

ИЭА РАН



РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ЭТНОЛОГИИ И АНТРОПОЛОГИИ
им. Н.Н. МИКЛУХО-МАКЛАЯ

АССАМБЛЕЯ НАРОДОВ ЕВРАЗИИ

АЛГОРИТМЫ ЧЕЛОВЕЧНОСТИ

Опыт антропологического исследования

Москва
2018

УДК 39
ББК 63.5
А 45

Рецензенты:
доктор политических наук, профессор С.К. Смирнова
доктор исторических наук З.В. Анайбан

Редколлегия:
М.Н. Губогло (составитель, отв. редактор), Д.В. Громов, Н.А. Дубова, М.А. Жигунова, Г.А. Комарова, Р.А. Старченко, С.В. Чешко

В оформлении обложки использованы куклы в этнических костюмах из коллекции М.Ю. Мартыновой

А45 **Алгоритмы** человечности. Опыт антропологического исследования / Сост. и отв. ред. М.Н. Губогло. М.: Институт этнологии и антропологии РАН, 2018. – 452 с.

ISBN 978-5-4211-0204-5

В сборнике, посвященном юбилею профессора М.Ю. Мартыновой, представлены этнологические и социально-антропологические исследования, посвященные этнографическому рассмотрению концепта «советскости»; морали и нравственности как ресурсам мира и согласия; общественному восприятию категорий добра и зла; этике и эстетике этнических и социальных групп; вопросам социокультурной и этнической идентичности.

УДК 39
ББК 63.5

ISBN 978-5-4211-0204-5

© Институт этнологии и антропологии РАН, 2018
© Коллектив авторов, 2018

Сборник посвящается юбилею
Марины Юрьевны
МАРТЫНОВОЙ

Содержание

М.Н. Губогло
О чём книга и почему «Алгоритмы человечности» 9

Раздел I. Этнография этничности и советскости

Ю.И. Семенов
Этнология (этнография, социальная антропология, социальная и культурная антропология): Предмет науки и ее подразделения (дисциплины и субдисциплины) 15

В.А. Тишков
Этнография советскости 32

М.Н. Губогло
Концепт «советскости» в этнолого-антропологическом контексте 45

В.Ю. Зорин
Тексты и политика: к истории формирования постсоветской модели этнополитики 62

Раздел II. Мораль и нравственность – ресурс мира и согласия

М.Н. Губогло
Вызовы человечности, интенции миросозидания, ресурсы миросохранения 68

С.В. Чешко
Мультикультурализм или культурный промискуитет? 81

С.Ш. Казиев
Доверие: концепты и историческая реальность 91

Н.А. Дубова
Толерантность или взаимопонимание 105

А.В. Буганов
Историческое сознание русского народа. Религиозный и нравственный аспекты 110

Т.Ю. Кирилина, Т.И. Бузмакова
Духовность и нравственность российской молодежи в социологическом измерении 114

С.В. Кардинская
Отношение студенческой молодежи Санкт-Петербурга к мигрантам (на примере фокус-групп со студентами СПбГУПТД) 122

Раздел III. Добро и зло в общественном восприятии

Т.С. Гузенкова
«Добро» и «Зло» в политической мифологии: эстетика архаики, модерна и постмодерна 130

О.М. Рындина
«Философия вещей» как универсалия традиционного мировоззрения 143

М.А. Абрамова
Этнокультурная специфика символов «добра», «зла» и «счастья» 151

Е.М. Белецкая
Специфика народов северного кавказа в пословицах о добре и зле 160

Е.Н. Ломшина
Добро и зло в этноэтике мордвы 170

И.А. Снежкова
Россия, Украина, Белоруссия – поиски на пути доверия и взаимопонимания 177

Раздел IV. Этика и эстетика этнических и социальных групп

Г.А. Комарова
«Respublica literaria» и научная этика 192

В.К. Малькова
Этика и СМИ 214

Д.В. Громов
Этика уличной гражданской акции 224

Л.В. Остапенко
Трудовая этика в русском фольклоре. На примере контент-анализа пословиц и поговорок 242

Т.И. Коптелова
«Экология духа» как способ сохранения этноэтики и этноэстетики в парадигме органической философии 266

Л.Т. Соловьева
«Где женщина, там из ножен саблю не вынимают»: роли и статусы женщины в северокавказском обществе 271

Д.В. Громов
Этика (и эстетика) пацанской жизни 279

А.Б. Сивушков
Менталитет киргизов в романе Т. Касымбекова «Сломанный меч» (опыт психосемантического исследования) 306

З.В. Пономарева
Концепты «родник», «дорога», «цвет» в этноэтической системе традиционной культуры (по мотивам творчества удмуртского поэта Флора Васильева) 311

А.Д. Коростелев
О локальной вариативности межэтнических взаимодействий в Урало-Поволжском регионе 346

Раздел V. Идентичность и миростроительство

М.А. Жигунова
Концепт «сибиряк»: современные трактовки, подходы и образы 351

О.В. Долженкова
Роль этнической идентичности в формировании мотивационной сферы и ценностных ориентаций личности 369

Л. Б. Заседателева, А.Е. Солдатова
Историко-этнографический очерк брачных и семейных традиций восточнославянского населения Северного Кавказа (XVII – нач. XX вв.) 378

Г.Р. Столярова, Н.В. Рычкова, С.Ю. Рычков
Грамматика потребительских практик татар и русских: «такие разные и так похожи» 385

И.В. Малыгина
Цивилизационная идентичность россии в контексте культурных «разломов» Запада и Востока 392

Р.Ю. Федоров
Грани идентичности белорусов в Сибири: основные периоды и факторы трансформации 398

Ф.Г. Сафин, К.О. Сиразетдинов
Парадоксы суверенизации и межбюджетных отношений (на примере Республики Башкортостан) 409

В.И. Харитонова
«Вы, вроде бы, ученый…»: о толерантности в здравоохранении и создании новых вспомогательных профессий 417

Р.А. Григорьева
Язык и идентичность жителей пограничных районов России и Беларуси, России и Украины (Брянская, Гомельская и Черниговская области) 426

Список трудов Марины Юрьевны Мартыновой 437

М.Н. Губогло

О чём книга и почему «Алгоритмы человечности»

Написать предисловие к юбилейному сборнику статей в честь М.Ю. Мартыновой – то же самое, что глотнуть солнечного майского воздуха в промозглый ноябрьский день.

В большинстве статей, подготовленных поклонниками таланта Марины Юрьевны Мартыновой, выражены основные мотивы её творчества – гармонизация и оптимизация мирных условий жизни; поиск факторов и условий, сближающих людей, устанавливающих мосты дружбы и доверия, создающих атмосферу мира и взаимопонимания.

Сборник отражает обширный круг интересов профессора М.Ю. Мартыновой. Центральной проблемой и востребованными сюжетами этнологии/антропологии являются: этническое многообразие проявления добра и зла, этничности и идентичности, миротворчества («В мире жить») и конфликтности («Балканский кризис», «Косовский узел»), интенций традиционной культуры в ментальности народов («Мир традиций и межкультурное общение», «Путешествие по этикету»); судьбы стран и народов, языков и культур («Страны и народы», «Меняющаяся Европа», «Хорваты»), этнополитические тренды и ситуации («Новая этнополитическая карта Балкан»), противоречивая роль политической элиты России в модернизационных процессах («Современная российская политическая элита: от «монолитности» к «плюрализму», «Политическая элита современной России: пути трансформации»).

Впечатляет этнокультурная чувствительность и широта охвата жизненных явлений как в пространственном, так и во временном масштабе. «Если присмотреться, – призывала М.Ю. Мартынова на одном из российско-молдавских симпозиумов, – то очень многие традиции, вырабатывавшиеся у человека на протяжении веков, сохраняются и сегодня. Они продолжают играть важную роль в регулировании социальной жизни. Наша культура – это та призма, через которую мы смотрим на окружающий мир. (…) Мы, как правило, редко задумываемся о том, что поведение представителей других культур определяется их иными традициями. Но трудно игнорировать факт, что многое в повседневной жизни человека основано на нормах его собственного воспитания» [*Мартынова*, 2008, 3].

Важный вклад в поддержание лучших традиций отечественной этнографии внесли исследования и труды М.Ю. Мартыновой, посвящённые принципам, правилам, нормам человеческой жизнедеятельности, единству и многообразию этикета и эстетики разных народов. Некоторые из ее сочинений (как, например, «Мир традиций»), написанные в популярном и легко читаемом формате, несли в себе полифункциональный заряд человечности и гуманизма, сочетая строгую академическую научность и образно-смысловую доступность.

Ее только что увидевшая свет книга «Путешествуем по этикету» посвящена «миру, в котором мы живём», бинарным оппозициям, «что такое хорошо и что такое плохо», «общению» как одной из граней «смысла жизни», правилам жизнедеятельности и добродетельству, ценностям повседневной, в том числе семейной жизни. Новая книга – ещё одно весомое подтверждение трудоголизма и творческого романтизма как бесценного дара юбиляра. Дара, в котором приоритетным является, говоря словами Гегеля, не «известное», а «познанное», а мотивом творчества – не стремление оказаться в премиальном раю, а желание быть полезным своему народу.

В погоне за модернистскими и постмодернистскими теориями, затухающими столь же стремительно, как и зарождались, основы

фундаментальной отечественной этнографии оказались подорваны, её прикладные направления двинулись вслепую по пути проб и ошибок. Концептуальный перенос акцента с фундаментальных исследований соционормативной культуры на потребительское использование выводов пилотажных по характеру исследований привёл наряду с положительными преобразованиями к большим теоретическим и социальным издержкам.

Слабая фундаментальная проработка этничности, советскости, этнической мобилизации, можно сказать, ведёт к тому, что, как видится М.Ю. Мартыновой, «среди учёных, занимающихся этнической проблематикой, нет единого мнения относительно того, насколько этнические исследования должны быть привязаны к политике и на каких сферах пересечения этничности и политики следует сосредоточить исследовательский интерес» (*Мартынова* 2014: 153).

Стиль творчества М.Ю. Мартыновой в её научных трудах, публицистических изданиях и в учебных пособиях реализован в широком диапазоне: от выверенных академически аргументированных подходов блестящих беллетристических выкладок до культуртрегерских учебных пособий и справочных изданий в помощь профессорско-преподавательскому и учительскому составу сферы народного образования.

В ряде своих работ она подтверждает свою убеждённость в том, что прикладные исследования только тогда востребованы, когда опираются на фундаментальную науку (*Мартынова* 2014).

Не случайно одну из обзорных работ, опубликованных в новом журнале ИЭА РАН «Вестник антропологии», она показательно назвала «Прикладная роль фундаментальной науки в исследованиях Института этнологии и антропологии РАН последнего десятилетия».

М.Ю. Мартынова хорошо знает, что новаторский и продуктивный анализ концептов этничности как «алгебры и как алгоритма человечности» требует междисциплинарного подхода и кооперации представителей разных научных направлений гуманитарного знания: этнологов, социологов, психологов, философов, фольклористов, лингвистов, искусствоведов. Междисциплинарная кооперация не сводится к апологетике мультикультурализма, а означает приверженность миру человечности как моральному кодексу и качеству людей, исповедующих в повседневной жизни доброжелательность, принципы справедливости и гуманизма, сочувствие и доверие людям.

Перед новоизбранным директором ИЭА РАН, которому сотрудники Института этнологии и антропологии РАН доверили свою творческую судьбу на ближайшие пять лет, стоит задача невероятной трудности: определять стратегию и баланс этнолого-антропологических, социо-культурных и этнополитических исследований досоветского, советского и постсоветского периодов в истории страны. На состоявшемся в Ижевске XII Конгрессе антропологов и этнографов директору ИЭА РАН представился удобный случай апробировать перед этнологической элитой страны контуры своей стратегии.

С пониманием этой ответственности М.Ю. Мартынова готовила пленарный доклад «Миссия антропологии и этнологии: социальная роль и практическая значимость». Замечу попутно, что два названных ею концепта – «социальная роль» и «практическая значимость» – вполне могли бы служить брендом для выведения из кризиса многих отраслей гуманитарного знания, курируемых растерянным Президиумом РАН.

Исходной точкой для определения приоритетов и перспектив послужила панорамная инвентаризация этнологии и антропологии, по крайней мере за истекшие четверть века. В докладе ставится задача «найти баланс между фундаментальной наукой и экспресс-исследованиями, диктуемыми вызовами современности».

Основой развития отечественной антропологии/этнологии служит проведение прикладных исследований с опорой на фундаментальные исследования. За последние четверть века издано более полутора тысяч книг, в том числе ежегодно по 50–55 книг и сотни статей, проведено 12 Конгрессов антропологов и эт-

нографов, на каждый из которых поступило до полутора тысяч заявок, в большинстве из них представлены итоги эмпирических исследований, отвечающих на вызовы модернизации и на тренды глобализационных процессов. Гордостью Института по праву стала новая серия «Народы и культуры» в 30-ти томах, ставшая достойной продолжательницей традиций легендарной восемнадцатитомной серии «Народы мира» (1954–1969 гг.).

Широкий размах получили исследования этносоциальных и этнополитических процессов в ответ на острую потребность познания роли этнического фактора в гармонизации и оптимизации межэтнических процессов и управления в многоэтнических обществах. Собрана, прокомментирована и избрана в 130 томах (1989–2014 гг.) уникальная база документов об этнической мобилизации. В ней отражены вопросы и теории и практики этнополитической судьбы народов бывшего Советского Союза и постсоветской России.

Серьёзному и весомому смещению акцента в сторону этнологических исследований и экспертизы в немалой мере способствовала издаваемая под редакцией М.Ю. Мартыновой серия аналитических докладов. Издание более 260 докладов, статей и брошюр, опубликованных с 1990 года, представляют собой плоды героических усилий и гигантского труда бессменного научного и организационного редактора этой серии Н.А. Лопуленко. Часть которых представляет собой небольшие по объёму, но актуальные и ёмкие по содержанию монографии: «Исследования по прикладной и неотложной этнологии».

В 2013 г. по Постановлению Президента Российской Федерации В.В. Путина был создан «Распределённый научный центр межнациональных и религиозных проблем». Активизации научных организаций и экспертов из различных регионов России по сбору и анализу данных, фундаментально и эмпирически характеризующих состояние межэтнических отношений, призвана служить деятельность Исполнительного директора этого центра, заместителя директора ИЭА РАН Р.А. Старченко.

За четверть века на базе ИЭА РАН возникли междисциплинарные научные направления – этносоциология, этнодемография, этноэкология, этнопсихология, этноархеология и целый ряд других междисциплинарных в своей основе научных направлений – гендерных исследований поведенческих тактик и стратегий, медицинской и юридической антропологии. На рубеже веков возникла и форсировано набрала обороты востребованная тлеющими межэтническими противоречиями и трудностями федеративного устройства многоэтнического государства этнополитология. Серьёзный общественный резонанс вызвал учебник по этнологии и социальной антропологии, подготовленный С.В. Чешко.

Известную дань политизации этнологии/антропологии отдала и М.Ю. Мартынова рядом своих исследований и публикаций по актуальным и острым этнополитическим ситуациям и вопросам. Прежде всего, я имею в виду её монографию «Балканский кризис: народы и политика» (М., 1998), получившую большой общественный резонанс, а также серию коллективных монографий по этнополитическим ситуациям в различных странах мира. По истечении почти двух десятилетий после выхода в свет книга ничуть не утратила своей актуальности, так как развал двух федеративных государств – Советского Союза и Республики Югославии – оказался геополитическим разломом, втянувшим в роковой водоворот более чем двухвековой истории противоречий целый ряд мелких государств Восточной Европы, тяготеющих то к одному, то к другому геополитическому полюсу в зависимости от вектора успешности их в противоборстве между собой.

Однако, ступив на тропу этнополитики, М.Ю. Мартынова, специалист с базовым этнографическим образованием, сумела объяснить многие стороны «Балканского кризиса» влиянием этнографического, демографического, языкового, религиозного факторов, а также исторически наработанными традициями народной культуры, этикой и эстетикой повседневной и семейной жизни.

На фоне общего тренда социализации и политизации этнологии на рубеже веков особую ценность приобретают труды, и особенно учебники и учебные пособия об исследовательских зонах в предметной области этнологии/антропологии, посвящённые классической этнографической проблематике, связанной с изучением народных традиций, обычаев, поведенческих структур.

Поистине нелёгкую культурно-просветительскую, едва ли не культуртрегерскую миссию по сохранению классического наследия отечественной этнографии, получившей мировое признание, подвижнически взяла на себя М.Ю. Мартынова в годы, когда этнографию захлестнули социология, политология и конфликтология.

Вместе с Н.А. Лопуленко (ещё одной выпускницей кафедры этнографии МГУ) М.Ю. Мартынова подготовила обширную хрестоматию по соционормативной культуре для школьников, их учителей и родителей под красноречивым призывающим названием «В мире жить – с миром жить» (М., 2002). На основе огромного материала – сказок, пословиц, поговорок – показаны богатые ресурсы, опыт и интенции народной мудрости в деле воспитания в молодых поколениях этических норм дружбы, миролюбия, добродетельства, взаимопомощи; выявлен мало востребованный нравственный потенциал традиционной народной культуры.

Практически идя в ногу с опережающей новомодной лингвоконцептологией и лингвострановедением, когнитивной лексикографией и другими новейшими течениями современной лингвистики, авторы весомо и зримо дополнили новейшую концептологию этнологическим ракурсом (*Губогло* 2017: 5–6).

В поле наблюдения попали важнейшие концепты человечности – репрезентирующие личностные базовые категории морали – гуманизм, человеколюбие, альтруизм, благодарность, великодушие, достоинство, добро и зло, миролюбие, смирение, справедливость, совесть, терпение и некоторые другие, не вынесенные в названия глав книги.

Наряду с нормами и принципами морали, характеризующими личностные качества людей, авторы выделили социальный аспект, отражающий особенности отношений между людьми.

В ряд деловых, т.е. социально обусловленных качеств человека были включены концепты: коллективизма, взаимопомощи, единства, гостеприимства, добрососедства, дружбы, верности, товарищества, согласия.

Ещё в один раздел хрестоматии, согласно логике авторов, попали концепты, отражающие нормы поведения и нравы, в том числе выдержка, самообладание, самоконтроль, культура поведения, культура общения, уважение, вежливость, воспитание (Антология 2005–2011).

Обозревая научное и практическое наследие Института этнологии и антропологии, М.Ю. Мартынова имела полное моральное основание выделить в пленарном докладе XII Конгресса антропологов и этнографов специальный раздел о «Культурно-просветительской роли этнологии/антропологии». Прежде всего, это право этнология заслужила рядом трудов, учебных пособий, энциклопедий, полифункциональная роль которых не ограничивалась решением академических и учебных задач, но играла важную роль в деле воспитания патриотизма, как основы гражданской идентичности молодых (и не только молодых) поколений россиян. Не случайны так часто встречающиеся в текущей историографии ссылки на книги «Страны и народы. Универсальная энциклопедия для юношества» (М., 2000), «Мир традиций и межкультурное общение. В помощь школьному учителю» (М., 2004), «Путешествуем по этикету. Занимательная этнография» (М., Наука, 2017).

Неоценима заслуга М.Ю. Мартыновой в моральной и солидарной поддержке исследовательских проектов, выполненных по канонам традиционной этнографической науки, в том числе по исследованию институтов соционормативной культуры народов Евразийского пространства, Балканского полуострова и стран старой Западной Европы. Она лучше, чем кто-либо видела смысл в под-

держке коллег-этнографов из стран ближнего зарубежья, не поддавшихся заразительной магии конфликтологических исследований и продолжавших в постсоветский период разработку не теряющих своей актуальности проблем социокультурного развития и концептов гуманистической эмпатии, этики и эстетики.

У фундаментальной науки, как правило, нет сиюминутной прикладной отдачи. Между тем, велико её значение в создании высококомпетентной научной атмосферы, благоприятной среды «бульона» научного творчества. Успехи прикладных исследований в немалой мере зависят от научных открытий, имеющих фундаментальный характер. И если нет базы собственной фундаментальной науки, то страна при прочих равных условиях обречена на пребывание на вторых и третьих ролях. За истекшие четверть века после развала Советского Союза эта ситуация хорошо просматривается на опыте стран ближнего зарубежья, научная элита которых охотно контактирует с учёными Российской Федерации, в том числе с учёными Института этнологии и антропологии РАН.

Знание фундаментальных основ российской ментальности миротворческого потенциала и жизненного уклада народов России облегчает возможность «познакомить людей, приехавших в Россию из зарубежных стран, с основными традициями, обычаями, этикетом и образом жизни русского населения, а также с нормами повседневного поведения, принятыми в нашей стране. В книге «Особенности повседневного уклада жизни русских» (М., 2009) рассказывается как о обгатом историческом и культурном наследии России, так и о современных тенденциях развития российского общества.

При поддержке и с участием М.Ю. Мартыновой, в частности, проводились тематически специализированные международные семинары и симпозиумы, увидели свет 10 томов материалов «Курсом развивающейся Молдовы» (2006–2010 гг.) – плод совместных усилий учёных России, Молдовы и Украины. Десятитомник стал вдохновляющим брендом молодого Комратского государственного университета и маяком исследований этнологических/антропологических проблем в лоне предметной области отечественной этнографии. Специальным выпуском к российско-молдавскому симпозиуму, посвященному 650-летию основания независмого Молдавского государства, была издана книга М.Ю. Мартыновой «Традиции и инновации в социо-нормативной культуре» (М., 2008). К этому же юбилею увидели свет книги М.Н. Губогло «Энергия и инерция соционормативной культуры» (М., 2008) и В.А. Тишкова «Устойчивость и подвижность этнокультурных границ» (М., 2008).

Все три книги были изданы благодаря координации усилий учёных двух академических центров – Российского Института этнологии и антропологии и Молдавского Института культурного наследия, а также сотрудников Комратского государственного университета – во благо гуманитарного знания наших двух стран.

Нельзя не согласиться с аргументированно весомым выводом М.Ю. Мартыновой о том, что «одним из механизмов нормализации ситуации воспринимается верность традиции, в которой видится спасение от глобализации» (*Мартынова* 2014: 151). Трудно переоценить значение этого вывода, если помнить, что элементы соционормативной культуры, этика ментальности и повседневной жизни граждан во многом определяются образом жизни, стабильностью общества, вертикальными и горизонтальными каналами внутрипоколенной, межпоколенной и кросспоколенной трансмиссии культурных ценностей.

Усложнение социальных и этнических процессов в современном мире и в России, безусловно, оказывает сильное влияние на расширение предметной области и проблематику этнологических/антропологических исследований. Тем не менее, «полевой (этнографический) метод сбора информации, как считает М.Ю. Мартынова, по-прежнему остаётся приоритетом в этнологии». Ей же принадлежит важная, новаторская по сути мысль о том, что в условиях политизации этнично-

сти фундаментальные труды, основанные на опыте предшественников и материалах экспедиционных, музейных, архивных исследований, подобно серийному изданию «Народы и культуры», имеют и непреходящее прикладное значение.

В заключение отмечу, что в особой нравственной и творческой коннотации, характерной для сочинений М.Ю. Мартыновой, коренится надежда на то, что ее творчество станет камертоном для начинающих и молодых этнографов и антропологов.

Коллективный сборник, посвящённый юбилею профессора М.Ю. Мартыновой, составлен из трудов известных учёных, озабоченных состоянием нравственных основ культурного наследия народов российской нации. Этнологам и антропологам карты в руки в исследовании и осмыслении разнонаправленных и противоречивых трендов декультуризации и Вандеи очеловечивания в контексте преобразований на рубеже столетий и в самом начале XXI века. Особое внимание уделено новейшим исследовательским проектам и направлениям, призванным раскрыть миротворческий потенциал этических и эстетических категорий, восходящих к библейским заповедям и не утративших свой позитивный потенциал до наших дней, выявить в этнолого-антропологическом плане соотношение концептов этничности и советскости. Авторский коллектив убеждён в непреходящей ценности принципов добра и зла, ресурсов доверия и солидарности, самоценности и инаковости, симбиоза этнокультурной самобытности и политической гражданственности, имеющих основание претендовать на статус ценностей безусловного императива в российском нациестроительстве.

Литература

Антология 2005–2011 – Антология концептов: В 8-ми тт / Под ред. В.И. Карасика, И.А. Стернина. Волгоград, 2005–2011.

Губогло 2017 – *Губогло М.Н.* Концепт «советскости» в этнолого-антропологическом контексте // Вестник антропологии. 2017. № 3. С. 4–26.

Мартынова 2014 – *Мартынова М.Ю.* Прикладная роль фундаментальной науки: исследования Института этнологии и антропологии РАН последнего десятилетия // Вестник антропологии. 2014. № 1 (27). С. 147–169.

Раздел I.
ЭТНОГРАФИЯ ЭТНИЧНОСТИ И СОВЕТСКОСТИ

Ю.И. Семенов

Этнология (этнография, социальная антропология, социальная и культурная антропология): Предмет науки и ее подразделения (дисциплины и субдисциплины)

О предмете этнологии (этнографии) написано много, однако полной ясности в этом вопросе до сих пор нет. В частности, спорным является вопрос о соотношении этнологии (этнографии) и социальной (социальной и культурной, социокультурной) антропологии. Существует огромный разброс мнений. Одни считают, что «этнология» и «социальная антропология» – два названия одной и той же науки (Этнология 1994: 11). Согласно взгляду других, этнология и социальная антропология – две совершенно разные науки, не имеющие между собой ничего общего (Культуральная 1996: 4). Кроме этих двух крайних точек зрения существует множество промежуточных. Но даже те люди, которые резко отграничивают социальную антропологию от этнографии (этнологии), все же вынуждены признать, что основы этой науки были заложены этнологами (Культуральная 1996: 4).

Когда обращаются к вопросу о том, что изучает та или иная наука, то нередко пытаются различить объект науки и ее предмет. Хотя иногда рассуждения об этом принимают схоластический характер, различение объекта и предмета науки тем не менее имеет под собой определенную основу. Объект науки – та или иная область реального мира. Предмет науки – та часть этой области, которая к настоящему времени уже выделена наукой, стала в главном, хотя и не в деталях, содержанием научного познания.

Каждая сфера реального мира многообразна. Она подразделяется на множество подобластей, имеет массу уровней, сторон. Поэтому каждая наука в процессе своего развития постепенно распадается на множество дисциплин, каждая из которых специализируется на изучении той или иной подобласти, того или иного уровня, той или иной стороны, т. е. имеет свой собственный предмет, отличный от предметов других родственных ей отраслей знания.

Так, например, физика к настоящему времени подразделена на большое число тесно связанных, но во многом самостоятельных наук. Первой из них является механика (1), которая подразделяется на механику точечных систем и твердых тел (1.1) и механику сплошных сред (1.2). Далее следуют – термодинамика (2), статистическая физика (3), физика электромагнитных явлений, или теория поля (4), подразделяющаяся на теорию электромагнитного поля (4.1) и теорию относительности и релятивистскую механику (4.2), квантовая физика (нерелятивистская) (5), включающая в себя квантовую механику (5.1) и квантовую физику систем многих частиц (5.2), релятивистская квантовая теория (6), в состав которой входят квантовая теория поля (6,1) и физика элементарных частиц (6,2), физическая химия (7) и биофизика (8).

Еще сложнее обстоит дело с общественными науками, объект которых в отличие, например, от предмета той же физики, подвержен постоянным изменениям. Конечно, и объект физики не остается неизменным, но для эволюционных преобразований в нем

требуются миллионы лет. Потому все изменения в предмете физики связаны исключительно лишь с развитием человеческого познания. Когда-то физика сводилась к одной лишь механике твердых тел и сплошных сред. И лишь в последующем достоянием научного познания стали и другие подобласти, уровни и стороны того, что у нас было принято именовать физической формой движения материи. Иначе обстоит дело с общественными науками. Изменение предмета той или иной такой науки может быть обусловлено не только прогрессом знания, но и изменениями, которые претерпевает ее объект. Возможно не только преобразование, но и исчезновение объекта той или иной общественной науки.

Существенные изменения претерпел в ходе развития и предмет этнографической (этнологической) науки. Многие неясности в вопросе о ее предмете связаны с тем, что значительная часть ученых рассматривают ее как единую монолитную науку, в то время как она к настоящему времени подразделилась на несколько в значительной степени самостоятельных научных дисциплин, каждая из которых имеет собственный предмет, далеко не совпадающий с предметами остальных.

Хотя фактические данные, которое легли в основу этнологии стали собираться и накапливаться довольно давно, сама она, как вполне самостоятельная наука, возникла лишь в середине XIX в. Прежде всего, объектом ее исследования стали те отдельные человеческие общества, или иначе социоисторические организмы (сокращенно – социоры), которые к моменту возникновения этой науки продолжали оставаться первобытными (собственно первобытными или переходными от первобытного общества к классовому, т.е. предклассовыми). Причем на первых порах этнография исследовала не столько сами эти общества как определенные социоисторические организмы, сколько их культуру. Этнография всегда была и сейчас является единственной наукой о живых первобытных обществах. Но этим объектом она никогда не ограничивалась.

В любом классовом докапиталистическом обществе, исключая лишь в определенной степени античное, всегда существовали две связанные, но, тем не менее, разные культуры: культура верхов – элитарная и культура низов – простонародная, прежде всего крестьянская. Последняя постепенно разрушается и исчезает лишь при капитализме, причем этот процесс нередко затягивается на долгое время. Этнография с самого момента своего появления стала заниматься исследованием не только первобытной культуры, но и простонародной, прежде всего крестьянской культуры классовых обществ.

Таким образом, с самого начала этнография изучала два объекта. Сразу же возникает вопрос о том, что было общего между двумя названными объектами, почему они стали предметом одной науки, а не двух самостоятельными наук.

В нашей стране этнографию обычно рассматривали как своеобразный раздел исторической науки (историологии). Однако между этнографией, какой она была при своем возникновении, и историологией существует значительное различие. Историология всегда изучает прошлое общества, т.е. то, чего сейчас уже нет. Этнография при своем возникновении изучала настоящее и только настоящее. С этим связан такой ее метод собирания фактов, как работа в поле, или полевое исследование.

Но изучаемое этнографией настоящее носило крайне своеобразный характер. Первобытность была настоящим для обществ, изучаемых этнографией, но далеким прошлым для человечества в целом. Это было такое настоящее, которое одновременно являлось и прошлым. Это было такое прошлое, которое существовало в настоящем. К моменту, когда возникла этнография, крестьянская культура в Западной Европе также во многом стала уже архаикой. Это тоже было прошлое, существующее в настоящем. Именно с этим связано иногда встречающееся определение этнографии в единстве двух ее разделов как *науки о живой старине*. К середине XIX в., когда она оформилась как особая область знания, живой стариной для европейских ученых в одинаковой степени был как первобытный, так и крестьянский миры.

Но за этой внешней общностью скрывалась другая, более глубокая. На протяжении почти всей истории первобытности существовала одна единая культура всего общества в целом. На последнем этапе его бытия, когда стали зарождаться классовые отношения, началось раздвоение ранее единой культуры на две: культуры: культуру верхов общества и культуру его низов. Это раздвоение окончательно завершилось с возникновением классового, или цивилизованного, общества. Как известно, признаками перехода к цивилизации считаются: в области материальной культуры – появление монументальных каменных или кирпичных строений (дворцов, храмов и т.п.), в области духовной культуры – возникновение письменности. И монументальное зодчество, и письменность представляют собой яркое проявление культуры верхов, или элитарной культуры.

Элитарная культура есть новообразование, хотя, конечно, и связанное с ранее единой культурой первобытности. Что же касается культуры низов, простонародной, прежде всего крестьянской, то она представляет собой прямое продолжение единой культуры первобытности. Она возникла в результате трансформации этой культуры и обладает многими чертами, роднящими ее с последней. В частности, простонародная культура, как и первобытная, является бесписьменной и анонимной. Именно внутреннее родство первобытной и простонародной, прежде всего крестьянской, культур было одним из оснований того, что они стали объектом исследования одной науки.

Но и это еще далеко не все. Культура никогда не является чем-то самостоятельно существующим. Она не есть субстанция, она – акциденция. Культура всегда есть продукт общества. Всегда существовало и сейчас существует множество конкретных отдельных обществ – социоисторических организмов. С этим связано бытие множества различных культур (локальных культур). На протяжении большей части истории первобытности социоисторическими организмами были общины, которые принято именовать первобытными. Многообщинные социоисторические организмы стали возникать лишь в эпоху предклассового общества. Именно первобытные общины были основными создателями и носителями единой первобытной культуры.

Элитарная культура была порождением возникших с переходом к цивилизации относительно крупных классовых социоисторических организмов. Но внутри большинства докапиталистических классовых социоров всегда существовали очень своеобразные образования, которые именуются крестьянскими общинами или просто общинами. Существующие в недрах крупных классовых социоисторических организмов, крестьянские общины не являются простыми их подразделениями. В их основе лежат иные экономические отношения, чем те, что образуют базис классового социоисторического организма, в состав которого эти общины входят. Поэтому крестьянские общины обладают некоторыми особенностями социоисторических организмов, выступают в ряде отношений как подлинные социоры. И, как следствие, они имеют свою особую культуру, отличную от культуры классового социоисторического организма, в недрах которого они существуют. Если классовый социоисторический организм был творцом и носителем элитарной культуры, то крестьянские общины являлись творцами и носителями крестьянской культуры. В целом ряде отношений крестьянские общины были сходны с первобытными, от которых произошли. Это одновременно объясняет как сходство крестьянской культуры с первобытной, так и то обстоятельство, что первобытный и крестьянский миры являются объектами исследования одной науки – этнологии.

Сходство между первобытными и крестьянскими общинами столь велико, что известный американский исследователь Р. Редфилд (1897–1958) объединил их под названием folk society, что по-русски ближе всего можно передать словосочетанием «простонародное общество». Соответственно первобытную и крестьянскую культуры, вместе взятые, он стал именоваться folk culture, т.е. простонародной культурой (*Redfield* 1947).

Но в то же время между первобытной общиной и ее культурой, с одной стороны, и крестьянской общиной и ее культурой, с другой, существует и качественное различие. Оно, прежде всего, состоит в том, что первобытная община была вполне самостоятельным социоисторическим организмом, в то время как крестьянская община представляет собой социальный суборганизм, всегда существующий в составе более крупного организма, который имеет свою культуру, не совпадающую с культурой крестьянской общины, но существенно влияющую на последнюю.

Соответственно этнология с самого своего возникновения более или менее четко подразделялась на две дисциплины, одна из которых исследовала первобытные общества, а другая – мир традиционного крестьянства. Но так обстоит дело, когда мы берем этнологию в целом. Когда же мы обращаемся к отдельным странам, то вырисовывается более сложная картина.

Великобритания к моменту возникновение этнологии была крупнейшей колониальной державой, под ее властью находилось множество территорией, на которых обитали первобытные общества. Что же касается крестьянства, то в Англии оно к этому времени уже исчезло. В результате этнология в этой стране зародилась как наука, исследующая лишь первобытные общества. Всем, что еще сохранялось от крестьянского мира Англии, почти безраздельно занималась фольклористика. Однако английские исследователи довольно рано начали изучать и крестьянство тех классовых обществ Востока, которые оказались под британским владычеством, прежде всего Индии (*Мэн* 1874, 2010; *Баден-Пауэлл* 1900, 2010). Но эти исследования чаще всего не рассматривались как относящиеся к этнологии, тем более, что их объектом была не столько крестьянская культура, сколько крестьянская община.

В США традиционное крестьянство никогда не существовало, но зато отчасти рядом с американским обществом, отчасти в его недрах существовало множество индейских обществ, которые были первобытными. Поэтому этнологии здесь возникла как наука почти исключительно о живых первобытных обществах.

В Германии, где крестьянство в отличие от Англии продолжало существовать, этнология зародилась, прежде всего, как наука о простонародной культуре. И только потом стала возникать наука о живой первобытности, которая получила развитие с превращением Германии в колониальную державу, что произошло довольно поздно. Для большинства немецких ученых крестьянский мир и мир первобытности выступали как совершенно не соприкасающиеся друг с другом объекты: один существовал в Западной Европе, точнее даже в Германии, другой – далеко за пределами этого региона. Поэтому в Германии этнология первобытности и этнологии крестьянства всегда рассматривались как две во многом совершенно самостоятельные науки. Соответственно они и назывались по-разному: первая – Volkerkunde, вторая – Volkskunde. Общее названия для них в немецком языке так и не возникло. Сходным было положение в Швеции и Норвегии, где первая область этнологического знания носила название Folkeminer, а вторая – Folklivstorsuing, и в Дании, где различались Folkminder и Folklivstorsuing. В романоязычных странах для обозначения и объекта крестьянской этнологии, и самой этой дисциплины использовались термины, соответствующие русскому словосочетанию «народные традиции», во Франции – tradiciones populaires, в Италии – tradizioni populari, в Испании – tradiciones populares. Довольно часто в Европе и объект крестьянской этнологии и сама она именовались фольклором.

В России в силу особенностей ее развития крестьянский и первобытный миры не просто сосуществовали, но взаимодействовали и даже взаимно проникали друг в друга, в результате чего грань между ними нередко была весьма проницаема. Поэтому в русском научном языке существовало только общее название для данной науки в целом – этнография или этнология, но не было особых терминов для обозначения двух составляющих ее дисциплин.

Этнография, как и любая другая наука, начала со сбора и накопления фактического материала. На смену случайным и эпизодическим наблюдениям пришла целенаправленная полевая работа. Возникновение этнологии выразилось прежде всего в появлении полевой этнографии. Это почти сразу же дало весьма впечатляющие результаты, довольно быстро был собран гигантский материал.

На первых порах этнография исследовала не столько общественные отношения, сколько культуру. Но, как уже указывалось, культура никогда не является чем-то самостоятельно существующим. Она всегда – продукт деятельности какой то человеческой общности. И в качестве такой общности у этнографов на первый план выступил та, которую они именовали народом. Под народом они в общем и целом понимали совокупность людей, которых объединяет наличие общей культуры и языка.

Применительно к первобытности, этнографы называли объекты своего исследования народами или племенами, применительно к цивилизованным обществами – просто народами, что и дало им основание назвать свою науку этнографией, или этнологией (от греч. этнос – народ). В действительности все обстояло сложнее. Дело в том, что одно и то же слово – «народ» в применении к первобытному обществу обозначало совсем иное, чем в применении к классовому обществу.

В применении к классовому обществу слово «народ» имеет три основных значения: (1) низы общества, (2) все население того или иного социоисторического организма (например, индийский народ, советский народ, народ Пакистана, Нигерии и т.п.) и (3) совокупность людей, которые имеют общую культуру, говорят, как правило, на одном языке и осознают как свою общность, так и отличие от членов таких же человеческих групп (например русские, французы, поляки и т.п.). В дальнейшем для выражения именно последнего смысла слова “народ” стали использоваться термины «этнос» и «этническая общность». Этносы были не частями классовых социоисторических организмов, а подразделениями их населения.

В первобытном обществе этносов не было. То, что этнографы применительно к первобытному обществу называли народами, в реальности были вовсе не этническими общностями, а конгломератами первобытных социоисторических организмов. И термин “племя” чаще всего также обозначал или такой же конгломерат, или многообщинный социоисторический организм.

Поэтому, когда этнографы обращались к первобытности, то хотя первоначально говорили в основном об изучении культуры, но в действительности они всегда исследовали и общественные порядки, т.е. давали больше, чем обещали. В применении же к цивилизованному обществу они давали меньше, чем декларировали: изучали не культуру народа (этноса) взятую в целом, а лишь традиционную культуру народных низов, т.е. практически культуру народа не в третьем, а в первом смысле этого слова.

Гигантский фактический материал, накопленный этнографами, имеет огромную непреходящую научную ценность, не зависящую от его интерпретации. Совокупность этих фактических данных можно было бы назвать этнографической эмпирией, или этнографической фактографией. Она подразделяется на первобытную этнографическую фактографию и простонародную, прежде всего крестьянскую, этнографическую фактографию.

Но ограничиться только сбором и накоплением фактического материала этнография, как и любая другая наука, не могла. Необходимостью стала систематизация всего накопленного материала, а затем и его теоретическое осмысление. Вслед за трудами, содержавшими детальное описание отдельных «народов», появились сводные работы, в которых в определенном порядке описывались все известные этой науке «народы» мира. Описание их чаще всего давалось по географическому принципу: народы Западной Европы, Юго-Восточной Азии, Южной Америки и т.п.

Все это сближало этнографию с географией и даже давало основание рассматривать первую как своеобразный раздел второй. Су-

ществует география физическая, экономическая, политическая. К этому списку вполне можно добавить географию народов, или этническую географию. Так возникла своеобразная форма систематизации этнографических знаний, которая может быть названа географической этнографией (геоэтнографией), или этнической географией (этногеографией). Для геоэтнографии различие между первобытным и крестьянским мирами было не существенным. Появление геоэтнографии было результатом систематизации добытого материала, но не теоретического его осмысления. Геоэтнография была всего лишь систематизированной эмпирией, теорию она в себя не включала.

За выделением народов с присущими им специфическими культурами последовали попытки выявить, как эти культурно-языковые общности возникли и какой была их последующая судьба. Соответственно возникли две новые области этнологического знания: первая из которых в российской и советской науке получила название этногенетических исследований (ее можно было бы назвать этногенетической этнологией), вторая – исторической этнографией.

Логика развития любой науки неизбежно на определенном этапе делает неизбежным поиски теории. И начались они, прежде всего, в области первобытной этнологии. Для этого существовал определенный идейный задел. Когда перед европейцами в результате Великих географических открытий и прежде всего открытия Америки, предстали люди, которые жили в ином состоянии, чем они, началось становление вначале знаменитой периодизации истории человечества, а затем и первой научной унитарно-стадиальной концепции всемирной историй, в которой в качестве последовательно сменяющих этапов человеческого прогресса выступали дикость, варварство и цивилизация. Она получила окончательное оформление в знаменитой книге шотландского мыслителя А. Фергюсона (1723–1816) «Опыт истории гражданского общества» (1767).

Дикарские «нации» жили охотой, рыболовством, собирательством, а в некоторых случаях и земледелием. У них не было частной собственности. Весь продукт шел общине и делился между ее членами соответственно их нуждам. Все люди были равны. Не было ни бедных, ни богатых, ни правителей, ни управляемых. Таким образом, у А. Фергюсона мы сталкиваемся не просто с идеей первобытного коммунизма, как это было раньше в трудах М. Монтеня (1533–1592) и Г. Гроция (1583–1645), в «Кодексе природы» (1755) Морелли, а с достаточно разработанной его концепцией.

С переходом от дикого состояния к варварскому зародились частная собственность, различного рода отношения зависимости, деление на ранги, власть одних людей над другими. Когда же возникло широкое разделение труда, появились общественные классы и государство, на смену варварскому состоянию пришло цивилизованное.

Главным для А. Фергюсона понятием была категория общества. Однако в своем стремлении перейти от эмпирии к теории часть этнографов второй половины XIX в., занимавшихся первобытностью, обратилась не к нему, а к укоренившемуся к этому времени в этнографии понятию культуры. Но, важно подчеркнуть, что в центре их внимание оказалась не культуры отдельных «народов» даже не локальные культуры, взятые сами по себе, а культура вообще, точнее, первобытная культура вообще. Введение понятие первобытной культуры вообще позволило внести в первобытную этнографию идею развития, эволюции. Так возникла эволюционистская теория первобытной культуры, которая нашла достаточно четкое проявление в труде Э.Б. Тайлора (1832–1917) «Первобытная культура» (1871). В нем была предпринята смелая попытка нарисовать на основе осмысления накопленного эмпирического материала картину развития религии, причем не какого-либо конкретного «народа», а первобытной религии вообще.

Почти сразу же вслед за этим другая часть этнографов, тоже из числа изучавших первобытное общество, сумела понять, что за первобытной культурой стоит первобытное общество, что в основе развития первобыт-

ной культуре лежит эволюция первобытного общества. Иначе говоря, они открыли истинный объект первобытной этнографии, показали, что им является не первобытная культура сама по себе, а прежде всего первобытное общество. Их построения тоже носили эволюционистский характер. Наиболее ярко это направление было представлено трудом Л.Г. Моргана (1818–1881) «Древнее общество» (1877). В нем была изложена первая целостная теория первобытности и тем самым заложена основа нового раздела исторической науки – истории (историологии) первобытного общества.

В конце XIX в. большинство этнографов начало отказываться от эволюционистских идей, что с неизбежностью обернулось возвращением от теории снова к эмпирии. Но геоэтнографическая систематизация материалов, добытых этнографией, многих из них явно не удовлетворяла. Были предприняты попытки новой систематизации эмпирических данных.

Часть этнографов продолжала исходить из понятия культуры. Но от понятия культуры вообще они перешло к понятию конкретных, локальных культур. Обратив внимание на явление, получившее название культурной диффузии, они абсолютизировали его, в результате чего появилась противостоящая эволюционизму концепция диффузионизма, ярче всего представленная в трудах В. Шмидта (1868–1954), Л. Фробениуса (1873–1936), Ф. Гребнера (1877–1931). Были введены в научный оборот понятия «культурного круга», «культурного центра», «культурного ареала». Труды Ф. Боаса (1858–1942) положили начало концепции культурного релятивизма. Но ни одна из появившихся школ не пошла дальше простой систематизации явлений. Ничего даже отдаленно похожего на теорию ни одной из них создать не удалось. Исходя из того, что объектом их исследования являются не народы, а культуры, представители этого направления отказались от термина «этнография» и объявили о создании новой науки, которую они назвали культурной антропологией (cultural anthropology).

Другая часть этнографов и после отказа от эволюционизма продолжала считать центральным понятие общества. Им удалось добиться определенных результатов, но никакой подлинной теории выработать не удалось и им. Наивысшим их достижением было создание Б.К. Малиновским (1884–1942) и А.Р. Радклиффом-Брауном (1881–1955) структурно-функционального анализа. Несколько большего добились представители возродившегося в 40–50 годах XX в. эволюционизма: Л.О. Уайт (1900–1975), Дж.Х. Стюард (1902–1972), Э.Р. Сервис (1915–1996), М.Г. Фрид, М. Салинз, М. Харрис. Ими было создано несколько новых концепций развития первобытного общества, представляющих определенную ценность.

В целом, в результате совместных усилий многих этнографов, считавших объектом своих исследований общество, включая, как эволюционистов, так и противников исторического подхода к первобытности, в рамках этнологии окончательно оформилась особая научная дисциплина. Так как она ставила своей целью исследования, прежде всего, обществ, а не народов, как это делала первые этнографы, ее представители отказались от термина «этнография» и даже «этнология», и присвоили ей название социальной антропологии (social anthropology). Главную роль в создании этой науки сыграли этнологи Великобритании и США, в которых, как уже указывалось: не было крестьянства. Сколько-нибудь четкого определения предмета этой дисциплины в англоязычной литературе никогда не давалось, но практически долгое время под социальной антропологией понимали науку о живых первобытных обществах.

Подводя в 40-годы XX в. итоги столетнего развития этнологии, А.Р. Радклифф-Браун писал о существовании в ее пределах трех разных наук: (1) этнологии, или этнографии, которая занималась и занимается «историческим и географическим исследованием» народов; (2) культурной антропологии; (3) социальной антропологии. При этом он тут же отмечал, что, по его мнению, культуры как совершенно самостоятельного явления не существует,

что она является производной от общества и поэтому должна изучаться не как нечто независимое от последнего, а как его составляющая (*Radcliffe-Brown* 1947). К настоящему времени можно твердо сказать, что культурная антропология как особая научная дисциплина, отличная от социальной антропологии, не состоялась. Все, что было в ней позитивного, вошло в состав социальной антропологии, которая в силу этого нередко сейчас именуются на Западе социальной и культурной или социокультурной антропологией (social and cultural anthropology). Если следовать сложившейся в отечественной науке традиции использовать термин «антропология» исключительно для обозначения физической антропологии, то ее можно назвать социальной этнологией (социоэтнологией) первобытности.

Бурное развитие социоэтнологических (социоантропологических) исследований в 20–80 годах XX в. привело к образованию в рамках этой научной дисциплины нескольких субдисциплин. Одна из них специализируется на исследовании социально-экономических отношений первобытного (собственно первобытного и предклассового) общества. Начало ее было положено трудом Б.К. Малиновского «Аргонавты западной части Тихого океана» (*Malinowski* 1922). На Западе она называется экономической антропологией (economic anthropology). Следуя традициям нашей науки ее нужно называть экономической этнологией (о возникновении и истории этой дисциплины см.: (*Семенов* 1973; *Семенов* 2014)). За две трети XX в. (20-е – 80-е годы) в этой области знания был накоплен гигантский материал. На Западе были предприняты многочисленные попытки его теоретического осмысления, но все они не привели к желаемому результату. Сейчас они там прекратились. Но теория первобытной экономики к настоящему времени создана, причем в нашей стране. Разработан категориальный аппарат, раскрыты законы функционирования и развития системы первобытных социально-экономических отношений (*Семенов* 2014).

Другая субдисциплина исследует организацию власти в первобытном обществе. Начало этой области этнологического знания обычно связывают с появлением знаменитого сборника «Африканские политические системы» (1940) (African 1940). На Западе эту отрасль науки называют политической антропологией (political anthropology), у нас чаше всего потестарной этнологией (от лат. potestus – власть).

Третья субдисциплина изучает нормы поведения, действующие в первобытном обществе. На Западе ее называют антропологией права (anthropology of law), правовой антропологией (legal anthropology), юридической антропологией (anthropoloqie juridique), этнологической юриспруденцией (ethnologische Jurisprudenz), этнологическим исследованием права (ethnologische Rechtsforschung). В российской этнологии, в которой она была выделена как особая область этнологического знания гораздо раньше, еще во второй половине XIX в., ей было присвоено наименование юридической этнографии. О размахе работы в этой области в России говорит хотя бы тот факт, что в составленном Е.И. Якушкиным (1826–1905) библиографическом справочнике «Обычное право русских инородцев. Материалы для библиографии обычного права» (М., 1899), было проаннотировано 1197 работ, опубликованных в период до 1890 г. И русские ученые не ограничивались лишь описательными работами. В 1886 г. появилась работа М. М. Ковалевского (1851–1916) «Первобытное право» (Вып. 1–2. СПб), а вслед за ней книги С.Д. Гальперина «Очерки первобытного права» (СПб., 1893) и Н.Н. Харузина (1865–1900) «Очерки первобытного права» (М., 1898). Учитывая, что объектом названной выше дисциплины являются не только нормы обычного права, но и морали, ее лучше всего называть нормативной этнологией.

Существуют разделы социальной этнологии, изучающие системы родства и родственные организации – этнология родства (kinship studies), конфликты и войны – этнология конфликтов (anthropology of war), духовный мир и другие сферы жизни первобытного общества – этноискусствознание, этномузыкология, этнозоология, этноботаника, этногеогра-

фия и т.п. Термин «культурная антропология» сейчас на Западе нередко употребляется для обозначения раздела социальной антропологии, занимающегося исследованием общественного сознания первобытного общества.

Как уже отмечалось, западная этнография занималась не только первобытностью, но и крестьянством, причем первоначально почти исключительно лишь западноевропейским. По отношению к нему взгляд на крестьянский мир как на архаику был в значительной степени оправдан. Единственно, что можно было изучать у западноевропейского крестьянства, где оно еще сохранялось, это его традиционная культура или, что чаще, более или менее сохранившиеся ее пережитки. Но и в этой области этнографы не ограничивались лишь описаниями. Интересные обобщения содержатся в работе Г. Науманна (1886–1951) «Основы немецкого народоведения» (1922), в которой была детально рассмотрена проблема отношения между простонародной и элитарной культурами (*Naumann* 1922).

Но уже к русскому крестьянству охарактеризованный выше взгляд был во многом неприменим. В жизни русских крестьян XIX в. архаики, несомненно, было много, но само русское крестьянство в целом не было пережиточным, архаичным явлением. Оно составляло около 80% населения России. Большинство русских крестьян жило в составе крестьянских общин, которые во многом продолжали оставаться социальными суборганизмами, «мирами», что способствовало сохранению крестьянской культуры. И если в самом начале российские этнографы в основном изучали традиционную крестьянскую культуру, то затем они переключились на исследование общины и иных крестьянских институтов.

Как уже указывалось, британские ученые (Г.Дж.С. Мейн, Б. Баден-Пауэлл) довольно рано начали заниматься крестьянством Востока, составлявшим основную массу населения всех его стран. В последующем к ним присоединились и другие западные исследователи. В поле зрения западных этнографов, прежде всего ученых США, оказалось также и многочисленное крестьянство Латинской Америки. В результате, если западноевропейские этнографы XIX в. изучали в основном крестьянскую культуру, то в XX в. в центре их внимания оказалось крестьянское общество (peasant society), точнее крестьянская община и различного крестьянские институты.

Подобно тому, как с перемещением центра внимания с культуры на общество на базе первобытной этнографической фактографии возникла первобытная социоэтнология, с переходом от изучения крестьянской культуры к исследованию крестьянской общины в рамках этнологии оформилась еще одна самостоятельная научная дисциплина, которую можно назвать социальной этнологией крестьянства. На Западе общие проблемы этой науки разрабатывались Р. Редфильдом, Дж. Фостером (1913–2006), Э. Вульфом (1923–1999).

Внеевропейским крестьянством стали заниматься не только этнографы, но и востоковеды, экономисты, политологи и др., причем все они, кроме первых, нередко рассматривали свои исследование как не имеющие никакого отношение к этнографии, которую они чаще всего сводили к геоэтнографии и социоэтнологии первобытности. В результате для обозначения всего комплекса дисциплин, занимавшихся изучением крестьянства, появились особые термины: на Западе – «крестьянские исследования» (peasant studies), у нас – «крестьяноведение».

По мере развития крестьянской социоэтнологии в ней начали выделяться субдисциплины. Одной из важнейших стала та, которая занималась исследованием крестьянской экономики. Ее, как и соответствующую субдисциплину первобытной социоэтнологии, именуют экономической антропологией. С момента оформления этой субдисциплины западная экономическая антропология начала рассматриваться как состоящая из двух разделов: примитивной экономики (primitive economy) и крестьянской экономики (peasant economy). Следуя традициям отечественной науки, эти две дисциплины следует соответственно называть экономической этнологией первобытности и экономической этнологией

крестьянства. Накопленный к настоящему времени огромный массив фактических данных о традиционной крестьянской экономике дал основание для вывода о существовании особого крестьянско-общинного способа производства (*Семенов* 2002).

Другая важная субдисциплина специализировалась на исследовании норм поведения, существовавших в крестьянской общине. Ее, как и соответствующую субдисциплину первобытной социоэтнологии, на Западе называют правовой антропологией. Российскими этнографами она была выделена еще в XIX в. и называлась ими так же, как и субдисциплина, исследующей нормы, действовавшими в первобытном обществе, – юридической этнографией. Ее лучше всего называть нормативной этнологией крестьянства. В особую дисциплину выделилось исследование духовной жизни крестьянского мира и т.п.

По указанным выше причинам изучение крестьянства в России прибрело такой размах, которого не было ни в одной стране мира. Детально исследовалась крестьянская община и другие крестьянские институты, экономические отношения, правила поведения и общения, среди которых главное внимание уделялось нормам обычного права. В российской этнографической науке было принято все это объединять под названием исследований по обычному праву. О масштабах этой деятельности можно судить хотя бы по тому, что уже названный Е.И. Якушкин выпустил четыре огромных тома, посвященных обычному праву (*Якушкин* 1875–1909). Продолжением этого труда являются книги (Обычное 1998; *Лаптев* 1971).

Хотя социоэтнология первобытности и социоэтнология крестьянства все в большей степени стали оформляться как две разные научные дисциплины, между ними не только сохранилась, но даже укрепилась теснейшая связь. Это выразилось в появлении наряду со всегда существовавшим делением этнологии по объекту исследования (первобытное общество – крестьянский мир), которое можно назвать вертикальным, другого ее подразделения – теперь уже по социальным сферам – экономика, организация власти, нормы поведения, духовный мир и т.п., которое можно назвать горизонтальным. Горизонтальное членение социальной этнологии – это ее подразделение на экономическую этнологию, потестарную этнологию, нормативную этнологию и т.п., каждая из которых состоит из двух разделов – первобытного и крестьянского (экономическая этнология первобытности и экономическая этнология крестьянства, нормативная этнология первобытности и нормативная этнология крестьянства и т.п.).

Последние десятилетия XX в. были ознаменованы обвальным исчезновением первобытных обществ. Они, конечно, разрушались и раньше, но процесс этот, как правило, шел довольно медленно, и кроме того, исчезновение одних первобытных социоисторических организмов в какой-то степени компенсировался для этнологов открытием новых живых первобытных обществ. Так, например, в начале 30-х годов XX в. перед европейцами впервые открылся не затронутый влиянием цивилизованных обществ мир папуасов гор Новой Гвинеи, в котором жило около миллиона человек.

К настоящему времени подавляющее большинство первобытных социоисторических организмов уже исчезло. В ближайшем будущем исчезнут и все остальные. И это не может сказаться на судьбе первобытной социоэтнологии. Она с неизбежностью перестанет быть тем, чем была, – наукой о живой первобытности. В этом смысле этнографии первобытности придет конец. У нее исчезнет ее прежний объект. И тем не менее она сохранится, но уже в ином качестве. Из науки о настоящем, которое одновременно является прошлым, она, как и историология, станет наукой только о прошлом. Из науки о живой старине она превратиться в науку о мертвой, исчезнувшей старине.

Выше уже упоминалась существующая в рамках этнологии дисциплина, всегда занимавшаяся исследованием не живой, уже исчезнувшей старины, – историческая этнография. Первоначально ее задача заключалась в восстановлении истории конкретных наро-

дов и их культур. Затем она стала заниматься и реконструкцией социальных порядков тех конкретных первобытных обществ, которые к моменту возникновения этнографии уже исчезли. Здесь полевые исследования были невозможны, и этнографы обращались к источникам, т. е. действовали так, как всегда работали историки.

В качестве источников привлекались, прежде всего, письменные свидетельства прошлых лет и веков: данные древних и средневековых авторов, описания путешествий, записки миссионеров, купцов, офицеров и других наблюдателей, юридические документы, фольклорные записи и т.п. Кроме них использовались также лингвистические, ономастические и археологические материалы. По существу, к исторической этнографии должны быть отнесены реконструкция прошлых общественных отношений и прошлой культуры по воспоминаниям старейших информаторов из числа туземцев, а также по преданиям аборигенов.

Историческая этнография восстанавливала не только исчезнувшие первобытные социоисторические организмы, но минувшие этапы развития продолжавших существовать первобытных обществ. В результате возникала возможность сравнить одни и те же первобытные и предклассовые общества на разных отрезках времени и проследить эволюцию их культуры и социальных отношений. Так этнография от исследования статики конкретных первобытных перешла к изучению динамики их развития.

Восстановление прошлых этапов развития тех или иных конкретных первобытных и предклассовых обществ по письменным документам, созданными цивилизованными людьми, соприкасавшимися с этими социоисторическими организмами, в англоязычной этнологической литературе носит названия этноистории. В США выходит журнал под таким названием – “Ethnohistory”.

К настоящему времени уже исчезли многие из первобытных обществ, которые в свое время были описаны этнографами. И хотя по традиции современные труды, посвященные этим обществам, относят к собственно этнографии, по существу они уже принадлежат к своеобразному разделу исторической этнологии, который можно назвать новоисторической (неоисторической) социоэтнологией первобытности. С полным исчезновением живых первобытных обществ вся социоэтнология первобытности обречена на такую участь.

Сходная судьба ожидает и крестьянскую социоэтнологию. Традиционной крестьянство тоже исчезает, хотя (по крайней мере, за пределами Европы) не столь быстро, как первобытные общества. Поэтому и названная дисциплина из науки о живом традиционном крестьянстве, если не сейчас, то не в самом отдаленном будущем, обречена превратиться в науку только о прошлом – новоисторическую этнологию крестьянства.

Но все это отнюдь не означает, что скоро вся этнография станет наукой исключительно о прошлом. Как уже отмечалось, с самого момента возникновения этнографии в ее понятийном аппарате находился термин «народ». Вокруг этого понятия группировались материалы, как первобытной, так и крестьянской этнографической фактографии. Термин «народ» был сознательно положен в основу геоэтнографии. Но долгое время он теоретически почти совсем не разрабатывался. В течение длительного периода этнографам было совершенно не ясно, что народы в привычном смысле слова, т. е. как определенные совокупности людей, а не социоисторических организмов, существуют только в классовом обществе. И применительно к классовому обществу исследовались и описывались не столько сами народы, сколько их культуры, причем последние сводились к культурам социальных низов.

В процессе дальнейшего развития все в большей степени становилось ясным, что необходима разработка понятия народа вообще. Когда она началось, стало очевидным, что слово «народ» многозначно. В конце концов, из всех его смыслов этнографами был особо выделен один и для его передачи были созданы специальные термины – «этнос» и «этни-

ческая общность». Одновременно началось изучение процессов изменения этнической принадлежности людей, возникновения, слияния и разделения этносов, вхождения одних этносов в состав других, которые получили наименования этнических процессов. Так в пределах этнографии стала возникать теория этносов и этнических процессов. Это раздел этнографии можно было бы назвать этнической этнологией, или, сокращенно, этноэтнологией.

Одним из основоположников этноэтнологии был С.М. Широкогоров (1887–1937) (*Широкогоров* 1922, 2012). Важную роль в разработке теории этносов и этнических процессов сыграли труды П.И. Кушнера (Кнышева) (1889–1968), Н.Н. Чебоксарова (1907–1980), В.И. Козлова, Ю.В. Бромлея (1921–1990). Этноэтнология при своем возникновении была тесно связана с эмпирической этнографией крестьянства и геоэтнографией, которые доставляли для нее материал. Если социоэтнология и первобытности и крестьянства обречены в ближайшем будущем стать науками о прошлом, то этноэтнология и геоэтнография еще долгое время будут науками о настоящем.

В процессе дальнейшего развития этноэтнологии выяснилось, что для понимания этносов и этнических процессов совершенно недостаточно изучения традиционной простонародной культуры, которая к тому же постепенно исчезала, что кроме привычных для эмпирической этнографии понятий и методов нужны и иные понятия и методы, которые позволили бы понять процессы, протекающие уже в качественно ином, индустриальном обществе. Такими были понятия и методы, которые были разработаны наукой, которую у нас было принять именовать эмпирической социологией. В результате в рамках этнографии возникла научная дисциплина, которая получила наименование *этнической социологии*, или сокращенно – *этносоциологии* (Ю.В. Арутюнян, Л.М. Дробижева, М.Н. Губогло и др.) Она представляет собой прикладную дисциплину, тесно связанную с этноэтнологией и геоэтнографией.

Этнические общности в современном обществе могут стать и становятся определенными политическими силами, принимающими участие в общественной жизни в целом и особенно в политической борьбе. Так как эта борьба происходит в пределах того или иного государства, то государственная власть с неизбежностью должна вырабатывать и проводить определенную политику по отношению к этим общественным силам и оформлять ее в определенных правовых актах. В результате в пределах этнографии сформировалась новая научная дисциплина, которая получила название этнической политологии, или этнополитологии (М.Н. Губогло, В.А. Тишков, С.В. Чешко, М.Ю. Мартынова и др.). Это – тоже прикладная дисциплина, теснейшим образом связанная с этноэтнологией, этносоциологией и геоэтнографией. Ее разделом, иногда выделяемым в качестве особой дисциплины, является этнокофликтология.

На Западе с начала XX в. главной из этнографических наук была социоэтнология первобытности. Именно ее прежде всего имели в виду, когда говорили о социальной, или социальной и культурной антропологии. Ее предмет обычно четко не определяли. Авторы учебных пособий по социальной и культурной антропологии нередко во вступительных главах утверждали, что эта наука изучает чуть ли не все общества. Создавались конепции, претендующие на универсальность. Но сами социальные и культурные антропологи, если и вели полевые исследования, то только в примитивных (т.е. первобытных и предклассовых) обществах. И во обобщающих работах и в учебных пособия главное внимание уделялось именно этим обществам. Все остальное носило характер второстепенных дополнений. Таковой была классическая западная культурная и социальная антропология.

Подобный взгляд на классическую социальную антропологию на Западе по существу общепризнан. Приведем в качестве примера высказывание западного исследователя А. Бетейля, содержащееся в его статье «Идея туземных народов», опубликованной в одном из номеров журнала «Каррент антрополоджи» за

1998 г. «Антропология с самого своего начала, – пишет он, – имела объектом своего специального исследования обычаи, деятельность и институты простых, примитивных, или дописьменных, обществ и культур. Даже, когда антропологи начали, где-то 50 лет тому назад, изучать более сложные системы, описываемые как цивилизации, они по-прежнему считали своим главным объектом народы, с исследования которых началась их наука. Они и сейчас считаются признанными авторитетами в делах, как теории, так и политики, этой особенной части человечества. Отмечая расширение горизонтов этой дисциплины, Роберт Редфилд с характерной экономией выражений привлек внимание к той постоянно возвращающейся реальности, с которой эта дисциплина до сих пор имела дело: «Это – примитивная бродячая группа (band) или племя (tribe), небольшое и самодостаточное человеческое поселение (settlement)». После интенсивной полевой работы стало установленной практикой и до 50-х годов подавляющим большинство антропологов принималось за само собой разумеющееся, что объект их исследования – племена. Как указывал Редфилд, у антропологов сложился образ определенного рода социальной формации, и они искали в Северной Америке, в Австралии, в Полинезии и Меланезии и в Африке южнее Сахары такие общества, что более или менее соответствовали этому образу. Специалисты по антропологии по монографиям и статьям ознакомились с бесчисленным множеством обществ в различных частях света: кроу, омаха, навахо, арунта, валбири, онге, тробрианцы, нуэры, талленси, зулу, лози, тода, санталы, ораоны и т.п. Они существенно отличались по размерам, способам обеспечения жизни, сложности социальной и политической организации. Все они в общем именовались племенами, хотя некоторые авторы проводили различие между бродячими группами (bands) и племенами, а среди последних – между сегментированными племенами и племенными вождествами» (*Beteille* 1998: 187).

Обвальное исчезновение примитивных обществ во второй половине XX века стало лишать западных социальных антропологов их прежнего объекта. Большинство из них не захотело превратиться в исследователей прошлого. Им хотелось по-прежнему заниматься настоящим, тем более что это щедро оплачивалось. Начались лихорадочные поиски новых живых объектов исследования.

В результате в последние десятилетия в западной социальной антропологии наметились раскол. Одни из социальных антропологов продолжают заниматься изучением еще сохраняющейся первобытности и обобщением материалов о первобытном обществе вообще. Они сохраняют традиции западной классической социальной антропологии. Все остальные представляют собой такую западную социальную антропологию, которую для краткости можно назвать неклассической. Все они, исходя из буквального значения слова «антропология» (наука о человеке), претендуют на изучение чуть ли не всех, если не всех сторон жизни человечества, как в прошлом, так в настоящем.

Те из них, которые желали продолжать конкретные исследования, вынуждены были искать для себя объекты в современном западном обществе. Но тем самым они с необходимостью вторгались в ту область, изучением которой давно уже занималась и занимается западная эмпирическая социология. Столь же неизбежным оказалось для них использование методов этой науки. Иначе говоря, эти социальные антропологи по существу начали превращаться в социологов. Однако сами они согласиться с этим не хотят и прилагают все усилия для того, чтобы любыми способами размежеваться с социологами-эмпириками.

С этой целью они используют определенную ущербность западной эмпирической социологии. Последняя, как и классическая социальная антропология, всегда претендовала на изучение всех человеческих обществ. Но все ее претензии на универсальность, также как и аналогичные претензии социальной антропологии, не имели под собой реальных оснований.

Классическая социальная антропология, замахиваясь на раскрытие сущности всех человеческих обществ, в реальности изучала только первобытные. С обществами иного

типа она дела не имела. И когда социальные антропологи пытались объяснить происходящие в них явления, руководствуясь понятиями, отражавшими реалии первобытности, то ни к чему другому, кроме как к конфуза, это привести не могло.

Западная социология, обявляя себя наукой об обществе вообще, в действительности имела дело лишь с западным обществом, практически исследовала лишь капиталистическое общество. Она никогда не занималась первобытными обществами и практически не имела дело с докапиталистическими классовыми обществами. Все ее понятия, которая она считала всеобщими, в основном отражали реалии лишь капиталистического общества и мало что могли дать для понимания обществ другого типа, а тем и общества вообще. Именно это последнее обстоятельство и давало, и дает современным социальным антропологам определенное основание претендовать на особое место в системе наук об обществе.

Они выбирают такие объекты в современном обществе, которыми эмпирическая социология ранее никогда специально не занималась. Оособое внимание среди них уделяется тем явлениям, которые генетически связаны с первобытностью. Исчезновение первобытных социоисторических организмов отнюдь не означало гибели составлявших их людей. Эти люди в большинстве случаев просто входили в состав населения более крупного, но уже, конечно, не первобытного, а цивилизованного социоисторического организма. И в составе населения этого общества они продолжали существовать в виде особых групп, имеющих свои культуры и языки, т. е. своеобразных этнических общностей, причем общностей маргинальных. И социальные антропологи стали заниматься изучением этих этнических групп, их внутренних связей и их отношения к остальному населению социоисторического организма, изменений, которые происходили в этих группах и с этими группами и т.п. Тем самым они ощупью подошли к концепциии этноса и этнических процессов. Появились понятия этничности, этнической идентификации и т.п. От первобытной социоэтнологии эти социальные антропологи начали переходить к этноэтнологии. Вместе с этноэтнологией на Западе стала формироваться этнополитология вместе с этноконфликтологией.

Но многим социальным антропологам всего этого оказалось недостаточно. И они стали заниматься самыми различными экзотическими группами населения, включая гомосексуалистов и лесбиянок. Одной из жил, на которую они наткнулись и начали усиленно разрабатывать, стал т.н. гендер. Ажиотаж вокруг гендерных исследований, прежде всего, связан с желанием утвердить социальную антропологию как такую науку, которая занимается не прошлым, а настоящим и в то же время отличается от эмпирической социологии.

Однако в силу того, что и неклассическая западная социальная антропология и западная социология практически имеют дело с одним и тем же объектом исследования, стирание граней между ними неизбежно. Тем более, что западные социологи в самое последнее время в своих обобщающих работах предпринимают попытки преодолеть свой капитализмоцентризм. Они все чаще начинают привлекать материалы, относящиеся к некапиталистическим обществам вообще и к первобытным в частности (*Гидденс* 2006). Но это относится в основном не к социологам-эмпирикам, а к тем ученым, что претендуют на создании теории.

Кроме тех представителей неклассической западной социальной антропологии, которые стремятся вести и ведут конкретные исследования, существуют и такие, что предпочитают заниматься построением общих схем. Эти последние считают создаваемые ими абстрактные схемы теориями. Но в реальности никаких настоящих теорий у них нет. И это не только их беда. Это беда и классической западной социальной антропологии. С отказом этнологической науки на Западе от эволюционизма.

Вот, что писал о причинах этого отказа выдающийся американский этнолог Л.О. Уайт: «Использование эволюционной теории вообще и теории Л. Моргана, в частности, К. Марксом и радикальным социалистиче-

ским рабочим движением вызвало сильную оппозицию со стороны капиталистической системы. Вследствие этого антиэволюционизм стал символом веры определенных слоев общества... Он стал философией оправдания церкви, частной собственности, семьи и капиталистического государства подобно тому, как «социальный дарвинизм» стал философским оправданием безжалостной эксплуатации в промышленности" (*White* 1959: 109). Отвержение эволюционизма был одновременно и фактическим отказом от теории и переходом на позиции чистого эмпиризма.

За последнее столетие западной этнологией (социальной антропологией) был накоплен огромный, поистине бесценный фактический материал, сделано немало представляющих несомненный интерес эмпирических обобщений, но в области теории не наблюдалось никакого продвижения вперед. Это признают многие этнографы. Известный исследователь Э.Р. Лич (1910–1989) писал «В течение ста лет своего существования академические антропологи не открыли ни одной обоснованной универсальной истины о человеческой культуре или человеческом обществе, иных, чем тривиальные аксиомы, к примеру – все люди обладают языком» (*Leach* 1982: 52). Это привело его к весьма пессимистическому выводу о том, что в этой области знания вообще невозможно открытие как-либо законов. «Антропологи, – читаем мы в его книге, – которые воображают, что посредством разума они могут свести наблюдения этнографов к номотетической естественной науке, попусту теряют время» (*Leach* 1982: 52).

Вполне понятно, что этот теоретический паралич не могла преодолеть и неклассическая западная социальная антропология. Ее представители даже и не пытались создать хотя бы даже самую плохонькую теории первобытного общества, тем более общества вообще.

Так обстоит дело не только в западной социальной антропологии, но и в западной социологии. Общие концептуальные построения, которые могли бы с полным правом претендовать на статус подлинной научной теории, в ней полностью отсутствуют. Это в то в той или иной степени осознают наиболее проницательные из западных специалистов, работающих в этой области. Среди них выделяется американский социолог О.У. Гоулднер (1920–1980) – автор нашумевшей в своё время книги «Наступающий кризис западной социологии» (1971; русск. перевод: СПб. 2003), в которой утверждается, что социологии как подлинной наука пока не существует, ее еще только предстоит создавать. И данный автор отнюдь не одинок. В 1988 г. французской социолог Р. Будон выступил со статьей «Станет ли когда-нибудь социология нормальной наукой?», а в 1994 г. П. Л. Бергер поставил вопрос ещё более жестко – «Имеет ли ещё социология какой-то смысл?» (*Boudon* 1988; *Berger* 1994). Работ, в которых доказывалось, что западная социология не имеет теории и поэтому не является настоящей наукой, появилось в последние годы столь много, что в 1989 г. Р. Коллинз в статье «Социология: наука или антинаука?», выступил с попыткой доказать, что «социология вовсе не обречена на научную несостоятельность» (*Коллинз* 1999: 38). Убедительных доказательств он найти, разумеется, не смог и в результате закончил статью призывом социологам быть терпимым и не слишком критиковать друг друга. «Многое из того, что мы говорим сегодня о работах коллег, – писал он, – отличается негативизмом, враждебностью, пренебрежением. Это фракционность ослабляет социологию, ибо мы нуждаемся в многообразии подходов, чтобы подтвердить наши результаты перекрестными сравнениями. Чтобы продвинуться в социологии, нам нужен дух благородства, а не дух фракционного антагонизма» (*Коллинз* 1999: 67).

Те из современных социальных антропологов, которые не имеют склонности к конкретным исследованиям, предпочитают заниматься созданием все новых и новых определений и концепций культуры. в этой связи нельзя не напомнить, что почти все основные западные концепции культуры были созданы вначале в рамках этнологии в целом, а затем классической культурной и социальной ан-

тропологии, и лишь потом стали претендовать на особый самостоятельный статус. Все классические этнологические (культурсоциоантропологические) концепции культуры никогда не были подлинными теориями и не представляли собой слишком большого вклада в науку. Что же касается концептуальных построений современных неклассических культурантропологов и социоантропологов, то они вообще полностью лишены какой бы то ни было научной ценности. Чаще всего они представляют собой набор слов, предложений и фраз, лишенных реального смысла.

Выражением кризиса, который переживает западная неклассическая социальная антропология, является широкое распространение в ней идей постмодернизма. Сущность постмодернистского подхода заключается в отрицании объективности фактов и объективной истины, а тем самым и собственно науки. Радикальные приверженцы постмодернизма в этнографии растворяют социальную реальность в сознании исследователя, превращают ее в продукт его собственного творчества. По их мнению, предметом культурной и социальной антропологии должны быть не чужое общество и чужая культура, а субъективный опыт этнографа, его переживания при соприкосновении с таким обществом и такой культурой. Задача культур-антрополога заключается не в приобретении и донесении до читателей информации о том или ином обществе и его культуре, а в осуществлении эмоционального, экспрессивного, эстетического и нравственного воздействия на аудиторию. Значение культур-антропологических текстов состоит вовсе не в том, что в них описываются какие-то реально существующие явления, а в том, что сами они представляют собой культурные события, имеющие собственную непреходящую ценность. Этнография есть один из жанров литературного творчества, а работы этнографов должны представлять собой своеобразные произведения искусства. в наиболее яркой форме все эти идеи получили свое выражение в сборнике статьей постмодернистиских антропологов, носящем крайне выразительный заголовок «Сочиняем культуру: Поэтика и политика этнографии» (1986) (Writing Culture 1986).

Именно последнее направление в западной неклассической культурной и социальной антропологии (не обязательно в постмодернистском варианте) стали сейчас объектом поклонения определенного числа наших соотечественников, объявивших себя социальными и культурными антропологами. в результате появилось немало работ, носящих названия «Культуральная антропология», «Введение в социальную и культурную антропологию», «Очерки социальной антропологии», «Основы социальной антропологии», «Социальная антропология». Как можно судить по этим работам, авторы их даже не подозревают, что подлинная западная социальная антропология является не набором самых общих рассуждений об обществе и культуре, а совершенно конкретной научной дисциплиной, располагающей огромным фактическим материалом, накопленыым в результате длившегося более полутора столетий исследования «живых» первобытных обществ. Не подозревая о существовании этого материмала, они, разумеется, не имеют ни малейшего предствления о нем. Именно в силу этого данные авторы и настаивают категорически, что социальная антропология не имеет никакого отношения к этнологии. в действительности же не имеют никакого отношения ни к этнологии, ни к социальной антропологии, ни вообще к какой бы то ни было науке их сочинения.

Литература

Баден-Пауэлл 1900, 2010 – *Баден-Пауэлл Р.* Происхождение и развитие деревенских общин в Индии. М., 1900; 2010.

Гидденс 2006 – *Гидденс Э.* Социология. М., 2006.

Коллинз 1999 – *Коллинз Р.* Социология: наука или антинаука // Теория общества. Фундаментальные проблемы. М., 1999.

Культуральная 1996 – Культуральная антропология. Учебное пособие / Под ред. Ю.Н. Емельянова, Н.Г. Скворцова. СПб., 1996. С. 4.

Лаптев 1971 – *Лаптев П.Ф.* Община в русской историографии последней трети XIX – начала XX в. Киев, 1971.

Мэн 1874, 2010 – *Мэн Г.С.* Деревенские общины на Востоке и Западе. СПб., 1874; М., 2010.

Обычное 1998 – Обычное право народов России. Библиографический указатель. 1890–1998. М., 1998.

Семенов 1973 – *Семенов Ю.И.* Теоретические проблемы «экономической антропологии» // Этнологические исследования за рубежом. М., 1973.

Семенов 2002 – *Семенов Ю.И.* Общая теория традиционной крестьянской экономики (крестьянско-общинного способа производства) // Власть земли. Традиционная экономика крестьянства России XIX века – начала XX века. Т. 1. М., 2002.

Семенов 2014 – *Семенов Ю.И.* Происхождение и развитие экономики. От первобытного коммунизма к обществам с частной собственностью, классами и государством (древневосточному, античному и феодальному) М., 2014.

Широкогоров 1922, 2012 – *Широкогоров С.М.* Этнос. Исследование основных принципов изменений этнических и этнографических явлений. Шанхай, 1922; М., 2012.

Этнология 1994 – Этнология. Учебник для высших учебных заведений / Под ред. Г.Е. Маркова, В.В. Пименова. М., 1994. С. 11.

Якушкин 1875–1909 – *Якушкин Е.И.* Обычное право. Материалы для библиографии обычного права. Вып 1–4. Ярославль; Москва. 1875–1909.

African 1940 – African Political Systems / Ed. by M. Fortes and E.E. Evans-Pritchard. L. etc., 1940.

Berger 1994 – *Berger P.L.* Does Sociology Still Make Sens? // Schweizer Zeitschrift fur Soziologie. 1994. Bd. 20. № 1.

Beteille 1998 – *Beteille A.* The Idea 0f Indigenous People // Current Anthropology. 1998. Vol. 39. № 2. P. 187.

Boudon 1988 – *Boudon R.* Will Sociology Ever Be a Normal Science? // Theory and Society. 1988. Vol. 17. № 4.

Leach 1982 – *Leach E.* Social Anthropology. London, 1982.

Malinowski 1922, 2004 – *Malinowski B.* Argonauts of the Western Pacific. L., 1922. (русск. перевод: М., 2004).

Naumann 1922 – *Naumann H.* Grundzge der deutschen Volkskunde. Leipzig, 1922.

Radcliffe-Brown 1947 – *Radcliffe-Brown A.R.* Evolution, Social or Cultural? // American Anthropologist. 1947. Vol. 49. № 1.

Redfield 1947 – *Redfield R.* The Folk Society // American. Journal of Sociology. 1947. Vol. 52. № 3.

White 1959 – *White L.A.* The Concept of Evolution in Cultural Anthropology // Evolution and Anthropology: A Centennial Appraisal. Washington, 1959.

Writing Culture 1986 – Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography / Ed. by J. Clifford and G. Marcus. Berkeley, 1986.

В.А. Тишков

Этнография советскости[1]

Трансформации, которые произошли в России, полезно оценить с точки зрения социально-культурной антропологии – дисциплины, изучающей человека и общество во всем их многообразии на основе этнографического метода. Без этого невозможна экспертиза в условиях, когда статистика, макроанализ, социологические опросы и политологический взгляд не способны уловить характер и траекторию перемен. Только профессиональный антрополог может объяснить, что частная стратегия людей всегда была и будет выше любой «национальной идеи», что желающих управлять всегда больше и «рваться к власти» – это естественно, что люди могут использовать этничность и «историческую память» в инструменталистских целях, и потому так называемые национальные, казачьи, языческие и прочие «возрождения» или «движения» должны восприниматься, прежде всего, как манипуляции активистов социального пространства, а не буквально – как «движения» среди коллективных социальных тел.

Человек как существо социальное рождается для того, чтобы выполнить свою первичную задачу – создать благоприятные условия собственного существования; дольше и комфортнее прожить, произвести и вырастить потомство, обеспечить себе статус и безопасность, удовлетворить свои культурные запросы, исполнить идеологическую миссию, если его в нее рекрутировали. Для этого человек вступает в сотрудничество и в соперничество с себе подобными, создает различные социальные коалиции и институты, начиная от семьи и кончая государством. Эти постулаты хорошо известны применительно к древним или к так называемым племенным сообществам. Но мы оказались слабыми знатоками антропологии современных обществ, в которых прошла или проходит наша личная жизнь.

Можно поражаться, насколько слабы объяснительные модели советского общества, просуществовавшего много десятилетий. Здесь преобладают политизированные полулитературные метафоры о «советской империи», «тюрьме народов», «всеобщем ГУЛАГе» или инерция советской пропаганды, дополненная риторикой жалоб старшего поколения, включая и ученых. Самое слабое место имеющихся объяснений природы советского общества – это утверждение об его исключительности и аномальности, вызванное проекциями оценок политического режима и его идеологического багажа на все общество, его нормы и ценности.

Провал экспертизы

При всех социальных деформациях и политических аномалиях СССР был не менее легитимным государством, чем многие другие страны Азии, Африки, Латинской Америки и даже Европы. Более того, советский человек в своих базовых проявлениях, в частных и коллективных стратегиях имел больше общего, чем отличительного от граждан других государств, включая и те, которые считаются «нормальными». Это общее находило отражение в повседневном стремлении к личному преуспеванию, в создании семейно-родственных союзов, этнических и профессиональных коалиций, в эмоционально-психологических установках, наконец, в формах девиантного поведения, включая тривиальное воровство и внебрачные связи. Как отмечает английский антрополог Крис Ханн в работе по антропологии социализма, «в большинстве стран (социалистических – В.Т.) и на протяжении большей части времени большинство простых людей просто воспринимали систему как данное, приспособились к ней и продолжали жить без

[1] Первая публикация: Тишков В.А. Антропология российских трансформаций // III Конгресс этнографов и антропологов России, Тезисы докладов, М.: ИЭА РАН, 1999. С. 12–28.

вступления в ряды коммунистической партии или диссидентской группы. Другими словами, они пробивались по жизни точно так же, как люди это делают в другого рода обществах».

В советской жизни многое было задавлено, прежде всего гражданские свободы и уважение к человеческой жизни. Что-то, наоборот, спонсировалось: социальный коллективизм, профессиональная культура и образование. Что-то было просто недостижимо в силу неэффективного хозяйствования и плохого управления: личное богатство, обустроенная среда обитания, достойная бытовая культура и пространственная мобильность. Но даже в этой своей существенной отличительности Россия была до тривиальности похожа на многие другие общества, а метафора о «совке» утвердилась уже позднее и стала скорее саморефлексией, а не внешней оценкой. На пороге XXI в. приходится признать, что отечественная наука упустила этнографию советскости, и этот долг предстоит вернуть как можно скорее, пока не исчезла «традиционная» культура советского времени.

Не меньшая потребность существует в познании постсоветскости как уже новой культурной традиции, особенно смысла глубоких общественных трансформаций в России. Выскажу мнение, что установка на радикальную социальную инженерию была не только оправданна, но в целом экспертно обеспечена, как бы ни старались каждое новое правительство и оппозиция отрицать уже сделанное. Однако исполнители и толкователи российских реформ плохо знали и недостаточно учли антропологический (человеческий) аспект общественной жизни, а именно – частную стратегию человека и создаваемую им социокультурную среду. Фатальными оказались идеалистическое представление о природе самого человека (который должен честно трудиться, не воровать, любить родину и служить нации, обязан заботиться о других и т.п.) и вера в то, что улучшение условий жизни обязательно ведет к адекватному восприятию этих улучшений.

Российское общество в этом плане отличает характерная особенность. При массовой образованности оно очень идеологизировано, ибо имеет непропорционально большую и крайне претенциозную культурную элиту («инженеры человеческих душ»), которая узурпирует массовое сознание в пользу своих субъективных представлений и влияет на поведение рядовой массы граждан. Массы привыкли к одномерному мышлению и к вере в версию событий, исходящую из «центральных» газет и телевидения. Однажды французский философ Мишель Фуко, отвечая на вопрос о роли радикальной интеллигенции в общественных преобразованиях, сказал: «Главная проблема – это как избежать излишнего воздействия интеллектуалов, носящихся со своими утопическими проектами, и позволить управленцам делать свое дело по переустройству общества». В России это не удалось. Все последние годы театральные режиссеры, писатели, актеры, журналисты и литературоведы выступали и как законодатели, и как авторы «обустройства России», и как главные колумнисты ведущих газет и, наконец, как «совесть нации». Невероятно, но члены Российской академии наук на своем юбилейном собрании в июне 1999 г. аплодировали получателю ее высшей награды писателю А.И. Солженицыну за следующую оценку последнего десятилетия: «Мы построили невиданное в истории криминальное государство под пиратским флагом».

О чем и почему сегодняшние жалобы и даже протестные акции? Если верить большинству политиков, ученых и работников СМИ (а значит, и «человеку с улицы»), это есть протест против антинародного режима и против невыносимой жизни. Но если перестать повторять заклинания о «нашем тяжелом времени», в которое теперь верят фактически все, то этнография российской жизни выглядит по-иному. Прежде всего, следует сказать, что сама власть, т.е. управленцы и эксперты в годы правления М. Горбачева и Б. Ельцина не поняли многого, что пришло в общество с процессом радикальных перемен. Они верили и продолжают верить, что социальный порядок и поведение граждан переустраиваются вслед за изменением характера политическо-

го устройства и экономическими реформами. А если этого не происходит, значит, режим не тот («построили криминальное государство») и курс реформ неверен («ограбили народ» и «устроили геноцид»). До сих пор никто не смог грамотно объяснить, что реальные свободы и жизненные улучшения люди могут психологически не замечать и даже отрицать по политическим мотивам или из-за пропагандистского воздействия. Но самое главное – быстрые жизненные перемены могут перегрузить сознание каждого отдельного человека и общества в целом настолько, что даже улучшение условий существования может отвергаться в пользу более привычного уклада.

Одиноким голосом берусь утверждать, что за последние десять лет в стране произошла революция в жизненном обустройстве людей. Причем это именно революция позитивного плана, которую российское обществознание не смогло понять и объяснить. Тем самым ученые-обществоведы несут перед страной большую ответственность. Легче всего эту ответственность снять ссылкой, что «вот нас, академиков, не послушали» или «науку загубили». Но кто тогда будет отвечать за беспомощный стон, который катится по всей стране, включая страницы газет и школьных учебников, высшие политические и научные трибуны? Рассмотрим только несколько примеров несостоятельной и политизированной риторики жалоб и в целом кризисной парадигмы.

Демография как политика

Для иллюстрации «России в обвале» чаше всего приводят данные о «вымирании нации», о катастрофических демографических потерях, включая несколько миллионов не родившихся детей, об уменьшении численности «государствообразующего народа» – русских и т.п. Следует сказать, что сам факт уменьшения численности населения страны не должен рассматриваться как однозначно негативное явление. Многие страны мира, особенно из числа наиболее благополучных, имеют в последние десятилетия отрицательный рост населения. В России фактически наблюдается ситуация нулевого роста – общая численность жителей страны в 1998 г. была почти такая же, как десять лет тому назад (147 млн человек). Но на самом деле современное население на 2–3 млн больше, ибо статистика не учитывает «незарегистрированных» граждан из других государств (Азербайджана, Армении, Беларуси, Грузии, Таджикистана, Украины, Молдовы). Подавляющее большинство из них – это молодые мужчины, которые трудятся в сфере обслуживания, строительстве, торговле и приносят пользу нашей стране. Без них не состоялось бы многих строек и не было бы фруктов на рынках и в магазинах российских городов. Если учитывать эту категорию жителей, то естественная убыль населения (здесь сказались кризис, нестабильность и воздействие неблагоприятного демографического цикла) была компенсирована миграционным приростом, качество которого (возраст, образование, здоровье, профессиональный состав вновь прибывших) выше, чем качество основного населения страны.

Примечательным фактом является устойчивое на протяжении всего десятилетия соотношение между городским и сельским населением (73% и 27%). Плохо это или хорошо? Скорее плохо, ибо чем более развито общество, тем меньше людей должно быть занято в сельском хозяйстве. Модернизация – это прежде всего урбанизация, а она после 1989 г. замедлилась в значительной мере по причине отсутствия настоящей аграрной реформы и из-за наличия более конкурентной среды на рынке труда в городах. Последнее удерживает сельчан от когда-то легкого шага – ухода в городскую «лимиту». Столь же стабильным (47% и 53%) оставалось соотношение мужчин и женщин. Эта достаточно большая диспропорция представляет собою негативное явление, но в предыдущие десятилетия положение было не лучше. Причина ее не столько в особенностях биологического воспроизводства населения, сколько в более высокой смертности среди мужчин по социальным причинам (алкоголизм, курение, травматизм, убийства).

За десять лет произошли существенные изменения в пространственном движении населения. Общая интенсивность внутренних миграций снизилась из-за экономической нестабильности и прекращения практики оргнаборов на крупные стройки. Зато частные интересы людей опять же пришли в противоречие с политическими установками и наивными прожектами. Речь идет о слабой заселенности Севера, Сибири и Дальнего Востока. На самом же деле усиленное заселение неблагоприятных для проживания людей арктических и субарктических районов страны в предшествовавшие десятилетия носило характер косвенного насилия (через романтическую пропаганду, «длинный рубль», сохранение московской прописки). Начавшаяся в конце 80-х годов человеческая конверсия Севера стала вполне нормальным явлением – к неудовольствию огромной армии чиновников и торговцев, занятых «северным завозом». Этот процесс является положительным: россияне переезжают в более благоприятный климат, где могут легче (дешевле) и дольше прожить, снижается нагрузка на хрупкую природную среду и сохраняются важные ресурсы для будущих поколений, появляется больше возможностей для остающегося населения (в том числе и нормального жилья), а тем более для аборигенных жителей, для которых эта среда является родной. Сибирь, особенно южная, и Дальний Восток – это несколько другое дело: здесь необходимы массовое заселение и новое освоение, причем не только через индустриальные мегапроекты (охрана среды и ресурсов здесь столь же актуальна), но и через своего рода систему гомстедов, т.е. наделение граждан бесплатной землей, часть которой могут обрабатывать и китайские эмигранты.

Кстати, в сибирских и дальневосточных регионах естественная убыль населения меньше, чем в среднем по стране, а в некоторых районах сохраняется естественный рост (Алтайский край, Тюменская область, Ханты-Мансийский, Ямало-Ненецкий, Таймырский, Усть-Ордынский, Агинский, Чукотский автономные округа, Тува, Якутия). По нашим оценкам, за последние десять лет численность аборигенных народов Севера и Сибири не уменьшилась, а некоторых даже увеличилась. Принятие в 1999 г. закона о гарантиях прав коренных малочисленных народов России даст пополнение этих групп благодаря перезаписи национальности потомков смешанных семей и культурно ассимилированных граждан. Воспаленная риторика о вымирании северных народов беспочвенна, хотя коллапс системы государственного патернализма и разгул нового предпринимателя (от охотника-«европейца» до нефтегазовых корпораций) создал огромные проблемы для сохранения систем жизнеобеспечения и самобытной культуры аборигенных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока.

Этнический фактор

В России этнический аспект демографии является наиболее чувствительным не столько из-за самого факта культурного многообразия, сколько по причине длительного опыта огосударствления этничности. Здесь политические спекуляции неимоверны, а в суждениях ученых господствует старая схоластика. В стране сохраняется практика жесткого и официального деления граждан на народы, или национальности, и поэтому этническая статистика играет политическую роль, точно так же, как и существующая расовая статистика в США. Сохраняется клише: сколько «наций и народов» живет в том или ином месте или работает на том или ином заводе, и этот подсчет навязчиво ведется не только путем переписей населения, но и с помощью кадровых и жэковских анкет. Пропагандируемая «национальная структура» (имеется в виду этнический состав) населения часто является основным средством для обоснования этнократического правления и для политической мобилизации граждан.

Трудно сказать, что является нормой или позитивным в этнической структуре, но одно бесспорно: необходимо сохранение этнокультурного многообразия населения. К чести нашей страны ни в прошлые десятилетия, ни в годы трансформаций не произошло того,

что называют «вымиранием» народов. Многие малые группы за последние годы сохранили или увеличили свою численность. При этом следует учитывать, что численность этнической общности зависит не только от рождаемости и миграции, но и от смены самосознания. В начале процесса перемен мне представлялось, что к новой переписи населения ощутимую демографическую потерю понесут русские из-за того, что станет менее престижным быть русским, особенно в пределах этнотерриториальных образований (республик и округов). Но этого не случилось, и считаться русским для потомков смешанных браков по-прежнему более (или в равной мере) престижно даже в российских республиках.

После 1989 г. большинство крупных российских народов, в том числе русские, башкиры, татары, чуваши, буряты, кабардинцы, коми, кумыки, тувинцы, удмурты, имели нулевой или незначительный рост численности. Уменьшилась абсолютная численность украинцев, белорусов, мордвы, российских немцев, марийцев, казахов, евреев. Превышающий средние по стране показатели был рост у армян и осетин (за счет мигрантов), у якутов и народов Северного Кавказа, особенно народов Дагестана (за счет естественного прироста). Самый высокий рост численности среди населения самых бедных районов страны говорит о том, что так называемое вымирание с состоянием условий жизни никак прямо не связано. Более того, исчезновение этнической общности (факт распространенный, но в России редкий) совсем не тождественно депопуляции или физическому исчезновению представителей определенной культуры, а чаще означает смену ими этнической идентичности, т.е. ассимиляцию в пользу другой культуры.

Этническая демография периода трансформаций отмечена более быстрым ростом численности северокавказцев, а значит, сокращением доли русских (кстати, татар и чувашей также) в общем населении страны. К сожалению, это – тема для громких спекуляций, и профессионально ее никто не осмеливается обсуждать. Какова доля русских в стране – не вопрос жизненной стратегии государства. В 1989 г. в СССР русские составляли 50,8%, но государство существовало, а распалось не по этой причине. Сейчас по доле самой большой этнической группы – русских Россия почти такая же моноэтничная страна, как Китай, где, кроме 90% ханьцев, живет не менее 100 млн представителей разных национальностей. Подавляющее демографическое господство одной группы мало что дает для крепости государства, ибо даже 1% населения и территории, который составляют чеченцы и Чечня в России, способен стать базой вооруженной сецессии и крупномасштабной войны. Действительной проблемой является высокая рождаемость в горных дагестанских и других северокавказских селах, где недостаточно ресурсов, а завышенные социальные ожидания и неприятие бедности вызывают напряженность, конфликты и выход граждан из правового пространства. В целом же период реформ в России связан с некоторыми серьезными демографическими проблемами (прежде всего относительно высокая смертность, особенно среди мужчин и детей), но ни одна из них не может квалифицироваться как катастрофическая.

Мир вещей и услуг

Пища, одежда и жилище – три столпа материальной культуры, а состояние здоровья – основной показатель уровня модернизации общества. Этими категориями далеко не ограничивается жизнь современного человека, ибо есть еще огромный мир других используемых вещей и услуг, как и мир ощущений и духовных ценностей. И все же основная часть населения живет повседневными заботами материального обеспечения, которые лежат в основе уровня и качества жизни.

На протяжении всей истории России ее жители (за исключением южных районов) имели достаточно небогатую кухню со скромной диетой, в которой был явный недостаток витаминизированной углеводной пищи, прежде всего фруктов. Свой первый апельсин и банан я съел уже будучи студентом МГУ,

ибо в моем родном уральском городке, кроме яблок и новогодних мандаринов, фруктов не продавалось. Сегодня в этом городке, которому по-прежнему далеко до экономического процветания, те же азербайджанцы обеспечивают хороший рынок основных фруктов и фруктовых соков, и жители их покупают (иначе бы не привозили). Новый и огромный по своим размерам ввоз в страну фруктов внес историческое изменение в структуру питания россиян. Значительно увеличилось потребление рыбы, даже если официальная статистика не показывает этого по причине «внесистемной» добычи и продажи данного продукта. Выросло потребление сыров и колбасных изделий (в основном за счет импорта), и люди уже забыли времена плавленых сырков «Волна» и буфетных сарделек.

Снижение потребления мяса, молока и яиц, если таковое действительно имеет место, мало о чем говорит, как и общее снижение потребления продуктов питания. В последние десятилетия население страны страдало не от недоедания, а от несбалансированной структуры питания, и если этот дисбаланс выравнивается даже ценой сокращения общего потребления продуктов (в некоторых семьях, например, практически прекратили покупать яйца), но при этом расширяется их ассортимент, то этот процесс носит скорее позитивный характер.

Не менее важны изменения в системе организации питания. Современный россиянин потребляет пищу не только дома, но и в системе общественного питания. Еще десять лет тому назад огромной проблемой для небогатого гражданина было пообедать на Невском проспекте в Ленинграде или на улице Горького в Москве, не говоря уже о более провинциальных местах. Унизительные очереди в грязные уличные пельменные, в рабочие столовые и в институтские буфеты отнимали время и даже здоровье. Рестораны были не для того, чтобы поужинать, а чтобы «гульнуть». Сегодня ситуация совершенно иная. Резко выросло общее число ресторанов и кафе, не говоря уже о новой культуре уличных продуктовых ларьков и палаток или частных торговцах разной едой на улицах и дорогах. Впервые в таких масштабах люди в России, особенно молодежь, стали есть и пить за пределами дома, и это огромный сдвиг в народной культуре.

Еще одна разительная перемена в жизни людей за последние годы – это радикальное расширение круга предметов быта и социальных благ. Номенклатура предметов, используемых человеком для повседневной жизни (так называемые вещи), – крайне важный показатель степени модернизации общества. Хотя количество вещей не обязательно определяет мораль и ценности общества и делает человека счастливым, все же в целом это именно так. Безусловно, что чем больше вещей использует человек в повседневной жизни, тем лучше ее качество. Особенно это касается быта, что прямо связано с комфортом, гигиеной и здоровьем людей. Перемены в этом плане могут казаться малозначимыми, тем более что они не очень связаны с макроэкономическими успехами. Если за последние десять лет миллионы людей стали пользоваться туалетной бумагой, а не смятой газетой, чистить зубы (оказывается, бывают щетки мягкие, средние и жесткие) набором из паст, мыться шампунями (для разных волос, для взрослых и детей, с ополаскивателем и без), то уже одно это изменило бытовую культуру к лучшему.

Недовольство некоторых людей по поводу телерекламы женских прокладок, жевательной резинки и памперсов не должно мешать видеть в них огромную перемену в бытовой гигиене. И таких внешне малых, но значительных новаций в повседневной жизни россиян за какие-то десять лет произошло больше, чем в какой-либо предшествовавший исторический период. Люди освоили использование сотен новых вещей и услуг: от уже упоминавшихся до технологически сложных бытовых новаций (стиральные машины-автоматы, телефоны с автоответчиком и мобильные, обогревательные приборы, печи ВЧ, цветные телевизоры с дистанционными пультами и многое другое). Из десяти уличных рекламных щитов девять рекламируют товары и услуги, о которых россияне даже и не слышали десять лет тому назад.

Подавляющее большинство советских семей обходилось крайне ограниченным набором жизненных вещей, не зная об их существовании или не будучи способными «достать» (именно достать, а не купить). В силу высокой грамотности населения желание владеть многими вещами при ограниченных формах социальной самореализации (работа, семья, квартира, отдых в очередной отпуск) было огромным, и идеологией потребительства советские люди были проникнуты не меньше, а даже больше, чем в других более состоятельных обществах. В 1960–1980-е годы эта идеология с огромной энергией и изобретательностью утверждалась в частных стратегиях людей. В домах с обшарпанными подъездами и захламленными лестничными клетками за дверями квартир скрывалось обустроенное жилье с приличной мебелью, хорошим набором посуды и вполне сносным гардеробом.

Одержимость обустройством, скромная красота и чистота были разительными по сравнению с загаженностью пространства, начинавшегося за квартирной дверью. Именно здесь лежала впечатляющая грань между миром частного и миром общественного, точнее, государственного (а значит, ничьего). Советский человек был частным человеком, и именно это обстоятельство пропустила наша экспертиза, увлекшись анализом мира пропаганды и верхушечных установок.

Что действительно отличалось от более обустроенных обществ, если говорить в масштабе всей страны, так это сохранявшиеся в больших городах коммунальные квартиры и малоразмерное частное жилье малых городов и сел. Здесь жилое пространство было явно ограниченным, быт – неустроенным, а требовавшиеся для жизнеобеспечения усилия – неимоверными (ежедневные дрова для печки, вода из колодца и прочее).

Здесь фактически был «третий мир», но не афро-азиатская нищета, а тот, который можно наблюдать во многих странах, особенно в Северном полушарии, где в бедных деревнях Ирландии, Испании, Италии, Греции (не говоря уже о Восточной Европе) жизнь остается достаточно скудной и некомфортной.

Под воздействием этнографических описаний традиционного русского жилища мне иногда казалось, что «пятистенка» с русской печью – это надолго, если не навсегда (климат, историко-культурная привычка и т.д.). Еще десять лет назад, проезжая по российским дорогам, можно было наблюдать, как располагавшие средствами граждане строили кирпичные дома в деревнях и малых городах, фактически повторяя русскую избу по параметрам и архитектуре. В большинстве же населенных пунктов в 60–80-е годы индивидуальное жилье почти не строилось.

Подлинная перестройка в России началась не с торговых кооперативов и не с московских политических манифестаций, а с изменений в отношении к жилью и к вещам, и в этом смысле перемены носят глубоко позитивный характер. За последние десять лет в России построено больше домов, чем за весь послевоенный период. Во многих российских деревнях сегодня каждый третий дом – новый или перестроенный. Граждане преодолели культурный барьер в представлении о жилище, и на смену одно- или двухкамерному жилищу пришел дом с более крупными параметрами, многоуровневый и с несколькими комнатами, а также с внутренним туалетом.

В стране бум производства строительных материалов, и по обочинам дорог и в городах на целые кварталы бурлят рынки по их продаже. Помимо действующих закуплены за рубежом и запущены сотни кирпичных заводов. Текущая госстатистика жилья мало о чем говорит, ибо не учитывает загородное строительство и многое другое (новые пристройки, многоквартирное частное жилье). Но даже по данным этой статистики, общая площадь жилищ в стране выросла с 2,1 млрд кв. м в 1985 г. до 3 млрд кв. м в 1999. Причем частный фонд увеличился в два раза, а на самом деле больше, если считать все построенное гражданами жилье.

Люди получили бесплатно или купили по мизерным ценам миллионы новых земельных участков (в стране 40 млн землевладельцев) и научились строить более просторное и ком-

фортное жилье, какого в стране не было за всю ее историю. Еще десять лет назад раму для арочного окна было сделать некому, и, кроме наличников и железных петушков на печных трубах, никакие архитектурные украшения не использовались. Сейчас большинство новых домов, как сельских, так и дачных, обставлено солидными мебельными предметами, над каждым домом телевизионная антенна, рядом почти с каждым – гараж. Кстати, не замечать почти всеобщую автомобилизацию страны (около 20 млн произведенных и завезенных машин за десять лет!) – это проявление слепоты и плохой социологии.

Создание основы благосостояния людей – жилья сопровождается уродливыми явлениями, которых можно было избежать и которые еще придется исправлять. Вместо издания вычурных журналов по домоустройству нужно было создавать условия и объяснять, что настрой на дачную жизнь в дорогих и больших домах ошибочен и не соответствует нашим климатическим условиям. Городское население вбухало миллиарды долларов в загородное жилье, которое не имеет коммуникаций, которое невозможно отопить зимой и в котором работающая семья с детьми постоянно проживать не может из-за отдаленности от места работы и из-за отсутствия рядом школы и больницы.

Было бы лучше строить все эти комфортные дома в городской черте – в таком случае сейчас города выглядели бы лучше, и потребность в квартирах была бы меньше. Но примитивная мечта советского человека о даче и нежелание городских властей предоставить землю для частных домов (столько сносили, чтобы построить многоэтажки!) оказались сильнее. Большинство загородных домов-монстров не функционирует, и перспектива полноценного использования неясна, как и будущее миллионов новых дачных построек. Работающие горожане жить в них не смогут, а новому селу они не нужны в таком количестве. Видимо, это останется памятником неправильному социальному планированию, отсталому менталитету и неразвитой городской антропологии.

Революция двойного отрицания

Современные государства так же уязвимы, как и государства прошлого. И главные вызовы государству сегодня находятся внутри самих политических сообществ. Важнейшим моментом для гражданской лояльности (на бытовом языке «любви к родине») являются условия социального преуспевания, которые создаются данным государством и для чего люди образуют, принимают и защищают свое государство. Эти условия могут быть далеко не самыми плохими, но воспринимаемыми как плохие, скажем, в результате навязываемого мнения представительного меньшинства при слабой компетенции сознания и даже под влиянием внешней пропаганды. Ситуация в России последних лет с этой точки зрения в отечественном обществоведении фактически не рассматривается, но именно здесь можно искать ответы на многие мучительные вопросы.

Хотя формально все нынешние постсоветские государства легитимны, ибо соблюдены должные внутренние и внешние процедуры, сам факт существования этих государств требует постоянного подтверждения. Применительно к России ситуация оказалась наиболее сложной, ибо ее больше всего затронула своего рода «революция двойного отрицания», когда вместе с демонтажем политического режима, включая мощный компонент государственного (советского) патриотизма, оказались отринуты само государство и даже жизненная повседневность, существовавшая на протяжении десятилетий. Многообразие прошлой общественной жизни и противоречивые результаты советской политики, в том числе и в так называемом национальном вопросе, оказались редуцированы к литературным версиям «манкуртизации», «народоубийства» и т.п. Применительно к современному состоянию доминируют версии о «криминальном государстве» и «разбойном капитализме», которые также фактически отрицают легитимность государства.

Уходом от заботы о признании государства и его обустройстве как в экономике и поли-

тике, так и в умах людей являются дебаты об уникальности России, о российской или евразийской цивилизации, российском суперэтносе, разных вариантах географического и культурного детерминизма, а также одержимость пропагандой «многонациональное» при третировании общероссийской культурно-языковой и ценностно ориентированной общности. От ученых, а не от политиков идут предписания считать «родным» языком не материнский язык, язык дома и общения, а тот, который совпадает с паспортной записью национальности. От ученых, а не от политиков поступают наставления гражданам, что их «настоящие», «традиционные», «национальные» религии есть шаманизм и язычество, а не та вера, которую приняли их предки сто или двести лет тому назад. От ученых, а не от политиков исходят археологические, антропологические и архивные данные, что часть владельцев домов на одной и той же улице живут на «своей» этнической территории, а часть – не на «своей». Из тех же академических постулатов родились доктрины «своей» государственности или «безгосударственности», хотя в пределах России все имеют общее государство и у каждого есть паспорт как правовое подтверждение этого факта.

Западное академическое сообщество с энтузиазмом разделяет саморазрушительные язык и методологию российского обществознания. Казавшаяся когда-то несерьезной рейгановская метафора «империи зла» или поверхностная формула французского историка Э. Каррер д'Анкосс о «распадающейся империи» ныне стали непререкаемыми объяснительными концептами. Инерция мышления холодной войны и энтузиазм молодых соискателей степеней и грантов, чутко улавливающих потребности новых геополитических соперничеств, активно утверждают наши же собственные подсказки о «криминальном государстве», о «мини-империи», о «многонациональной стране», о самоопределении «несамоопределившихся наций» и т.п. Из всего этого рождается образ России как чего-то не свершившегося, как некой «серой зоны», открытой для новых геополитических дизайнов.

Эти верхушечные дебаты являются радикальным разрывом с сознанием молчаливого большинства, тех самых россиян, – термин, который некоторым ученым и политикам представляется эвфемизмом чем-то наподобие «марсиян». Как заметил Глеб Павловский, действительно, в 1991 г. было выкрикнуто слово «Россия» в значении советской республики РСФСР – государство не очень понятное и плохо продуманное. В этом смысле Россия состоялась сначала как акт речи, но именно этот акт речи быстро обрел реальность. Здесь нет исторической аномалии, ибо таким же образом состоялись и другие современные государства. Рядовые граждане приняли новое государство, ибо вопрос о государстве для них – это не вопрос трудноразделяемого элитой символьного и ресурсного наследия, а вопрос о тех новых возможностях личной жизни, которые ожидаются с новым государственным обозначением территории, где они жили и продолжают жить.

У обывателя, в том числе и интеллигента, нет государственного мышления в его повседневном варианте. Его государство там, где лучше или где привычнее. Постулат, когда-то высказанный академиком Абалкиным, пребывавшим в поиске национальной идеи, что служение стране и нации должно быть выше личного интереса, является, строго говоря, ненаучным. Ни один человек, включая академиков, ни одного дня своей жизни по этому принципу не прожил и жить не должен, за исключением особо распропагандированных энтузиастов. Даже чеченские комбатанты преследуют вооруженной борьбой и террором достаточно утилитарные интересы под лозунгами национального самоопределения и джихада.

Нынешнее государство под названием Российская Федерация – свершившийся факт, и все рассуждения в обратном направлении есть плохая услуга этому государству и разрыв с реальностью. В равной мере существует и российское согражданство, гораздо более гомогенное, чем в большинстве государств мира. Другое дело, что есть проблема кризиса идентичностей, особенно в аспекте диалога

между прошлой советской и нынешней российской лояльностями. Однако в последнем мне видится академическая форма преувеличения проблемы. Из повседневных наблюдений не видно, чтобы наши граждане ложились спать (если только они не дождались опроса-пародии в программе «Времечко») и вставали утром с подобными вопросами или терзали ими своих сослуживцев. Российская наука должна сделать предметом своего интереса социально-политическую и сложнокультурную общность россиян. Именно сложная (гибридная) культурная целостность, «негомогенное целое» (выражение М. Бахтина), а не абстракция «межнациональных отношений» заслуживают настоящего внимания и научной реабилитации.

Антропология власти

Задача состоит в том, чтобы понять и объяснить власть, в том числе и для самих властвующих. В этом плане новое российское знание серьезно отстает от потребности, а старое знание этими вопросами фактически и не занималось, ибо советская власть во многом носила сакральный характер и академическому скальпелю не поддавалась. Здесь есть целый ряд свежих проблем. Одна из них – делегирование во власть и выход из власти. Интересны в данном контексте не только правовые нормы и другие механизмы поведения человеческого материала, вернее, мутации человеческого материала в системе властных отношений. Открывшийся для более широкой состязательности и для внешней экспертизы домен власти в России оказался неожиданной научной задачей и породил ряд поверхностных взглядов, которые, в свою очередь, привели к «ошибкам власти». В частности, утвердился и сохраняется постулат «честной» и «нечестной» власти в том смысле, что во власть попадают жулики и взяточники и от этого происходят многие российские беды. Число не оправдавших надежд чиновников множится с каждой новой сменой когорты властвующих, и уже это заставляет усомниться в верности исходной посылки приоритета положительной моральности человека во власти. Не дает ответа на вопрос и рецепт сделать властвующих достаточно состоятельными людьми, чтобы они не воровали, хотя, действительно, нищие политики порождают и нищую политику.

Вопрос честной власти в России – прежде всего вопрос правил и контроля, а уже потом вопрос моральных внутренних регуляторов и внешних увещеваний. Поскольку власть – это одна из самых престижных и значимых для общества профессий, рекрутирование в нее происходит трудным и сложным селективным путем. В принципе, как и в племенном обществе, этот процесс основан на компетенции, авторитете, силе и богатстве в различных сочетаниях значимости и использования этих факторов. Но те, кто приходят во власть, будучи специфически отборным (и чаще всего добротным) человеческим материалом, обладают завышенными запросами и ожиданиями. Они способны к рациональной саморефлексии: «я управляю такой богатой страной (краем, отраслью, компанией)» или «я так много делаю для страны (республики, народа, института)», что имею право жить лучше и даже богато. Сентенция А. Коржакова в его мемуарах: «что же, я так и уйду из Кремля оболганным и нищим?», вполне верна в смысле всеобщего правила. В России это всеобщее правило обрело особые формы приватизации принадлежавших государству собственности и ресурсов через власть или через приближенность к власти. В народной метафоре и на языке политической оппозиции данный процесс получил обозначение «разграбление страны» или «ограбление народа». В значительной мере это оказалось возможным в силу пассивности и безгласности населения в эпоху, получившую обозначение гласность.

По той же причине усилия специалистов по власти, а вместе с ними и более широкой общественности должны быть направлены не столько на бесполезное морализаторство, сколько на установление пределов обеспечения материальной состоятельности властвующих, в том числе в зависимости от материального положения самих управляемых. Новая

российская власть действует по принципу полезных аналогий и заимствований. Посещая Капитолий, российские законодатели видят многочисленный штат помощников у своих коллег, но не замечают их личные машины (без водителей) на платной парковке у здания конгресса. Они хотят таких же просторных офисов, но не спрашивают про арендуемые или покупаемые конгрессменами квартиры в Вашингтоне. Именно разрушение старых и отсутствие новых правил и общественного контроля позволили российским властителям создать симбиоз старых и новых привилегий, которые обрели внешне неприличный, но, к сожалению, терпимый избирателями и налогоплательщиками характер, в этом смысле власть такая, как и мы сами, – она есть наше отражение.

Имеется и особая культурная специфика образов российской власти и властных иерархических взаимодействий, которая во многом оказалась заимствованной из старой системы статусных привилегий и символов – градация особых номеров служебных автомашин, служебных пропусков (вплоть до «вездехода»), численности охраны, месторасположения дачного дома и т.п. Нецензурная речь и особенно ритуально-рутинное потребление алкоголя – уже не просто культурологическая, а социально-политическая проблема, выходящая на уровень вопросов национальной безопасности. Фактически все решения по Чечне 1994–1996 гг., от самых высших до военно-полевых, принимались в состоянии алкогольной интоксикации.

Есть проблема амбиций и самонадеянности власти, также доставшаяся в наследство от периода «слуг народа». Только вместо строгой иерархии и культа вождя, за которым было высшее и последнее слово, появились множественные центры власти и многие вожди, каждый из которых узурпировал избирательный механизм для собственной легитимации и персональной свободы действий. Особенно ярко это сказалось в заимствовании новых или возрождении старых обозначений для «первых лиц» разного уровня. Так в России появились «президенты» и «губернаторы», чтобы можно было говорить: «я и мой народ», как это стал делать одним из первых бывший президент Северной Осетии А. Галазов, а за ним и другие.

С точки зрения политической антропологии в современной России есть еще ряд важных проблем:

– состояние компетенции правящего корпуса и экспертного обеспечения законодательно-правовых норм и управленческих решений;

– необоснованная или цинично политизированная эскалация низовой мифологии и несостоятельных доктрин на уровень официальных текстов и деклараций;

– гражданская ответственность властвующих и проблема их «мягкого» выхода из власти.

Поведенческие нормы и духовная жизнь

Традиционное обществоведение пользуется обычной дихотомией: «власть и народ». Однако либерализация породила нового актора среднего уровня. Под этим понятием я имею в виду слои активистов, политических и этнических предпринимателей, действующих вне институциональной власти и системных отношений. Это также новое явление со своей культурной спецификой. Здесь есть явная узурпация коллективной воли тех, от имени которых действуют активисты. Как правило, они являются лидерами (легитимными и самозванными) групп меньшинств, в том числе этнических и религиозных. Достаточно юридически зарегистрировать реальную или мифическую организацию под названием «Союз мусульман России», чтобы сразу стать «лидером мусульман» в стране. Современное самозванство (от «академиков» и «человеков года» до «национальных лидеров») – крайне интересная черта ментальных приватизации у российских граждан, которые обнаружили, что можно гораздо больше, чем это было долгое время позволено. Кстати, этим (в основе своей советским) стремлением к статусности и иерархии довольно ловко пользуются

авантюристы-предприниматели: за последние годы всевозможные «нью-йоркские академии» и дарители дипломов и званий неплохо заработали на денежных переводах и взносах россиян, вручая им разного рода красиво напечатанные бумажки и удостоверения.

Можно иронизировать или гневаться по поводу того, что народу с «настоящими» появились «ненастоящие» академики, можно ревностно оберегать узкий мир официальных привилегий и наград (как заявил Олег Табаков, прижимая к груди врученный президентом премиальный диплом: «Получали, получаем и будем получать»), но в целом символьно-статусная сфера российской жизни стала существенно другой. Она лучше прежней, ибо свободнее и разнообразнее. Но это не значит, что в ней нет проблем. Главная проблема – как статус и престиж, а также ресурсы, условно говоря, внесистемных (имея в виду старую систему) акторов сосуществуют с порядком и государственностью и насколько они признают последние. Здесь есть проблема политически корректных симпатий: почему один «внесистемный» активист с нашитыми на штаны казачьими лампасами получает кабинет в Кремле и входит в систему, а другого третируют или не замечают. Или же замечают и поддерживают внешние манипуляторы, чтобы разрушить легитимный порядок. Ибо именно на этом среднем уровне инициируется вызов по отношению к статус-кво и даже массовый выход из правового пространства.

Что касается уровня «масс», то традиционный подход трактует его как инертный и больше всего страдающий. Здесь произошли не менее глубокие трансформации, которые подтверждают мое наблюдение, что способность общества к инновациям и модернизации гораздо выше, чем представляют и замечают ученые, особенно отслеживающие макроуровни общественного процесса, или этнографы «традиционных общин». В стране осуществилась массовая приватизация времени, пространства и, отчасти, ресурсов (здесь круг гораздо уже). В последние годы россияне открывают внешний мир, хотя, к сожалению, ценой снижения интереса к собственной стране. Сейчас ежегодно выезжает за рубеж порядка 10 млн человек, причем не за государственные 7 долл. в день, как в прошлом, а на свои собственные средства. Такого не могут позволить себе бразильцы или мексиканцы, которые, согласно официальной статистике, пребывают с россиянами примерно на одном уровне достатка.

Российские «народные массы» демонстрируют разительный прорыв в культурном производстве, которое и до этого относилось к числу приоритетных для советского человека и для государства. Из этой сферы я возьму только образование, науку и высокую культуру. Здесь, пожалуй, сократилось только число дошкольных образовательных учреждений (у родителей появилось больше возможности воспитывать детей дома, так как возросло число неработающих матерей). Все школы и вузы функционируют, и престиж образования не снизился, если судить по набору студентов и по более богатому выбору образовательных институтов. Число вузов увеличилось с 502 в 1985 г. до 880 в 1997 г., а число студентов – с 2,9 до 3,2 млн за тот же период. В целом именно жизнь молодого поколения оказалась намного лучше и интереснее. А улучшение жизни детей есть общее улучшение. Те, кто желал бы вернуться назад, хотят оставить детей в нашем времени. Но так не бывает!

Так называемый кризис науки, возможно, касается ряда естественных наук и военно-промышленных разработок, но общественные науки он затронул только в плане кризиса теоретико-методологических основ, да и это имело место скорее на начальном этапе российских трансформаций. Риторика жалоб здесь (и не только здесь) используется главным образом для того, чтобы сохранить государственное обеспечение, действующую систему организации науки и существующие кадровые ресурсы. Это само по себе понятно, но к реальному кризису имеет условное отношение. За последние десять лет Институт этнологии и антропологии РАН произвел научной продукции в три–четыре раза больше, чем за предыдущее десятилетие. Такая же

ситуация в других гуманитарных институтах. В обществоведческий арсенал введено огромное количество новых и забытых имен ученых, осуществлены крупномасштабные переводческие проекты. Новым и позитивным явлением стала деятельность двух государственных научных фондов (Российского фонда фундаментальных исследований и Российского гуманитарного научного фонда), через которые получает поддержку лучшая часть ученого сообщества.

Мы не затронули целый ряд общественных сфер, где происходят или уже произошли глубокие трансформации, которые не замечаются или плохо интерпретируются. Но даже этот анализ позволяет сделать вывод, что в России стало жить лучше, хотя и сложнее, а сложность есть признак человечности.

М.Н. Губогло

Концепт «советскости» в этнолого-антропологическом контексте[1]

О выяснении отношений с советским прошлым

Современное российское общество, особенно его научная, художественная и политическая элита «буриданит» по поводу своей гражданской идентичности, растерянно выстраивая ряд признаков советскости и этничности. Люди разных поколений, родившиеся до и после развала Советского Союза, проявляют активный интерес к этническим, социальным, политическим, религиозным категориям, в том числе к различным аспектам культурной жизни. В основе мотивов нарастающей «ностальгии по советскости» легко угадываются воспоминания о молодости старшего поколения и закономерное любопытство молодежи, не приемлющей либеральное по духу изображение прошлой истории своего народа одной лишь черной краской (*Сомов* 2015).

В академическом дискурсе набирают обороты исследовательские проекты, нацеленные на изучение связи языка с сознанием, мышлением, ментальностью и традиционной культурой народа, когда язык индоктринируется как культурный код этнической общности или нации (Сокровенное 2004). В предметной области такого рода исследований центральное место занимает изучение концепта как своеобразного орудия познания и осмысления картины мира (*Тань Аошуан* 2004). Исходной базой смыслового наполнения концепта «советскости» на материалах словарных источников, включая толковые, этимологические, словообразовательные словари, тексты художественной и научной литературы, беллетристики, СМИ и публицистики, служит сопоставление его с социально-политическими однородными концептами «Советский Союз», «советское общество», «советский человек», «совок», «советский образ жизни» и др. (*Тишков* 2003; *Флиер* 2010; *Чепкина* 2009; Советский стиль 2011).

Выход в свет 8-томной «Антологии концептов» под редакцией профессоров В.И. Карасика и И.А. Стернина (2005–2011 гг.) знаменовал собой разворот междисциплинарных исследований, посвященных «концептам» или, иными словами, содержащихся в них смыслам. В аннотациях к томам указано, что издание «представляет собой словарь нового типа – концептуарий культурно значимых смыслов, закрепленных в языковом сознании и коммуникативном поведении» (Антология 2008: 2).

В каждом из томов содержится более двух десятков концептов без какой-либо систематической классификации и типологизации. Энтузиасты «концептологии» сочли возможным говорить о новом этапе развития отечественной лексикографии, назвав его «когнитивной лексикографией», или «лингвистической концептологией» («лингвоконцептология»), цель которой «описать концепты и концептосферы лингвистическими средствами».

Особое впечатление в оценках сторонников этого направления вызывает уверенность в том, что в рамках лингвоконцептологии уже сложились Воронежская, Краснодарская, Волгоградская и Кемеровская научные школы, хотя, по собственному признанию авторов и рецензентов, многие итоги исследований и методических приемов находятся в процессе осмысления.

Сторонники более взвешенного подхода и более осторожной оценки нового направления указывают на то, что неправомерно считать 8 томов «Антологии» «словарем нового типа» по той простой причине, что в книгу «включены описания, выполненные на материале разных языков, разных эпох,

[1] Первая публикация: Вестник антропологии. 2017. № 3 (39).

Таблица 1

Список слов-терминов (концептов) в «Антологии концепций»

Том 1. 2005	Том 2. 2005	Том 3. 2006	Том 4. 2006
Быт	Америка	Русский язык	Время
Воля	Вода	Родной язык	Семья
Дружба	Встреча, приветствие, прощание, расставание	Добро и зло	Успех
Душа, сердце, ум	Грех	Воля	Деньги
Закон	Деньги	Свет и тьма	Материальное богатство
Здоровье	Домовой и русалка	Рай и ад	Победа и поражение
Красота	Дорога	Правда и истина	Застолье
Любовь	Дурак	Бог	Кочевье
Любовь и ненависть	Женщина	Ангел	Родина
Обман	Жизнь	Бог и дьявол	Германия
Приватность	Купля/продажа	Надежда	Социальный протест
Пунктуальность	Наказание	Любовь	Порицание
Свобода	Оскорбление	Дружба	Обвинение
Страх	Преступление	Стыд и вина	Конфликт
Тоска	Пространственная ориентация	Месть	Спор
Удивление	Путешествие	Долг	Брань
Ум и разум	Риск	Судьба	Услуга
Форма	Россия	Мечта	Гарантия
Язык	Собственность	Одиночество	Футбол
	Торг	Мысль	Вода
	Труд	Интеллект	Цветок
	Умение жить	Смерть	

частью посвященные одному языку, частью сопоставительные, исследования, выполненные в рамках разных научных идеологий, на основе разных методик и с привлечением инструментария разных наук» (Антология 2008: 18).

Отражая в известной мере состояние и атмосферу постсоветской науки, «Антология концептов» чем-то по замыслу напоминает 6-томный «Свод этнографических понятий и терминов», подготовленный учеными Советского Союза и ГДР под общим руководством Ю.В. Бромлея и Г. Штробаха и изданный на закате Советского Союза (Свод 1986–1995).

Для современных антропологических исследований, последовательно разворачивающихся лицом к человеку и его ментальности, особого внимания концептологических и понятийно-терминологических исследований заслуживает сравнительно-сопоставительный анализ концептов (смыслов), выраженных лексическими средствами, с помощью которых в наибольшей степени отражаются общие и этноспецифические особенности традиционной культуры народа. В предметной области этнологии/антропологии, особенно в практике этносоциологических исследований, были успешные попытки выделения понятий-терминов, отражающих, с одной стороны, внешний и внутренний мир человека, с другой – интра-, интер- и экстраэтнические явления и факты, в совокупности характеризующие состояние (скажем, концепт) этничности (*Брагина* 2013).

Таблица 1 (окончание)

Список слов-терминов (концептов) в «Антологии концепций»

Том 5. 2007	Том 6. 2008	Том 7. 2009	Том 8. 2011
Добро	Свободная страна	Свет и тьма	Добро и зло
Добро	Слава и позор	Радость	Счастье
Зло	Татарский, русский, английский язык	Волеизъявление	Родина
Злость	Провинция	Толерантность	Подвиг
Скромность	Путешествие	Толерантность	Смерть
Терпение	Путешествие	Терпимость	Небо
Страх	Возраст	Родина	Сердце
Антипатия	Возраст	Народ	Гордость и стыд
Гармония	Женщина	Запрет	Лицемерие и искренность
Культурный	Остроумие	Богатство и бедность	Воровство
Вежливость	Предательство	Зависть	Жертва
Женщина	Верность и предательство	Глупость	Мода
Семья	Здоровье и болезнь	Cool	Женщина
Детство	Труд	Fun	Брак
Война	Дом	Подарок	Дом
Труд	Театр	Питие	Старость
Демократия	Времена года	Винопитие	Человек
Демократия	Пища	Болезнь	Учитель
Значение		Похороны	Интернет
Деньги		Свадьба	Настольные игры
Воровство		Родство	
		Семья	
		Книга	
		Чай	

Среди более чем 170 словарных статей, посвященных концептам (см. табл. 1), в т.ч. порой двум в одной статье и, напротив, одному концепту в двух статьях, нет ни одного материала о советскости.

В завершающем серию «Свода этнографических понятий и терминов» 6-м томе «Этнические и этно-социальные категории» в алфавитном перечне словарных статей находим: государство, гражданство, двуязычие, диаспора, интеграция межэтническая, интернационализм, консолидация этническая, космополитизм, ксенофобия, культура этническая, мегаэтническая общность, миграция, национализм, национальная политика, нация, патриотизм, расизм, традиции этнические, самоопределение этническое, символика этническая, советский народ, цивилизация, шовинизм, этнографическая группа, этнократия, этноцентризм и ряд других, без которых трудно себе представить описание смысловой нагрузки концепта «советскость», но, тем не менее, ни концепт «советскость», ни «этничность» в этот том, как и во все предыдущие тома, не попали. Возникают вопросы, почему и что сегодня означают «советскость» и придуманные ее критиками понятия «совок», «совковость»,

несущие в своей коннотации уничижительность, раздражительность и неприятие (*Лысенкова* 2011).

Полезным источником для изучения советскости в лоне повседневности служит книга «Энциклопедия банальностей. Советская повседневность: контуры, символы, знаки», созданная самоотверженным трудом доктора исторических наук Н.Б. Лебиной – автора и соавтора множества работ по истории советской повседневности. Наряду с предметами материальной культуры (жилье, одежда, мода, предметы обихода и средства передвижения) в паноптикуме (по словам рецензента, автора трехтомной истории повседневной жизни в России, профессора Цюрихского университета Карстена Герке) содержится масса слов – «тематических эссе» о формах поведения, обычаях и ритуалах, социалистических праздниках (*Герке*). Без риска ошибиться назовем их языком новомодной концептологии – концептами, отражающими неологизмы и лексические новообразования западного происхождения (*Герке* 2009).

В неологизмах советского периода, особенно времен хрущевской оттепели и брежневского застоя, отражены сдвиги в стиле жизни советских граждан и изменения в их ценностных ориентациях. Трудно себе представить советскость как образ жизни без концептов, отражающих судьбу человека, основные контуры быта, дефицит, распределительные практики планового социалистического хозяйства, инновации. Например, вспоминается пижама, считавшаяся признаком мещанства, ставшая, однако, в после-сталинский период парадной одеждой курортников; или знаменитые трусы до колен, по которым советского человека идентифицировали на всех зарубежных пляжах (Понятие судьбы 1994; Память как объект 2016).

Через анализ и расшифровку смыслов вещей, явлений и бытовых практик появляется возможность понимать людей советской эпохи и советскость как определенное цивилизационное состояние. Каждая словарная статья (концепт), по словам одного из рецензентов, «как окошко, через которое видна часть интерьера советского общества» (*Лярский* 2016).

Вещный мир, как иллюстрированное описание (концепты), отражен в ряде изданий, в том числе в коллективном издании «Время и вещи». Изображение внешнего облика городов, портретов и костюмов представителей различных социально-профессиональных групп (купцов, духовенства, полиции и жандармерии, дворян и бюрократии, детей и учащихся, работников транспорта и обслуживающего персонала) позволяет видеть те исходящие позиции, от которых отказалась или которые унаследовала «советскость» (Советский стиль 2011).

Уникальная информация собрана и отрефлексирована в ряде статьей, в том числе в двух работах М.Ю. Тимофеева о вещах, описаниях и названиях кафе, ресторанов и прочих питейных заведений, советскость которых интригует, удивляет, впечатляет своим «советским колоритом»: ленинградская «рюмочная», тбилисская «хинкальная», одесская «бодега», московские «пивные бары» и т.д. Реанимация советскости имеет место в незамысловатых прямолинейных названиях: ресторан-клуб «Советский», чебуречная «Советские времена», кафе «Пивная на Советской», «Советская ностальгия», бар «Серп и молот», ресторан «Ленин жив»; в Астрахани, Воронеже и Липецке предикат «Советский» отсутствует, но постсоветский человек получает услуги в кафе «Ностальгия» (*Тимофеев* 2012: 2, 62).

Советское гастрономическое прошлое в пресс-релизах и рекламных текстах порой сочетает в себе советское и антисоветское. Гатчинский ресторан советской и постсоветской кухни «Будь готов!» предлагает «Обед кулака», суп «Антисоветский», салат «Тимуровский», одновременно напоминая, как проходили «сбор металлолома», «пионерская зарница» или «поход в лес и на картошку» (*Тимофеев* 2012: 2, 72).

Читателя порой завораживает ироническое сочетание советизмов и антисоветизмов в описании ингредиентов блюд. Так, например, в меню ресторана «Совок» гостиницы

«Россия» в городе Советское Калининградской области при описании блюд использованы известные каждому советскому человеку советизмы[1].

Число определений советскости нарастает как снежный ком, однако отсутствие хотя бы двух совпадающих концепций свидетельствует о том, что ясности не достигнуто. Наиболее активно Интернет заселен дефинициями, предложенными российскими философами. Как ни парадоксально, но нарастание общественного интереса к освоению советскости началось после того, как идейные реформаторы с самого начала 1990-х годов начали систематическую атаку на «советское» в разной форме (*Сомов* 2015).

Согласно текстам одного из наиболее активно представленных авторов в интернете, философа Максима Евгеньевича Попова понятие (скажем – концепт) советскости «раскрывает сущность проблемы формирования и социокультурной динамики надэтнической идентичности советского человека» (*Попов* 2004).

И хотя идентификационный аспект толкования советскости признается ключевым, не отрицается необходимость осмысления практик повседневной жизни, доктриналь-

[1] Салаты «Пятилетка» (Идейно выдержанная смесь сочных помидоров, обжаренной грудинки, тостов и нежного соуса), «Сибирские просторы» (Буржуйские креветки, строящие светлое будущее с лесными грибами, луком пореем, помидорами и майонезом), «Седьмое чувство» (Вкусная смесь из купленной по блату ветчины, сыра, помидоров и майонеза), «Разговор с товарищем из...» (После такого разговора, приходит на ум мнение, что любой язык уместен только в салате), сельдь под шубой (Под шубой из отварных овощей и майонеза притаилась жирная селедка в ожидании светлого будущего), «Цезарь» (Украденный агентами КГБ рецепт буржуйского салата, долго пролежавший в секретных архивах, с жареной копченой грудинкой), «БАМ» (Трудовое соперничество отварных кальмаров, зеленого горошка, яиц, свежего лука), «Греческий» (Модный во все времена салат из купленного из-под полы сыра «Фетаки», помидоров, красного репчатого лука, маслин и оливкового масла), «Обкомовский» (Партсобрание овощей, чернослива, грецкого ореха, куриного филе и свежего майонеза), «Коммуналка» (Любимый всеми хозяйками Советского Союза салат из огурцов, помидоров, зеленого лука и заправки на Ваш выбор), «Министерство культуры» (Очень культурный и легкий салат из томатов-черри, креветок и ананасов, заправленных воздушным, сладким йогуртом по рецепту знаменитой Катьки Фурцевой), «Привет из Пекина» (Наследие великой Советско-китайской дружбы – подарок поваров из Поднебесной страны, а именно кальмары со свежими овощами и оригинальной китайской заправкой). Холодные закуски: красная икра с маслом и тостами (Отрада секретарей горкомов и обкомов всех всего бывшего СССР), тартар из лосося (Лосось, прошедший через застенки НКВД с мелко резанным луком и соусом а ля Берия), строганина из лосося (Любимое всеми вождями (и не только) блюдо, – рекомендуем употреблять с водкой или отварным картофелем), сельдь с картофелем и маслом (Без водки! Для тех, кто не опаздывает на партсобрание), Угорь горячего копчения (Ночной воришка гороха, весьма уважаемый в кабинетах на Старой площади). Рыбное ассорти «Продуктовый набор» (Быстрый лосось, уважаемый угорь, дефицитные шпроты, красная икра, масло, зелень, лимоны, ожидающие Вашего приговора), сало «Самостийна Украйна» (Який ж русский не любит сала), «Гастроном № 5» (Холодная буженина с хреном и горчицей), оливки и маслины (Привет от итальянских коммунистов), ассорти овощное «Грачи прилетели» (Помидоры из солнечного Азербайджана, огурцы из хлопкового Узбекистана, сладкий перец из Армении, редис из Грузии, лук – родной), авокадо «Слезы пионерки» (Заграничный авокадо, фаршированный креветками, ветчиной, ананасами и прочими непонятными вещами), закуска к водочке «Вся власть Советам» (Маринованные огурчики, сало, грибки, копченая колбаса, собравшиеся в тарелке на митинг), бастурма «Измена Родине» (Еще один представитель дефицитных товаров - вяленая говядина в ароматных специях, очень подходит к пиву), сухарики с сыром к пиву «Пленум ЦК» (Комментарии излишни), отварной язык «Находка для шпиона» («Не болтай по телефону, болтун – находка для шпиона»). Порой авторам меню отказывает чувство меры и вкуса, но как концептуальный проект это меню обладает и художественной ценностью. Горячие закуски: жюльены «Домна» (Шампиньоны, мясо птицы, сыр, запеченные при температуре плавления чугуна) и «Мартен» (То же самое, но с ветчиной) (*Тимофеев* 2012: 73).

ные аспекты идеологии и политики, он все же ограничивает смысловое содержание и реальное наполнение концепта советскость. Примечательна красноречивая реплика-признание одного из заметных лидеров перестроечного времени Ю.Н. Афанасьева о том, что «советскость» как качественная характеристика нашей истории XX века – скорее продолжение российской исторической традиции, чем ее отрицание и преодоление» (*Афанасьев* 2016).

Мысль об исторических корнях «советскости» в жизни Императорской России удивительным образом нашла продолжение в трудах бывшего комсомольского и партийного работника, ныне профессора Опольского университета (Польша) Бориса Михайловича Лепешко, в частности, в его сравнительно коротком эссэ-проекте «Царско-советско-русский крест», расшифрованном им самим как триединая, взаимосвязанная система концептов: «царскость», «советскость», «русскость». Широта его подхода к трем указанным концептам связана с пониманием и толкованием данных определений как несущих в себе ресурсное единство ментальных, мировоззренческих и метафорических характеристик, присущих обладателям этих концептов.

В последовательном изложении советской и постсоветской повседневности, формирующейся в качестве междисциплинарной исследовательской предметной области, центральное место занимает описание и характеристика советскости, проявляемой в растущем, как снежный ком, интересе к проблемам быта, вещей, семьи, частной жизни (*Поляков* 2000: 127).

«Изюминкой» и одновременно главным козырем «истории повседневности» выступает тщательное исследование повседневных практик рядовых людей в конкретных жизненных ситуациях, что вызвано стихийным или осознанным неприятием «институциональной истории», трактующей ход истории преимущественно на материале истории власти, институтов, доктрин и идей (*Журавлев* 2010: 19).

Опыты повседневной жизни характеризуют советскость не только с точки зрения правил и запретов советского времени, но и примерами девиантного поведения, в том числе способами уклонения и отступления от существующих нравственных и этических норм. Одной из наиболее впечатляющих характеристик советскости, особенно времен хрущевской оттепели и брежневского застоя, стало массовое пристрастие советских людей к чтению, закономерно принесшее гражданам СССР звание «самого читающего народа в мире» (*Грачев* 2017).

Те или иные аспекты советскости, например, тосты, анекдоты, пение хором, обычай наряжаться перед выходом на улицу, присесть перед дорогой, пожелание «с легким паром», не ходить в гости с пустыми руками, отмечать рождество, обращаться к подругам-пенсионеркам по школьной привычке «девочки» и ряд других коммуникативных акций проявляются до сих пор, наряду с ностальгическими чувствами по прошлой жизни.

«Сделано в СССР»

В книге «Сделано в СССР – 2013» содержатся 63 иллюстрированных очерка о забытых, полузабытых и сохранившихся до постсоветских дней вещах, интерпретируемых в качестве символов советской жизни, советизма и трендах советского образа жизни. В каждом очерке приведена краткая история создания вещи, о ее значении в быту, отношения к ним граждан. В конечном счете, история вещи, ее предназначение и использование представляет особый способ исследования и репрезентации этнографии советскости на разных этапах истории советского общества.

Случайный подбор вещей-символов и тематически неупорядоченный порядок изложения собранных материалов, тем не менее, позволяет выделить и типологи-зировать предметы домашнего обихода, одежду, набор продовольственных товаров, детские игрушки и украшения для взрослых, парфюмерные изделия и, наконец, общегосударственные символы, которые вполне могут служить совокупным маркером советскости или брэндом советского государства. Популярные предме-

ты домашней обстановки и обихода служили для удовлетворения повседневных материальных, духовных, этических и эстетических нужд.

Перечень и описание состава и обихода позволяет воспроизводить историческое пространство и опредмеченную индивидуализацию жизни обитателей советской цивилизации. У поколений россиян, вступивших во взрослую жизнь в советские времена, сегодня не могут не вызывать неподдельный интерес знаменитый граненый стакан и легендарная авоська, красный чайник в белый горох и треугольная упаковка молока, стенка и финский домик, часы «Победа», «Полет», «Слава» и радиоприемник «Маяк», телевизор «Темп-2» и пылесос «Ракета» или «Чайка». Перечислять предметы обихода можно до бесконечности...

Во втором десятилетии нового тысячелетия россияне далеко неоднозначно относятся к опыту советскости. Старшее поколение вспоминают о ней с сожалением, либералы оценивают отрицательно. В качестве брэндов советскости на передний план выдвигаются роль СССР в разгроме фашизма, первый полет в космос, бесплатные медицина и образование, пропаганда коллективизма, дружбы, русского языка как «второго родного языка» нерусских народов, готовность жертвовать собой ради общего блага (*Попова* 2017а).

Немаловажным показателем советскости, как и советского образа жизни, служат продовольственные товары, входящие в ассортимент меню советских граждан. В книге «Сделано в СССР» специальные очерки посвящены цистернам с квасом и советскому мороженому, баночкам икры и салату оливье, банкам сгущенки и плавленым сыркам «Дружба», автоматам с газированной водой, конфетам «Мишка косолапый» и шоколаду «Аленка».

Ни одно монографическое исследование по этнографии того или иного народа не обходится без обстоятельного описания одежды, обуви и украшений. В качестве символов советской одежды указаны буденовка и кирзовые сапоги, сатиновые (до колен) трусы и байковые панталоны, школьная форма и спецодежда. Особое внимание уделено изготовлению тканей с промышленной графикой, с рисунками в виде простых геометрических форм, шестеренок, тракторов, самолетов, «лампочек Ильича».

Так это было...

Серьезное внимание строительству советскости уделялось в сфере воспитания подрастающих поколений. По рекомендациям психологов, подхваченных коммунистическими идеологами, в больших количествах изготовлялась и широко распространялась немудреная игрушка-погремушка кукла-неваляшка. Любовь к ней объяснялась не только тем, что это забавная игрушка. «Мужественно выстоять в любой самой сложной ситуации, не пасть духом, подняться после неудачи – вот эти черты русского характера символизировала маленькая куколка». «Мой характер не сломить, меня никак не положить. Хоть старайся-расстарайся. Никогда тому не быть».

Популярными среди советских детей и взрослых были скромные и непритязательные куклы советского производства «пупсы» (из немецкого *puppe* – «кукла») – любимая продукция советской кукольной промышленности. При этом бесполость куклы полностью соответствовала педагогическим установкам советскости, так как в Советском Союзе «секса не было», и вся нескромная тематика была затабуирована.

После официального разрешения праздновать Новый год, в 1935 году началось широкое производство игрушек для елочных украшений. Позднее было организовано производство видеоигры «Электроника».

Если исходить из посыла о том, что советская парфюмерия была связана со всеми аспектами советскости – экономическим, политическим, культурным, – то нельзя не признать, что парфюмерная продукция была не менее важна, чем продовольственные товары. Чрезвычайно популярными среди советских женщин, наряду с французскими духами, были духи «Красная Москва», среди мужчин – «Тройной одеколон», «Шипр». Совет-

ские кремы, отличающиеся в целом в составе декоративной косметики довольно высоким качеством. Большим спросом пользовался крем «Огни Москвы», тушь для ресниц «Бархатная», с 1970-х годов – «Нева» для бровей и ресниц, лак для волос «Прелесть», пудра, румяна, советский блеск для губ и гигиеническая помада.

Едва ли не каноническими и эффективными факторами воспитания советскости были пионерские лагеря, рабочие клубы, система школьного образования, в том числе наличие в каждой школе влиятельного заместителя директора школы по воспитательной работе. Стратегия отдыха и социализации детей, воспитание патриотизма, как основы советскости во многом зависела от начальства. в одних лагерях делали упор на отдых и оздоровление детей, в других на трудовое или патриотическое воспитание.

Наряду с локальными, личностными и групповыми показателями и маркерами со-ветскости на территории всей страны осознавались в качестве общегосударственных символов флаг СССР, герб, серп и молот, общие денежные знаки, Кремль, Красная площадь, гордость советских людей за первый в мире спутник, за первого космонавта, скульптура Мухиной «Рабочий и колхозница», пионерский галстук, горн, барабан.

Брэндом советскости сталинского разлива можно, пожалуй, считать высотки, «составляющие особый замысел Сталина, реализованный зданием МГУ, домом на площади Восстания, на Котельнической набережной и гостиницей «Ленинградская» у трех вокзалов, и. оставшийся нереализованным, который судя по проекту» должен был начисто подавить образ Кремля своими размерами (*Козлов* 2017: 169–170).

Чрезвычайно популярными были коллективные поездки на «картошку», на «уборку винограда», турпоходы, телепередачи «Клуб путешественников», «С добрым утром», «Репортажи с футбольных матчей», демонстрации 7 ноября и 1 мая, военные парады, интерес к Олимпийским играм и лекциям о международном положении.

Советскость – это набор вербальных и невербальных привычек, убеждений и поступков, от которых в немалой мере зависит карьера, жизненный стиль, счастье и психологический настрой.

Барды и авторские песни, проникающие, по словам Владимира Высоцкого «не в уши, а прямо в души». Эти песни обладали невероятной магией и вместе с тем обладали флером оппозиции профессиональной эстрадной песне и более того, несли в себе потенциальный заряд социального протеста.

Общепризнанными лидерами авторской песни были Булат Окуджава, Владимир Высоцкий, Александр Галич, Юрий Визбор, Юрий Кукин, Вероника Долина, и ряд других менее популярных, но не менее любимых публикой. Советское правительство вынуждено было прекратить гонение и признать творчество авторов самодеятельной песни.

Отдавая себя служению Отечеству и пытаясь внести свой вклад в позитивный имидж Отечества, композиторы и поэты с риском для своей карьеры выступали порой с весьма едкими пародиями и откровенной критикой существующего режима и советскости. Во время одной из своих лекций Ю.А. Левада вспомнил пародийное четверостишье Никиты Богословского: «Над страной холодный ветер веет. Не хотим веселых песен петь. И никто на свете не умеет лучше нас смиряться и терпеть». Многие факты, этапы истории и личности отечественной культуры отчетливо выражены в привычках.

Привычки, ассоциированные с суевериями или устаревшими этическими нормами

С течением времени артефакты и ментифакты советского прошлого приобретают важное значение, в том числе и для современной молодежи (Сомов 2015: 13). Важная в концептуальном плане эскизная характеристика советскости как «советской жизни» на исходе XX века была дана академиком В.А. Тишковым. В ней, по его словам, «что-то было задавлено, как например, гражданские свободы и уваже-

ние человеческой жизни. Что-то, наоборот, спонсировалось, как, например, социальный коллективизм, профессиональная культура и образование. Что-то было просто недостижимо в силу неэффективного хозяйствования и плохого управления, как, например, личное богатство, обустроенная среда обитания, достойная бытовая культура и пространственная мобильность» (*Тишков* 1999: 13).

Советскость – доктрина эпохи сталинизма: от становления и расцвета до агонии саморазрушения

Этнография советскости как крупная научно-исследовательская задача и как важная зона в предметной области этнологии/антропологии впервые отчетливо была выдвинута на III Конгрессе этнографов и антропологов России (1999 г.) в завершающем году прошлого столетия. К сожалению, за истекшие почти два десятилетия нового, XXI века, мало, что удалось сделать в этом направлении. По крайней мере, лоскутная историография этой проблемы убеждает, что философы и историки продвинулись больше, чем этнографы/этнологи/антропологи по той простой причине, что цена этнологического/антропологического исследования «в поле», в постсоветский период возросла неизмеримо больше, чем кабинетная работа общетеоретического плана.

По М.Е. Попову «Советскость – это совокупность культурных стереотипов социального и культурного поведения, которые, в свою очередь, формируются и управляются соответствующими социальными, идеологическими и культурными институтами. Социокультурный смысл советскости состоит в приобщении к надэтнической общности сограждан страны “реального социализма”. В зависимости от места этнических идентичностей в социокультурном пространстве советской принадлежности, человек располагал разными возможностями доступа к жизненным ресурсам. Во многих случаях этническая идентичность означала на практике разные стартовые возможности и разные ресурсы делания карьеры в советском обществе (при официально декларируемом этническом паритете и гражданском интернационализме в соответствии с советскими демократическими принципами)» (*Попов* 2012).

Этнографический подход к осмыслению советскости и этапов ее развития в истории советского общества необходим в связи с появлением в широкой печати весьма нелепых утверждений. Так, например, в газете «Московский комсомолец», одной из самых популярных на заре нового тысячелетия автор, хирург по профессии, в статье с вызывающе эпатажным названием «Ржавые социальные лифты совка» (Пятов 2017), пытается огульно, без каких-либо фактов, отрицать роль образования в вертикальной и горизонтальной мобильности советских народов. Он, в частности, утверждает: «Принцип отбора “по социальному отбору” крайне жестко действовал примерно первые сорок лет существования “совка”» (*Пятов* 2017).

Чуть ниже, саморазоблачая ошибочность своего тезиса, он поясняет: «Во времена хрущевской «оттепели» наступило некоторое послабление, но полностью этот принцип не был отменен до самого развала СССР» (Пятов 2017). Следовательно, получается, что «совок», как продукт и как носитель советскости, существовал 40 лет – выходит, с 1917 по 1957 год, что не подтверждено никакими фактами и никакими исследованиями. Между тем, за реальное и форсированное «изготовление» совка И. Сталин целеустремленно приступил в первой половине 1930-х годов, разочаровавшись в идеалах интернационализма 1920-х годов и совершив переход на позиции государственника. При подготовке знаменитого Постановления СНК СССР и ЦК ВКП (б) «О преподавании гражданской истории в школах СССР» от 15 мая 1934 года, И. Сталин, по словам тогдашнего наркома просвещения А.С. Бубнова «взял инициативу на себя и сам непосредственно строчку за строчкой, букву за буквой, запятую за запятой отредактировал это решение» (Цит. по: Сталинизм 2017).

В соответствии с этим документом усиливался контроль над школьной системой образования и одновременно расширялись

масштабы репрессий 1936–1938 гг. Преподавание истории становилось мощным рычагом и фактором воспитания патриотизма, как неотъемлемой составной части советскости и одновременно возвышения личности вождя.

Подлинной доктринальной энциклопедией культа личности и одновременно теоретико-методологической основой советскости как показательной составной части сталинизма стала книга «История ВКП (б). Краткий курс», отредактированная И. Сталиным и увидевшая свет в 1938 году. Важную роль в воспитании советскости играл «стабильный» школьный учебник по истории СССР для 10 класса, подготовленный на основе «Краткого курса», в котором И. Сталин изображался выдающимся организатором и руководителем Советского Союза, вдохновителем и организатором индустриализации и колхозного строя, обеспечившим успех «культурной революции» и условия счастливой жизни (*Ахиезер* 1997).

После смерти И. Сталина в учебнике, изданном в 1954 году, и далее в середине 1950-х годов, продолжилось изложение сталинской схемы истории страны в XX веке, хотя она и была подправлена неосталинской трактовкой. Следовательно, вопреки периодизации в 40 лет, приведенной в «Московском комсомольце», нижние границы становления советскости очерчены серединой 1930-х годов, а не 1917 годом, а верхние – развалом Советского Союза и далее в постсоветский период сохранились в отдельных предметах «вещного» мира и в духовной жизни россиян.

Советскость: становление, расцвет и увядание

Если подходить к описанию советскости не из «мышиной норы», а масштабно, с «высоты птичьего полета», и циклично с учетом рождения, расцвета и упадка (но не гибели), то можно выделить в качестве предтечи плоды новой экономической политики (НЭП) как ранний период индоктринации идеала всеобщего согласия, а также одновременно провозглашения новой этнической политики на X съезде ВКП (б), с целью помочь отсталым народам в успешной модернизации ускоренными темпами. В основу экономической политики была заложена соблазнительная идея об «американской мечте», т.е. «мечта об обществе» процветания и благополучия, в основу этнической – стратегия affirmative action, т.е. создание условий для оказания искусственной помощи отсталым народам. В совокупности обе политики – экономическая и этническая – заложили основу «раннего идеала всеобщего согласия» и одновременно предтечу советскости. Несостоятельность этнического аспекта НЭПа выявилась, когда политические элиты некоторых отсталых в прошлом народов, не только догнали по некоторым показателям ушедших вперед, но и перегнали по уровню претензий и по стремлению сохранить и приумножить социально-экономические и этнокультурные льготы, предоставляемые государством в соответствии с изживающей себя политикой affirmative action.

Решительный шаг в становлении советскости материально-вещного и духовного становления советского человека, был сделан в 1930-е годы в период сталинизма, олицетворявший собой торжество крайнего авторитаризма и разгул массовых репрессий. Однако именно в этот период «единство народа и власти достигло высшей точки». Загадка, абсурдность этой исторической реальности заключается в причастности к истреблению граждан в громадных масштабах и еще в том, что реализацию курса на доносительство и террор поддерживала едва ли не вся страна, ввергнутая в состояние самоистребления и саморазрушения. Трагическая противоречивость формирования (социализации) советского человека, превращение его в совка, состояла в том, что он оказался в смертельной схватке между ценностями коллективизма и индивидуализма, втянутым в борьбу, в которой он становился то жертвой, то палачом. Одновременно сильнейший по разрушительной силе удар сталинизм нанес по нравственности людей, морально освобождая их от стыда и совести во имя высших целей. Индоктринация сталинизма означала реанимацию такой древ-

ней ментальности, в основе которой лежала не собственная активность советских граждан, а инициатива и влияние внешней среды. Народы Советского Союза, в том числе воспитываемые политикой affirmative action, превращались в «винтики системы», в иждивенцев, неспособных сохранять собственное достоинство и этнокультурную самобытность.

Советскость как принцип организации жизнедеятельности еще не успел закрепиться в повседневной жизни, как стали видны ее разрушительные интенции. Самоотрицание уравнительности первыми осознали крестьяне, ответив уже на рубеже 1929–1930-х годов вспышками возмущения, волнениями и бунтами. Главный трагический результат коллективизации и связанного с ним раскулачивания, состоял не только в ударе по производительности труда, но и в девальвации трудовой этики, а также по реанимации архаических форм труда, в создании идеологически извращенных произведений культуры. Отрицание рыночного хозяйства вело к его натурализации. Серьезный удар авторитаризма по свободе и закрепощенности советских граждан нанесло постановление ЦИКа и СНК СССР от 27 декабря 1932 года «Об установлении единой паспортной системы по Союзу ССР и обязательной прописки паспортов».

Историки и философы до сих пор не могут разгадать загадку «великого террора», сыгравшего трагическую роль в формировании страха, апатии и уныния у значительной части населения. В основе террора лежал внедряемый большевистской пропагандой концепт преобладания мирового зла над добром, отрицание принципов нравственности, игнорирование совести и морали, как не способствующих борьбе с нарастающей межклассовой напряженностью. Тотальная атеизация вела к возрождению язычества, оказывающего разрушительное влияние на этнополитическую ситуацию в стране, на распространение страха и страхов в массовом масштабе, как особого типа социальных отношений.

Смерть И. Сталина означала формальное завершение самого парадоксального этапа в истории страны. «И началась другая русская история XX столетия, – как пишет один из авторов книги “Москва: место встречи”, поясняя, – с той же вечной ласковой гнильцой, но уже без кровавых потоков» (*Архангельский* 2016: 488). Парадокс сталинской советскости заключался в попытках истреблять одну часть общества силами другой ее части. Массовая реакция на смерть вождя является важным антропологическим, до сих пор аналитически не освоенным феноменом. Как себе объяснить, почему на общешкольной линейке я, ученик 6-го класса, рыдал от страха и отчаяния вместе со всей школой, оплакивая конец правды. Однако, когда вернулся из школы домой, в окружение спецпереселенцев, депортированных в 1949 году из Молдавии, услышал, как кто-то неосмотрительно, но мстительно произнес: (на гагаузском языке – «Allah Verdi geberdi») «Слава Богу, сдох». Между тем дело обстояло таким образом, что завершение абсурдности реальности превратила даже смерть «вождя народов» в абсурд.

Перед руководителями Советского Союза возникла задача по пересмотру системы ценностей, на которых держалась советскость при сталинизме, в том числе повышать образовательный уровень правящей элиты и бюрократии и подрывать слепую веру населения в мифы.

Обновление правящей элиты, особенно после знаменитого XX съезда КПСС в 1956 году, сопровождалось изменениями в системе советскости и порождало надежды на оптимизацию социально-экономической, этнополитической и культурной жизни. Важнейшей из надежд была вера в то, что наступает пора для реального воплощения правды социализма на основе всеобщего согласия. Поставленная, как оказалось утопическая, задача по ускорению экономического развития общества порождала растущий утилитаризм, основанный на культивировании гедонистических устремлений и на желании удовлетворения потребностей в благах. Реформы, наспех проведенные Н.С. Хрущевым по политической децентрализации, привели к административному локализму, разрушающему авторитаризм, но не внедряющему демо-

кратию. Волюнтаризм, как новая особенность советскости периода оттепели, привел к тактике саботажа или стихийному протесту руководителей среднего и низшего звена. Руководители хозяйств, в том числе председатели колхозов, «овладели» тактикой разрушительных интерпретаций директив и установок, идущих сверху, или имитацией выполнения установочных циркуляров. Вместо реального продукта научились составлять комфортные отчеты о нем (*Ахиезер* 1977). Предпринятое Хрущевым наступление на частные инициативы, в том числе ограничение приусадебных участков и личного хозяйства, означало новое издание авторитаризма, и как ответ, последовало накопление социальной энергии, выразившееся в падении доверия к власти, к росту неслыханного цинизма и насмешек над политической элитой и самим Хрущевым.

Не обладая достаточным политическим чутьем и профессиональным авторитетом, необходимым для харизматического вождя, Н.С. Хрущев попытался лозунгами утилитаризма сменить курс аскетизма на гедонизм. Однако консервативный характер общества, толкавший его на стратегию принудительной модернизации, не обеспечил рост материальных благ и подорвал основы «всеобщего доверия». Таким было начало конца сталинской советскости (Ондар 2016).

Еще одним разрушительным импульсом и одновременно роковой ошибкой партийного руководства страны стал Всемирный фестиваль молодежи, состоявшийся с 28 июля по 11 августа в Москве. Во-первых, он манифестировал миру новый облик страны и внес в идеологему советскости открытость, миролюбивость и демократичность, во-вторых, стал стартовой точкой начала краха советскости «сталинского разлива», в-третьих, породил поколение диссидентов различной степени радикализированности от так называемых стиляг до патриотов «с фигой в кармане» и «внутренне эмигрировавших» представителей творческой элиты, в-четвертых, способствовал зарождению нового поколения партийно-комсомольских активистов, все понимавших изнутри, но внешне преданных советскости.

Именно из их состава в первые постсоветские годы рекрутировались активные сторонники гайдаровских реформ и чубайсовской приватизации. Многие из них прошли школу перевоспитания советскости от лозунга «мы рождены, чтоб сказку сделать былью» до «модернизационных художеств» Н. Хрущева, таких как кукурузная кампания, попытки игры «в перегонки» с Америкой, обещание построения коммунизма в 1980 году, Берлинский, Карибский кризисы, очереди за хлебом, разрыв с Китаем из-за разоблачения культа личности И. Сталина, гонения на Б.Л. Пастернака, В.С. Гроссмана, А.Т. Твардовского и А.И. Солженицина, скандал в Москве и встречи Хрущева с художественной интеллигенцией (подробнее см.: *Аксютин* 2004: 243–404; *Ондар* 2016, 29–35).

Этап советского застоя

В годы правления Л.И. Брежнева (1964–1982), получившие название «развитого социализма», или по простонародному «застоя», «советскость» характеризовалась попытками официальных властей сместить мифологию романтической мечты о процветании в грядущем к идеалу спокойной жизни, выражающемуся в неудовлетворительности достигнутым. Одним из красноречивых примеров этой стратегии было стремление к формированию новых ритуалов, характерных для советского человека периода развитого социализма (*Попова* 2017: 149).

В формировании облика советскости известную роль на рубеже оттепели и застоя сыграли так называемые лимитчики, получавшие работу и временную прописку в крупных городах. Наряду с категорией лимитчиков немаловажным показателем советскости в ее поздней редакции накануне перестройки и последующего развала Советского Союза сыграла монополия дефицита – социальное явление, охватившее широкие массы людей, от продавца овощного магазина до первых лиц государства. Определяя образ жизни советского человека, дефицит консервировал советскость и служил средством для руко-

водства страны, укрепляя коммуникационные связи ее частей.

Еще одной знаменательной гранью в период развитого социализма стало разномыслие, ставшее катализатором и возбудителем нравственного беспокойства в обществе. Пробивая цензурные рогатки, художественная литература в ее лучших произведениях, пыталась раскрыть бездну нравственного падения людей, искушенных дефицитом, охваченных жаждой вещизма, имплицитно отвергающих лживость официальной пропаганды.

Перестройка

Трагедия последовавшего после брежневского застоя дозревания, или точнее сказать, перезревания советскости, состояла в том, что любые попытки М.С. Горбачева преодолеть скрытый раскол между консервативно-коллективистскими и либерально-индивидуалистскими ценностями оканчивались неудачей.

В конечном счете, маргинальное состояние, в котором оказались носители советского образа жизни, в годы горбачевской перестройки привела к развалу Советского Союза, но, как и следовало ожидать, к частичному сохранению советскости. Своим отрицанием всего предшествующего опыта советской истории либеральная доктрина нанесла разрушительный, хотя и не сокрушительный удар не только по советскости, но и по самой себе. Специфика противоречивости и маргинального состояния советскости заключается в том, что различные ее компоненты могут до поры до времени двигаться в противоположных направлениях, до тех пор, пока не произойдет полное отмирание или адаптация к вызовам модернизации. Нарастание влияния либерализма в ходе вялотекущих гайдаровских реформ имело место при одновременном усилении ностальгических настроений и при активизации консервативных сил и убеждений.

Трагический развал, если не сказать саморазвал Советского Союза, во-первых, не вызвал гражданскую войну, как это случилось в 1917 году, во-вторых, не привел к уничтожению почвенных корней классической отечественной культуры, унаследованной Советским Союзом от Императорской России, в-третьих, радикально-либеральная попытка полного низвержения советскости как социокультурного феномена оказалась несостоятельной по причине корневой устойчивости культурных интеграторов, как глубинных ценностей, сохранившихся в недрах исторически сложившейся надэтнической общности советского народа, без каких-либо усилий доктринально переименованной в российскую нацию.

Обращение к историческому опыту, какой бы краской он ни был окрашен, позволяет рельефно представить заложенные в многовековой традиционной культуре народа мироохранительные и миротворческие интенции и ресурсы (*Губогло* 2016), которые подпитывают постсоветскую советскость оживляющей энергией. Вместе с тем, исторический опыт может служить весомым аргументом в деле выявления и анализа культурогенных корней советскости, феномен которой некоторые сторонники либеральных убеждений предвзято истолковывают исключительно в качестве «продукта» Сталина и сталинизма.

Нарастание ностальгических настроений по поводу стабильной и спокойной жизни брежневских времен, начавшееся в первом десятилетии XXI века, совокупно с продолжающейся изощренной пропагандой потребительства как основы демократического образа жизни и подражания американской мечте оказало сильное влияние на пересмотр ценностей бывших советских граждан и детей, родившихся после развала Советского Союза. Бомбой замедленного действия оказалась внедряемая доктрина гедонизма, укоренившаяся у неискушенной части молодежи, быстро перенявшей потребительские привычки и навыки из репертуара американской мечты, но не усвоившая основную заповедь американизма – культ труда как основу рациональной американскости вместе с эмоциональным осознанием труда, как добродетели и высокой нравственной нормы.

К чему это привело, хорошо видно на примере подготовки и проведения выпускных вечеров в Москве после завершения средней

школы в 2017 году. Они превратились в соревнование тщеславия родителей, а дети оказались жертвами социального неравенства родителей. Наряды для выпускниц состоят не из одного, а трех платьев – строгого коктейльного, которое надевается на вручении аттестата, второе – вечернее, более изысканное, как правило в пол, необходимое для вечернего бала и, наконец, третье – для утренних прогулок после банкета. При этом средняя цена приличного платья колеблется от 30 до 50 тысяч рублей, а возможности родителей, разделенных прогрессирующим социальным неравенством, колеблются от 20 до 100 тысяч рублей. Подготовка к выпускному вечеру становится, во-первых, испытанием не для слабонервных, особенно для родителей и детей, не имеющих возможности заплатить за стоимость «вечера» в несколько сот тысяч рублей.

Во-вторых, родители, не имеющие таких денег, ставят своих детей в дискомфортное положение, которое травмирует их на всю жизнь. У малообеспеченных подростков формируется обостренное чувство несправедливости, болезненное самолюбие, ведущее к стрессу и мотивам девиантного поведения. В-третьих, сами родители берут кредит, чтобы покрыть расходы на выпускной вечер, а потом расплачиваются годами. Это одна из неприятных тенденций второго десятилетия XXI века, в ходе которой недобросовестные кредитные организации выдают деньги не только родителям, но и самим выпускникам под огромные проценты. Материалы, заимствованные из статьи в «МК» (23 июня 2017), метафорически названной «Деньги на вечер», хотя точнее было бы назвать «Деньги во вред», а не ассоциативно «Деньги на ветер», потому что за дань гедонизму, общество рискует потерять целые поколения иждивенцев, готовых к безумным тратам и роскошеству, не заработав своими силами ни копейки (*Боброва* 2017: 5).

Значительная часть молодежи, опьяненная свободой и потребительством, упоенная возможностью лучше развлекаться, чем упорно трудиться, бросает мрачную тень на будущее страны, в которой русская идея вряд ли когда-либо сравняется с американской мечтой. Даже беглое сравнение ряда случайно избранных ценностей российской и американской доктрины, советскости и ее маргинального продукта – совковости с американскостью, показывает серьезные цивилизационные различия между ними. По одну сторону – паритет и культ труда, протестанская бережливость и накопительство, по другую – ориентация на полиактивность, надежда не на себя, а на государство или на трудовой коллектив, по одну – рациональность и устремление на мобильность, по другую – на эмоциональность и безответственность (*Лепешко* 2012).

Однако не только ностальгия по прошлому, старательно провоцируемая СМИ страсть к потребительству вместе с морально устаревшей и оскудевшей антисоветской риторикой порождают возрожденческие устремления и реанимационные импульсы – обращение к советскости.

Вдумчивые, рационально мыслящие эксперты полагают, что «советское» заполняет собой вакуум, который стихийно образуется, потому что новая эпоха (постсоветская – *М.Г.*) не создала ни позитивных символов, ни общепризнанных достижений. (...) Другая причина в том, что «советское общество воспринимается как общество с коллективными целями, которые действительно достойны того, чтобы к ним стремиться» (*Сомов* 2015: 13).

Известный российский писатель и ученый, Алексей Варламов – ныне ректор Литературного института им. А.М. Горького, – хорошо знакомый с советскостью и американизмом, считает США «страной великих возможностей и путешествий, страной очень патриотичной», однако считает себя в долгу перед Автозаводской улицей в Москве, где прошли его школьные годы, где закладывались основы со-ветскости, и на которую он, рано или поздно, вернется «потому что родину из состава крови вытравить невозможно» (*Варламов* 2017: 482–483).

Со временем нашим согражданам станет ясно и понятно, что «канализация человеческой энергии на труд» и стремление к успеху являются необходимым условием гигантских достижений капитализма, благодаря которым появилась возможность успешного решения проблемы производства товаров в достаточ-

ных объемах, хотя и не столь успешно решалась не менее важная задача – обустройства социальной жизни, «обустройство» души и духовной жизни человека (*Зиновьев* 2014).

Более того, в наступивший информационный век интернета россиянам можно будет самим убедиться, как в некоторых благополучных странах западного мира «односторонне сосредоточившись на технике и потреблении материальных благ, человек утратил контакт с самим собой, с жизнью» (*Фромм* 1993: 220).

Более того, как считают многие современные западные исследователи (Жак Эллюль, Льюис Мэмфорд) и солидарный с ними Эрих Фромм, в США и ее странах-союзниках социально-экономическая и социокультурная система покоится «на принципе максимального потребления», поскольку над ними бродит не прежний призрак коммунизма, а « мертвящий призрак бесчеловечности», а «значительная часть населения, уже вкусив полного удовлетворения материальных потребностей, обнаружила, что потребительский рай не приносит обещанного счастья» (*Фромм* 1993: 221, 222).

Заключение

Чтобы понять и осмыслить свет и тени, приливы и отливы советскости, надо научиться «жить долго», чтобы видеть и увидеть происходящее с некоторым временным лагом.

В смещении ценностей сталинского аскетизма к американскому гедонизму немаловажную роль сыграла хрущевская оттепель, продолженная в брежневском застое. Доктрина советскости в эти два этапа вступила в турбулентный период, по той причине, что лозунг «Догнать и перегнать Америку» отражал две действующие в противоположном направлении тенденции развития страны: пропаганда потребительства не имела ничего общего с экономикой и тем более с демагогическим заявлением Н.С. Хрущева, сделанным на очередном съезде КПСС в 1961 году, о том, что в Советском Союзе коммунизм будет построен уже в 1980 году (*Ондар* 2016: 35).

К сожалению, скоротечно принятая стратегия гедонизма в обмен на опостылевший аскетизм, не была подкреплена, как это случилось при реализации «американской мечты» в США, повсеместным и повседневным культом труда, трудоголизмом, ростом производительности и бережливости к опредмеченным результатам своего труда, к окружающей среде и инфраструктуре мест обитания (*Флиер* 2010).

Либеральную часть интеллектуальной элиты постсоветского времени редко интересовали вопросы межэтнических отношений, о которых упоминается лишь случайно, мимоходом. Ориентированные на Запад, на европейскую культуру и на английский язык, многие представители творческой интеллигенции не считают своим долгом оказать поддержку русскому языку, теряющему свои позиции на мировой арене, в том числе в бывших союзных республиках. Наряду с другими факторами, это ведет к маргинализации советскости в концептуальных рамках которой пребывает значительное большинство россиян.

К числу негативных последствий канонической советскости относится по данным социологии дефицит идеи индивидуальной ответственности у ряда постсоветских граждан «Видимость процессов “демократизации” (наличие свободных выборов, многопартийности, свободы прессы, декларированные права меньшинств) – считает известный советский и российский социолог Лев Гудков, – не должны вводить в заблуждение, поскольку они никак не поддержаны снизу», не подкреплены массовыми интересами и движениями, не опираются на соответствующие ценности и моральные принципы, в том числе на представления о правах человека» (*Гудков* 2004: 680, 681).

Многие черты политической истории, материально-вещной и духовной культуры, характеризующие советскость, пробивают асфальт забвения подобно весенней поросли и предстают перед новыми поколениями в противоречивом и загадочном свете. Современных людей, не страдающих от дефицита информации, наследие советского прошлого не оставляет равнодушными. Нарастает раскол дискурса по поводу сущности советскости – советского человека. Критики советскости, не жалея черных красок, изображают соци-

окультурный тип носителя советскости ненормальным человеком, неудачником, «психологически ущербным социальным типом». Настойчивая антисоветская риторика СМИ и некоторых научных изданий вызывает по закону бумеранга острый интерес к советскости. В обличении советскости и совковости некоторые либерально настроенные ученые усматривают отрицательные черты советскости в глубинах российской истории, как историко-генетеческий опыт, унаследованный от опричнины до черносотенства, опыта, подхваченного и закрепленного сталинизмом в годы большого террора. При этом у подобных критиков советизма хватает черных красок для изображения совковости и русскости в единой типологической окраске. Что остается в сухом остатке? Очернительный подход, замалчивание «вещного» (*Тимофеев* 2017), «самодеятельной», «художественной» составляющей в облике и характере советского человека блокирует раскрытие логической сущности советского человека и советскости как идентификационного феномена советской социокультурной цивилизации.

Литература

Аксютин 2004 – *Аксютин Ю.В.* Хрущевская «оттепель» и общественные настроения в СССР в 1953–1964 гг. М.: РОССПЭН, 2004.

Антология 2005 – Антология концептов / Научные редакторы В.И. Карасик, И.А. Стернин. Волгоград: Парадигма, 2005. Т. 1, 2, 2005; Т. 3, Т. 4, 2006; Т. 5, 2007; Т. 6, 2008; Т. 7, 2009; Т. 8, 2011.

Архангельский 2016 – *Архангельский А.* Матвеевка: братство матрешки // Москва: место встречи: городская проза / Сост. Е. Шубина, А. Шлыкова. М.: АСТ, 2016.

Ахиезер 1997 – *Ахиезер А.С.* Россия: критика исторического опыта (Социокультурная динамика России). От прошлого к будущему. Новосибирск: Сибирский хронограф, 1997.

Березин 2017 – *Березин В.* Чернила февраля // Москва: место встречи. М.: АСТ, 2017. С. 91–107

Боброва 2017 – *Боброва И.* Деньги на «вечер» // Московский комсомолец. 25.06.2017.

Брагина 2013 – *Брагина Н.Г.* Память в языке и культуре. М.: ЯСК, 2013.

Вайль, Генис 2001 – *Вайль П., Генис А.* 60-е. Мир советского человека. М.: НЛО, 2001.

Варламов 2017 – *Варламов А.* Автозаводская // Москва: место встречи. М.: АСТ, 2017. С. 467–486.

Гаврилов 2017 – *Гаврилов Ю.* Банный день. Сандуны // Москва: место встречи: М., АСТ, 2017.

Георгиева 2011 – *Георгиева О.Н.* Антология концептов. Добро и зло. Волгоград: Парадигма, 2011. Т. 8. С. 3–21.

Грачев 2017 – *Грачев С.* «Россия подобна дембелю». Павел Лунгин – о плодах свободы, мутации культуры и сильной армии // Аргументы и факты, 2017. № 26 (1911), 28 июня – 4 июля.

Губогло 2016 – *Губогло М.Н.* Бинарные оппозиции в культуре гагаузов: миротворческие и конфликтогенные ресурсы (лексико-семантическое исследование) / Исследования по прикладной и неотложной этнологии. М.: ИЭА РАН, 2016. № 254.

Гудков 2004 – *Гудков Л.* Негативная идентичность. Статьи 1907–2002 гг. М.: Новое литературное обозрение, 2004.

Евсеева, Чернова 2007 – Евсеева Т., Чернова А. «Мир вещей» / Автор-сост. Т. Евсеева. Аванта, 2007.

Емельянов 2009 – *Емельянов С.А.* «Феноменология русской и американской мечты. Россия между Дао и Логосом». М., 2009.

Журавлев 2010 – *Журавлев С.В.* История повседневности – новая исследовательская программа для отечественной исторической науки / Людтке А. История повседневности в Германии: новые подходы к изучению труда, войны и власти. М.: РОССПЭН, 2010. С. 3–27

Зиновьев 2002 – *Зиновьев А.* Русская трагедия (гибель утопии), М.: ООО изд-во «Алгоритм», 2002.

Герке Карстен 2009 – Герке К., Лебина Н. Энциклопедия банальностей. Советская повседневность: контуры, символы, знаки. СПб: Дмитрий Буланин, 2006.

Козлов 2017 – *Козлов А.* Под боком у Кремля / Москва: место встречи. М.: АСТ, 2017.

Лебина 2006 – *Лебина Н.* Энциклопедия банальностей: Советская повседневность: контуры, символы, знаки. СПб: Дмитрий Буланин, 2006.

Левада 2004 – *Левада Ю.А.* Человек советский // Социология перестройки: глас общества. http://www.agitclub.ru.

Лепешко 2012 – *Лепешко Б.М.* Нравственность против прагматизма и креативности //

Социально-политические науки, 2012. Вып. 4. С. 101–104. http://socionet.ru.

Лысенкова 2011 – *Лысенкова В.В.* Культуросозидающая сущность философского образа жизни. Харьков: Харьковская государственная академия культуры, 2011.

Лярский – *Лярский А.Б.* Рец. на: Лебина Н.Б. Энциклопедия банальностей. Советская повседневность: культура, символы, знаки. СПб: Дмитрий Булавин, 2006. http://docviewer.yandex.ru.

Москва 2016 – Москва: место встречи. Городская проза / Сост. Елена Шубина, Алла Шлыкова. М.: АСТ, 2017.

Ондар 2016 – *Ондар Чимит-Доржу.* Время меня опережает. Кызыл: Кооператив журналист, 2016.

Память как объект 2016 – Память как объект и инструмент искусствознания / Сост. Е.А. Бобринская. М.: Гос. инс-т искусствознания, 2016.

Поляков 2000 – *Поляков Ю.А*. Человек в повседневности. Исторические аспекты // Вопросы истории. 2000. № 3. С. 125–127.

Понятие судьбы 1994 – Понятие судьбы в контексте разных культур / Отв. ред. Н.Д. Арутюнова. М.: Наука, 1994.

Попова 2017a – *Попова А.Д*. «Советское – значит отличное»: влияние стереотипов советской ментальности на процесс развития современного российского общественного сознания в условиях модернизации // XII Конгресс антропологов и этнологов России. Миссия антропологии и этнологии. Научные традиции и современные вызовы. Ижевск: ИЭА РАН, 2017. С. 195–196.

Попова 2017b – *Попова О.Д.* Влияние советских стереотипов о равенстве на предложение граждан по преобразованию общества (1960-е – 1990-е гг.). М., 2017.

Пятов 2017 – *Пятов Г.* Ржавые социальные лифты совка: как некомпетентные кадры сгубили большую страну. Всевдореалии Советского Союза // Московский комсомолец. 19 июня 2017. № 27420. http://www.mk.ru/politics/2017/06/18.

Свод этнографических – Свод этнографических понятий и терминов Вып. 1. Социально-экономические отношения и соционормативная культура / Отв. ред. А.И. Першиц, Д. Трайде. М.: Наука, 1986; Вып. 2. Этнография и смежные дисциплины. Этнографические субдисциплины, школы и направления. Методы / Отв. ред. Ю.В. Бромлей, Г. Штробах. М.: Наука, 1988; Вып. 3. Материальная культура / Отв. ред. Ю.В. Бромлей, Г. Штробах. М.: Наука, 1989; Вып. 4. Народные знания. Фольклор. Народное искусство. М.: 1991; Вып. 5. Религиозные верования. М.: Наука, 1993; Вып. 6. Этнические и этно-социальные категории / Отв. ред. В.И. Козлов. М.: ИЭА РАН, 1995.

Сделано в СССР 2013 – Сделано в СССР: символы советской эпохи. М.: Мир энциклопедий Аванта. АСТ, 2013.

Советский стиль 2011 – Советский стиль: время и вещи / Ред. группа: В. Зусева, Т. Евсеева, Н. Иванова. М.: Мир энциклопедий Аванта + Астрель, 2011.

Сокровенные 2004 – Сокровенные смыслы. Слово, текст, культура. Сб. ст. в честь Н.Д. Арутюновой. М.: ЯСК, 2004.

Сомов 2015 – *Сомов В.А.* Феномен советскости: историко-культурный аспект // Социологические исследования, 2015. № 2. С. 12–20.

Сталинизм 2017 – Сталинизм и преподавание истории в школах СССР. http://gumani-tarist.narod.ru/istori/40_stalinizm.htm.

Тань Аошуан 2004 – *Тань Аошуан.* Китайская картина мира. Язык, культура, ментальность. М.: ЯСК, 2004.

Тимофеев 2012 – *Тимофеев М.Ю.* Псевдосоветский общепит как империя знаков: системно-семиотический анализ, часть 1, Артефакты // Лабиринт. Журнал социально-гуманитарных исследований, 2012. № 4. С. 39–51; № 5. С. 60–76.

Тишков 1999 – *Тишков В.А.* Антропология российских трансформаций // III Конгресс этнографов и антропологов России. Тезисы докладов. М., 1999. С. 12–28.

Тишков 2003 – *Тишков В.А.* Реквием по этносу. Исследования по социально-культурной антропологии. М.: Наука, 2003.

Флиер 2010 – *Флиер А.Я.* Будущее возврату не подлежит // Третий Российский культурологический конгресс с международным участием «Креативность в пространстве традиции и инновации». Тезисы докладов и сообщений. СПб.: ЭЙДОС, 2010.

Флиер 2011 – *Флиер А.Я.* Культурология 20–11. Авторский сборник статей и эссе. М.: Согласие, 2011.

Фромм 1993 – *Фромм Э.* Психоанализ и этика. М.: Изд-во «Республика», 1993.

Чепкина и др. 2009 – *Чепкина и др.* Советское прошлое и культура настоящего. Екатеринбург, 2009. Т. 1–2.

В.Ю. Зорин

Тексты и политика: к истории формирования постсоветской модели этнополитики[1]

Мы живем в непростое для страны и политологической науки время. Мы переживаем период больших успехов и немалых испытаний, среди которых – усилившееся политическое и экономическое давление со стороны Евросоюза, растущие санкции наших европейских и американских партнеров, попытки раскачать внутриполитическую стабильность, в том числе и за счет этноконфессионального фактора, ухудшение отношений с НАТО.

Конечно их «усилия» привели к обратному результату – эти беспрецедентные меры в отношении нашей суверенной страны способствовали объединению и консолидации многонационального народа России. Можно с уверенностью сказать: проект единства российской гражданской нации выдержал очередные испытания, и это является важным фактором преодоления ксенофобии, экстремистских и радикальных настроений, национализма и религиозной нетерпимости. С особой силой мероприятия, посвященные 70-летию Великой Победы, события в Сирии, Олимпиады в Сочи и Рио доказали верность наших людей идеалам единства, справедливости и патриотизма.

Как справедливо отметил однажды проф. В.И. Якунин, перед российскими школами политологии, как и перед всей отечественной гуманитарной наукой в целом, стоит задача формирования собственных национальных подходов к тектоническим геополитическим процессам современности: «Речь идёт не только о консолидации сил, но и о том, чтобы, не игнорируя и не отвергая достижений западной политологии, последовательно продолжать нарабатывать собственные подходы к актуальным вопросам мировой политики с позиций российских цивилизационных ценностей и традиций отечественной политической мысли» (*Якунин* 2016: 5). И это в полной мере относится к такой отрасли политической науки как этнополитика, которая неуклонно развивается в стране, формируется в самостоятельное и востребованное направление политологического знания. Целые научные школы сложились сегодня в Академии наук (институты этнологии и антропологии, социологии), МГУ имени М.В. Ломоносова (факультет политологии), Российской академии народного хозяйства и государственной службы. в РАНХиГС, например, только на кафедре национальных и федеративных отношений за 25 лет выпущено 120 кандидатов наук, десятки докторов, сотни дипломированных специалистов. Факультет политологии МГУ в рамках научного и учебного направления в текущем учебном году обучил более ста студентов. Министерство образования и науки РФ утвердило госстандарт и начало подготовку по специальности этнология и антропология.

Среди задач, которые стоят перед нашей молодой наукой, особое место занимают вопросы становления современных моделей этнополитики государства, вопросы её формирования и эволюции. И конечно, в первую очередь речь идёт о новейшей истории России. Здесь следует подчеркнуть сложность научного исследования. Многие документы ещё в архивах и, перефразируя академика В.А. Тишкова, можно сказать: мало достоверных документов и много мемуарной литературы! Однако в последнее время по инициативе С.М. Шахрая создан общественный Фонд современной истории, который подготовил ряд солидных документальных публикаций по новейшей истории, прежде всего по периоду, когда сам Шахрай был одной из ключевых фигур в образовании новой федерации, становлении местного самоуправления, включая выработку Конституции

[1] В основе статьи – доклад, прочитанный на международной научной конференции «Политическая текстология как наука и учебная дисциплина: проблемы становления» 27 мая 2016 г.

1993 года. Большую ценность представляет изданная в 1990-е гг. под редакцией М.Н. Губогло документальная серия «Национальные движения в СССР и в Российской Федерации», которая посвящена именно этнополитическим событиям рассматриваемой эпохи (*Губогло* 2003). Сегодня появляются и новые работы. Я согласен с тезисом А.А. Ширинянца и его коллег, что история политической мысли – это, прежде всего, документы и тексты (Политическая текстология 2014). И анализируя периоды и этапы выбора модели этнополитики постсоветского периода от перестройки до сегодняшнего дня (1985–2012 годы), можно говорить о сравнительно небольшом перечне доступных текстов и документов.

Заявленная в свое время Генеральным секретарём ЦК КПСС М.С. Горбачёвым политика перестройки не учитывала и недооценивала риски сепаратизма и национализма, не смогла дать адекватный ответ на открытые этнические конфликты. Прежние формулы интернационализма, дружбы народов, единого советского народа рушились под натиском радикально-националистических сил, идей «национального освобождения», «национального самоопределения». Тем более что действующая Конституция СССР позволяла это делать. Одним из знаковых текстов в этом анализе я хотел бы назвать статью А.И. Солженицына «Как нам обустроить Россию: посильные соображения». Солженицын в своих «посильных соображениях» образно описал ситуацию, а точнее выразил свое достаточно спорное видение «национальных проблем» (он это обозвал «национальным изводом») в СССР: «Сегодня видится так, что мирней и открытей для будущего: кому надо бы разойтись на отдельную жизнь, так и разойтись. И именно при этом всеместном национальном изводе, заслоняющем нам остальную жизнь, хоть пропади она при этой страсти, от которой сегодня мало кто в нашей стране свободен.

Увы, многие мы знаем, что в коммунальной квартире порой и жить не хочется. Вот – так сейчас у нас накалено и с нациями. Да уже во многих окраинных республиках центробежные силы так разогнаны, что не остановить их без насилия и крови – да и не надо удерживать такой ценой! Как у нас все теперь поколесилось – так все равно “Советский Социалистический” развалится, все равно! – и выбора настоящего у нас нет, и размышлять-то не над чем, а только поворачиваться проворней, чтоб упредить беды, чтобы раскол прошел без лишних страданий людских, и только тот, который уже действительно неизбежен» (*Солженицын*). Впрочем, подавляющая часть населения большой страны не разделяла эту позицию, о чём свидетельствуют результаты референдума 1991 года. Вместе с тем нельзя отрицать, что в ряде союзных республик (Прибалтика, Грузия, Азербайджан) были достаточно серьёзные настроения на выход из СССР.

Эту позицию явно не разделяла и центральная власть, некоторый поворот от ранее проводимой политики в области национальных и федеративных отношений был сделан на XIX Всесоюзной партконференции 1988 г. Конференция повторила прежние партийные установки, но наметила второй этап выбора модели государственной этнополитики – декларировав отказ от «сталинских ошибок» в национальной политике и возвращение к «ленинским нормам». Так, в докладе Горбачева говорилось, что «Союз выдержал проверку временем» и что ведущей тенденцией в формуле «расцвет и сближение наций» является сближение социалистических наций, цементирующее новую историческую общность «советский народ». в то же время было отмечено, что «сближение наций» не означает их слияния. в специальную резолюцию «О межнациональных отношениях» было включено положение о необходимости расширения прав союзных и автономных республик, законодательного разграничения компетенции СССР и союзных республик, ограничения вопросов в ведении СССР, а также об «образовании специального государственного органа по делам национальностей и национальных отношений» (XIX Всесоюзная 1988, Т. 1: 66–67; Т. 2: 157–158).

Особое значение в анализе поиска модели этнополитики имеет специальный Пленум ЦК КПСС 1989 г., посвященный вопросам межнациональных отношений. На мой

взгляд, сегодня нужен более критический анализ принятых там решений и их последствий. На пленуме был принят документ – платформа КПСС «Национальная политика партии в современных условиях». В нем опять речь шла о «последовательном отстаивании принципа национального самоопределения», правда, уже через «обновленную федерацию» и «удовлетворение многообразных потребностей всех советских наций». Как считает академик Тишков, «один из принципов «полнокровной советской федерации» был сформулирован довольно издевательски: "экономическое содержание самоопределения и суверенитета в современных условиях находит выражение в переходе республик на хозрасчет и самофинансирование"» (*Тишков* 2012: 387). Но главная «мина», заложенная документом, содержалась в идее выравнивания статуса автономных республик до уровня союзных. Мы, практические партийные работники в автономных республиках, сразу почувствовали эту опасность. Если, например, рост самосознания каракалпакского народа шёл на фоне экологической катастрофы на Арале, то акценты немедленно сменились и начался рост радикальных националистических и сепаратистских настроений. Именно эти идеи аукнулись России потом парадом суверенитетов.

Обсуждались вопросы национальной и федеративной политики и на XXVIII съезде КПСС в 1990 г. Этому важному вопросу была посвящена работа одной из секций. Вынесен он был и на пленарное заседание. В тексте резолюции съезда по проблемам межнациональных отношений «Демократическая национальная политика – путь к добровольному союзу, миру и согласию между народами» вместо обычной фразы об укреплении дружбы народов и воспитании трудящихся в духе интернационализма и советского патриотизма было сказано буквально следующее: «Центральному Комитету, ЦК компартий союзных республик необходимо сделать все, используя политические методы и законодательную инициативу, чтобы претворение в жизнь принципов суверенитета включало в себя защиту прав всех граждан, такие формы самоуправления и программы культурной автономии в республиках, краях, областях и округах, которые обеспечивали бы права и интересы национальных меньшинств и малочисленных народов» (Резолюция 1991). Такое смещение акцентов на национально-культурные общности, с позиций опыта сегодняшнего дня тоже оценивается неоднозначно.

К следующему тексту, который сыграл решающую роль в выборе модели этнополитики, безусловно, относится Конституция Российской Федерации, принятая всенародным голосованием 12 декабря 1993 г. Подчеркнём наиболее важные положения и новации Конституции применительно к рассматриваемой нами проблеме. В новой Конституции Российской Федерации нет раздела: «Национально-государственное устройство», как нет и градации субъектов Федерации на национально-государственные, административно-территориальные и национально-территориальные. Конституция не предусматривает за субъектами Федерации ни права, ни процедуры их выхода из состава Федерации. Таким образом, однозначно трактуется право народа на самоопределение как самоопределение в составе Российской Федерации. Конституция позволяет расширить законодательство по правовому регулированию этнонациональных процессов в России, этнической и гражданской идентификации на личностном, региональном и общегосударственном уровнях. Свободным стало толкование национальной принадлежности, граждане в соответствии с 26 статьей Конституции обрели право самостоятельно определять и указывать свою национальность, в то же время никто не может быть принужден к определению и указанию своей национальной принадлежности.

В целом основной закон значительно обогатился терминами, относящимися к понятиям народ, нация, национальность, что расширяет возможность правового регулирования процессов этнокультурного и этнонационального развития, нациостроительства. Например, преамбула Конституции «Мы, многонациональный народ Российской Федерации…» позволяет трактовать понятие «многонацио-

нальный народ» как тождественное понятиям «российская нация», «россияне», в смысле политической нации и сограждан ства. Это особенно важно в свете развернувшейся недавно дискуссии о целесообразности принятии Закона о российской нации.

Кроме документов официальных институтов власти и законодательства появляются в этот период и общественные организации, которые в своей деятельности и идеологии пытались соединить либеральные идеи ельцинского руководства с традиционными подходами к этнополитике.

Среди таких организаций выделяется общероссийское добровольное самоуправляемое движение «Сотворчество народов во имя жизни» (Сенежский форум), которое было создано в ноябре 1991 г. Представители этого движения (Р.Г. Абдулатипов, А.А. Чичановского, М.Г. Рахимова и др.) подготовили проект концепции государственной национальной политики в России. Развивая новые идеи, документ в то же время исходил из советского понимания дружбы народов, содержал ленинские идеи дальнейшего национально-территориального самоопределения, отрицания национально-культурной автономии как формы экстерриториального этнокультурного развития народов. Однако политическая обстановка, жестокие идеологические баталии по выбору вектора дальнейшего развития страны долгое время не позволяли предложить обществу политику, которая могла бы привести к согласию в вопросах современной этнополитики. Такой документ удалось принять лишь в 1996 году, с одобрения второй Государственной Думы РФ и Правительства страны. Президент России Б.Н. Ельцин подписал Указ об утверждении «Концепции государственной национальной политики Российской Федерации» в июне 1996 года, между первым и вторым туров выборов. Концепция стала правовым и доктринальным документом, своеобразным продуктом общественного согласия. В тексте документа последовательно проводится принцип гражданского равноправия и равных прав народов.

Во-первых, все народы России определяются как государствообразующие, хотя отмечается историческая роль русского народа и определяющее значение русского языка и культуры для населения всей страны. Концепция тем самым не ориентирует на культурный и политический изоляционизм, но отдает должное и всячески поддерживает этническое многообразие страны через развитие не только отдельных культур, но и многокультурности, двуязычия и многоязычия. Концепция более глубоко и современно трактовала понятие самоопределения как формы обеспечения права гражданских и этнокультурных общностей на выбор самостоятельных путей национального и культурного развития, форм политического управления. Самоопределение в рамках многоэтничных государств осуществляется в двух основных формах: внутренних территориальных образований и экстерриториальной национально-культурной автономии. Поэтому существование республик в составе Российской Федерации признается важнейшей формой внутреннего территориального самоопределения. Дальнейшее развитие федерализма и разнообразных взаимоотношений с федеральным Центром формулируется как одна из приоритетных задач государственной национальной политики федерального и республиканского уровней. В-вторых, важной формой самоопределения Концепция определяет экстерриториальную национально-культурную автономию. Ее субъектом могут быть любые народы и отдельные этнокультурные общины независимо от территории расселения и статуса. Это, прежде всего, право на отправление разнообразных запросов граждан, которые возникают на основе их этнокультурной принадлежности и самосознания (Этнический 2012: 402–403).

С высоты сегодняшнего дня можно утверждать, что реализация Концепции государственной национальной политики Российской Федерации 1996 года способствовала сохранению единства и целостности России. В результате мер по укреплению российской государственности, принятых в 2000-е годы, удалось преодолеть дезинтеграционные процессы и создать предпосылки для формирования общероссийского гражданского само-

сознания на основе общей судьбы народов России, восстановления исторической связи времен, укрепления национального согласия и духовной общности населяющих ее народов. Были достигнуты существенные результаты в обеспечении политической стабильности на Северном Кавказе, созданы правовые гарантии прав коренных малочисленных народов, сделаны важные шаги по развитию национально-культурной автономии, по обеспечению прав граждан и национальных (этнических) общностей в сферах образования и развития национальных языков.

В этом году мы отметили 20-летие со дня принятия Федерального Закона о национально-культурных автономиях. Сегодня в стране создано около 1600 Национально-культурных автономий, в том числе 19 федеральных и около 250 региональных. 79 народов страны из 193 воспользовались этим законом. Их число продолжает расти, и это свидетельствует о том, что такая форма этнической самоорганизации стала эффективным инструментом в реализации прав и свобод граждан в их национально-культурном развитии, играет значимую роль в деле гармонизации межнациональных отношений, укреплении и развитии межнационального диалога. Сегодня Национально-культурные автономии – равноправные партнеры федеральных и региональных властей, принимают активное участие в реализации государственной национальной политики.

В наши дни Российское государство определяет новые стратегию и тактику в области межнациональных отношений, которые составляют важнейшую сферу общественно-политических отношений. Так, принципиально новые этнополитические подходы в доктринальном и практическом плане сформулированы в утвержденной Указом Президента 19 декабря 2012 г. «Стратегии государственной национальной политики Российской Федерации на период до 2025 года» (Стратегия). Одной из важнейших новаций этого документа является положение о двуединой задаче содействия формированию общероссийской гражданской идентичности (российской нации) и этнокультурному развитию народов. Также впервые в подобного рода документах решение вопросов интеграции и социальной адаптации мигрантов обозначено как важнейшая цель национальной политики. Важным является и положение о том, что русский народ рассматривается не только как объект, но и как субъект государственной национальной политики. В связи с событиями вокруг Украины и недружелюбными акциями против РФ США и ряда стран Европы скрепляющая, объединяющая миссия русского народа расширяется не только внутри, но и вовне с целью защиты соотечественников за рубежом, для сохранения и позиционирования «русского мира», а также и для объединения русскоязычного мира, всех друзей русского языка, энтузиастов русской культуры.

«Стратегия государственной национальной политики Российской Федерации на период до 2025 года» наряду со статьей В.В. Путина «Россия: национальный вопрос» (*Путин* 2012) и «Концепцией миграционной политики Российской Федерации на период до 2025 года» (Концепция) составила триаду доктринальных документов, которые позволяют разработать «дорожные карты» достижения внутриполитической стабильности в обществе. Такие «дорожные карты» целесообразно разработать на всех уровнях реализации этнополитики – федеральном, региональном и местном – и тем самым предоставить организационные возможности руководителям всех уровней, а также и руководителям национально-культурных организаций для воплощения их главных идей. Этого пока еще не наступило.

Несмотря на развернутую работу по реализации Стратегии в обществе, в экспертном сообществе, в СМИ отмечаются скепсис, недоверие и даже жесткая критика как Стратегии государственной национальной политики, так и техник, и технологий ее реализации. На обыденном уровне слышатся категоричные замечания о том, что «национальной политики нет» или что «национальная политика ангажирована и работает на интересы отдельных народов, этнических групп или субъектов РФ». Массированной атаке подвергается концепт единой российской гражданской нации.

Представляется в этой связи, что беда большой политики, в том числе национальной, состоит в том, что конкретные проблемы повседневной жизни, этики, морали, концептов стыда и совести, нравственности и справедливости не являются приоритетами едва ли не в любой политической деятельности. Между тем, анализ и мониторинг межэтнических отношений убеждает, что фундаментальные положения о необходимости осуществления в России формулы «единства в многообразии» отвечают не только насущной потребности обеспечения гражданского согласия в крупном государстве, это также еще и единственная реализуемая формула устройства многоэтничной страны. Сразу следует подчеркнуть, что новая идеология гражданского нациестроительства ни в коей мере не означает отрицания или растворения российских национальностей (наций в этническом смысле слова) в некоей моно-культурной общности под названием «российская нация». Последняя есть, прежде всего, форма надэтнической гражданской идентичности россиян, которые представляют исторически и культурно представителей одного народа – российского народа, многообразного, но единого. При этом единство в значительной степени обеспечивается социальным капиталом, с помощью которого решается проблема группового самоутверждения на личностном, институциональном и региональном уровне. Важными инструментами эффективости доверия и справедливости как качественного продукта социального капитала и миротворческой доктрины межэтнических отношений выступают, в частности, референдумы, состоявшиеся в начале нового тысячелетия в Гагаузии, Крыму и Приднестровье.

Российская Федерация исторически сложилась как многонациональное и поликонфессиональное государство, для которого межэтнические отношения были актуальны со дня его основания. Главная задача этнополитики на современном этапе, как и во все времена – разработка проекта гражданской нации и обеспечение гражданского единства в условиях многообразия страны и этнокультурного развития общностей и регионов.

Литература

XIX Всесоюзная 1988 – XIX Всесоюзная конференция Коммунистической партии Советского Союза: Стенографический отчет. в 2 т. М.: Политиздат, 1988.

Губогло 2003 – *Губогло М.Н.* Идентификация идентичности. Этносоциологические очерки. М.: Наука, 2003. 764 с.

Губогло 2016 – *Губогло М.Н.* Антропология доверия. Этносоциологические и этнополитические очерки. М.: Издательский Дом ЯСК, 2016. 544 с.

Концепция – Концепция миграционной политики Российской Федерации на период до 2025 года. http://pvsfms.ru/doc/kgmp.pdf.

Политическая текстология 2014 – Политическая текстология как наука и учебная дисциплина: материалы круглого стола // Вестник Московского университета. Серия 12: Политические науки. 2014. № 4. С. 110–136.

Путин 2012 – *Путин В.В.* Россия: национальный вопрос // Независимая газета. 23.01.2012.

Резолюция – Резолюция XXVIII съезда КПСС «Демократическая национальная политика – путь к добровольному союзу, миру и согласию между народами» // К союзу суверенных народов. Сборник документов КПСС, законодательных актов, деклараций, обращений и президентских указов, посвященных проблеме национально-государственного суверенитета. М., 1991. http://www.uaio.ru/5/85/sborn91.htm#p101.

Солженицын – Солженицын А.И. Как нам обустроить Россию: Посильные соображения. http://lib.ru/proza/solzhenicyn/s_kak_1990.txt.

Стратегия – Стратегия государственной национальной политики Российской Федерации на период до 2025 года. http://www.minnac.ru/res_ru/0_hfile_1118_1.pdf.

Тишков 2012 – Тишков В.А. Этнополитика в истории постсоветской России // Этнический и религиозный факторы в формировании и эволюции российского государства. М., 2012.

Этнический 2012 – Этнический и религиозный факторы в формировании эволюции российского государства. М., 2012.

Якунин 2016 – Якунин В.И. Предисловие // Россия в современной архитектуре международной безопасности: вызовы и перспективы. М., 2016.

Раздел II.
МОРАЛЬ И НРАВСТВЕННОСТЬ – РЕСУРС МИРА И СОГЛАСИЯ

М.Н. Губогло

Вызовы человечности, интенции миросозидания, ресурсы миросохранения

> Человек – вот правда! (…) Всё – в человеке, всё для человека! (…) Чело-век! Это – великолепно! Это звучит… гордо! Че-ло-век! Надо уважать человека! Не жалеть… Не унижать его жалостью… Уважать надо!
>
> А.М. Горький. На дне

Юбилей Марины Юрьевны Мартыновой, выпускницы кафедры этнографии исторического факультета МГУ (1976), сотрудницы Института этнографии АН СССР (1981), директора Института этнологии и антропологии РАН (2015) – прекрасный повод для того, чтобы посвятить ей необычную книгу, чем-то напоминающую многотомную «Антологию концептов» (2005–2011 гг.)[1] и более ранний «Свод этнографических понятий и терминов» (1986–1995 гг.).

I. Антропологизация в этнологии и концептологии

Несмотря на жанровое сходство энциклопедического характера двух серийных изданий – этнотерминологического, посвящённого ключевым понятиям советской этнографической науки (Свод) и постсоветской «Антологии концептов», представляющей собой «концептуарий культурно значимых смыслов, закреплённых в языковом сознании и коммуникативном поведении» (Антология), между ними обнаруживается существенное различие.

Этнографические понятия и термины были выработаны по итогам многолетних прикладных и фундаментальных исследований нескольких поколений отечественных этнографов, археологов, искусствоведов и фольклористов.

«Антология концептов» рождалась в постсоветское время, в первом тысячелетии XXI века (2006–2011 гг.). В значительной мере её источниковую основу составили новейшие диссертационные исследования, выполненные, во-первых, на материале различных языковых лексем, представляющих словарно-языковую картину мира на материале русского, английского, немецкого, французского, китайского, калмыцкого языков; во-вторых, с привлечением художественной, научной литературы, публикаций и беллетристики, отображающих ментальность носителей соответствующих языков и культур. Коротко и округлённо говоря, *этнографические* терми-

[1] Согласно краткой аннотации, «антология концептов представляет собой словарь нового типа – концептуарий культурно значимых смыслов, закреплённых в языковом сознании и коммуникативном поведении. В основу книги положены диссертационные исследования, посвящённые концептам – сложным ментальным образованиям, воплощённым в различных языковых единицах на материалах различных языков – русского, английского, немецкого, французского, китайского, калмыцкого. Рассматриваются концепты в религиозном, политическом, идеологическом, административном, художественном, обиходном типах дискурса» (Антология, том 8: 2).

ны вырастали из первичной, а *онтологические* концепты – как бы из вторичной источниковой базы.

Вот как, например, репрезентирует свою информационно-источниковую базу автор одной из влиятельных статей о концептах «добро» и «зло»: «Материалом для исследования послужили прецедентные тексты на французском и русском языках, актуальные анекдоты на французском и русском языках, данные этимологических словарей, словарей синонимов, толковых словарей русского и французского языков, двуязычных словарей, лингвострановедческих справочных изданий: результаты, полученные в ходе осуществления серии лингвистических экспериментов, проведённых среди носителей французского и русского языкового сознания» (*Георгиева* 2011: 4).

Цель этнотерминов и лингвокультурных концептов во многом совпадала, особенно если принимать во внимание их фундаментальную коммуникативную нагрузку по обслуживанию сфер духовной, материальной, идеологической, политической жизни, а также заметную роль в обиходном административном и художественном дискурсе.

В наибольшей мере сближение между концептами нарождающейся на глазах лингвоконцептологии, как нового направления лингвистики, и понятийно-терминологическим аппаратом традиционной отечественной этнографии и обновлённой этнологии/антропологии состоит в том, что в том и в другом случае речь идёт об «углублённом исследовании смыслов, выражаемых языковыми единицами».

Редко употребляемое и относительно необычное слово «миростроительство» (peacebuilding) имеет прямое отношение к фундаментальной этнологической (антропологической) проблеме – соотношению языка, культуры и этики. Можно было бы остановиться на изначальном названии книги – «Антропологическая этика», но это, во-первых, невольно снизило бы значение языкового аспекта, во-вторых, потребовало бы специальных исследований соотнесённости нравственного климата (этики) человека с общественно-ментальным климатом советской эпохи и постсоветского времени.

Одними из первых приняли человека в качестве информационного исходного объекта и предмета исследования в советской этнографии В.В. Пименов (*Пименов* 1997), М.Н. Губогло (*Губогло* 1971, 1992), в языкознании Ю.Н. Караулов (*Караулов* 1987). В соответствии с социальным заказом каноническое описание и определение смысла и содержания советского типа личности (современным языком, концепт «советский человек») предложил заместитель заведующего отделом пропаганды и агитации ЦК КПСС, директор Института марксизма-ленинизма при ЦК КПСС, академик Г.Л. Смирнов. Переход от преобладающих накануне развала СССР социолингвистических исследований функциональной стороны развития языка к выявлению влияния комплекса внешних обстоятельств, норм и стереотипов поведения на сознание, речевое поведение человека обозначился в трудах ряда известных языковедов (*Степанов* 1979; *Алпатов* 1993).

Тенденция антропологизации этнологических исследований, впервые чётко обозначенная на III Конгрессе этнографов и антропологов России (Москва, 1999), в известной мере совпала с появлением ряда новаторских направлений в лингвистике, ориентированных на углубленное исследование человека и человечности, связей языка и сознания. В общем потоке исследований, появившихся в социологии, философии, психологии, лингвистике и в ряде смежных дисциплин видное место заняли вопросы этнического ракурса при анализе языка, сознания и мышления человека, его речевой и повседневной деятельности. Некоторые «языковедчески настроенные» авторы усмотрели возможность с уверенностью говорить о новом научном направлении – «антропологии языка», народившейся в 1960–1970-е годы; появились исследования, чуть позднее отнесенные к числу «этнической социолингвистики», или «социальной этнолингвистики» (*Губогло* 2001).

Понятие и тем более концепт «человечность» – одно из важнейших в гуманитарном

знании. С одной стороны, в нём представлены сокровенные смыслы бытия, с другой – проявляется энергия отрицания этих смыслов, что наглядно отражается в единстве и противоречивости концептов истины и правды, если под правдой понимать «правду каждого». Философский анализ социальных, гносеологических и аксиологических аспектов человечности выделяет в ней два разнонаправленных тренда развития. С одной стороны, человечность выражается в рождении и смерти, в создании семьи и в продолжении рода, в самовоспитании и в воспитании детей, в выборе жизненного пути и способа жизнедеятельности. С другой стороны, благодаря созданию «второй природы», связанной с развитием знания, науки и техники, естественная человечность как бы приумножается и удваивается.

Современная философская мысль преодолела (т.е. оставила в прошлом, хотя и не забыла) идеи человеколюбия Фридриха Ницше, согласно которым подлинными идеалами представлялись сила жизни и отрицание морали, в том числе культ здорового красивого тела, накал чувств, свобода инстинктов, как это было в культуре Древней Греции.

В информационном обществе на естественную, физиологически ограниченную природу человека наваливается «тяжёлый груз знаний и впечатлений, что, как ни парадоксально, ведёт не к совершенствованию в смысле ожидаемой биологической эволюции, а скорее к обесчеловечиванию, как показал российский опыт смутного десятилетия конца прошлого века.

Я хорошо помню лекции выдающегося советского философа А.Г. Спиркина, который читал нам, студентам исторического факультета МГУ, лекции по диалектическому и историческому материализму. Невозможно забыть его едва ли не эпатажный прогноз перспектив эволюции, когда люди превратятся в «пульсирующий мозг» и будут скучно слоняться по планете в безнадежных поисках работы и занятости, поскольку проблему материального обеспечения возьмут на себя роботы и машины. Современные философские рассуждения на заре нового тысячелетия мало чем отличаются от фантастических прогнозов середины XX века. «В эпоху лидерства генной инженерии и биотехнологий, – пугает читателей Г.А. Каржина, – средства массовой информации уже пестрят многочисленными сообщениями о перспективах выращивания безголовых людей и их использовании в качестве доноров органов, косметические фирмы обещают “неувядаемую красоту” за счёт применения препаратов из эмбриональных клеток, оживились дискуссии о необходимости ухудшения человеческой породы путём клонирования “генетически облагороженного” материала» (*Каржина* 2009: 66).

Преодолевая смутное перестроечное время, геополитический развал Советского Союза, активную пропаганду безудержного потребительства, живую всеобщность обещанного благоденствия и фальсифицированную благотворительность олигархов, российское общество вновь обращается к исконным нравственным основам человечности, заложенным в гуманистическую культуру едва ли не с библейских времён. Спасение частично декультивизированного и обесчеловеченного человека XXI века видится в единстве и взаимодействии основных векторов нравственной основы человечности.

В анализе «Алгебры и алгоритмов человечности», принципов, норм и правил этической системы повседневности, вряд ли можно обойтись без учёта достижений современного гуманитарного знания в области концептологии, лингвострановедения и психосемантики. Именно в рамки проблематики и предметной области указанной триады новейших научных направлений укладывается, на наш взгляд, предлагаемое издание. Моральные устои, заложенные в системе этики народной культуры, обусловливают собой «алгебру и грамматику» человеческих взаимоотношений.

Центральная идея книги, созданной коллективом авторов, уважительно и благосклонно оценивающим творчество юбиляра, состоит в призыве отстаивать в трудах этнографов/антропологов концептов добра и справедливости в культуре и в повседневной

жизни народов; противостоять злу и фальсификации этничности и этнической истории; беречь культурное наследие и добрую память о прошлом; противостоять развернувшимся на рубеже тысячелетий трендам и процессам «обескультуривания» и «обесчеловечивания», агрессивно наступающим на пенной волне глобализации и манкуртизации.

Без знания «грамматики и алгебры человечности» трудно гармонизировать или оптимизировать межэтнические и межконфессиональные отношения, даже если противоречия не вызваны внешними по отношению к человеку факторами.

Под миростроительством и отражающим его концептом понимаются все виды деятельности, в том числе нормы этики и тексты устного народного творчества, направленные на поддержание и упрочение миролюбивых межэтнических отношений, на предотвращение межэтнических и межконфессиональных конфликтов.

Наиболее популярными выразительными концептами миростроительства в отечественной филологии, этнологии (антропологии) и философии выступают истина и правда, добро и справедливость, доверие и гостеприимство. Эти, а также многие другие элементы языка и народной культуры, составляющие «скорее идеологический, чем правовой каркас» миростроительства, представляют собой итоги научных изысканий и достижений, исторически сложившихся форм сотрудничества и взаимопонимания людей.

Концепт миростроительства, или миросозидательства редко встречается в новейшей историографии. Он призван раскрывать смыслы концептов и концептологии, как нового научного направления, изучающего «единицы сознания», выражающие «эмпирические сущности» явления и обозначающие в нашей книге деятельности, доктринально направленные на установление социальной справедливости, межэтнической, межрелигиозной толерантности, солидарности, национальной консолидированности. В наращивании потенциала и силы уязвимых социальных и этических групп немаловажная роль принадлежит этическим и эстетическим системам, наработанным в народных культурах.

Важнейшей задачей миросохраняемости и миростроительства является оснащение, вооружение поколений, вступающих во взрослую жизнь, знанием норм и принципов этики и эстетики и умением проследовать «живым и невредимым» между Сциллой «философии аскетизма» и Харибдой «философии гедонизма».

В качестве эпиграфа к исследованию концептов, составляющих каркас и стержень миростроительства, напрашивается отрывок из знаменитой книги Георгия Радова «Председательский корпус», в котором страстно звучит призыв гуманиста к гармонизации и оптимизации отношений между людьми, занимающими разные позиции, к соблюдению правил «грамматики жизни». «Прошлой осенью, – писал Г. Радов, – потерял я друга: умный, добрейший колхозный председатель по дороге на курорт попал в нелепую аварию. Хоронили его всем районом, но поминки для близких устроили во Дворце культуры: оказалось, что этот весьма, как думали, обеспеченный человек двадцать лет не ремонтировал и не обставлял дом: вдове совестно было позвать гостей, да и посадить их было не на что. А сколько превосходных домов он построил за эти годы колхозникам! Человек совсем не занимался собой, жил для колхоза. Но знаком я и с другим председателем, который ни в чём не уступает покойному: и заботливый, и рачительный, и неугомонный, но дом у него – картинка, просторный и богатый. Какая же мораль из этого сравнения? А никакой! Душевно ближе мне он, покойный Андрей Петрович, но и к Ивану Васильевичу какие же могут быть претензии? Просто разные характеры. Общество от этой разницы, однако, не страдает…» (*Радов* 1975: 335).

Система концептов (назовём, к примеру, такие как истина и правда, родина и государство, гостеприимство и этика поведения, этикет семейной жизни и культ домашнего очага, доверие и справедливость) отражает опыт и знание человека и вместе с тем образует панорамную картину этничности. С одной сторо-

Схема 1

Структура нравственной культуры личности

Структура нравственной культуры личности			
Мышление	Чувства	Поведение	Этикет
Умение различать добро и зло, хорошее и плохое, применять нравственные нормы к особенностям сложившейся ситуации	Степень развитости эмоциональной одухотворённости, способность к сочувствию, сопереживанию	Совокупность форм повседневного поведения, в которых находят внешнее выражение моральные и эстетические нормы этого поведения	Уровень приверженности к правилам, регламентирующим форму, манеры поведения в обществе

ны, этничность входит в ментальный мир человека в формате «сгустков культуры» (Ю.С. Степанов); с другой стороны, концепт – это тот лифт, с помощью которого человек, не всегда являясь креативным «творцом этничности» входит в этничность, а в некоторых случаях и оказывает влияние на неё. В известном смысле концепт напоминает социологическую стратегию, с помощью которой человек адаптируется к внешней среде или, напротив, меняет (если хватает сил и способностей) облик и отдельные признаки самой среды.

В материалах широкомасштабной серии «Народы и культуры» (отв. ред. академик В.А. Тишков) содержится немало сведений о том, что наряду с привычными для марксизма (исторического и диалектического материализма) социально-экономическими, идеологическими и политическими влияниями на повседневную жизнь людей немалую роль играет «человеческий фактор», понимаемый в узком смысле: то, как сами люди, решают проблемы морального выбора и ряд других проблем, исходя из собственной структуры нравственной культуры (см. схему 1), собственного душевного и психологического бытия.

Как в вышеназванной «Антологии концептов», так и в созданном советскими учеными совместно с коллегами из ГДР «Своде этнографических понятий и терминов», указывается на большое значение концептов (понятий – терминов в традициях советской этнографии), репрезентирующих методологическую основу этнологии/антропологии.

В числе нравственных категорий, определяющих жизнедеятельность социума, с той или иной частотностью фигурируют нравственные категории, в бинарной оппозиции: мир – война, добро – зло, товарищи – враги, любовь – ненависть, мужество – трусость, счастье – горе, долг – предательство, гуманизм – фашизм, мудрость – легкомыслие, правда – ложь, и т.д., и т.п. (*Губогло* 2016).

Содержанием концепта как мировоззренческого национально-специфического явления выступает совокупность знаний о данном объекте, событии, явлении (гостеприимстве, доверии, справедливости, домашнем очаге, родине и т.д.), а планом выражения – совокупность одинаковых средств (лексических, фразеологических, пословиц, поговорок и др.). Вспомним уникальный этнически окрашенный концепт японской вежливости, классически реализуемой в формате «экзотической учтивости».

«Ничто так не интригует в этой стране на первых порах, – пишет автор знаменитой “Ветки сакуры” Всеволод Овчинников о Японии, – как экзотическая учтивость. В разговорах все поддакивают друг другу, при встречах отвешивают церемоннейшие поклоны, уместные, казалось бы, лишь в исторических фильмах да на театральной сцене. Зрелище это поистине незабываемое. Заметив знакомого, японец считает долгом прежде всего замереть на месте, даже если дело происходит на проезжей части улицы и прямо на него движется автобус» (*Овчинников* 2001: 14).

Книга состоит из расширенного предисловия и ряда взаимосвязанных разделов. Следуя курсом гуманизации антропологического знания и отвечая на вызовы времени, учёные Института этнологии и антропологии РАН реализовали ряд крупномасштабных проектов, сочетая фундаментальные и прикладные исследования в сфере этнополитики, этносоциологии, этнодемографии, этнопсихологии, организовали получивший широкое общественное признание этнологический мониторинг и экспертизы современного состояния межэтнических и межконфессиональных отношений во многих регионах Российской Федерации. Ряд научных направлений, возникших в стенах института, в том числе имеющих междисциплинарный культуртрегерский характер, способствовали формированию концепта российской нации (В.А. Тишков) и созданию России имиджа открытого общества, а в конечном итоге – повышению рейтинга нашей науки в системе гуманитарного знания.

На очереди новые проблемы, связанные с анализом этничности и трендов межэтнических отношений с учетом принципов и норм нравственности и морали, как важнейших ресурсов мира, солидарности и согласия, частично отраженные в первом разделе предлагаемой книги.

Немаловажной сферой в предметной области этнологии (антропологии) является этимологическое и семантическое объяснение значения слов, концептуально выражающих историю и особенности национальной и этнической культуры. Японское слово «кимоно», русское «спутник», украинское «борщ», армянское «Матенадаран», общетюркское «юрта», чукотское «яранга» и многие другие широко известны в России и за её пределами, хотя семантическая коннотация каждого из них требует специального изучения.

Первые попытки представить культурологическое и лингвострановедческое смысловое значение терминов и этнографических категорий, именуемых в ряде новейших научных направлений концептами, были предприняты в книге М.Н. Губогло «Энергия памяти» (М., 1992), в совместной монографии Н.А. Лопуленко и М.Ю. Мартыновой «В мире жить – с миром жить. Дружба и взаимопонимание в фольклоре народов России» (М.: РУДН, 2002), а также в ряде последующих индивидуальных публикаций М.Ю. Мартыновой (*Мартынова* 2003a, 2003b, 2004a, 2004b, 2017).

II. Добро и зло

В разделе «Добро и зло в общественном восприятии» предлагаемой книги представлены некоторые итоги исследования этнокультурных концептов, относящихся к этике и этикету; традициям гостеприимства и сотрапезничества; очагу, дому и организации жилого пространства; семье и «правилам» семейной жизни; семейным, общественным, общегосударственным и религиозным праздникам.

Этнологические интерпретации этнокультурных концептов, вызвавших интерес не только в научном мире, но и в среде широкой общественности, позволяют глубже проникать в понимание культуры как иерархической по своей сути и строению структуры. Это что даёт возможность для более точного знания места и роли каждого члена общества в конкретном социуме и в конкретной ситуации.

В третьем и четвёртом разделах приводятся некоторые итоги новейших этносемантических исследований концептов, содержащих в себе миростроительные ресурсы в недрах традиционной культуры. В переработанном, дополненном и, в частности, заново осмысленном виде использованы материалы из книг «Энергия и энерция соционормативной культуры» (М., 2008); «Миротворческий потенциал традиционной культуры» (М.; Кишинёв, 2016).

Существуют ли специфические моральные и нравственные проблемы, относящиеся к сфере этнопсихологии? Или моральные нормы и ценности едины и одинаковы для всех времён и народов? Тем не менее, антропологам и этнографам с давних пор хорошо известно, что в каждой культуре (не будем заклиниваться на каждом этносе) существует своя «грамматика жизни» в виде норм и цен-

ностей, регулирующих поведение, ощущения и чувствования человека. Эти особые нормы и ценности (моральные императивы) обусловлены историей, географией, политикой и конкретным общественным устройством. Тем не менее, они, как и мораль, и нравственность в целом, лишь отдельные (разные) грани общих моральных проблем человека и его культуры. Какие бы трактаты, логические и философские выкладки не посвящались проблеме свободы, решающей остаётся проблема зависимости (несвободы) человека от общества и, прежде всего, от власти и внешней силы.

Ряд ранее проведённых этносоциологических и этнополитических исследований, посвящённых деинфантилизации, этнической мобилизации, огосударствлению и разгосударствлению этнического фактора и проэтнической политики Советского Союза, были посвящены взаимосвязи человека и общества в связи с его этнической принадлежностью, которая, в свою очередь, толковалась как социальная категория.

В основе моральной проблемы «советскости советского человека» лежала парадигма его безразличного (инфантильного) отношения к самому себе. Самые первые новаторские замеры объективных факторов субъективно ощущаемой (чувственной) этнической идентичности были основаны на понимании несвободного выбора уже готовых элементов этнической идентификации (ЭЭИ). Это был первый, хотя и наивный шаг на пути осмысления роли моральных норм и нравственности в повседневной жизни советских людей.

Анализ концептов этнической мобилизации, этнической ментальности и поведения дает осознание того, что так называемые «этнические конфликты» по периметру бывшей великой державы отнюдь не были главной проблемой, а скорее оказались неожиданной болезнью, свалившейся на ослабленный организм советскости. Есть основания полагать, что индокринация стратегии миростроительства может оказаться более результативной для создания устойчивой стабильности и спокойной жизнедеятельности. Более того, следуя базовым интенциям миротворчества, восходящим к библейским заповедям, можно надеяться, что в конечном счёте победу одержит не конфликтогенность человеческих обществ, а заключённый в их культурном наследии миротворческий потенциал.

Во времена Советского Союза вопросы миростроительства оказались на периферии общественного интереса в связи с активной пропагандой атеизма и внедрением в сознание широких масс принципов интернационализма с целью укрепления доверия в концептуальном формате дружбы народов. Вопреки русской пословице «после драки кулаками не машут» вдруг обнаружился острейший дефицит не только доверия, но и идеологии миростроительства.

Даже либерально настроенные авторы, наши современники, считают, что «в конце концов, победит именно наднациональная общность, в которой о позорных глупостях вроде этнической вражды можно будет просто забыть» (*Быков* 2017: 5). Более того, они надеются, в частности, что «в завтрашней России и завтрашней Украине победит та власть, для которой этническое будет нерелевантно, а религия станет частным делом каждого; власть, которая сосредоточится на модернистских добродетелях, то есть не на потреблении, а на производстве, не на массовых гипнозах, а на личной ответственности» (*Быков* 2017: 5).

Анализ этничности и этнокультурных элементов через призму характерных концептов позволяет раскрывать ряд сопутствующих данному концепту и тесно связанных с ним явлений. Так, например, проясняется, что концепт синто «наделил японцев чуткостью к природной красоте, чистоплотностью и отголосками легенд о своём божественном происхождении. Буддизм окрасил своей философией японское искусство, укрепил в народе врождённую стойкость к превратностям судьбы. Наконец, конфуцианство принесло с собой идею о том, что основа морали – это верность, понимаемая как долг признательности старшим и вышестоящим» (*Овчинников* 2001: 22).

Несмотря на юный возраст исследовательских практик, концепты «добро» и «зло»

Схема 2

Структура и задачи морали

Структура морали		
Нравственное сознание	***Нравственная практика***	***Нравственные отношения***
Одна из форм общественного сознания. Фиксирует исторически изменяющиеся нравственные отношения, обобщает и осмысливает нравственную практику людей	Одна из форм социальной деятельности людей. Охватывает поведение и поступки индивидов в той мере, в какой они сознательно подчинены нравственным целям	Особый вид общественных отношений, результат воплощения представлений о моральном благе в нравственной практике людей
Задачи морали		
Воспитывать	***Регулировать***	***Оценивать***
Воздействовать с целью развития способностей, формирования знаний, умений, человеческих качеств	Направлять деятельность человека, общества на гуманные цели, на достижение добра, а также совершенствовать человека или общество	Определять хорошее и плохое, добро и зло, а также идеалы и ценности, уметь правильно оценивать общественное мнение

получили признание как универсальные и доминантные понятия аксиологической картины мира не только в русском, но и во многих других языках народов мира.

Универсальная и культурная значимость и смысловая нагрузка этих концептов, сопряженные с концептом этничности, нашли, в частности, отражение в работе 17 секции XII Конгресса антропологов и этнографов (июль 2017 года, Ижевск) (Т.С. Гузенкова, М.А. Абрамова, Е.Н. Ломшина, Е.М. Белецкая).

Зарождающийся интерес этнологов и антропологов к этноспецифической особенности концептов добра и зла вызван заметной ролью, которую они играют в функционировании и манифестации этничности, в проявлении в ряде жизненных ситуаций возбужденного этнического самосознания. Более того, указанные концепты находятся практически в одном типологическом ряду с главными категориями морального сознания: гуманностью, долгом, достоинством, совестью, ответственностью, справедливостью, стыдом, честностью, честью и др.

Этноспецифические черты употребляемости концептов добра и зла, выступающих в «амплуа» «ценностей» и «антиценностей», имеют место на различных этажах и в разных сферах структуры морали, в том числе в нравственном сознании, практике и отношении (см. схема 2).

III. Нормы поведения

Обязательной методологической основой, ставшей традицией этнографических исследований, является описание норм и форм взаимоотношений между людьми в разных сферах повседневности и жизнедеятельности. Вместе с тем, редко кто из авторов уделял специальное внимание концептам выдержки (умения и способности людей осуществлять контроль над своим речевым поведением, чувствами и ощущениями, особенно в экстремальных ситуациях), самообладания (умения контролировать морально-нравственные основы своего поведения и чувственную сторону своей эмоциональной жизни) и самоконтроля (навыков и опыта самостоятельного регулирования и гармонизации своих поступков во имя достижения своих целей, но без ущерба интересам других граждан). Указанный изъян был в известной мере восполнен в исследованиях М.Ю. Мартыновой, в том числе

в совместной хрестоматии «В мире жить – с миром жить», подготовленной в качестве пособия для сферы школьного образования, но имеющей более широкое значение, не уступая многим академическим трудам монографического жанра (*Мартынова*, *Лопуленко* 2002: 286–323)

Немалый вклад в выявление и описание этнических аспектов поведения людей в соответствии с универсальными и регионально отличающимися нормами поведения вносят писатели и журналисты, публицисты и беллетристы, особенно те из них, кто обладает талантом и даром видеть и фиксировать межэтнические сходства и различия. «Казалось бы, трудно себе представить два народа, более непохожие друг на друга! – пишет талантливый советский журналист Всеволод Овчинников об островных японцах и англичанах. – Англичане возвеличивают индивидуализм, японцы отождествляют его с эгоизмом. Английский быт ограждает частную жизнь, японский быт практически не оставляет для неё места. Однако эти противоположности, как ни странно, смыкаются в нечто общее. Оба народа, как уже говорилось, ставят естественное превыше искусственного. Но этот кардинальный принцип их подхода к жизни не распространяется на область человеческого поведения. Хотя англичане превозносят индивидуализм, а японцы осуждают его, как тем, так и другим в одинаковой степени присущ культ самоконтроля и предписанного поведения» (*Овчинников* 2001: 261).

Олицетворением этой общей черты в характере японцев и англичан выступает наличие особого типа личности в лице японского самурая и английского джентльмена, каждого из которых без труда можно было бы именовать концептом, прибегая к современной терминологии психосемантических и лингвострановедческих исследований. Дело в том, что каждый из концептов («нравственных эталонов») обусловлен социальным заказом правящей элиты в определённых исторических условиях. «У японцев данный кодекс поведения сложился в эпоху Токугава, когда страна была наглухо закрыта от внешнего мира; у англичан, наоборот, в эпоху расширения заморских владений. Однако и тут, и там он имел сходную цель: упрочение социальной стабильности» (*Овчинников* 2001: 261).

Одним из первых парадокс обратно-пропорциональной зависимости между «падением нравов» и трендами «декультурализации» заметил академик В.А. Тишков. В нашумевшей книге с эпатажным названием «Реквием по этносу. Исследования по социально-культурной антропологии» (М., Наука, 2003) он сделал необычный для рубежа столетий вывод о том, что «в России стало жить лучше, хотя и сложнее» и согласился при этом с критиком Викторией Чаликовой, что наступившая в постсоветский период «сложность» является синонимом человечности» (*Тишков* 2013: 432). Иными словами, в итогах смутного времени 1990-х годов, во время разгула обесчеловечивания, учёный сумел разглядеть ростки очеловечивания.

Особого внимания в массе концептологических исследований заслуживают сравнительно-сопоставительный анализ концептов, выраженных лексическими средствами, с помощью которых в наибольшей степени отражаются этноспецифические особенности традиционной культуры народа.

Тем более что в самой этнологии, и прежде всего в практике этносоциологических исследований были успешные попытки выделить понятия-термины, отражающие, с одной стороны, внешний и внутренний мир человека, с другой – интраэтнические, экстраэтнические и внеэтнические факты и явления, в совокупности характеризующие состояние этничности.

Ряд работ, пересекая границы лингвокогнитивных и лингвосемантических направлений, выходит непосредственно на исследование межэтнических отношений путём сосредоточения внимания на понятиях «интеркультурной трансляции», «инокультурное происхождение концепта», «эквивалентность концептов» в ментальности (концептосферах) разных народов.

Специальные лингвосемантические исследования употребляемости концептов добра и зла в аксиологическом пространстве,

Схема 3

Социальные нормы

Виды социальных норм		
Моральные	**Политические**	**Эстетические**
Существуют в виде поучений и притч. Регулируют не только поступки, но и мысли и чувства. Обеспечиваются совестью и общественным мнением	Регулируют отношения между классами, нациями и другими социальными группами, между личностью и государством по вопросу обретения, удержания и использования государственной власти	Определяют критерии красоты в художественном творчестве и в поведении людей, в производстве, в быту, а также восприятие красоты человеком
Примеры		
Не лгать, не хвастать, не лицемерить, укреплять семью	Ст. 18 Конституции РФ: «Президент РФ является главой государства»	Золотое сечение

репрезентирующем картину мира, позволили определить этноспецифические особенности картины мира в русской и французской ментальности. Выяснилось, что для русскоязычного сознания «внутренний мир человека обладает большей значимостью, чем внешний мир, который его окружает, что находит своё подтверждение в том, что релевантными для русской лингвокультурной традиции являются следующие понятия, выполняющие роль “ценностного ориентира”: духовное развитие личности, воспитание характера, первичная цель активной и качественной реализации способностей личности в профессиональной сфере» (*Георгиева* 2011: 6).

Для франкоязычной ментальности особую притягательность представляют «материальное благополучие; весомое положение в обществе; соблюдение прав личности; уважение закона; (…) эффективность принципа “услуга за услугу”, являющегося залогом того, что в будущем человек, получивший поддержку, сможет быть чем-то полезен; (…) комфорт и устроенность быта как нормальное явление, необходимое для повседневной жизни личности» (*Георгиева* 2011).

Систематический анализ концептов добра и зла в системе моральных, социальных и эстетических норм (см. схему 3), в том числе через призму норм библейского уровня (не лги, не завидуй, не обижай слабых, уважай старших, не жадничай, помогай нуждающимся, не предавай) позволяет выявить этноспецифические сходства и различия в миротворческих и мироохранительных ресурсах народной культуры, в том числе в произведениях устного народного поэтического творчества.

В большинстве французских народных сказок главный герой стремится самостоятельно добиться успеха, делая добро и борясь со злом. Герой русских фольклорных произведений побеждает врагов, добивается успеха в значительной мере благодаря помощи и поддержке извне, подтверждая тем самым приоритет коллективизма над индивидуализмом и идею единства, как высшей формы взаимопонимания, благодаря которой добро одерживает победу над злом.

Материалами для лексико-семантических исследований и исследований этноспецифических особенностей морали и нравственности, этики и эстетики служат, наряду с этносоциологическими методиками и приёмами опроса и интервьюирования, данные из толковых, фразеологических, синонимических и омонимастических словарей, сборников народных сказок и пословиц, художественных произведений.

Речевая этика, нормы и правила предписываемого речевого поведения, основанные на принципах морали, а также национально- и социокультурных традициях.

Условиями успешного речевого общения выступают доброжелательное отношение к адресату (коммуниканту), демонстрация заинтересованности в разговоре, настроенность на интересы и мир собеседника, сочувственное внимание к его личности, его проблемам и интересам.

IV. Мироутверждающие посылы и ориентиры памяти

Эссе «Энергия памяти» (*Губогло* 1992) было написано четверть века тому назад в горниле пробуждённого национального самосознания и в пламени этнической мобилизации, сыгравшей, как известно, крайне противоречивую роль. Её лидеры, охочие до политической власти, до рычагов управления с целью удовлетворения корыстных гедонистических устремлений, внесли немалый вклад в расшатывание советской ментальности и административной системы бывшего Советского Союза. Вместе с тем под знаменем идеологемы «Никто не забыт, ничто не забыто…» представители творческой интеллигенции восстали против губительной глобализационной тенденции с её призывами «оставить прошлое за бортом истории», «жить только настоящим», «не обременять себя нравственными и моральными нормами».

Развернувшиеся межэтнические противоречия, конфликты едва ли не по всему периметру границ Советского Союза, по закономерной логике вещей, породили океан конфликтологической литературы, в том числе и в такой своеобразной, специфической предметной области, как «войны памяти». Стоило немалых трудов освоить обширную литературу, насчитывающую не одну сотню названий, посвящённую межэтническим конфликтам. Авторы многих изданий прибегали к исторической и обыденной памяти для спекулятивного обоснования территориальных и иных претензий этнических мобилизаторов.

В обширном потоке литературы, анализ которой здесь не входит в нашу задачу, показано, каким образом и в каких формах политизация памяти наносила вред самой памяти, становясь как бы научной платформой для обоснования современных бунтующих национальных идеологий. Крен в сторону изображения (вплоть до утомительного муссирования) конфликтогенных возможностей памяти сдвинул на периферию исследовательских интересов этнологические/антропологические аспекты дискурса, в том числе и прежде всего её миротворческие роли и функции, её возможности и интенции. Словом, чрезмерная политизация концепта памяти вела, в конечном счёте, к тому, что «за деревьями не видели лес», т.е. миротворческой энергии и стратегического посыла потенциала памяти.

Заметным явлением в отечественном гуманитарном знании в освещении и осмыслении памяти, как одного из ключевых концептов в языке и культуре, стала монография Брагиной «Память в языке и культуре» (М., 2013). В ней память исследована в рамках литературного, социокультурного, философского и политического дискурса. Особое внимание уделено взаимосвязанным концептам памяти и времени, пространства, жизни и смерти, любви и славы, ума и воображения, рассудка и бессмертия. Осмыслены и истолкованы влияние внешней среды, социальные роли, формирующие коллективную память. Новаторски привлечены нарративные материалы из классической русской литературы XIX–XX вв., что само по себе вызывает необычный для этнолога интерес (*Брагина* 2013: 520).

Литература

Алпатов 1993 – *Алпатов В.М.* Об антропоцентрическом и системацентрическом подходах к языку // Вопросы языкознания. 1993. № 3. С. 15–26.

Антология – Антология концептов: в 8 томах / Под ред. В.И. Карасика, И.А. Стернина. Волгоград: Парадигма, 2005–2011.

Антропология языка 2010 – Антропология языка: сборник статей / Отв. ред. С.Р. Омельченко. Вып. 1. М.: Флинта-наука, 2010. 224 с.

Антропология языка 2012 – Антропология языка: сборник статей / Отв. ред. С.Р. Омельченко. Вып. 2. М.: Флинта-наука, 2012. 200 с.

Апресян 1995 – *Апресян Ю.Д.* Избранные труды в 2 томах. М.: Языки русской культуры, Восточная лит-ра РАН, 1995. Т. 2. Интегральное описание языка и системная лексикография. 767 с.

Арутюнова 1999 – *Арутюнова Н.Д.* Язык и мир человека. М.: ЯРК, 1999. 896 с.

Брагина 2013 – *Брагина Н.Г.* Память в языке и культуре. М., 2013.

Быков 2017 – *Быков Д.Л.* Под Богом // Москва: место встреч. М.: Изд-во АСТ, 2017. С. 495–506.

Вежбицкая 1997 – *Вежбицкая А.* Язык, культура, познание. М.: Русские словари, 1997. 416 с.

Верещагин, Костомаров 2005 – *Верещагин Е.М., Костомаров В.Г.* Язык и культура. Три лингвострановедческие концепции: лексического фона, рече-поведенческих тактик и сапиентемы, М.: Индрик, 2005. 1040 с.

Георгиева 2011 – *Георгиева О.Н.* Добро и зло // Антология концептов. Т. 8 / Под ред. В.И. Карасика, И.А. Стернина. Волгоград: Парадигма, 2011. С. 4–21.

Губогло 1971 – *Губогло М.Н.* Элементы этнической идентификации в оценках экспертов // Всесоюзная научная сессия, посвященная итогам полевых археологических и этнографических исследований – 1970. Тбилиси, 1971.

Губогло 1992 – *Губогло М.Н. Энергия памяти* (О роли творческой интеллигенции в восстановлении исторической *памяти*). *М*., 1992.

Губогло 2001 – *Губогло М.Н.* Этническая социолингвистика или социальная этнолингвистика? // IV Конгресс этнографов и антропологов России. Нальчик, 20–23 сентября 2001 г. М.: ИЭА РАН, 2001. С. 185–186.

Губогло 2016 – *Губогло М.Н.* Миротворческий потенциал традиционной культуры. Комрат; Кишинев, 2016. 150 с.

Карасик 2002 – *Карасик В.И.* Языковой круг: личность концепты, дискурс. Волгоград: Перемена, 2002. 477 с.

Караулов 1987 – *Караулов Ю.Н.* Русский язык и языковая личность / Отв. ред. Д.Н. Шмелёв. М.: Наука, 1987. 263 с.

Каржина 2009 – *Каржина Г.А.* Концепты человечности в глобальной культуре // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. Серия социальные науки. 2009. № 3 (15). С. 64–66.

Мартынова 2003a – *Мартынова М.Ю.* Диалог культур основа воспитания толерантной личности // Этносфера. 2003. № 2 (53). С. 2–5.

Мартынова 2003b – *Мартынова М.Ю.* Такие разные, а так похожи. Практикум междисциплинарного общения. М.: Этносфера, 2003.

Мартынова 2004a – *Мартынова М.Ю.* Мир традиций и межкультурное общение: в помощь школьному учителю. М.: Изд-во РУДН, 2004.

Мартынова 2004b – *Мартынова М.Ю.* Поликультурное пространство России и проблемы образования // Этнодиалоги. 2004. №1 (21). С. 37–52.

Мартынова 2017 – *Мартынова М.Ю.* Путешествуем по этикету. Занимательная этнография. М.: Наука, 2017.

Маслова 2004 – *Маслова В.А.* Лингвокультурология. М.: Академия, 2004. 208 с.

Овчинников 2001 – *Овчинников В.В.* Избранное. М.: ДеНово, 2001. 600 с.

Омельченко 2012 – *Омельченко С.Р.* В поисках антропологии языка // Научный диалог. Филология. 2012. № 12. С. 76–84.

Пименов 1997 – *Пименов В.В.* Удмурты. Опыт компонентного анализа этноса. Ленинград: Наука, 1977. 262 с.

Попова 2007 – *Попова З.Д.*, *Стернин И.А.* Когнитивная лингвистика. М.: АСТ; Восток-Запад, 2007. 314 с.

Радов 1975 – *Радов Г.Г.* Председательский корпус. М., 1975.

Сайкина 2013 – *Сайкина Г.К.* Концепты человека в философской антропологии и в этико-правовом сознании // http://edu.znate.ru/docs/3999/index-101009.html.

Свод – Свод этнографических понятий и терминов: в 6 томах. М.: Наука, 1986–1995.

Степанов 1979 – *Степанов Ю.С.* Иерархии имён и ранги субъектов // Известия Академии наук СССР. Серия литературы и языка. 1979. Т. 38. № 4. С. 53–61.

Степанов 2004 – *Степанов Ю.С.* Константы: словарь русской культуры. М.: Академический проект, 2004. С. 42–67.

Шаховской 1996 – *Шаховской В.И.* Эмоциональные культурные концепты: параллели и контрасты // Языковая личность: культурные концепты. Сб. науч. тр. Волгоград; Архангельск: Перемена, 1996.

С.В. Чешко

Мультикультурализм или культурный промискуитет?[1]

Волею обаяния Михаила Николаевича Губогло я оказался участником проекта «Миротворческий потенциал народной этики и эстетики». Честно говоря, я не являюсь сторонником привнесения в научные исследования, касающиеся этнополитической проблематики, сюжетов, которые связаны с моральными нормами или традициями художественной культуры. И очень не люблю «притягивать за уши» свои тексты к заданной теме. Но в данном случае мне показалось возможным и даже полезным совместить тему проекта со своими прагматически-материалистическими установками. Сложные «вызовы» современности требуют выявления стоящих за ними факторов и моделирования механизмов разрешения этнокультурных конфликтов.

* * *

Современные этнокультурные и этнополитические процессы разворачиваются на фоне своего рода бинарной оппозиции «глобализация – национализация». Глобализация проявляется в восхождении на гораздо более высокий, чем прежде, уровень интернационализации капитала (при этом транснациональные компании во многом определяют условия жизни отдельных государств, их внутреннюю и внешнюю политику), рынков труда, товаров, услуг, жизненных стандартов и, в значительной степени, культурных ориентиров людей. Национализация, как ответная реакция, состоит в стремлении отстоять собственный государственный суверенитет, национальные интересы – так, как они понимаются противниками глобализации, – свое право на выбор путей развития, культурную самобытность.

Эта коллизия дает дополнительную подпитку этнонационализму, который возник вообще-то в других исторических условиях и в разных странах в силу разных причин, но демонстрирует, что он представляет собой одну из устойчивых универсалий новейшего времени, способную выживать, видоизменяться и даже мультиплицировать в изменяющихся условиях. В одних случаях этнонационализм выступает как сопутствующий партнер социально-политического национализма, в других – как его конкурент или даже противник.

Коль скоро я затронул данную тему, то замечу, что эти два типа национализма имеют принципиальное различие. Социально-политический национализм, стремящийся утвердить или сохранить свой государственный суверенитет, склонен к некоторому обособлению от окружающего мира, в радикальном варианте – вплоть до изоляционизма. Этнонационализм же стремится к самоутверждению (обычно за счет подавления реальных или выдуманных врагов) и часто к захвату «weltraum» – он, по сути, не является идеологией изоляционизма. Поэтому, как ни странно это может прозвучать, этнонационализм в большей степени, нежели национализм, соответствует не идеологии, видимо, а скорее, некоему духу глобализма как антиподу особости. Разумеется, бывают особые случаи своеобразного пересечения национализмов, когда трудно (но можно) разобраться, «что есть где» (например, нацистская Германия, КНДР, современная Украина).

Массовые акции антиглобалистов, участившиеся в последние годы, понятны. Надо, однако, понимать или для аккуратности допускать, что глобализм – как «высшая стадия» интернационализма в современном мире – это, наверное, даже не в первую очередь зловредный заговор транснациональных корпораций и ведущих финансовых кланов. Человечество само в процессе своего развития пришло к высокому уровню интеграции. Правда, эта интеграция в разных частях земного шара происходит неравномерно, по-разному, зачастую сопровождается острыми кон-

[1] Первое издание: Вестник антропологии. 2017. № 3 (39). С. 27–40.

фликтами и кровопролитными войнами. Но она происходит. И она неизбежна по причине взаимодействия, обмена всевозможными ресурсами (и захвата их тоже), товарами, идеями, культурными образцами и людьми.

Наблюдая происходящие в мире процессы, легко скатиться к модным и бесплодным, на мой взгляд, рассуждениям о цивилизационных контроверзах (оживившаяся в последние годы тема евразийства – это из той же категории философически-политического «дискурса»). Нельзя, однако, не замечать того, что Старый свет и, пока в меньшей степени, Северная Америка становятся все более культурно разнородными, причем это происходит в значительной степени за счет массовой инфильтрации носителей культурных традиций, резко отличающихся от европейских. Реальный мультикультурализм все более становится неизбежной нормой, а это ставит перед государствами-реципиентами и их коренным населением сложную задачу адаптации к новым реалиям. Я не оговорился – адаптироваться приходится именно Европе, а не мигрантам, поскольку европейские государства фактически проводят в отношении мигрантов политику вседозволенности, а отдельные попытки несколько ограничить ее вызывают агрессивную ответную реакцию. И похоже, Европа не знает, что этому противопоставить. По сути, мы поставлены перед вопросом, что грядет – некий качественно новый уровень *мультикультурализма* или своего рода *культурный промискуитет* с правом сильного на обладание самкой.

В контексте столь спорных, вероятно, рассуждений тема о миротворческом потенциале «народной культуры» оказывается где-то вдалеке от этой проблематики. Допускаю и даже считаю, что так и есть. Но ведь и столь скептический подход может быть полезным. А пока позволю себе остановиться на двух важных аспектах (их, конечно, больше) той совокупности проблем, о которых я пишу. Это – понимание значения межгосударственных, межконтинентальных и внутригосударственных миграций для осмысления феномена наступающего «мультикультурализма» и трактовка «диаспоры» в данном контексте.

Миграционные тенденции современности

Понятие диаспоры непосредственно связано с переселениями целых групп людей в другие страны, где они оказывались в чужом для них этнокультурном окружении. Собственно, миграции сопровождали всю историю человечества, и нередко носили массовый характер, радикально меняя облик целых регионов и континентов.

А.А. Зубов полагал, что исход древнейших людей из Африки начался 2 млн лет назад (*Зубов* 2012: 74). Последовало заселение Азии, Австралии, Европы, и, наконец, Нового Света. Наиболее близкие нам по времени крупные миграционные волны – исход арийцев, предположительно из Индии в I тысячелетии до н.э., Великое переселение народов в IV–VII вв. В Новое и Новейшее время европейцы активно осваивали новые земли, открытые в ходе Великих географических открытий, в результате чего сложились новые нации американцев, канадцев, австралийцев, новозеландцев, а миллионы африканцев были вывезены в Америку. Русские переселялись на огромные территории Сибири, Дальнего Востока и Туркестана (существенным стимулом была, в частности, столыпинская аграрная реформа), и этот процесс резко усилился уже при советской власти в связи с грандиозной кампанией по индустриализации страны, а затем, уже вынужденно, в годы Великой Отечественной войны (эвакуация гражданского населения, этнические депортации). Разумеется, это далеко не полная миграционная история человечества. И многого из нее мы до сих пор не знаем. Остается неясным появление/происхождение шумерской цивилизации в Месопотамии, цивилизации Мохенджо-Даро – Хараппы на Индостанском полуострове, заселение Сибири, Америки, не говоря уже о менее крупных регионах (например, Северо-Восток Африки). Загадок истории древних культур, плохо обеспеченных письменными источниками, хватит на многие поколения историков, археологов, палеоантропологов.

Я это все вскользь напоминаю только для того, чтобы высветить ускользающий подчас

в контексте обсуждения современных геополитических проблем факт – история человечества, начиная от его колыбели, являла собой и, возможно, состоялась в силу взаимодействия культур, в том числе за счет пространственных взаимодействий народов. Они могли выражаться в торговых и военных контактах, завоеваний, но наиболее сильно в результате массовых миграций, обусловленных поисками благоприятных условий жизни или необходимостью уйти от возникших неблагоприятных условий жизни в прежних регионах обитания (нашествия врагов, природные катаклизмы, недостаток пищевых ресурсов в силу, например, роста численности населения). И теперь мы наблюдаем современность.

Последние десятилетия XX в. и начало XXI в. демонстрируют резкое усиление межконтинентальных, межгосударственных и межрегиональных миграций, которые вполне уже можно назвать Вторым великим переселением народов. И оно имеет целый ряд весьма примечательных особенностей по сравнению с предыдущими эпохами.

Это «Великое переселение» происходит, главным образом в Европу – из стран Азии и Африки. После распада СССР и «социалистического лагеря» добавились еще сотни тысяч мигрантов из Восточной Европы. Во-вторых, оно происходит по историческим меркам практически мгновенно. Крупная арабская община во Франции начала складываться после мятежа ОАС в 1961 г. и обретения независимости Алжиром в 1962 г. Трудовые мигранты с Балкан устремились в Западную Европу еще во времена СФРЮ. Турки появились в ФРГ в 1960-е годы, после того как в 1961 г. был подписан межгосударственный «трудовой пакт» между ФРГ и Турецкой Республикой. Правда, он не предусматривал укоренение турок в стране, но получилось иначе. «В отличие от миграций предыдущих эпох, которые порою были не менее масштабными и даже составили основу формирования так называемых переселенческих наций, – пишет В.А. Тишков – нынешние миграции имеют многовекторный характер, несводимый к линии “бедный Юг – богатый Север”» (*Тишков* 2016: 5).

Миграционные процессы с 1990-х годов захлестнули и Россию. Но у нас наиболее интенсивный характер имеют внутригосударственные миграции. Основная тенденция состоит в переселении представителей коренных народов Северного Кавказа в центральные области России. Первоначально этот поток мигрантов направлялся, прежде всего, в крупные города, привлекательные по причине обширности возможностей для применения своих сил. Со временем, когда эти ниши были заполнены, мигранты расселились практически по всей территории России, вплоть до заполярных территорий. Основная причина этого процесса состоит в том, что северокавказский регион беден ресурсами и не может в условиях его экономической неразвитости обеспечить людям работу и хорошие заработки. Кроме того, существенным стимулом для переселения послужил длительный вооруженный конфликт в Чечне в 1990-е годы. Из Чечни выехали не только почти все русские, но и многие тысячи самих чеченцев.

Экономические и/или политические проблемы стимулируют и массовую эмиграцию в Россию жителей некоторых постсоветских государств, прежде всего, с Украины, из Молдавии, Киргизии, Узбекистана, Таджикистана, Азербайджана.

Как правило, иммигранты занимают неквалифицированные ниши на рынке труда. Так, например, в Москве профессия дворника «монополизирована» узбеками, таджиками, киргизами, молдаванами. Правда, не они сами установили эту монополию. Просто работодатели платят им гораздо меньше, чем гражданам России, пользуясь тем, что многие иммигранты находятся на территории России не вполне легально или не умеют отстаивать свои права. Значительная часть сфер торговли и услуг занята выходцами с Северного Кавказа и из Закавказья. Таджики широко используются в строительстве, в чем они традиционно сильны. Многие мигранты работают водителями на общественном транспорте.

Для понимания причин эмиграции, а точнее, механизмов ее сдерживания, показателен пример Казахстана, из которого переселен-

цев-*казахов* сравнительно немного. В 1990-е годы из Казахстана в Россию выехали многие русские и представители других некоренных народов. В ФРГ уехало большинство из 900 тысяч (на 1989 г.) немцев.

Казахстан под руководством его президента Н.А. Назарбаева сумел выстроить эффективную экономику и неплохую социальную политику. Более того, власти Казахстана стимулируют возвращение в страну казахов, бежавших еще в 1920–1930-годы в Китай и другие сопредельные страны, спасаясь от гражданской войны в России и репрессий советского времени. Переселенцев (*оралманы*) привлекают разнообразными льготами, включая значительные денежные пособия – около 3000 долларов на человека, включая грудных младенцев. Надо, конечно, иметь в виду, что Казахстан имеет богатые природные ресурсы – и руководство страны умеет их использовать. Следует также отметить, что при Назарбаеве, после агрессивной казахизации в 1990-е годы, осуществляется довольно деликатная политика, защищающая права людей, отличающихся от казахов по этническому происхождению, самосознанию и религии. Правда, это имеет большее значение для неказахских групп населения, чем для самих казахов. А вот недавнее решение о переводе казахского языка на латиницу может сильно осложнить именно казахов.

В России оседают выходцы и из других стран мира, причем не только из стран «Третьего мира», но и из Европы и США. У нас уже есть мэр города африканец, есть обосновавшиеся в провинциальных городах и сельской местности фермеры, бизнесмены из той же Африки, США, Великобритании, Германии (включая растущую реэмиграцию этнических немцев, выехавших в свое время из СССР и России). Примеру француза Жерара Депардье, принявшего российское гражданство, последовали еще несколько известных людей, и это уже не выглядит экзотикой.

В числе собственно трудовых мигрантов значительно преобладают китайцы и вьетнамцы. Китайцы находят применение своим силам в сельском хозяйстве, мелком бизнесе. Вьетнамцы заняты в мелкорозничной торговле на городских рынках, составляют значительную часть рабочей силы на подпольных швейных мастерских, изготавливающих контрафактную продукцию под торговыми марками известных зарубежных компаний.

Увеличение этнической, культурной, расовой и религиозной мозаичности пока касается преимущественно тех стран, которые представляются иммигрантам наиболее привлекательными. Однако, на мой взгляд, этот процесс будет распространяться вширь как одно из проявлений *глобализации*. Термин придумали ученые и политики, но он вполне соответствует современным, реальным процессам в глобальных масштабах. И теперь те же ученые вынуждены объяснять такие процессы и определять их с помощью каких-то определенных терминов. Одним из них является термин «диаспора».

«Диаспора» в историческом и понятийном контекстах

В научной литературе и СМИ в качестве базового понятия для обозначения эмигрантских групп в последнее время утвердилось понятие «диаспора». В разных странах выходят научные журналы с таким названием. Однако в связи с применением самого термина «диаспора» возникает ряд вопросов, которые уже неоднократно обсуждались в научных публикациях (см., например: *Тишков*; *Ямсков* 2010; *Cheshko* 2015; *Shain* 2007).

Позволю себе напомнить происхождение и историю использования этого термина, поскольку даже в ученой среде бытует представление, что он первоначально был связан с бегством евреев из Израиля в эпоху римского господства. На ошибочность такого мнения указывает сам термин, имеющий греческое происхождение – διασπορά («рассеяние»). Изначально *диаспорой* назывались общности граждан древнегреческих полисов, мигрировавших на новые земли с целью их колонизации. А в среде эллинизированных евреев термин *диаспора* употреблялся для обозначения еврейских общин, состоящих из добровольно переселившихся из Израиля, в отличие от на-

сильно изгнанных (*галут*) из Иудейского царства вавилонянами в 586 г. до н.э. и римлянами – из римской провинции Иудея в 136 году.

Считается, что под влиянием *Септуагинты* («перевод семидесяти старцев») – первого перевода Ветхого Завета на древнегреческий язык, датированного III–II веками до н.э. – слово *диаспора* изначально использоваться для обозначения *евреев рассеяния*, насильно изгнанных из Земли Израиля.

Со временем термин «диаспора» неоднократно пытались конкретизировать. Вот одно из его определений: «*Диáспора*… – часть народа (этноса), проживающая вне страны своего происхождения, образующая сплочённые и устойчивые этнические группы в стране проживания и имеющая социальные институты для поддержания и развития своей идентичности и общности» (Социология 2003).

Дефиниций на этот счет – великое множество, а не очень вдумчивые ученые, публицисты и журналисты настолько расширили область применения этого термина, что он уже почти стал отождествляться с терминами «этнические меньшинства», «этнические группы», «этнические общины» и т.п. А.Н. Ямсков, рассуждая на эту тему, писал: «Итак, можно заключить, что корректная и соответствующая современной мировой социальной науке трактовка обсуждаемого термина может быть следующей. Диаспора – дисперсно расселенное этническое меньшинство иммигрантского происхождения, являющееся гражданами страны проживания, представители которого создали собственные общественные организации и предпринимают усилия как минимум по изучению и популяризации языка и культурных традиций родины предков (…) Иные категории этнических меньшинств не должны именоваться диаспорами, иначе данный термин потеряет свое вполне конкретное значение и превратится просто в синоним общего понятия “этническое меньшинство”» (*Ямсков* 2010: 134).

«Диаспоры» в России

Расширительное толкование понятие «диаспора» доводит до абсурда. Так, в работах многих российских ученых (и не только начинающих, кто еще плохо разбирается в нюансах понятийно-терминологического аппарата) коренные россияне из числа нерусских народов, живущие в исконно русских или преимущественно русских областях страны, именуются диаспорами. Татарин, бурят или калмык, гражданин России, родившийся в России и имеющий предков на российских кладбищах до, скажем двадцатого поколения, но переселившийся в Москву или Владимир, якобы должен принадлежать к соответствующей «диаспоре». То есть в этих городах и регионах он не вполне и «россиянин». На подобные несуразицы обращали внимание и другие авторы (см., например: *Тишков* 2003; *Ямсков* 2010: 138–139). В.А. Тишков, например, в этой связи писал о «диаспоризации всей страны», когда «…фактически все группы российского населения нерусского этнического происхождения, проживающие за пределами так называемых своих республик или государств (под “своими” имеется в виду совпадение название группы и государства: “татары – Татарстан”, “армяне – Армения”), вдруг стали называться диаспорами» (*Тишков* 2003: 467–468).

На подобные представления работает и другой стереотип, связанный с неразберихой вокруг термина «коренные народы». Как известно, в англоязычной литературе термины «aboriginal», «indigenous» применяются к народам, которые в свое время европейцы обнаружили в заморских странах, – обычно народов небольших, стоявших на более ранних, чем сами европейцы, стадиях общественного развития («primitive peoples»). В русском языке есть термины, которые имеет приблизительно такой же смысл – «туземный», «туземец» (то есть это люди, народы, обитающие в «тех», новооткрытых землях). Они применялись в эпоху Российской Империи, прежде всего, в отношении народов Сибири, занимавшихся присваивающим хозяйством – охотой, рыболовством, оленеводством.

В советское время от этих терминов почти совсем отказались, поскольку они казались уничижительными по отношению к народам,

в отношении которых Советская власть проводила политику модернизации. Базовыми понятиями стали, как казалось, более нейтральные термины «коренной», «коренные народы» (от *коренной* – исконный, изначальный). Однако в результате этих лингвистических изменений произошла своего рода логическая инверсия. *Коренными* теперь называют все автохтонные или очень давно переселившиеся на данные территории народы, независимо от их численности, социальной и культурной продвинутости. Переселяясь теперь в новые места, представители этих народов как бы перестают быть «коренными», даже если они мигрируют в пределах своей же страны – России, и превращаются в *диаспоры*. Следствием этого является, в частности, то, что при таком подходе крупнейший народ, русские, не должен рассматриваться в качестве *коренного* на большей части России – в Сибири, на Дальнем Востоке, в республиках Поволжья и Северного Кавказа, в Карелии. Но в то же время никому не приходит в голову называть русских, живущих в этих регионах, диаспорой. На мой взгляд, термин «коренные народы» плохо подходит для адекватной характеристики современных полиэтничных государств. Можно говорить о том, что человек как индивид – «коренной», если он родился в данной местности.

Дело, однако, не только в терминологических эволюциях, но и в стойкости некоторых идеологических стереотипов советской эпохи, связанных с особенностями государственного устройства СССР и его идеологическим обоснованием. Советское федеративное государство было устроено по этническому принципу и включало иерархическую систему союзных республик и автономий разных уровней. Считалось, что эти территориально-политические образования были формой государственного, административно-территориального самоопределения конкретных народов и, по сути, «принадлежали» им, хотя здесь же обитали и другие этнические группы, нередко превышавшие по численности «коренное» население. Соответственно, если человек переезжал в другой регион, то попадал в категорию людей, «проживающих за пределами *своих* национально-государственных образований». А в современной, модной терминологии – это диаспоры.

Не больше оснований называть диаспорами в России представителей титульных народов некоторых новых, постсоветских государств. Так, армянская и грузинская общины Москвы складывались еще с XVII века. Российских немцев тоже едва ли можно считать диаспорой. Они начали селиться в средневековых русских княжествах как минимум с конца XII века, а после Манифеста императрицы Екатерины II 1762 г. иммиграция в Россию из различных немецких и австрийских земель приобрела массовый характер, причем в то время еще не существовало ни немецкой, ни австрийской наций с более или менее единым этническим самосознанием. В ходе наших экспедиций в Казахстан во второй половине 1980-х годов мы наблюдали четкое разделение «немцами» себя на швабов («швабен»), саксонцев («саксен»), австрийцев, меннонитов («платы» – сами они называли себя чаще всего «плаутдич») и др. Интересно, что немцы-католики (выходцы из Австрии, Баварии и других католических германских земель) предпочитали ходить в православные храмы, а не в молельные дома протестантов.

В советское время, в связи с процессами модернизации, резко усилились миграционные процессы. Они привели к увеличению этнической гетерогенности многих регионов страны, причем не только центральных. Так, освоение нефтяных и газовых месторождений Сибири привлекло специалистов из Азербайджана, имевших богатый опыт работы на нефтяных полях Прикаспия, многих тысяч выходцев с Украины. Украинцев, а также белорусов в России вообще бессмысленно рассматривать в качестве диаспор в силу близкого этнокультурного и языкового родства этих народов. Существует, как известно, даже точка зрения, имеющая корни в историографии XIX века, что это не три отдельных народа, а единый народ с тремя диалектами одного, русского языка. Обычно ее высказывают публицисты, журналисты и политики, а прежде

всего, радикальные сторонники идей «Русского мира» и панславизма. Но и с научной точки зрения здесь нет ничего «крамольного» в силу близости культур, наличия многочисленных пограничных «интерсубкультур» и отсутствия четких критериев различения языка и диалекта.

«Диаспоры» в зарубежном мире

К Европе рассуждения в духе диаспорной терминологии еще менее уместны. В противном случае придется признать, например, что все население Швейцарии – это диаспоры немцев, французов, итальянцев, а собственно швейцарцев не существует, за исключением разве что ретто-романцев. Многочисленные общины турок, арабов, выходцев из «черной Африки», Южной Азии, бывшей Югославии, Восточной Европы – это уже не диаспоры, а очень значительные компоненты населения стран Западной и Центральной Европы.

Едва ли можно называть диаспорами в США ирландцев, немцев, афроамериканцев, латинос, а уж в Канаде, тем более, – франкофонов и англофонов, во Франции армян, в Аргентине итальянцев. Все «нации иммигрантов» (американцы, канадцы, австралийцы, новозеландцы и др.) могут формально считаться диаспорами, но никто так их не именует. Подобных примеров можно привести множество. Да и евреи, с которыми ассоциируется само понятие «диаспора», давно уже не диаспора, а своего рода мировой народ. Рискну усомниться и в правомерности квалификации корейцев в странах бывшего СССР в качестве диаспоры. Более ста лет – это достаточно большой срок, чтобы корейцы в разных частях бывшей Российской Империи и СССР и постсоветских государствах выработали некоторые культурные и ментальные особенности, отличающие от страны выхода (см.: *Хан* 2009). В равной мере трудно считать русской диаспорой в Китае *албазинцев*, укоренившихся здесь в XVI в. – настолько они подверглись аккультурации со стороны китайцев (см.: *Курто* 2013).

Следует обратить внимание также на численность «диаспор». Китайцы – почти 40 млн человек (в Малайзии они составляют почти четверть населения страны), индийцы – около 30 млн, русские – примерно 25 млн, украинцы – свыше 12 млн, адыги – 9 млн, армяне – более 8 млн, греки – тоже около 8 млн человек. Эти показатели соответствуют численности населения многих полноценных и не самых мелких государств. Не менее важно то, что эти группы прочно укоренились в странах проживания, выработали определенные способы адаптации к иноэтничной среде, сами вносят важные черты в их культурный облик, подвергаются аккультурации и ассимиляции.

Бывают случаи, когда такие условия приводят к формированию специфической этнической идентичности. В ходе своих экспедиций в Среднюю Азию мне приходилось общаться с выходцами с Украины, потомками переселенцев начала XX века. Они называют себя не *украинцами*, а *хохлами*, считая, что украинцы на Украине – это не очень «правильные» украинцы. Идентичность «хохол» типична и для украинцев приграничных районов Украины и России (см.: *Листова* 2014). Здесь она основывается на традиционном смешении лексики, близости локальных вариантов культуры и на родственных связях. Вообще для населения этих территорий никогда не существовало разграничение понятий «русский» и «украинец». Сегодня это очень хорошо видно на примере воюющего Донбасса.

Мультикультурализм в контексте «Диаспоры» и vise versa

Европа уже, кажется, близка к тому, чтобы утратить свой традиционный европейский облик. Она заполнена выходцами из Африки, Азии, с Балкан, из постсоветских стран. Мигранты привозят с собой собственные культурные традиции, которые (если это выходцы из Азии и Африки) резко отличаются от европейских норм, и это, как мы видим, зачастую является одним из факторов возникновения межэтнических и межрелигиозных конфликтов.

Не обязательно быть сторонником взглядов Хантингтона, чтобы признать, что одной

из главных коллизий является противопоставление мусульманских ценностей христианским – с поправкой на то, что носителями и интерпретаторами мусульманских ценностей в данном случае являются выходцы из бедных стран и бедных слоев тамошних обществ, для которых межконфессиональная толерантность, уважение к иным культурам, мягко говоря, несвойственны. Тема о целенаправленной инфильтрации в Европу потенциальных террористов тоже очень актуальна. Но, похоже, в целом мы наблюдаем своего рода реваншистскую колонизацию Европы бывшими европейскими колониями с целью перераспределения материальных ресурсов, нажитых Европой посредством эксплуатации колоний.

Европа оказалась явно неготовой к подобной экспансии, спровоцированной ей же самою. Европа не учла, как минимум, следующие факторы:

– многие мигранты, попавшие в иную этнокультурную среду, не считают обязательным соблюдать нормы поведения, совершенно обязательные в их исконных социумах: отсюда – хамское отношение к женщинам, пожилым людям из числа местных коренных жителей, матерщина и иные проявления «антисоциального» поведения со стороны иммигрантской молодежи; это характерно и для северокавказской миграции в «коренные» регионы России;

– многие коренные насельники регионов-реципиентов не имеют опыта общения с носителями существенно отличных от собственных традиций;

– усиление конкуренции на рынке труда и услуг, высокий уровень криминогенности среди мигрантов.

Тем не менее, о мультикультурализме приходится говорить по причине чрезвычайной актуальности этого понятия и всего вкладываемого в него в зарубежной и отечественной науке.

В.А. Тишков выделял три «уровня или сферы применения» дефиниции «мультикультурализм»: «Существует уровень демографического или дескриптивного использования, когда данным словом определяются общества, имеющий сложный этнодемографический профиль. Последние часто называются полиэтничными или мультукультурными. Существует идеологическая или нормативная сфера, где определяются концепты и установки, что есть мультикультурализм, помимо простого признания существования культурно сложного сообщества на уровне государства или его регионов. Наконец, возможно выделить сферу программатики и политики, через которые идеология и желаемая нормативность должны претворяться в целенаправленные коллективные действия» (*Тишков* 2002: 334–335).

А В.С. Малахов высказывался довольно резко, иронично, но, по-моему, в целом справедливо: «Слово “мультикультурализм” провоцирует недоразумения. Оно не было однозначным уже в пору своего возникновения, а за полтора десятилетия использования в публичных дебатах обросло самыми противоречивыми, вплоть до взаимоисключающих, значениями: от коммунитаристской критики либерализма до этноцентристски и расоцентристки мотивированного изоляционизма, от левацкого жеста субверсии по отношениию к существующим структурам господства до неоконсервативного постмодернизма» (*Малахов* 2002: 48).

Действительно, «мультикультурализм», возникший первоначально в Канаде (см.: *Тишков* 2002: 337–345), а затем распространившийся в Австралии и Западной Европе (в США он не обрел большой популярности), на поверку означал нечто красивое, прогрессивное, а реально довольно абстрактное – что-то между «плавильным тиглем» и апартеидом. Суть концепции мультикультурализма, принятой в Евросоюзе в качестве неофициальной, но общепринятой политической доктрины, состоит в мирном сосуществовании, сотрудничестве и интеграции старожильческих и иммигрантских общин с разными культурными традициями. Как это делать на практике, ее создатели, кажется, не знали, а не деле все свелось к поощрению миграций из стран «Третьего мира» и созданию режима наибольшего благоприятствования для переселенцев

в сферах социального обеспечения, занятости, поддержания их культурных традиций. Поведение европейцев напоминало умиление в духе парадигмы «доброго дикаря» философов эпохи Просвещения, хотя, конечно, задача привлечения рабочей силы в стареющую Европу играла, как минимум, далеко не последнюю роль.

Ситуация радикально изменилась в последние годы в связи с резким увеличением миграционных потоков из стран Северной Африки и Переднего Востока. Не буду рассуждать о причинах этого всплеска, какие силы и каким образом, в каких целях его спровоцировали – это сфера профессиональной деятельности политологов. Но фактом является то, что в результате Европа оказалась на грани коллапса как в области безопасности, так и в сохранении своего культурного облика.

Не думаю, что можно говорить о правоте теории войны цивилизаций Хантингтона, поскольку миграционный вал только отчасти выглядит спонтанным. Виноваты, прежде всего, лидеры самих европейских стран с их неразумной миграционной политикой, догматическим следованиям неким нормам демократии, толерантности и т.п. Однако нельзя не признать и того, что Старый Свет проигнорировал угрозу, связанную с гигантским разрывом между ним и странами «Третьего мира» по уровню благосостояния, обеспеченностью продовольствием, да вообще по всему, что называется качеством жизни.

Европа, кажется, долго не могла понять, что теперь колонии нагрянули к ним с ответным визитом. Даже теперь, после всех драматичных и трагичных событий в европейских странах, производных от политики мультикультурализма, в них действуют общественные движения, выступающие против отказа от нее. А политиков вроде Мари Ле Пен причисляют, самое мягкое, к правым националистам, а чаще – к расистам и фашистам. Но это уже чисто политологическая тема, связанная с конфликтом экономических и политических интересов в современном западном мире. Следует только заметить, что этот национализм обычно трактуют неверно (а в наших СМИ, воспитанных на советской традиции понимания национализма как *этнонационализма*, это вообще, кажется, не понимают и упорно именуют Мари Ле Пен идеологом радикального национализма). Национализм «а ля ле-пен» – это не этнический шовинизм, а отстаивание государственного суверенитета перед наднациональным (надгосударственным) диктатом евробюрократии и подпитывающим ее транснациональным капиталом (о новом издании идеи Соединенных Штатов Европы я писал: *Чешко* 2016: 144). Да и вообще, нормативные теории и понятия политологии и политической экономики, действовавшие в 1960–1980-е годы, куда-то делись. Понятия «консерватизм», «неоконсерватизм», «либерализм», «неолиберализм» и т.п. чудесным образом изменили свое значение, нередко, на прямо противоположное, и теперь уже непонятно, с чем мы имеем дело. Но посредством подобных инверсий удобно манипулировать общественным мнением.

Как бы то ни было, к концу первого десятилетия текущего века в Европе, наконец-то обнаружили, к чему ведет политика мультикультурализма. Ее критики не без основания утверждают, что эта политика ведет к разрушению европейских культур, нарушению прав коренных европейцев, угрожает их безопасности, ведет к исламизации Европы. Наиболее резонансной в этом смысле стала книга Тило Саррацина «Германия. Самоликвидация» (*Саррацин* 2012). Но в 2010-е годы и лидеры ряда ведущих европейских государств – А. Меркель, Д. Кэмерон, Н. Саркози – заявляли, что считают политику мультикультурализма провалившейся.

И что со всем этим делать?

Мои суждения относительно применимости понятия «диаспора» не означает, что я призываю отказаться от его использования в исследованиях современных миграционных и связанных с ними этнокультурных процессов. Более того, допускаю, что и в современном мире можно попытаться отыскать такие группы людей, которые допустимо называть

диаспорами. Но это, возможно, будут исключения из глобальной тенденции перемешивания населения. И необходимо скорректировать смысл понятия «диаспора», учитывая чрезвычайную вариативность процессов этнокультурной гетерогенизации существующих государств и обществ. Мне близка мысль В.А. Тишкова о том, что реально в современном мире происходит «формирование транснациональных общностей за привычным фасадом диаспоры» (*Тишков* 2003: 462.). Правда, не более чем близка, поскольку возникает вопрос о собственно этнической специфике (или отсутствия таковой) этих пока еще больше гипотетических общностей. Данная тенденция (или хотя бы перспективная проблема) заслуживает специальных исследований. Надо также иметь в виду, что неаккуратное употребление этого термина может иметь негативные психологические, идеологические и политические последствия, провоцировать риски для внутренней политической стабильности отдельных стран.

Живучесть «диаспорных» стереотипов в головах многих исследователей чревата риском ухода от осмысления новых глобальных реалий. А они требуют выработки каких-то новых подходов, прорывов в выработке механизмов регулирования мировых интеграционных процессов, когда они затрагивают этнокультурную палитру человечества.

При этом неплохо бы учитывать уже имеющийся опыт, который обычно упускают при обсуждении методологических, идеологических и политических коллизий вокруг «мультикультурализма».

Такой опыт есть у России (а еще, например, у Китая, Индии и других стран, не являющихся для Запада «референтными»), как есть у нее существенные отличия и преимущества перед Европой, попытавшейся встать на путь мультикультурализма. В России, по большому счету, нет межрелигиозного и межкультурного противостояния. Россия веками строилась – более того, складывалась – на основе того самого «мультикультурализма», который на Западе вдруг изобрели в 1970-е годы, а теперь сокрушаются по поводу провала этой политики. Напрашивается аллюзия известной телевизионной рекламы – «вы просто не умеете их готовить». Одно из очень важных отличий состоит в том, что Запад стал сходу принимать инородные этнокультурные массы людей, не озаботившись анализом, к чему это приведет. Но это – слабое оправдание. «Мультикультурализм», по сути, – это велосипед, придуманный вдруг теми, кто его никогда не видел или не хотел замечать потому, что он придуман не ими. И теперь Европа должна понять, как не превратить раскритикованный, но не отмененный (и отменить уже очень трудно – джинн выпущен на волю) *мультикультурализм* в *культурный промискуитет*.

* * *

И в заключении пора возвратиться к той теме проекта, в рамках которой выполнена данная работа – «Миротворческий потенциал народной этики и эстетики». Что могут дать традиционные соционормативные нормы и мировоззренческие установки разных народов для если не разрешения, то, хотя бы смягчения (микширования, демпфирования и т.п.) обозначенных выше проблем?

На мой взгляд, немного. Если иметь в виду «традиционные» культуры, несущие следы многовековой истории своих народов, то в них можно найти следы «мирности», «терпимости», но не по отношению к чужакам вообще, а в конкретных ситуациях – например, в контексте обычаев гостеприимства, да и то «до порога дома», как на Кавказе. А в фольклоре можно найти и множество примеров недоверчивого и даже враждебного отношения к чужакам: «Незваный гость…» и тому подобное. Многие самоназвания народов, относимых, условно говоря, к племенной стадии развития означают только «мы – люди», «мы – настоящие люди». К соседям «люди» не относилось. «Традиционным этнологам» все это хорошо понятно. Можно, конечно, проводить масштабные и дорогостоящие исследования, чтобы выкопать в тех архаических традициях что-то «толерантное». Только есть ли смысл? Более перспективно, например, отфильтро-

вать в *авраамических религиях* миротворческие мотивы от мотивов агрессивных.

Изменился мир. Изменились народы-этносы. Их современные культуры – это уже давно глубоко традиционные культуры, трансформировавшиеся на индустриально/постиндустриальной базе. Разумеется, я имею в виду народы «развитых стран». Если говорить о массах мигрантов из стран «Третьего мира», то ни о каких миротворческих традициях речи не может быть.

Полагаю, есть только одно, что может способствовать взаимопониманию, согласию, миру между людьми – способность видеть в человеке именно и прежде всего ЧЕЛОВЕКА, а уж потом эллина или иудея. Эта способность должна выступать как «категоричный императив» нашего времени. Но ведь она не была чужда и прошлым эпохам. Россия строилась в том числе и на этом – и не только Россия!

Литература

Зубов 2012 – *Зубов А.А.* Колумбы каменного века. Как заселялась наша планета. М.: АСТ-ПРЕСС, 2012.

Курто 2013 – *Курто О.И.* Русский мир в Китае: Исторический и культурный опыт сосуществования русских и китайцев. М.: Наука; Восточная литература, 2013.

Листова 2014 – *Листова Т.А.* Воронежские украинцы – русские хохлы // Вестник антропологии. 2014. № 2 (28). С. 116–128.

Малахов 2002 – *Малахов В.* Зачем России мультикультурализм? // Мультикультурализм и трансформация постсоветских обществ / Под ред. В.С. Малахова, В.А. Тишкова. М.: ИЭА РАН, 2002. С. 48–60.

Саррацин 2012 – *Саррацин Т.* Германия: самоликвидация / Пер. с нем. М.: Рид Групп, 2012.

Ситнянский, Бушков 2016 – *Ситнянский Г.Ю., Бушков В.И.* Миграции населения в Центральной Азии: прошлое, настоящее и будущее. М.: ИЭА РАН, 2016.

Социология 2003 – Социология: Энциклопедия / Сост. А.А. Грицанов, В.Л. Абушенко, Г.М. Евелькин, Г.Н. Соколова, О.В. Терещенко. Мн.: Книжный Дом, 2003.

Тишков 2002 – Тишков В.А. Заключение // Мультикультурализм и трансформация постсоветских обществ / Под ред. В.С. Малахова, В.А. Тишкова. М.: ИЭА РАН, 2002. С. 331–350.

Тишков 2003 – Тишков В.А. Реквием по этносу: Исследования по социально-культурной антропологии. М.: Наука, 2003.

Тишков 2016 – *Тишков В.А.* Введение // Культурная сложность современных наций / Отв. ред. В.А. Тишков, Е.И. Филиппова. М.: Политическая энциклопедия, 2016. С. 3–6.

Хан 2013 – *Хан В.С.* Корё сарам: кто мы? (Очерки истории корейцев). Бишкек, 2009.

Чешко 2016 – *Чешко С.В.* Рец. на: Культурная сложность современных наций / Отв. ред. В.А. Тишков, Е.И. Филиппова. Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН. М.: Политическая энциклопедия, 2016. С. 140–146.

Ямсков 2010 – *Ямсков А.Н.* Проблема трактовки понятия «диаспора» // Учитель XXI века. Интеграция естественно-научного образования в мировое образовательное пространство: Сборник научных статей / Под ред. В.Т. Дмитриевой (отв. ред.), В.П. Белоброва, А.Н. Ямскова. М.: МГПУ, 2010. С. 134–139.

Cheshko 2015 – *Cheshko S.* “Diaspora” in the Contemporary World – What is It? // International Journal of Global Diaspora Studies. 2015. Vol. 1. No. 2. (www.wadis.or.kr). Pp. 3–10.

Shain 2007 – *Shain Y.* Kinship and Diaspora in International Affairs. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2007.

С.Ш. Казиев

Доверие: концепты и историческая реальность

Согласно древнегреческой легенде, на вопрос индийского мыслителя о сущности его философии Сократ ответил: «Это исследование человеческих реальностей» (*Бродель* 2014: 52). Одной из сторон человеческой реальности являются отношения доверия и недоверия, которые связывают индивидов и коллективы в единые сети – государства, этносы, религиозные сообщества, торговые кооперации и т.д. Изучение доверия и недоверия востребовано в связи с происходящими в современном мире трагическими событиями: братоубийственными войнами в Сирии и Ираке, массовым преследованием мусульман в Мьянме и Таиланде, миграционным кризисом и всплеском терроризма в Западной Европе, расовыми проблемами в США. Кризис доверия не обошел стороной постсоветские общества, что показывают конфликты в Украине, на Южном Кавказе и в Центральной Азии. Миграционные потоки нетитульных групп населения являются надежным индикатором кризиса доверия в государствах. В этой связи появляются вопросы об исторических истоках самого социального доверия и степени его влияния на межэтнические отношения. Вне исторического контекста и без учета изменчивости и дифференциации сетей доверия мы получаем застывшие и вневременные социальные конструкты (*Веселов* 2004: 11). В социальных науках существует несколько классификаций доверия. В данной статье прослеживается воздействие четырех базовых видов современного социального доверия – генерализованного (обобщенного), морального, рационального (стратегического) и группового, на уровни доверия в межэтнических и внутриэтнических отношениях, а также на воспроизводство лояльности и солидарности к политическим и социальным институтам. Обращаясь к истории доверия, мы тем самым изучаем ментальную историю, т.е. историю человеческих чувств и отношений, ускользающую от внимания ученых.

Генеалогия доверия

Категории «доверие» и «недоверие» с глубокой древности используются в социальной философии и в повседневной жизни. Британский ученый Онора О'Нил в своих лекциях обратилась к значимости доверия в развитии цивилизации с древних времен: «Без доверия мы не можем устоять. Конфуций сказал своему ученику Цзэ-куну, что три вещи необходимы правительству: оружие, продовольствие и доверие. Если правитель не может иметь все три компонента, он должен сначала отказаться от оружия, а потом от еды. Доверять же нужно до конца, был убежден Конфуций, так как "без доверия мы не может устоять"... Не только правители и правительства ценят и нуждаются в доверии. Каждый из нас и каждая профессия, и каждое учреждение нуждается в доверии. Нам это нужно, потому что мы должны уметь полагаться на других, поступающих так, как они говорят, что они будут делать, и потому что мы хотим, чтобы мы действовали, как мы говорим» (*O'Neill* 2002: 4). Конфуций рассматривал доверие как моральное долженствование, предполагающее функционирование системы формальных и неформальных требований к личности и группе. Для китайских легистов, являвшихся жесткими критиками морального конфуцианства, доверие было реально существующими отношениями и использовалось как эффективный инструмент поддержания власти. Шан Ян писал: «Порядок в государстве достигается тремя путями: законом, доверием и властью… Только мудрый правитель способен оценить власть и дорожить доверием, он не станет злоупотреблять законом из-за своих личных интересов» (Книга правителя области

Шан 1993: 196). Конфуций и Шан Ян согласны в главном – социальное доверие генерируется и поддерживается элитой общества во главе с правителем и представляет всеми признаваемую должную норму поведения. Злоупотребление доверием может обернуться катастрофой для существующей власти, включая неразумных и алчных правителей.

Дж. Хоскинг и Уте Фреверт, считая, что доверие имеет собственную историю, исходят из изменчивости самого понимания доверия и отношения к доверчивым людям окружающих людей. Таким образом, изучая генеалогию доверия, мы сталкиваемся с многообразием сетей доверия – от начальных форм (межличностного и семейного) до генерализованного и морального. У. Фреверт пишет: «Доверие не есть новая лемма в нашем эмоциональном лексиконе. Оно имеет историю, которая, вероятно, варьируется от страны к стране, от региона к региону. Социальные, экономические, политические и религиозные факторы структурируют способы, как, когда в такой степени кто-то кому-то доверяет. Предположить, что досовременные общества могли бы обойтись без доверия, не кажется вполне правильным. Во-первых, они никогда не были настолько однородными, знакомыми в лицо и замкнутыми, как социологи хотят, чтобы мы верили» (*Frevert* 2009: 4).

Британский историк Джеффри Хоскинг, поддерживая историческую оценку доверия, указывает на различные формы и уровни доверительности в традиционных и современных культурах. Д. Хоскинг вслед за У. Фреверт выделяет исторические этапы развития доверия: от веры в Бога и харизму правителей в домодерных социумах до морального и рационального доверия в современных обществах. По его мнению, люди нуждаются в разных видах доверия. В рыночных условиях востребовано доверие, основанное на личном интересе и рациональном выборе, однако «теория доверия не может быть адекватной на этой единственной основе. Действительно, такая теория имеет серьезный недостаток и, вероятно, может нанести ущерб. Без позиции стремящихся доверять из моральных соображений человеческих существ мы не сможем понять полностью потенциал доверия» (*Hosking* 2014: 37). Британский историк считает доверие и недоверие базовыми свойствами человеческой личности и коллективов, потому что социальное доверие создает и сохраняет общности на основе сильного чувства взаимозависимости. Хоскинг пишет, что даже «в очевидно безнадежных ситуациях все мы стремимся сохранить доверие к окружающему миру и другим людям» (*Hosking* 2014: 288).

Глубокий исторический анализ содержания доверия, проведенный Фреверт, показал изменчивость самой семантики доверия и отношения людей к этому понятию в различные эпохи и в различных обществах. «Троянский конь», по ее мнению, является олицетворением не только гениальной хитрости и обмана древних греков, но и легковерности и доверчивости их жертв – троянцев. В домодерных обществах не существуют сетей всеобщего доверия и уважения к доверяющим людям, считает немецкая исследовательница, так как «доверчивые люди также не приносят благ ни для себя, ни для других. Люди с открытым сердцем всему слишком быстро доверяют и часто воспринимаются как нескромные и навязчивые, они без спроса пересекают личные границы, которые ценили многие старомодные современники» (*Frevert* 2003: 11–12). В мифах и сказках народов мира мы видим людское восхищение трикстерами – обманщиками, использующими доверие и беспечность доверяющих людей в своих целях, как Одиссей, казахский Алдар-Косе или Ходжа Насреддин.

Тем не менее даже в архаичных обществах люди нуждались в базовом доверии, что отражено в письменных источниках, которые интерпретируются как документальные свидетельства борьбы за доверие, стабилизирующей повседневную реальность, полную рисков: «Мы можем доверять только тому, что воспринимается и описывается нашими современниками. Это восприятие, его контексты и ориентиры – это всё, что мы имеем и можем интерпретировать путем реконструкции. Однако из досовременных текстов теперь становится ясно, насколько велика была неуверенность,

которую люди испытывали в условиях неконтролируемой социальной и природной среды. И даже если мы сегодня ошибочно полагаем, что вызванные нашими решениями риски значительно превышают те опасности, которым подвергались наши предшественники, это никак не затрагивает вопрос исторического существования и значения доверия. Для людей, которые еще помнили об эпидемиях средневековья, пережили тридцатилетнюю войну или которые скорбели о жертвах землетрясения Лиссабона, их общество не было ни на йоту менее сложным и опасным чем для нынешних поколений. Для того чтобы противостоять этим угрозам, им также были необходимы доверие и уверенность – возможно, даже в большей степени, чем нынешним гражданам, которым государственные институты обеспечивают безопасность и заступничество. То, что они ввиду этого недостатка преимущественно ударялись в веру в Бога, ярко демонстрируют случаи доверия досовременного общества. В то же время это разоблачает все попытки представить современность как особенно зависимую от доверия и находящуюся под угрозой недоверия, как некую внеисторическую структуру» (*Frevert* 2003: 66).

Чем же отличалось доверие в домодерных обществах от современных форм доверия? Домодерное доверие имело узкий «радиус» и распространялось только на уровне семьи, близких родственников, соседей и т.д. Оно поддерживалось нормами обычного права и носило групповой характер. То, что было хорошо для группы, одобрялось и местными сообществами, даже если противоречило нормам общепризнанной морали. Обман доверившегося человека в домодерных сообществах калькулировался с учетом рационального расчета о выгодности или невыгодности данного поступка, подвергаясь только моральному осуждению, как в случае с франкским королем Хлодвигом, который обманом погубил всех доверившихся родственников и друзей (*Григорий Турский* 1987: 60).

Признав существование специфических форм доверия в домодерных обществах, обратимся к изучению современных концептов доверия в обществах. Становление современных форм доверия в исторической науке связывается с развитием капиталистических европейских обществ. Европейская Реформация и последовавшие буржуазные революции разрушили религиозную веру – культурную основу феодального общественного порядка. Однако усложнение капиталистических социумов усилило риски и неопределенности социальной жизни и способствовало нарастанию конфликтов частных и общественных интересов. Формирование сильного гражданского общества и воспроизводство им обобщенного и морального доверия изменило социальную природу государства и власти. П. Штомпка отмечает особую роль доверия в политической жизни гражданского сообщества: «Связанная сильными узами солидарная община граждан, принимающих участие в политике и лояльных к власти, не могла бы существовать без горизонтального доверия, каким граждане взаимно одаривают друг друга, а также вертикального доверия к публичным институтам» (*Штомпка* 2012: 60). У. Фреверт указывает на Джона Локка, в 1689 г. придумавшего соответствующий термин: правительство доверия, правительство через доверие. В XIX–XX вв. в политическом лексиконе европейских государств термины «доверие народа» или «правительство доверия» стали шаблонными (см.: *Frevert* 2007).

Канадская исследовательница Д. Штолле выделяет в современной научной литературе следующие группы подходов к изучению доверия: теории генерализованного (обобщенного) доверия, отличаемого в междисциплинарных исследованиях от трех других основных видов межличностного доверия; концепции стратегического/рационального доверия; концепции групповой идентичности; концепции моральных оценок. По ее мнению, «эти модели отличаются различием в отношении, что есть доверие, о том, как оно может быть сгенерировано, и в той степени, в которой оно расширяется, чтобы включить различные круги людей» (*Stolle* 2002: 400).

В среде экономистов и социологов весьма популярна концепция рационального дове-

рия. Сторонники этой концепции рассматривают доверие как процесс социальных взаимодействий, в которых субъекты пытаются минимизировать издержки и извлечь пользу при отсутствии достаточно полной информации. Основной является концепция инкапсулированного интереса Р. Хардина, автора и редактора многочисленных публикаций в области трастологии. Сторонники Р. Хардина, в числе которых П. Дасгупта и Д. Гамбетта, полагают, что отношения доверия и честного поведения выгодны обеим сторонам, использующим в случае недостаточной информации опыт прошлых взаимодействий. Ключевую роль здесь играет понятие надежности в доверии (trustworthiness). Снижение надежности в доверии проблематично на личном уровне, потому что это ведет к увеличению рисков в попытках сотрудничества с другими. Р. Хардин полагает, что доверие представляет инкапсулированный интерес заинтересованных сторон. Таким образом, определение доверия заключается в стимулах совместимости интересов и рациональных ожиданий поведения доверителя и доверенного лица. По мнению исследователя, такое рациональное доверие является основным во всех видах доверия и позволяет выстраивать систему для доверительных отношений в различных контекстах (*Hardin* 2002: 3–20).

Итальянский социолог Д. Гамбетта полагает, что рациональный выбор является основным в доверии: «Доверие (или, симметрично, недоверие) есть конкретный уровень субъективной вероятности, с которой агент или группа агентов оценивает действия и влияние на собственные действия… Когда мы говорим, что доверяем кому-то или кто-то заслуживает доверия, то мы неявно обозначаем вероятность того, что это лицо предпримет действия, которые выгодны нам или, по крайней мере, не нанесут нам ущерба, и эта вероятность достаточно высока для того, чтобы рассматривать возможность участия в каких-либо формах сотрудничества с ним» (*Gambetta* 1988: 217).

Рациональное и групповое доверие преобладало в домодерных обществах, однако эти формы доверительных отношений существенно отличались от современных форм доверия. В торговых операциях и в военных походах досовременных обществ преобладали первичные групповые и рациональные формы доверия, предполагавшие доверие только «своим». Так, в докапиталистических и современных обществах Востока торгово-финансовые операции в неофициальной системе банкинга типа хунди/хавалы основаны на доверии и широком использовании таких связей, как семейные отношения или региональная принадлежность. Слово «хавала» на арабском языке означает «доверие», или «трансфер» и базируется на совместном доверии партнеров. В современном языке хинди термины «хунди» и «хавала», означают также чувство доверия, договор и обещание (*Martin* 2009: 912). Сети наследственных хаваладаров, или дилеров хавалы опутали Индию, Иран и Ближний Восток. Многое зависит от репутации этих дилеров, обеспечивающей длительное существование сетей рационального доверия: «сети хунди/хавалы типичны для торговых сетей, в которых доверие связано с ожиданиями относительно должного поведения и, в конечном счете, с репутацией» (*Martin* 2009: 924). Рациональное доверие требовало наличия определенных санкций за нарушение соглашения, групповое доверие обеспечивало безопасность доверителей за счет устоявшихся связей. Кредиты и трансферты хавалы делают минимальными риски и затраты доверителей, передача денег происходит на основе сообщений между членами сети хаваладаров.

В среде турецкой диаспоры в Казахстане автор также наблюдал доминирование рационального доверия к пресловутым «нашим». Турки-месхетинцы Казахстана, известные как «чуйские», или «джамбульские» турки, прекрасно ладят с окружающими казахами и русскими, но в торговых операциях полагаются только на сородичей, так как обращение к этническим «чужакам» существенно повышает риски и безопасность сделок, и, соответственно, финансовые издержки. Успеху торговых операций способствуют родственные связи.

В Сибири и на Урале осевшие турки получают «под реализацию» овощи и фрукты из Центральной Азии, отправляя обратно лесоматериалы и продукты питания. Родственные узы гарантируют честность партнеров. В случае обмана сородичами включаются неформальные механизмы согласования интересов сторон, предполагающие участие старейшин общин, которые стремятся к компромиссу и учету интересов пострадавшей стороны.

Другой пример формирования группового доверия под прессом государства и официальной церкви связан с историей вальденсов – средневековых еретиков, вынужденных в XII–XIII вв. из-за террора инквизиции создавать тайные сети доверия, включавшие особые формы коммуникации и взаимопомощи, совместное участие в определенной деятельности, обмен ресурсами (*Tilly* 2005: 4–5). Лионское изгнание способствовало многовековому самоисключению вальденсов из политической жизни Франции и Италии и культивированию групповых сетей доверия, спасавших членов общины от хищничества правителей (*Tilly* 2005: 22). Лишь в период Реформации вальденсы прервали свою самоизоляцию и вновь включились в общественную жизнь. Границы группового доверия и есть границы замкнутых сообществ; к примеру, закрытых этнических коллективов, религиозных сект или мафиозных структур.

Кроме групповых и рациональных форм доверия в древности и в средние века мы сталкиваемся с такими формами, как доверие людей к правителям, религиозным деятелям и учреждениям. Эти формы доверия были связаны с религиозно-философскими представлениями людей о верховной власти. Домодерное доверие было преимущественно персонализировано. Средневековое «Сокровенное сказание монголов», посвященное возвышению Чингиз-хана и рода Борджигинов, повествует о том, какие требования предъявляли кочевники к своим правителям и каким образом последние формировали в обществе доверие к себе и к власти. Монгольские племена, истощенные непрерывной враждой, нуждались в безопасности и справедливом правлении, т.е. в поддержании правителем первоначального доверия. Набеговая ментальность номадов порождалась самим кочевым способом жизни. Кочевники постоянно боролись с хищниками и грабителями. Э. Геллнер объяснял поддержание вражды и внутренней сплоченности в среде номадов тем, что они могут рассчитывать на доверие только своих сородичей во вражде и мире, а принадлежность к определенной группе означает обязательства и ответственность каждого члена племени перед пострадавшим сородичем (*Gellner*, 1988: 144)

В этом царстве вражды и хаоса только доверие простых монголов к выдающейся фигуре монгольского вождя обеспечивало мир внутри кочевых общин. В свою очередь, Чингиз-хан требовал от своих подданных верности, взамен предлагая свое доверие. Нойон Ная начинал свою службу у одного из врагов кагана, и когда тот потерпел поражение, то захватил вместе с родственниками своего хозяина в плен с намерением передать Чингиз-хану, но вскоре одумался: «Если мы приедем с захваченным нами вот этим Таргутаем, то Чингисхан скажет, что мы подняли руку на законного владыку – своего хана. Чингисхан скажет о нас: “Каким доверием могут пользоваться эти люди, поднявшие руку на своего законного владыку? Как они теперь могут стать нашими сотоварищами-дружинниками?”» (Сокровенное сказание монголов 1941: 121). Узнав о верности нукера своему господину, Чингизхан пощадил Ная и его семью.

Первоначальное доверие как паутина охватывало отношения внутри узкого круга родственников и сподвижников, расширяясь по мере успехов Чингиз-хана. Основой первоначального доверия были семейные добродетели, в числе которых верность родственникам и друзьям, отсутствие корысти в отношениях и готовность помогать друг другу в сложных ситуациях, безусловное гостеприимство. За пределами круга доверия были аморальные «чужаки» – предатели из числа монголов племен чжуркинцев и тайчиутов; меркиты – ночные грабители; татары – нарушители священных законов гостеприимства, выдавшие

чжурчженям доверившихся гостей из числа монгольской знати, и т.д. Тот, кто разделял традиционные ценности и добродетели свирепых кочевников, переставал быть «чужаком» и вне зависимости от происхождения или религиозной принадлежности инкорпорировался в круг «взаимно доверяющих» (нойон Джебе, Махмуд Ялвач и др.). Сети доверия сохраняли группу в опасном мире. М.Н. Губогло считает, что доверие в среде гагаузов «складывалось в мировоззренческой системе и в поведенческих стратегиях как защитный механизм сохранения самобытности и как процесс взаимного приспособления людей друг к другу в динамичной системе этносов и этничности» (*Губогло* 2016: 26). В то же время в родовом или феодальном обществе начальное доверие носило групповой или рациональный характер.

Социальные добродетели, обобщенное и моральное доверие

В современных обществах главную интегративную роль стало играть обобщенное и моральное доверие. У. Фреверт отвергает рациональные подходы к доверию как к игре по минимизации экономических издержек, предлагая взамен концепцию доверия как определенного уровня позитивных эмоциональных практик и отношений, являющихся моральными основаниями современных обществ и демократии, вытесняя из публичного пространства верность своим группам (этническим или социальным) (*Frevert* 2009: 5–9). При обобщенном и моральном доверии люди исходят из готовности доверять незнакомцу и готовности взаимодействовать с ним, в том числе тем, кого мы не знаем (*Stolle* 2002: 403). Обобщенное доверие можно определить как «убеждение в том, что другие не намеренно или сознательно причинят нам вред, если они могут избежать этого, и будут заботиться о наших интересах, если это возможно» (*Delhey, Newton 2005*: 311). Как полагает Д. Штолле, доверие не может быть обобщено как социальный капитал общества и существовать независимо от политики правительства: «… государственная политика и политические институты создают, канализируют и влияют на количество и тип социального капитала» (*Stolle* 2002: 403). Неотъемлемым элементом в созидании политического доверия является соблюдение государством прав и свобод граждан, отказ от репрессивных практик и обмана обществ, а также общий консенсус о необходимости поддерживать доверие: «если мы считаем, что права являются предпосылкой социального и политического доверия, мы ничего не можем сделать, пока другие люди не начнут уважать наши права – и ничего не можем сделать, пока мы не начнем уважать их права. Если мы будем продолжать пассивно рассматривать человека как обладателя прав и забывать, что права – обратная сторона обязанностей других, восстановление доверия будет казаться безнадежной задачей» (*O'Neill* 2002: 10).

Шведский политолог Б. Ротштейн, основываясь на историко-социологических исследованиях, пришел к выводу, что социальное доверие формируется государством, осуществляющим свои полномочия на справедливой основе (*Rothstein* 2013: 1014). Надежность государства в представлениях людей влияет на его способность создавать межличностное доверие, а масса социально и экономически продуктивного сотрудничества в обществе, в свою очередь, влияет на государственное управление и общее генерализованное доверие, которое называют еще пансоциальным доверием (*Markova et al.* 2007: 14). Ч. Тилли обращает внимание на роль генерализованного политического доверия, которое разрушает сегрегированные замкнутые сети группового доверия (*Tilly* 2005: 56). Доверие к государству имеет дополнительные последствия для управления, так как влияет на уровень толерантности режима к гражданам. Уничтожение политического доверия может привести к антагонизму в отношении к хищнической политике правительства и даже вызвать активное сопротивление, и это может быть один из источников увеличения социального недоверия.

Негативное воздействие на уровень генерализованного доверия оказывает этниче-

ское и расовое многообразие. Миграционные процессы, уровень образованности и этническая однородность населения оказывают влияние на доверие и социальный капитал. Этнорасовый состав населения имеет значительное влияние на множество переменных, которыми измеряют социальную сплоченность или социальный капитал, уменьшая не только общее доверие, но и политическую уверенность, а также среднее число друзей и доверяющих лиц (*Hooghe* et al. 2009: 200). Мигрантский кризис в Европе и в США показал силу людских предубеждений к людям, отличающимся от коренных жителей. Но есть и обратная сторона, иммиграция известна как «предковый» след – иммигранты берут с собой культуру доверия, доминирующую на своей родине (*Soroka*, *Helliwell* 2006). Прибывающие в США и Западную Европу латиноамериканцы, выходцы из мусульманских стран и Дальнего Востока несут культуру недоверия или группового доверия, доминирующую на их родине. Например, проблема интеграции прибывающих мусульман связана с высоким уровнем демонстрируемой ими религиозности в секуляризованном обществе, культом гегемонной маскулинности в обществе, в котором женщины боролись за равные права на протяжении полувека, слабое владение французским языком, в то время как французы гордятся своим языком и культурой. В совокупности эти факторы создают невидимые границы отчуждения и причины для дискриминации со стороны коренных французов (*Adida* et al. 2016: 92).

Исследования в США показали существенные этнорасовые «разрывы» в доверии, доставшиеся как культурное «наследство» прошлого: среди 40 изученных этнических групп уровень недоверия был самым высоким среди чернокожих. В порядке убывания за ними последовали азиаты-американцы, латиноамериканцы из испаноязычных стран, более поздние европейские иммигранты из Южной и Восточной Европы, европейские иммигранты из Франции, Франции, Германии и Ирландии. Мизантропия была самой низкой среди потомков ранних европейских иммигрантов из Скандинавии и Великобритании (*Smith* 2010: 456).

Высокий уровень общей образованности населения, как предполагается, также оказывает положительное влияние на доверие. Однако польский исследователь Л. Боровецкий показал на примере Польши, что этнополитическое прошлое страны может повлиять на низкий уровень доверия в обществе с высоким уровнем общей образованности. Он выявил низкий уровень доверия до начала Второй мировой войны в польских регионах с высокой долей украинцев, белорусов и русинов, а также в регионах с высокой грамотностью (*Borowiecki* 2014: 134–135). Результатом взаимного недоверия поляков и украинцев стали этнические чистки в Подолье.

Вышеуказанные исследователи отмечают особую значимость современного государства в генерировании и поддержания доверия. В историческом контексте интересна большевистская политика интеграции советских народов путем формирования обобщенного (генерализованного) доверия. Советская Россия отличалась как этническим разнообразием, так и цивилизационными «разломами», которые должны были разрушить страну. Но этого не произошло из-за совершенно новой стратегии интеграции на основе интернационализма. История нациестроительства в СССР в 1920-е гг. пример созидания базового политического доверия в не доверяющем обществе, точнее в обществах, на протяжении длительного времени объятых враждой и недоверием.

Для примера возьмем советскую Центральную Азию. Общая атмосфера недоверия в Центральной Азии в начале XX века была порождена не только переселенческой политикой и гражданским неравноправием коренного и русского населения, но и укоренившимся недоверием к чужаку – представителю другого народа или племени. Мрачные туркменские пословицы того времени гласят: «Деревья не растут, там, где пасутся верблюды, мира не будет там, где есть туркмен» (*Марков* 1901: 213), или «…ни один перс не может войти в земли туркмен, иначе

как на веревке» (*Куропаткин* 1879: 314). А.Н. Куропаткин отмечал рациональность выбора кочевниками такого образа жизни, когда набеговая культура дает возможности как легкого обогащения, так и быстрого обнищания: «Находясь в постоянной вражде с пограничным населением владений, граничащих с Туркмениею, дикие обитатели ее, кроме того, ведут кровавую распрю между собою, и ненависть в различных туркменских родах одного к другому вряд ли уступает ненависти их к прочим народностям. В распрях различных родов между собою значительную роль играет родовая месть. Туркмены-иомуды непримиримые враги с текинцами и гокланами (гокленами – С.К.). Эти последние враждуют с иомудами и текинцами. Туркмены Ахалтекинского оазиса, в свою очередь, заставляют быть на постоянной страже не только курдов и персов, но также иомудов и гокланов» (*Куропаткин* 1879: 316).

В среде туркестанских казахов российскими исследователями были записаны пословицы, превозносящие приоритет родовых начал и культивирующие недоверие к чужаку: «Не ходи на охоту с человеком чужого рода, под боком он может помешать тебе выстрелить»; «лучше быть пастухом в своем роде, чем царем в чужом народе»; «кто сходится, тот не становится родным; кто родной, тот не может стать чужим»; «лучше, чтобы на скачках победил жеребенок из твоего аула, чем конь из чужого аула» (*Гродеко*в 1889: 13).

Русское переселение за Урал вызвало новый всплеск недоверия в казахских степях. В Петропавловском уезде в начале XX века отмечалась следующая неприглядная картина: «Русские переселенцы являлись в новый край с понятиями и привычками своей родины. Переселенцу кажется возмутительным, что эти люди (казахи – С.К.) не дают царю солдат, живут в норах “як звири”, пользуются таким земельным пространством – “земли больше, чем у наших панов”. Поэтому переселенцы не считают зазорным вытравить казахские покосы, растащить лес с зимовок, вырубить рощи. С другой стороны, киргизы не успевают осваиваться с понятиями границ и поэтому имеют частые столкновения с поселенцами из-за потрав. В свою очередь, поселенцы также травят киргизские пастбища и даже пашни» (Материалы по киргизскому землепользованию, 1908: 75). В своих стихах и плачах «толгау» традиционалисты-поэты литературного направления «Зар Заман» передавали обиды казахских кочевников на колониальные власти, систематически отбиравшие лучшие земли для переселенцев. Русские рисовались поэтами как враги мусульман, неверные кафиры, а все культурные заимствования, даже включая употребление чая, однозначно осуждались. Для Шортанбай Канайулы самое страшное заключалось в том, что казахи поддерживают дружеские отношения с русскими, охотно перенимают новшества и даже подражают русским (*Бейсембиев* 1961: 90).

Октябрьская революция в Центральной Азии обострила вражду коренного населения и переселенцев. Г. Сафаров в своем выступлении на X съезде РКП(б) подчеркивал, что на национальных окраинах пролетарская революция приняла характер национального антагонизма: «…недоверие к русскому городу в туземце впиталось в кровь с молоком матери. У киргизов даже есть пословицы, которые нередко употребляются и сейчас. Киргиз говорит “Убей у русского отца и дай денег”, “если у тебя русский друг, то держи камень за пазухой”. Русский для киргиза – это полицейский, урядник, насильник и грабитель» (X съезд 1921: 193, 195).

В основе новой большевистской стратегии решения национального вопроса лежала идея фактического и юридического равенства советских народов. А. Моррисон отмечает, что в европейских колониальных империях интегративная стратегия, предполагающая достижение правового и политического равенства жителей метрополии, европейских поселенцев и коренных жителей колониальных владений, считалась химерой. Возможность правового равенства допускалась только в отношении европейских переселенцев и жителей «материнской» метрополии (*Morrison* 2012: 332–333). Равноправие разных этнических, расовых и религиозных коллективов в одном

национальном государстве для западных сообществ до середины XX века было утопией. В советском обществе была невозможна такая ситуация, как в случае с американским героем Второй мировой войны Айра Хейзом – индейцем из племени пима, мечтавшем о свободном перемещении индейцев по территории страны.

Р. Суни исходит из того, что советское руководство было верно идеологии равноправия народов; он полагает, что большевики, являясь сторонниками экономического детерминизма, действительно считали необходимым поднять культурный уровень отсталых народов до уровня развития передовых европейских наций. С этой целью «СССР начал политику, которая была названа программой аффирмативных актов (позитивной дискриминации – С.К.), предоставлявшей привилегии коренным жителям на их собственных национальных территориях. Первые годы существования советской власти политика коренизации ставила цель дать образование на родных языках нерусскому населению, продвигать его социально, чтобы его представители постепенно занимали руководящие позиции в образовании, культуре, промышленности, в партии и государстве» (*Suny* 1993: 109). В результате национальной политики большевиков усилились позиции национальных элит, созданных в ходе коренизации, произошло конструирование этнонационального самосознания и укрепление прежде зыбких и «текучих» этнических границ между этническими группами.

Т. Мартин называет Советский Союз первой и уникальной «империей положительной деятельности». Сущность национальной политики большевиков раскрывается Т. Мартином через анализ «империи положительной деятельности», созданной большевиками для предотвращения опасности со стороны национализма нерусских народов. Т. Мартин обращает внимание на тонкое и глубокое знание В.И. Лениным и И.В. Сталиным, что позволило большевикам успешно выстроить национальную политику, завоевать доверие населения. В результате национальные меньшинства должны были считать власть своей, а не навязанной русским империализмом: «Реализация этой политики должна была сделать советскую власть «родной», «близкой», «народной» и «понятной» (*Мартин* 2002: 70–71).

Конструируя обобщенное доверие к политическим институтам и порядкам, внедряя «сверху» межэтническое доверие, советское руководство сталинского периода в то же время контролировало этот процесс по принципу «доверяй, но проверяй». В ходе проведения политики коренизации в 1920-е гг. в национальных республиках была проведена линия на «позитивную дискриминацию» русских; репрессии в адрес национальной интеллигенции в годы «Великого террора» сопровождались ударами по т.н. «шовинистам», периодически проводились кампании против клановости и трайбалистских начал. Несмотря на это, советское общество оказалось объединенным узами доверия и солидаризма, что и показала Великая Отечественная война 1941–1945 гг. и последующие десятилетия советской истории. Примером являются казахи, понесшие в 1930-е гг. огромные демографические потери от коллективизации и оседания кочевого хозяйства, потерявшие в ходе репрессий цвет национальной интеллигенции. Тем не менее, на протяжении всего советского периода казахи были одним из наиболее лояльных к Советскому государству этносов. М.Б. Олкотт признает: «Сталинский режим, кажется, был относительно успешным в формировании советского патриотизма среди казахов. Нет или почти нет доказательств нелояльности казахов во время Второй мировой войны. Кроме того, Сталин превратился в народного героя, и усилия по искоренению практики сталинского культа личности были менее успешными в национальных регионах, чем в России» (*Olcott* 1980: 208). В постсталинский период накопленный капитал обобщенного и морального доверия сохранял советское общество от крайних форм этнонационализма и расизма.

Разрушительное воздействие на обобщенное доверие оказывает социальное неравенство, практики дискриминаций и незнание / искаженные представления о «чужаках». Со-

циальное неравенство и этническое неравноправие генерируют взаимную стигматизацию контактирующих этнических групп. В результате формируется «дискриминационное равновесие», изученное на примере взаимоотношений «коренных» французов и потомков мигрантов из мусульманских стран во Франции. «Дискриминационное равновесие» предполагает, что взаимное неприятие «чужаков» и практики групповых дискриминаций на основе культурных и антропологических маркеров усиливают взаимное отторжение и поддерживают социальное неравенство, способствуя расколу в обществе (*Adida et al.* 2016: 108).

Моральная концепция изучает мораль и нравственные ценности в конструировании доверия, раскрывая источники доверительных отношений в обществе. По мнению Э. Усланера, демократические сообщества являются доверяющими социумами. Уровни доверия между народами во многом зависит от культуры (специфических религиозных традиций) и от экономического равенства. Доверяющие общества также будут создавать более ответственные государственные органы и проводить политику, которая будет более способствовать экономическому равенству и тем самым создавать больше доверия. Следовательно, истоки доверия находятся не в институциональной сфере, они лежат в системе культурных ценностей и распределения. Э. Усланер сближает обобщенное и моральное доверие, описывая их как «свободную веру в незнакомцев» и противопоставляя доверию на основе общей идентичности и рациональному (стратегическому) типу доверия.

Моральное доверие, как описано Усланером, отличается от доверия на основе общей идентичности, так как основано на понимании того, что люди разделяют основополагающие нравственные ценности. Такой тип доверия в большей степени связан с оптимистическим взглядом на социальный мир и природу людей: «Моральное доверие есть утверждение, как люди должны вести себя. Людям следует доверять друг другу. «Золотое управление» (на котором основано моральное доверие) не требует, что ты должен делать другому, как они делают тебе. Вместо этого вы поступите с другими так, как вы хотели бы, чтобы они поступали с вами» (*Uslaner* 2001). В отличие от рационального/стратегического доверия, суть которого составляют расчеты по снижению издержек за счет сбора положительной или отрицательной информации о других, в моральном доверии люди доверяют, потому что верят в добрую волю других и их отношение независимо от предыдущего опыта (*Uslaner* 2002:17).

Различия морального и генерализованного доверия, по мнению Э. Усланера, заключаются в их содержании. Обобщенное доверие представляет восприятие, что большинство людей являются частью морального сообщества. Основой генерализованного доверия является мораль и общие коллективные переживания. Моральное доверие, как и обобщенное доверие, основывается на оптимистической картине мира. Но оптимизм в последнем не является постоянным, так как социальный мир подвержен изменениям в хорошую или худшую стороны. Вслед за этими изменениями обобщенное доверие идет «вниз» и «вверх». Э. Усланер придерживается мнения, что наши ценности, заключенные в моральном доверии, не изменяются легко, поэтому моральное доверие имеет более устойчивое значение (См.: *Uslaner* 2002). Таким образом, мораль является стабильной индивидуальной и коллективной чертой. Формирование морального доверия Э. Усланер связывает с семейным воспитанием и участием в коллективных движениях, например, с участием в движениях за гражданские права. Доверяющие люди толерантно относятся к людям, которые в антропологическом или культурном плане отличаются от них самих: к геям, лесбиянкам, афроамериканцам, иммигрантам. Они активнее поддерживают антидискриминационную политику в отношении различных дискриминируемых меньшинств (*Stolle* 2002: 403). Моральное доверие весьма важно в межэтнических отношениях и в преодолении отчуждения людей к политическим и правовым институтам.

На наш взгляд, моральное доверие тесно связано с традиционными социальными добродетелями и отношениями взаимопонимания, объединяющими разные сообщества. Сила морального доверия зависит от взаимопонимания людей и общего консенсуса по отношению к базовым социальным ценностям. В случае обострения межэтнических отношений сила морального доверия в обществе может блокировать провокационную деятельность отдельных групп или лиц, предотвращая этнические мобилизации против «чужаков». Примером являются взаимоотношения индийских мусульман и индусов в городах Каликут штата Керала на юге и Алигарх штата Уттар-Прадеш на севере Индии между 1989 и 1992 годами. Каликутские религиозные общины благополучно избегали межконфессиональных конфликтов, индусские националисты и контролируемая индусами пресса не допускали провокационных выступлений по отношению мусульман. Индусские националисты видели свою выгоду в разжигании вражды, но считали подобную модель действий опасной для местного мира. В Алигархе индусский криминалитет и националисты использовали распускаемые прессой слухи об убийствах индусских пациентов врачами и медсестрами из числа мусульман для организации массовых убийств мусульман. Различия межобщинных отношений в этих городах кроются в уровнях морального доверия и уровнях взаимопонимания. Исследования показали, что 83% жителей Каликута часто совместно питаются, в Алигархе только 54%; 90% детей индусов и мусульман играют вместе, в Алигархе об этом сообщили только 42%; в Каликуте 84% индусов и мусульман регулярно посещают друг друга, в Алигархе 60% сообщили о нечастых контактах (*Varshney* 2001: 383).

Слабость морального доверия и межгруппового взаимопонимания открывает пути к эскалации насилия между близкими по происхождению народами, как это произошло в бывшей Югославии, Руанде или в отношениях между кыргызами и узбеками в Ошской области. Объединяет эти конфликты их происхождение, связанное с крахом в обществе обобщенного и морального доверия, что открыло дорогу затаенным страхам по отношению к условным «чужакам», даже если они были давними соседями. Дилемма «мой сосед – мой враг» характерна для сообществ, культивирующих групповое доверие.

Групповое доверие и недоверие

Исходя из вышесказанного, мы считаем доверие реально существующими отношениями в обществе. Доверие и сети доверительности снижают риски и повышают индивидуальную и коллективную безопасность. Но как тогда быть с недоверием? Является ли недоверие зеркальным антиподом доверия? Исследователи указывают на то, что сравнительный анализ понимания доверия и недоверия в политическом, культурном и экономическом контекстах показывает сложность и разнородность этих форм отношений в различных обществах и в различные времена (*Markova et al.* 2007: 8). Д. Хоскинг решает эту проблему прямым противопоставлением: «Как только доверие подорвано, его место тотчас занимает сильное и кумулятивно растущее недоверие. Принимая широкие масштабы, оно оказывает исключительно разрушительное воздействие» (*Hosking* 2014: 288). Наглядным примером является распад Советского Союза, где «архитекторы перестройки», подвергнув остракизму историческое прошлое советского общества, демонтировали обобщенное и моральное доверие, посеяв в обществе недоверие.

Рассматривая дихотомию доверие/недоверие, мы сталкиваемся с проблемой определения социальной и исторической природы доверия на основе групповой идентичности, весьма актуальной для антропологов и историков. Этнология имеет дело преимущественно с отношениями группового доверия, «радиус» которого варьируется в зависимости от уровня этнических коллективов – от первоначальных коллективов кровных родственников до современных этнических наций, и предписывает консолидацию исходя из определенных маркеров. Групповое доверие конструирует межэтнические «перегородки» на основе практик

включения и исключения. В Таиланде считается, что таи может быть только буддистом и не может быть христианином или мусульманином. В мусульманских и христианских школах официальные власти и буддийские монахи требовали почитания буддийской обрядности и символики (*Keyes* 1993: 259–284).

Групповое доверие предполагает недоверие к «чужакам», которые могут отличаться внешним обликом и образом жизни или не отличатся вообще, но принадлежать другому коллективу. Доминирование в обществе групповых форм доверия обусловлено негативным или позитивным опытом межгрупповых отношений и деятельностью элитных страт, формирующих и разъясняющих членам своих групп коды доверия/недоверия. Ч. Кейес показал роль тайской культурной элиты на примере взаимоотношений тайцев-буддистов и таиландских мусульман-малайцев. Буддисты, включая священников, демонизируют таиландских мусульман. На изображениях в буддийских крепостях-храмах середины XIX века короля демонов Мара сопровождают легионы демонов более мелкого ранга и их помощников из числа людей, запечатленных в образе этнических соседей таи – малайцев-мусульман. На картинах мусульмане, которых называют «хаак», нападают на Будду и утрачивают человечность, поэтому они не заслуживают права на жизнь. Хаак – это чужак и тот, кто опасен и ему нельзя доверять, считают таи. Кейес приводит распространенную поговорку о змее и мусульманине-хаак. При одновременной встрече с ними таи-буддисту предписывается первым ударить мусульманина. Собственно этнонимом «хаак» в тайском языке обозначается азиатский незнакомец, визитер, иностранец, гость, родом из мусульманских стран и не являющийся китайцем или японцем (*Keyes* 2008/2009: 26–27). Взаимное недоверие и отторжение таи – буддистов и таиландских мусульман, основанное на отсутствии знаний или искаженных представлениях об иноэтнических соседях, питает взаимное насилие и ненависть в Южном Таиланде.

Другой пример «воспитания народных чувств» армянской интеллигенцией описан Р. Суни. Основной тематикой армянского исторической традиции в собственно Армении является древность и непрерывность проживания народа на исторической родине от эпохи Урарту до современной Армении, исключительная роль в мировой истории (самый древний христианский народ, защитники цивилизации от орд тюркских варваров, выдающаяся роль в истории России и т.д.). Согласно героическому армянскому нарративу, их много раз предавали этнические соседи-мусульмане, их захватывали варвары, но они все равно выжили (*Суни* 2011: 71–72). Попытка американского историка армянского происхождения оспорить некоторые тезисы об исконности проживания армян на некоторых территориях Южного Кавказа, в частности в Ереване, встретила обструкцию и обвинения в национальном предательстве.

Исторически складывавшееся групповое недоверие между афганскими пуштунами и хазарейцами описано Ф. Бартом. Обе стороны стигматизируют оппонентов на основе культурных маркеров, в результате: «отношения между сообществами хазарейцев и пуштунов с их племенной организацией неизбежно превращаются в отношения конкуренции и направленных друг против друга попыток монополизации ресурсов вдоль границы. Очевидная стабильность границы между ними может быть понята как результат баланса выигрышей и потерь» (*Барт* 2006: 154). Афганскую перспективу развития тотального межэтнического недоверия в начале XX века обрисовал российский военный теоретик и ориенталист А.Е. Снесарев, указывавший слабость общей солидарности, что, как он предвидел, грозит будущим расколом общества и войнами, так как «афганцы (пуштуны – С.К.) не любят узбеков, узбеки и газара (хазарейцы – С.К.) ненавидят афганцев, таджики не доверяют всем, и им никто не верит» (*Снесарев* 1921). Усилия мирового сообщества и центрального правительства добиться мира в современном Афганистане бесплодны из-за тотального недоверия в расколотом обществе.

Изучение группового доверия показывает условность жесткой диспозиции отношений

доверие/недоверие. На наш взгляд, распространение недоверия сопутствует кризису в обществе генерализованного и морального доверия. Различия между доверием и недоверием заключаются в структурных различиях эмоциональной составляющей этих отношений. Доверие – представляет набор отношений к политическим институтам, другим коллективам и незнакомым людям, основанное на всеми разделяемых представлениях о справедливости, знаниях о других и морали, поддерживающей традиционные добродетели и гуманизм. Доверие отражает такие эмоции, как надежда, безопасность, уверенность и вера. Недоверие отражает эмоционально-настроенную веру в то, что другой человек способен делать немыслимое с точки зрения общепринятых моральных норм, потому что он «не мыслит, как мы», и поэтому он культурный изгой. Конструкции недоверия часто отражают такие эмоции, как настороженность, цинизм, алармизм, гнев, страх, ненависть и чувство ожидаемого предательства, проецируемых на весь облик «чужака», и приписываемых ему культурных кодов.

Таким образом, можно сказать, что доверие и недоверие представляют исторически складывающиеся формы и сети отношений. В письменных памятниках различных эпох мы находим упоминания о доверии или недоверии. Первичное доверие функционировало в виде группового и рационального доверия в кругу семьи, близких родственников и сородичей. По мере развития современных обществ на первый план выдвинулись обобщенное (генерализованное) и моральное доверие. Наряду с ними распространены рациональные и групповые формы доверия. Кризис или слабость обобщенного и морального доверия представляет серьезную проблему, порождая недоверие и социальное отчуждение.

Литература

Барт 2006 – *Барт Ф.* Пуштунская идентичность и поддержание ее сохранности // Этнические группы и социальные границы. М.: Новое издательство, 2006. С. 142–164.

Бейсембиев 1961 – *Бейсембиев К.Б.* Идейно-политические течения в Казахстане в конце XIX – начале XX вв. Алма-Ата: Изд-во АН КазССР, 1961.

Бродель 2014 – *Бродель Ф.* Грамматика цивилизаций. М.: Весь мир, 2014.

Веселов 2004 – *Веселов Ю.В.* Введение // Экономика и социология доверия. Под ред. Ю.В. Веселова. СПб.: Изд-во СПбГУ: 2004.

Григорий Турский 1987 – Григорий Турский. История франков. М.: Наука. 1987.

Гродеков 1889 – *Гродеков Н.И.* Киргизы и каракиргизы Сыр-Дарьинской области. Юридический быт. Т. 1. Ташкент: Типо-лит. С.И. Лахтина, 1889.

Губогло 2016 – *Губогло М.Н.* Бинарные оппозиции в культуре гагаузов: миротворческие и конфликтогенные ресурсы (лексико-семантическое исследование) // Исследования по прикладной и неотложной этнологии. Вып. 254. М.: ИЭА РАН, 2016.

Книга правителя области Шан 1993 – Книга правителя области Шан. Пер. Л.С. Переломова. М.: Ладомир, 1993.

Куропаткин 1879 – *Куропаткин А.Н.* Туркмения и туркмены. СПб.: Типография В.А. Полетики, 1879.

Марков 1901 – *Марков Е.Л.* Россия в Средней Азии: Очерки путешествия по Закавказью, Туркмении, Бухаре, Самаркандской, Ташкентской и Ферганской областям, Каспийскому морю и Волге. Т.1. СПб.: Тип. М.М.Стасюлевича, 1901.

Мартин 2011 – *Мартин Т.* Империя «положительной деятельности». Нации и национализм в СССР, 1923–1939. М.: РОССПЭН, 2011.

Материалы по киргизскому землепользованию собранные и разработанные Экспедицией по исследованию степных областей. Т. XII. Петропавловский уезд. Чернигов: Тип. Г. М. Веселой, 1908.

Снесарев 1921 – *Снесарев А.Е.* Афганистан. М.: ГИЗ, 1921. (http://www.snesarev.ru/trudi/afganistan.html).

Сокровенное 1941 – Сокровенное сказание. Перевод С.А. Козина. Т. 1. М.Л.: Изд-во АН СССР, 1941.

Суни 2011 – *Суни Р.* Конструируя примордиализм: старые истории для новых наций // Антропология социальных перемен / Под ред. Э. Гучиновой, Г. Комаровой. М.: РОССПЕН, 2011. С. 52–86.

X съезд – X съезд РКП(). 8 марта – 16 марта 1921 г. М.: Партиздат, 1933.

Штомпка 2012 – *Штомпка П.* Доверие – основа общества. М.: Логос, 2012.

Adida, Laitin, Valforthy 2016 – *Adida C.L., Laitin D., Valforthy M.A.* Why Muslim Integration Fails in Christian-Heritage Societies. Cambridge, Massachusetts: 2016.

Borowiecki 2014 – *Borowiecki Ł.* Historical Roots of Generalized Trust in Polish Society // International Journal of Management and Economics, 2014. No. 42. Pp. 121–137.

Delhey, Newton 2005 – *Delhey J., Newton K.* Predicting Cross-National Levels of Social Trust: Global Pattern or Nordic Exceptionalism? // European Sociological Review, 2005. Vol. 21. Issue 4. Pp. 311–327.

Frevert 2003 – *Frevert U.* Vertrauen: Historische Annäherungen. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprech, 2003.

Frevert 2007 – *Frevert, U.* Vertrauen und Macht: Deutschland und Russland in der Moderne. M.: Deutsches Historisches Institut. https://www.mpib-berlin.mpg.de/de/mitarbeiter/ute-frevert.

Frevert 2009 – *Frevert U.* Does Trust Have a History? // Max Weber Programme: Lectures Series No. 2009-01. San Domenico di Fiesole: European University Institute.

Gambetta 1988 – *Gambetta* D. Can We Trust in Trust? // Gambetta D. (ed.). Trust: Making and Breaking Cooperative Relations. New York: Blackwell, 1988. Pp. 213–237.

Gellner 1988 – *Gellner E.* Trust, Cohesion and the Social Order // Gambetta D. (ed.) Trust: Making and Breaking Cooperative Relations. Oxford, 1988. Pp. 142–157.

Hardin 2002 – *Hardin R.* Trust and Trustworthiness. New York: Russel Sage Foundation, 2002.

Hooghe, Reeskens, Stolle, Trappers 2009 – *Hooghe M., Reeskens T., Stolle D., Trappers A.* Ethnic Diversity and Generalized Trust in Europe: A Cross-National Multilevel Study. Comparative Political Studies. 2009. Vol. 42. No. 2. Pp. 198–223.

Hosking 2014 – *Hosking G.* Trust: A History. Oxford: Oxford University Pr., 2014.

Keyes 1993 – *Keyes Ch.* Why the Thai are Not Christians: Buddhist and Christian Conversion in Thailand // Christian Conversion in Cultural Context. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1993. Pp. 259–284.

Keyes 2008 – *Keyes Ch.* Muslim «Others» in Buddhist Thailand // Thammasat Review. 2008/2009. No. 13. Pp. 19–42.

Markova, Linell, Gillespi 2007 – *Markova I., Linell P., Gillespie A.* Trust and Distrust in Society // Markov I., Gillespie A. (ed.). Trust and Distrust: Sociocultural Perspectives. Greenwich CT: Information Age Publishing, Inc., 2007. Pp. 3–27.

Morrison 2012 – *Morrison A.* Metropole, Colony, and Imperial Citizenship in the Russian Empire // Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History. 2012. Vol. 13, N. 2. Pp. 327–364.

O'Neill 2002 – *O'Neill O.* A Question of Trust: The BBC Reith Lectures. Cambridge University Press. 2002.

Olcott 1980 – *Olcott M.B.* The Fabrication of a Social Past: The Kazakhs of Central Asia // Political Anthropology Yearbook. Ideology and Interest: The Dialectics of Politics. New Brunswick: Transaction Publishers, 1980. Pp. 193–213.

Rothstein 2013 – *Rothstein B.* Corruption and Social Trust: Why the fish Rots from the Head Down // Social Research, 2013. Vol. 80: No. 4. Pp. 1009–1032.

Rothstein, Uslaner 2005 – *Rothstein B., Uslaner E.* All for One. Equality, Corruption and Social Trust. World Politics, 2005. Vol. 58. No. 1. Pp. 41–72.

Smith 2010 – Smith S. Race and Trust // The Annual Review of Sociology. 2010. No. 36. Pp. 453–75.

Soroka, Helliwell, Johnston 2007 – *Soroka S., Helliwell J., Johnston R.* Measuring and Modelling Trust // Diversity, Social Capital and the Welfare State. Vancouver: University of British Columbia Press, 2007.

Stolle 2002 – *Stolle D.* Trusting Strangers: The Concept of Generalized Trust in Perspective // Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft. 2002. No. 4 (31). Pp. 397–412.

Suny, Naimark 1993 – *Suny R.G., Naimark N.M.* The Revenge of the Past: Nationalism, Revolution, and the Collapse of the Soviet Union. Stanford: Stanford University Pr., 1993.

Uslaner 2001 – *Uslaner E.M.* Trust as a Moral Value // Social Capital: Interdisciplinary Perspectives. University of Exter United Kingdom, 15–20 September 2001. (http://www.siteresources.worldbank.org.).

Varshney 2001 – *Varshney A.* Ethnic Conflict and Civil Society: India and Beyond // World Politics, 2001. Vol. 53. No. 3. Pp. 362–398.

Н.А. Дубова

Толерантность или взаимопонимание

Научные проблемы, которым уделяла и уделяет внимание Марина Юрьевна Мартынова в своем творчестве, находятся в сфере, пусть и в пограничной, но значительно удаленной от моих основных интересов. Наши научные судьбы пересеклись лишь в суровые 1990-е годы, когда полное отсутствие возможности проводить плановые исследования, в том числе полевые, заставляли всех искать сферы приложения своих знаний, которые хоть как-то финансировались. Для многих такой сферой явилась преподавательская деятельность, в которой М.Ю. Мартыновой удалось сделать немало; преподаванию, несмотря на свою «полную занятость», она уделяет время и сейчас. В силу сложившихся обстоятельств и, честно скажу, благодаря личным связям, уходящим корнями еще в студенческие годы, у нашей небольшой группы из сектора этнической экологии ИЭА РАН появилась возможность начать интересный проект по изучению межнациональных отношений в Пермской области (*Дубова и др.* 1995; *Дубова*, *Лопуленко* 1995; Этнические проблемы 1999; и др.). В Пермской области тогда весьма эффективно работал Координационный Совет по национальным вопросам. В совет входили Владимир Сергеевич Боев, Владимир Александрович Созинов, Вера Викторовна Белоусова, Сталина Васильевна Сергеева, позднее – Раиса Ивановна Щукина, другие коллеги, а также ученые Пермского университета, других ВУЗов Перми. Описанию деятельности Совета посвящено четыре тома под названием «Межэтнический мир Прикамья» (1996, 2001); они вышли в уникальной серии «Национальные движения в СССР и на постсоветском пространстве», издававшейся под руководством М.Н. Губогло (серия в целом включает 130 томов).

Администрация Пермской области заказала Пермской группе Северной экспедиции Института этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН провести исследования по теме «Характеристика этносоциальных процессов в Пермской области в условиях перехода к рынку» (1993–1995 гг.). Целью всего проекта являлось получение конкретных сведений о демографических, социально-экономических, этнокультурных и миграционных процессах в области в период осуществления коренных политических и экономических реформ. Нашей задачей было также определить, существуют ли реальные предпосылки возникновения локальных конфликтов в районе с полиэтничным составом населения, выявить факторы, которые могут способствовать росту межнациональной напряженности.

Марина Юрьевна, будучи всегда заинтересованной в получении не только литературных, но и реальных впечатлений о населении, его культуре и жизни, согласилась принять участие совместно с Н.А. Лопуленко и мной в обследовании одного из районов. Но тогда нам «достался» северный Кизеловский район – угледобывающий район со своими специфическими особенностями. Конечно, для этнографа, изучающего межнациональные отношения, взаимодействие отдельных этносов между собой, он был не так интересен, как регион, включавший пограничные с Башкирией Бардымский, Октябрьский и Куединский районы, где работы по данному проекту проводились в 1993–1994 гг. А.Н. Ямсковым, О.Д. Комаровой и Н.А. Дубовой.

Город Кизел был предложен нам областной администрацией потому, что в начале 1990-х годов в Кизеловском угольном бассейне планировалось закрытие многих нерентабельных шахт[1]. Поэтому там сформировалась сложная

[1] Здесь не место подробно характеризовать дальнейшую судьбу этих мест и предприятий, но попутно отмечу, что после полной приватизации при разработке тех же угольных пластов прибыль увеличилась в 5,4 раза (в долларах США), производительность труда – в 4,4 раза, травматизм со

социально-экономическая и психологическая ситуация, усугубляемая возможностью появления большого числа безработных – квалифицированных шахтеров, зачастую потомственных. Дополнительным фактором являлось расположение в районе пенитенциарного учреждения, а в недалеком прошлом там и в соседних районах было множество мест лишения свободы (печально известных «островов» ГУЛАГа – Кизиллага, Александровлага и др.), что приводило к закреплению в Кизеле многих бывших заключенных; этот процесс происходил как в прошлом, так и в последние десятилетия.

Нами был собран целый комплекс интересных материалов, позволивших Н.А. Лопуленко и автору данного текста подготовить конкретные рекомендации по преодолению кризиса, которые, с нашей точки зрения, были возможны только при опоре на местные ресурсы, собственные силы (*Дубова*, *Лопуленко* 1995: 35–38). Марина Юрьевна в тот раз не стала участвовать в разработке полученных данных и, имея основные интересы в более западных областях Европы, с большим энтузиазмом провела изучение сходных вопросов в Калининградской области (*Дубова и др.* 1997; Этнические проблемы 2002: 102–163).

У нас, всех троих, была замечательная возможность не только получше узнать друг друга, познакомиться с замечательной природой и историей Пермской и Калининградской областей, но и увидеть процессы (во многом разрушительные), происходившие в те годы в стране. Конечно, у каждой из нас остались свои впечатления и о том, как люди разных национальностей переживают происходящее, оценивают его, и о том, что и как делают местные администрации, помогают ли они руководимым ими сообществам преодолеть сложности или бросают их на произвол судьбы, какую роль в этом играют местные общественные организации, в том числе национально-культурные. При наличии так называемого «свободного времени» можно было бы написать много интересного об этом. Также, думаю, как и о тех впечатлениях, которые Марина Юрьевна получила во время визитов в Сербию. Не могу утверждать, но мне представляется возможным, что именно желание позитивно изменить сложные ситуации (в первую очередь в области межнационального общения) заставляет ее обращаться к молодому поколению, доступным языком рассказывать детям, подросткам, начинающим познавать мир, о его многообразии, о ценности всех культур, созданных человечеством (*Мартынова* 2000, 2001, 2002, 2003, 2006, 2014; Межкультурный диалог 2003; Молодежные субкультуры 2008; Молодежь Москвы 2007 и др.). Надо признать: то, что впитывается с детства, то, что воспринимается как «обычная», «родная» среда (в том числе и социальная), остается таковым на всю жизнь. И если разнообразие культур будет осознаваться человеком с молодых лет, то и во всех других возрастах люди с другими традициями станут восприниматься равноправными. Понятно, что не всё так прямолинейно, но знание о существовании «иного» и уважение к нему взаимосвязаны между собой.

В этой связи нельзя не удивиться тому, что в наши дни, когда миграция охватывает огромные пространства, от жителей многих стран требуется толерантность к прибывшим из отдаленных мест. Но этот термин на русский язык наиболее близко должен быть переведен как «терпимость». В то же время любое терпение имеет свой предел: человек что-то будет терпеть, а что-то ни в коем случае. Знает ли каждая сторона эти пределы изначально? Конечно, нет. Для одного сообщества ходить с покрытой или непокрытой головой – вопрос вкуса, моды, для другого – возможен только один вариант. Правда, нельзя не отметить негативную динамику во взглядах на эту традицию на протяжении последних двух-трех десятилетий.

смертельным исходом снизился в 13 раз (Сапиро, 2016). Крайне социально-ориентированные новые частные владельцы (имена которых мне так и не удалось отыскать в открытой печати) якобы смогли достичь этого, в отличие от государства; см., напр., полемику (Никитин 2010). Видимо, главный вопрос, как и в ряде других случаев, в том, «кто считает, как и в чью пользу».

Приведу свои наблюдения при работе по сбору кефалометрического и одонтологического материала в Таджикистане, Узбекистане и Туркменистане в 1970–1980-е годы и 2000-е годы. Во всех этих регионах в сельской местности девушками в советское время неукоснительно соблюдалась традиция надевать девичью тюбетейку до замужества, а затем всю жизнь покрывать голову платком. Сельских девушек (или, тем более, молодых замужних женщин), по той или иной причине не желавших делать этого, мне встречать не приходилось, даже посещая семьи. Но в то же время, если россиянка или жительница Душанбе, приехав в кишлак, ходила в своем обычном виде (например, с коротко подстриженными волосами или с пучком и проч., но без платка), никаких инцидентов на этой почве не могло возникнуть. Никто в них не «тыкал пальцем», не пытался как-то оскорбить или унизить. В городах, даже в районных центрах, а не только в столицах, ситуация отличалась. Там большинство женского населения ходило с непокрытыми головами. И в то же время точно так же никто не считал из ряда вон выходящим, если женщина, соблюдая сельские или семейные традиции, была в платке. Мне не приходилось ни в Душанбе, ни в Ташкенте, ни в Ашхабаде, ни в Самарканде, Бухаре или других менее крупных городах сталкиваться с примерами того, чтобы школьницам запрещалось носить тюбетейки. Ничего подобного хиджабам нигде на той территории, про которую я пишу, даже в самых ее удаленных местностях до 2000-х годов не было.

Покрытая платком голова в условиях частых ветров и пыльных бурь – совершенно естественна. Замечу при этом, что так активно внедряемый ныне среди мусульманской молодежи головной убор с неверным названием *хиджаб*[1] первоначально совсем не был предназначен (как в этом пытаются уверить фундаменталисты) для исполнения одной из норм Корана: женщинам не демонстрировать свои «прелести» посторонним. Он весьма экологичен в условиях пустынь, т.к. предохраняет и шею, и голову, и лицо от перегрева и пыли. Ни Коран, ни другие религиозные сочинения не предписывают мусульманам-мужчинам закрывать головы. Тем не менее, самым распространенным арабским мужским головным убором является сходный платок *ихрам* (в просторечье сейчас часто называемый «арафатка» по имени яркой ближневосточной политической фигуры Ясира Арафата), закрепляемый на голове обручем *игаль*. Третьим компонентом этого головного убора является войлочная тюбетейка, которая собирает пот с головы. У туркмен тюбетейка стеганая, она называется *тахья*; у таджиков бытуют и тканые, и стеганые тюбетейки – *токки* или *туппи* (на севере), у узбеков – *дуппи* или *калпок*. В отличие от арабов, туркмены одевают поверх тахьи баранью шапку с длинной шерстью – *тильпек*. Узбекские, таджикские и туркменские женщины носят тюбетейки наравне с мужчинами. Хорошо известно, что по форме, узору, материалу, из которого изготовлена тюбетейка, можно судить о месте рождения человека.

Возвращаясь к женским головным уборам, надо отметить, что они отличаются от мужских только тем, что последние держат края платка свободными. Кстати сказать, туркменки в повседневной одежде, одевая несколько платков, верхний также оставляют со свободными концами, один из которых используют как *яшмак*; им можно прикрыть часть лица при встрече с незнакомыми. Праздничный же головной убор, особенно свадебный, у туркмен не только сложен, но и тяжел. Так, например, известнейший специалист по туркменской этнографии Г.П. Васильева писала: «Девушки-невесты и молодые женщины из богатых семей носили такое множество украшений, что с трудом могли передвигаться. Высокие головные уборы молодых женщин некоторых туркменских племен были сплошь покрыты серебряными украшения-

[1] На самом деле хиджаб – это одежда, полностью скрывающая все тело; она включает и головной платок, закрывающий волосы, голову и шею, но оставляющий открытым лицо. В Европе такие платки, плотно закрепляющиеся в области подбородка и закрывающие шею и частично плечи, называют скорее «капор», «дупатта» или «аль-амира».

ми. Особенно тяжелым был головной убор женщин-иомуток (*хасава*), состоящий из широкого, ведрообразного, сделанного из соломы или холста каркаса, обтянутого красным шелком, увешанного множеством серебряных круглых блях (*саналык*). На виски женщины, носившей хасаву, спускались длинные подвески (*адамлык*). Поверх хасавы был накинут тонкий шелковый халат (*пуренек*), отделанный мелкими серебряными пластинками прямоугольной формы. Специалисты-медики, обследовавшие в первое десятилетие Советской власти прикаспийские районы, где жили и омуты, установили, что значительный процент женщин этого племени страдал искривлением позвоночника именно вследствие ношения хасавы (*Рубин* 1929)» (*Васильева* 1973: 94). Над туркменками, и в наши дни «сооружающими» на голове вместо и так высокого туркменского *борика* «вавилонские башни», нередко подшучивают.

Для того чтобы подчеркнуть типичность головного убора, закрывающего голову, лицо и шею, должна сказать, что на базарах Туркменистана можно купить специальные хлопчатобумажные накидки на голову, закрывающие и шею для работы в поле в пыльные, ветреные дни, которых там бывает немало. Они до удивления напоминают те же «капоры» или «аль-амиры», о которых говорилось выше. Их используют также и рабочие-мужчины, которые участвуют в археологических раскопках в Каракумах.

В последние десятилетия в странах Средней Азии ношение определенных видов головных уборов приобрело особых характер. Во многих случаях, несмотря на духоту и отсутствие особых ветров, именно в городах, а не в сельской местности, не возрастных или пожилых женщин, а молодых девушек чаще можно встретить в туго закрепленном под подбородком платке. Свойственно это и другим странам, для которых такого рода климатические явления, о которых говорилось выше, вообще не характерны. Нельзя не подчеркнуть, что ношение платка почти у всех народов для девочек было когда-то обязательным только после перехода их в горту подростков, т.е. достижения половой зрелости. В наши же дни приходится видеть чуть ли не делающих первые шаги младенцев в подобном одеянии. Причем люди, отстаивающие «традиционность» такого наряда, неприемлемость других форм одежды (т.е. без головного убора, полностью закрывающих тело, руки и ноги), пытаются вести агрессивную политику и говорить о нарушении их прав. В русском языке есть хорошая пословица: «Не ходи в чужой монастырь со своим уставом». Она замечательно, кратко и ясно говорит о том, что, если мы приходим в гости, то должны уважительно, с пониманием относиться к традициям, правилам, законам того народа, той страны, в которую мы прибыли. В одних случаях такое «непонимание» базируется на неграмотности, отсутствии определенных знаний людей о своей же собственной культуре, а в других – специально разжигается заинтересованными структурами или лицами. Мне представляется, что и некоторые исследователи вместо подсказки миротворческих шагов стараются (вольно или невольно) «подлить масла в огонь» и добиться противостояния.

Кажется, что последние сюжеты далеки от воспитания молодежи, терпимости и других тем. Но на самом деле совсем нет. Когда уже в юные годы человек видит, что другие культуры не менее богаты, чем их собственная, когда он понимает, что народы отличаются своими традициями, пищей, одеждой и проч. (и не просто по какой-то прихоти, а оттого, что это в немалой степени обусловлено условиями жизни), что один и тот же предмет можно рассматривать с разных сторон, – к зрелым годам складывается не «терпеливость» (в той иной степени) к иным культурам, а их понимание, уважение к другому. Немаловажную роль в этом процессе играет общая культура, грамотность (в самом широком смысле) населения, в том числе и в отношении национальной культуры. Марина Юрьевна Мартынова, в честь юбилея которой подготовлен данный небольшой текст, как мне представляется, своими публикациями, лекциями, популяризаторской работой уже сделала немало для

изменения общей ситуации в нашей стране в лучшую сторону. Поздравляя ее, не могу не пожелать ей сил и успехов во всех делах, а также в передаче богатого опыта, накопленного предшествующими поколениями ученых-этнографов, этнологов молодым коллегам, лучших из которых она всегда поддерживает.

Литература

Васильева 1973 – *Васильева Г.П.* Туркменские женские украшения. (Опыт картографирования) // Советская этнография. 1973. № 3. С. 90–98

Дубова и др. 1995 – *Дубова Н.А.*, *Комарова О.Д.*, *Ямсков А.Н.* Факторы формирования межэтнических отношений в среде сельского населения южных районов Пермской области / Исследования по прикладной и неотложной этнологии. Вып. 81. М., 1995.

Дубова, *Лопуленко* 1995 – *Дубова Н.А.*, *Лопуленко Н.А.* Современные этносоциальные проблемы Кизеловского района Пермской области / Исследования по прикладной и неотложной этнологии. Вып. 87. М., 1995.

Дубова и др. 1998 – *Дубова Н.А.*, *Лопуленко Н.А.*, *Мартынова М.Ю.* Калининградская область: современные этнокультурные процессы / Исследования по прикладной и неотложной этнологии. Вып. 119. М., 1998.

Лопуленко, *Мартынова* 2002 – *Лопуленко Н.А.*, *Мартынова М.Ю.* В мире жить – с миром жить. Дружба и взаимопонимание в фольклоре народов России. Хрестоматия для учителей, детей и их родителей. М.: Изд-во РУДН, 2002.

Мартынова 2000 – *Мартынова М.Ю.* Страны и народы. Универсальная энциклопедия для юношества. Часть 1. Европа. М.: Педагогика-пресс, 2000.

Мартынова 2001 – *Мартынова М.Ю.* Европа. Библиотека энциклопедий для юношества. М.: Педагогика-пресс. 2001.

Мартынова 2002 – *Мартынова М.Ю.* Толерантность и культурная традиция. М.: Изд-во РУДН, 2002.

Мартынова 2003 – *Мартынова М.Ю.* Такие разные, а так похожи. Практикум межнационального общения. М.: Библиотека «Этносферы». 2003.

Мартынова 2006 – *Мартынова М.Ю.* Этноконсалтинг – детям, их родителям и учителям. М.: Стратегия, 2006.

Мартынова 2014 – *Мартынова М.Ю.* Школьное образование в адаптации мигрантов (зарубежные и российские модели) // Вестник Российской нации. 2014. № 2. С. 173–195.

Межкультурный 2003 – Межкультурный диалог. Лекции по проблемам межэтнического и межконфессионального взаимодействия / Ред. Мартынова М.Ю. М.: Изд-во РУДН, 2003.

Межэтнический мир Прикамья – Межэтнический мир Прикамья. (Опыт этнополитической деятельности администрации Пермской области). Т. 1, 2 / Ред Н.А. Дубова; сост. В.С. Боев, В.В. Белоусова, Н.А. Дубова, С.В. Сергеева, В.А. Созинов. М.: Старый сад, 1996. Т. 3, 4 / Ред. Н.А. Дубова, С.В. Сергеева, Р.И. Щукина. М.: Старый сад, 2001.

Молодежные субкультуры 2008 – Молодежные субкультуры Москвы / Отв. ред. М.Ю. Мартынова. М.: ИЭА РАН, 2008.

Молодежь Москвы 2007 – Молодежь Москвы. Адаптация к многокультурности / Отв. ред. М.Ю. Мартынова. М.: Изд-во РУДН, 2007.

Молодые москвичи 2008 – Молодые москвичи. Кросскультурное исследование / Отв. ред. Н.М. Лебедева, М.Ю. Мартынова. М.: Изд-во РУДН, 2008.

Никитин 2010 – *Никитин А.И.* Реструктуризация угольной промышленности // История новой России. http://www.ru-90.ru/node/1318.

Рубин 1929 – *Рубин М.* Очерк здравоохранения в Приатречье // Вопросы оздоровления Туркменистана. Ашхабад, 1929.

Сапиро 2016 – *Сапиро Е.* Рай и ад Кизеловского бассейна. Мифы и реальность «процветающих» шахтёрских городов и посёлков Прикамья // Новый компаньон. 9.02.2016. https://www.newsko.ru/articles/nk-3010222.html.

Этнические проблемы 1999 – Этнические проблемы регионов России. Пермская область / Ред. Н.А. Дубова, Н.А. Лопуленко. М., Старый сад, 1999.

Этнические проблемы 2002 – Этнические проблемы регионов России. Вып. 2. Крайний Север, Калининградская обл., Северный Кавказ / Ред. Н.А. Дубова, Н.А. Лопуленко. М.: Старый сад, 2002.

А.В. Буганов

Историческое сознание русского народа. Религиозный и нравственный аспекты[1]

Изучение исторического сознания русских (*Громыко* 1991; *Преображенский* 1985; *Преображенский* 2002; *Миненко* 1986; *Громыко, Буганов* 2000; *Буганов* 2013 и др.) убеждает, что накопленный веками комплекс коллективных знаний и представлений о прошлом является одним из важнейших компонентов народной культуры. Поскольку историческая память лежит в основе национального самосознания, данное направление исследований не только приближает к пониманию специфики народной версии отечественного прошлого, но и позволяет определить, каким образом идентифицировали себя русские люди, какие собирательные образы страны и народа сложились в массовом сознании.

В исторических воззрениях русских отчетливо проявились характерные черты народного мировоззрения. Особо выделю значимость религиозного и тесно связанного с ним нравственного компонентов,

Со времени принятия христианства русская идея принимает по преимуществу конфессиональный характер, выразившийся в идеале Святой Руси. Духовный мир человека формировался в русле православной традиции. Восточный вариант христианства, ставший *родной верой* для большинства русских, пропитал практически все глубинные традиции народной жизни. Из православия русские восприняли этические и поведенческие нормы, трудовые традиции. Православное мироощущение определило понимание и отечественного прошлого – эпох и исторических событий, выдающихся личностей – богатырей и князей, царей, полководцев, народных героев, подвижников благочестия и т.д.

В течение многих веков основным источником знаний о прошлом оставался для русских исторический фольклор: былины, предания, песни, легенды. Они не только предоставляли информацию о различных фактах прошлого, но, прежде всего, выражали народное отношение к событиям, сохраняли их осмысление, являлись яркой формой народной памяти. В них давалась оценка внешней политики, отражалась гордость за победы русского оружия, ставились социальные проблемы (особенно в песнях о крестьянских восстаниях и войнах).

Если память народа об историческом прошлом сохранялась в основном в устном предании, то информация о современных или недавно завершившихся событиях приобретала первоначально форму слухов. Они являлись для крестьянства главным источником знаний о жизни страны и окружающего мира. Крестьяне черпали сведения также из доходивших до них официальных документов, проповедей в церквях, книг и газет, непосредственных рассказов участников событий и очевидцев. По мере роста грамотности роль книжного знания возрастала.

В советское время совершенно определенно, целенаправленно насаждался миф о культурной отсталости России. Между тем, исследования академика А.И. Соболевского еще до революции показали высокий процент грамотности в XV–XVII веках. В XVIII–XIX столетиях русский Север, не знавший крепостного права, был почти сплошь грамотным, и в крестьянских семьях до последней войны 1941–1945 годов существовали большие библиотеки рукописных книг. Читали не только на Севере и в Сибири (нередко приходится слышать, что интерес к книге существовал лишь в этих регионах), но и в центральных губерниях. В наши дни исследователями установлено, что имелись частные крестьянские библиотеки, причем некоторые частные собрания *крепостных* (подчеркиваю – именно частные, и именно крепостных!) крестьян насчитывали сотни томов.

[1] Статья написана при финансовой поддержке гранта РГНФ № 17-01-00431.

В процессе чтения и слушания книг, газет у крестьян появилась возможность сопоставлять вновь почерпнутую информацию с историческим преданием; в результате их знания дополнялись и углублялись. Знания крестьян были «позаимствованы частию из книг, частию через слушание у сведущих людей, через расспросы, из рассказов старых людей». Степень достоверности фольклорных источников, другой устной информации бывала очень различна – от непосредственных точных воспоминаний до противоречивых, фактологически неточных, порой фантастических версий исторических событий.

Народный взгляд на историю страны формировался в значительной мере через оценку выдающихся исторических персонажей. Памятью любого народа всегда востребованы герои, яркие личности. Чем больше их в старине, тем обеспеченнее и прочнее мир в настоящем. Самосознание этноса опирается на героику прошлого, явленную в подвигах и свершениях наиболее смелых и одаренных выразителей народного духа.

Несмотря на разницу в статусе, специфику конфессиональных, сословных и иных характеристик вполне можно выделить общие типологические черты в народной оценке крупных фигур прошлого.

Жизнь и свершения царей, полководцев, других государственных деятелей измерялись в сознании крестьян, прежде всего, мерками общенациональной значимости. Роль в укреплении могущества Русского государства, в защите его от внешних врагов – важнейший показатель признания личности в народе.

К наиболее почитаемым историческим деятелям относились как к выразителям воли Божией. Первейшим критерием оценки монархов и крупнейших полководцев была их верность православной идее, высшим религиозным ценностям.

Демократизм в поведении, простота в быту – те черты, которые делали историческое лицо особенно привлекательным, будь то царь-труженик (как Петр Первый) или военачальник-солдат (как Суворов). Любой исторический деятель оценивался не только на весах – что ему удалось, или не удалось – но и с точки зрения того, удержался он на определенной нравственной высоте или нет.

Многие выдающиеся личности русской истории, не будучи церковными фигурами, являлись, по сути, подвижниками в миру. Бескорыстное служение своему народу, высочайший жертвенный патриотизм поднимали их на уровень святости. Соответственно и их мирские подвиги воспринимались современниками и потомками как святое деяние.

Некоторые крупные деятели прошлого – часто вопреки реальному ходу исторических событий – представлялись крестьянам защитниками их социальных чаяний, противопоставлялись «плохим» боярам, помещикам. Разумеется, к плохим, нерадивым господам относили не всех представителей высшего сословия, но тех из них, которые не соответствовали православным народным представлениям.

Определяющим в оценке исторической личности был православный и патриотический подход. Религиозными и мирскими подвигами прирастали и крепли национальная самобытность, самосознание народа. Подвигом веры, военным подвигом во имя Отечества, гражданским подвигом служения стране и народу.

Именно соответствие деятельности людей прошлого устойчивым православным воззрениям об общественном служении наряду с масштабностью совершенного делало их *историческими личностями.* Такое отношение к выдающимся деятелям отечественной истории русские люди пронесли через многие столетия и передали в XX век.

Нетрудно заметить, что народные исторические представления буквально пронизаны православностью и патриотизмом. В устной традиции, особенно в исторических песнях с их обобщенным характером изображения событий и лиц, ярко выраженный характер имел образ *Родины*. Определениями Родины были «Святая Русь», «Вся наша земля Святорусская», «Россиюшка», «Мать сторонка». От образа всей страны был неотделим образ Москвы. Кузьма Минин в начале XVII в.

призывал сражаться «за матушку за родную землю… за славный город Москву», в песнях о 1812 годе «Москва – всей Россеюшке красота».

Религиозное сознание у русских всегда было теснейшим образом связано с государственным и национальным сознанием. Это и не удивительно. По меньшей мере с XV века фундаментальной традицией российской государственности была унитарность. В отдельные, лучшие периоды отечественной истории она сочеталась с земством, местным (на уровне уезда, волости, деревни) самоуправлением. При этом, государственное сознание не являлось принадлежностью лишь правящего слоя, а было присуще массе народной. Практически каждый русский сознавал себя принадлежащим из поколения в поколение – как говорили, «спокон веков» – к сильному государству. Но не просто к сильному, а к православному, призванному защищать веру истинную, быть ее опорой. Именно поэтому, по традиционным представлениям народа, оно должно быть могущественным, именно поэтому за него не жаль жизнь положить. Сознание личной причастности к такому государству представляло у русских важную составляющую национального самосознания. Отсюда и развитое в массе русских высокое чувство воинского патриотического долга, воспитываемое с детства всей окружающей средой, и идеал воинского подвига. В главных своих чертах отношение к армии и защите Родины определялось сильно развитым у русских государственным сознанием.

С государственным сознанием связан один из устойчивых мифов о так называемом *наивном монархизме* русского народа, о вере в доброго царя апатичной невежественной массы. Подобный взгляд дожил до наших дней. Его идеологическая заданность, безусловно, очевидна. Но главное даже не в этом. Удивительно другое: при оценке явления почему-то совершенно не принимается в расчет его главная составляющая – в основе монархизма как сущностного и многовекового проявления народного сознания лежало, прежде всего, восприятие царя как помазанника Божия. Государь представал перед своими подданными, русскими людьми Божьим избранником, воплощением православной России.

Широко известна формула министра народного просвещения эпохи императора Николая I С.С. Уварова: «Православие, самодержавие, народность». В советское время теория официальной народности трактовалась исключительно как казенная трактовка народного духа и воспринималась довольно иронично. А ведь эта формула, нравится она нам сегодняшним или нет, очень точно отражала народные настроения. Все три архетипа формировали сознание русских людей и во многом определяли их поведение. Обращение к жизни русского этноса, российского общества на основе привлечения обширного комплекса историко-этнографических источников дает множество примеров живого взаимодействия основных составляющих народного сознания. И вплоть до начала XX столетия, когда традиционные взгляды на общественное устройство стали интенсивно размываться, государственное устройство мыслилось исключительно в форме монархии, причем монархии абсолютной («Нельзя земле без царя стоять»). Воинский призыв «за веру, царя и Отечество» отвечал очень прочным народным представлениям. Несомненно, что в области слияния государственного сознания с религиозным понесены большие потери в традиционных воззрениях народа.

В повседневном течении жизни наиболее справедливыми и жизнеспособными социальными организмами русским представлялись крестьянская община и казачий круг. Вместе с тем, этот взгляд на демократическое самоуправление вполне уживался с представлениями о монархических формах государственного устройства.

Важнейшие блоки в комплексе народных исторических взглядов и представлений – о царе как символе вероисповедной и национальной идентичности; архетип общины; представления о воинском долге как служении государству; о бунте как способе разрешения социального недовольства и др. – выполняли роль тех опорных (как мы бы сейчас

сказали – структурообразующих) ментальных конструкций, которые позволяли сохраняться традиционному сознанию, адаптируя его к изменяющейся действительности.

Знакомство с историческими воззрениями народа полезно в «методологическом» плане – оно учит взвешенному подходу к истории и современности. Давайте признаем, что понятия «историческое событие», «историческая личность» сильно поистрепались. В советский период что ни постановление, крупная стройка – так непременно исторические, какой-нибудь захороненный в Кремлевской стене политический деятель – тоже исторический. И в наши дни любые выборы, чуть ли не всякая презентация тоже провозглашаются историческими. Между тем, обращение к воззрениям русского народа убеждает, что коллективная память довольно разборчиво отбирала и сохраняла имена государственных и общественных деятелей, военных героев, религиозных подвижников и устроителей церкви, бунтарей и т.д.

Народный подход к отечественной истории по преимуществу позитивен. Он показывает, что при реконструкции национальной жизни естественно опираться на лучшие, выдающиеся примеры и образцы. Портрет нации, который создается на основе всего лучшего, что в ней есть, способствует ее сплочению. Ведь воссоздавая облик культуры, искусства любого общества, мы ищем опорные точки в лучших произведениях, останавливаемся на гениальных авторах, художниках и на их творениях. Этот принцип – ориентация на лучшие образцы – представляется чрезвычайно важным, тем более, что в смутные и переломные эпохи общество часто бывает дезориентированным, а порой и теряющим основные смыслы национального бытия.

Историческая память народа всегда была и остается важнейшей основой его национальной идентичности. В исторической памяти русских в значительной мере отразилась конфессиональная и локальная избирательность. Фактически в каждом регионе местная история переплеталась в сознании людей с общегосударственной, личная и групповая память вписывались в контекст истории страны, так называемой *Большой истории*. Несмотря на определенную местную и конфессиональную специфику, в народной памяти по всей территории расселения русских сохранился единый в основе своей (и в схожей, в целом, трактовке) круг исторических событий и фактов.

Вполне можно констатировать наличие общности исторических представлений русского народа в течение многих столетий. Не громадный ли это миростроительный ресурс?! Несомненно, громадный. Думаю, именно по этой причине абсолютно закономерна и объяснима та активная апелляция к историческому наследию, которая характерна для общественной сферы последних лет, Сегодняшних русских, при всей их разобщенности, действительно объединяет гордость за героические и культурные свершения, за великие имена россиян.

Литература

Буганов 2013 – *Буганов А.В*. Личности и события истории в массовом сознании русских крестьян XIX – начала XX вв. М., 2013.

Громыко 1991 – *Громыко М.М*. Мир русской деревни. М., 1991.

Громыко, Буганов 2000 – *Громыко М.М.*, *Буганов А.В*. О воззрениях русского народа. М., 2000.

Миненко 1986 – *Миненко Н.А*. История культуры русского крестьянства Сибири в период феодализма. Новосибирск, 1986.

Преображенский 1985 – *Преображенский А.А*. Помня свое отечество // Вопросы истории. 1985. С. 1.

Преображенский 2002 – *Преображенский А.А*. «Веков связующая нить…» // Преемственность военно-исторических традиций русского народа (XIII – начало XIX в.). М., 2002.

Т.Ю. Кирилина, Т.И. Бузмакова

Духовность и нравственность молодежи в социологическом измерении

Наш лексикон в постперестроечное время пополнился словами «духовное развитие», «духовность», «сила духа» и т.п. Часто мы произносим их в силу сложившихся стереотипов, не задумываясь о сути этих понятий. Но что может выступать критерием духовности? Как измерить уровень духовности общества в целом и каждой личности в отдельности? Что есть «духовное развитие»? Как сформировать или развить духовность? Например, в национальной доктрине образования в РФ, утвержденной постановлением Правительства РФ № 751 от 4 окт. 2000 г., устанавливается приоритет образования в государственной политике. Стратегические цели образования, обозначенные в доктрине на период до 2025 года, связаны напрямую с проблемами российского общества и включают:

– «…преодоление социально-экономического и ***духовного*** (здесь и далее выделено авторами статьи) кризиса, обеспечение высокого качества жизни народа и национальной безопасности;

– восстановление статуса России в мировом сообществе как великой державы в сфере образования, культуры, науки, высоких технологий и экономики;

– создание основы для устойчивого социально-экономического и ***духовного*** развития России …» (Постановление Правительства).

В соответствии с доктриной отечественное образование является основой социально-экономического и ***духовного*** развития страны. Цели и задачи, поставленные в доктрине перед образовательной сферой, в основном звучат вполне традиционно. Можно встретить и обновленные формулировки, отражающие современные тенденции в образовании, также отмечена необходимость создания социально-экономических условий для приоритетного развития системы образования в стране. Если соотнести указанные цели и задачи со стратегической целью, то о ***духовности*** уже нет ни слова. Только в разделе «Ожидаемые результаты реализации доктрины» указано, что «…государство обеспечивает привлечение в систему образования талантливых специалистов, способных воспитывать у обучающихся ***духовность*** и ***нравственность***…». (Постановление Правительства).

Термин «духовность» нередко используется в одном контексте со словами «мораль» и «нравственность». «…Духовность – это понятие, близкое каждому человеку. Это категория, определяющая богатство внутреннего мира человека. Это, прежде всего, нравственно-этическая категория» (*Уваров*). Духовность, по мнению Н.Л. Клячкиной, – это интенция человека к вечным ценностям; способ человеческого существования, основа поддержания человеческого способа жизни, преемственности поколений. В педагогическом аспекте духовность – это эмоционально-когнитивная сфера, формирующая смысл жизни человека, целенаправленно влияющая на формирование духовности студента (*Клячкина*).

Само по себе усвоение знаний о духовности, нравственности, морали не способно совершить духовный переворот в человеке. Оно не может превратить нравственно испорченного человека в добродетельную личность. Но нравственное образование и воспитание могут укрепить человека в осознании своей правоты, помочь ему точнее сформулировать свои нормативные установки, найти правильные решения, направить нравственный порыв человека в нужное русло. Однако «для Православия духовность неотделима от веры. И в этом смысле нынешние изрядно уже надоевшие разговоры о духовности, обретаемой через интеллектуальное познание, эстетическое развитие, туристическое разнообразие жизни, представляются абсолютно ложными. Еще в апостольских посланиях сказано: «Это люди, отделяющие себя (от единства веры), душевные, не имеющие духа» (Иуд. 1, 19).

В наше время то, что называется духовностью, часть не дотягивает даже до душевности. Духовность – термин, происходящий от слова «дух». А «пневма-дух» – это Дух Святой. Реальность Духа Святого может быть познана только тем человеком, который входит в жизнь Церкви как единого целого, данного нам на земле Самим Богом для нашего общения с Ним. Все остальное является лишь преддверием настоящей духовной жизни, только ее образами и тенями, в какой бы гениальный полет мысли ни увлекала нас наша мирская духовность (*Козлов*).

Опрос, проведённый Фондом «Общественное мнение» в 2006 году в 100 населенных пунктах России продемонстрировал следующее. На открытый вопрос: «Как Вам кажется, что такое духовность?» получен очень широкий спектр ответов. Четверть респондентов связывали понятие «духовность» с верой в Бога, религией, церковью; каждый пятый респондент (21%) считал, что «духовность – это совокупность положительных нравственных качеств человека». К этой группе мнений относятся суждения, в которых духовность понимается как «душевная чистота, гармония внутреннего мира» (7%). Восемь процентов участников опроса полагали, что духовность – это прежде всего «интеллектуальное богатство человека, его воспитанность, культура, ум, кругозор». Ответы остальных участников опроса были так разнообразны, что их трудно свести к какому-то общему знаменателю. Каждый десятый респондент определял «духовность» как «внутренний мир, внутреннее содержание человека», другие (5%) видели в «духовности» «определенное мировоззрение человека», а также «стремление к самосовершенствованию». Для третьих «духовность» – это «вера в хорошее»; «вера, надежда»; «любовь»; «вера в идеалы» и т.д.

Толковые словари также не дают четкого определения данного понятия. Вот некоторые примеры:

– «Духовность – отрешенность от низменных, грубо чувственных интересов, стремление к внутреннему совершенствованию, высоте духа» (Толковый словарь 1940).

– «Духовность – свойство души, состоящее в преобладании духовных, нравственных и интеллектуальных интересов над материальными» (Толковый словарь 1993).

Последнее определение несет в себе явную тавтологию – духовность определяется духовными интересами.

По мнению А. Кузьмина, духовность – это мораль, развернутая во времени, в движении. Но если мораль – это понятие общественное, то духовность – это сущность, относящаяся, в первую очередь, к личности. Духовность предусматривает не только присутствие идеала, но и искреннюю потребность человека достичь этого идеала. Духовность предполагает четко определённый путь и каждодневный труд по достижению избранного идеала. Это означает, что совершая духовный путь, человек неизменно оценивает, насколько он соответствует своему идеалу, непрерывно ставит перед собой чёткие задачи и константно оценивает, насколько результативны его усилия. По образному выражению А. Кузьмина, эти три понятия (мораль, нравственность, духовность) соотносятся между собой как матрешки, встроенные друг в друга. Самая маленькая матрешка – нравственность, а самая большая – духовность. Мораль и нравственность – это неотъемлемые атрибуты всякого общества. Так же как духовность – неизменная составляющая человеческой личности (*Кузьмин*).

В современной отечественной социологии духовная жизнь трактуется как «уникальный способ реализации социальными субъектами (личностью, группой, обществом) воспроизводства нравственных ценностей на основе рационального и эмоционального отражения и превращения действительности, развития науки и искусства. Главная функция духовной жизни – выработка смысла жизни, заключаемого в определении целей и ценностей человека, народов, социальных групп и общностей» (Тезаурус социологии 2009: 354).

Мораль традиционно определяется как совокупность ценностей, норм, идеалов, запретов, устанавливаемых обществом и регулирующих сознание и поведение людей с позиций

добра и зла, она характеризует человека с точки зрения его способности жить в человеческом обществе (*Гусейнов* 2002). Пространство морали – отношения между людьми, то есть моральные свойства человека обнаруживаются только в отношениях с другими людьми и описывают само качество этих отношений. Мораль напрямую связана с нравственными отношениями**,** складывающимися между людьми вне зависимости от сферы деятельности (профессиональной, семейной и т.д.) и ее уровня (*Щербак* 1986). В нравственных отношениях воплощаются нравственные ценности, жизнь индивида соотносится с высшими ценностями. Нравственные отношения не существуют, как правило, в чистом виде, а являются компонентом, стороной хозяйственных, политических, религиозных и др. отношений. Устойчиво повторяющиеся компоненты нравственных отношений: отношение к труду, отношений к друзьям, родителей к детям, мужчины и женщины – часто фиксируются в различных традициях, обрядах, обычаях, которые, как правило, приобретают национальную, историческую, культурную окрашенность. Нравственные отношения определяются обязанностями человека в той или иной сфере деятельности; например, профессиональные обязанности акцентируют внимание на отношении к труду, гражданские обязанности – на патриотизме.

В своем послании к Федеральному собранию В.В. Путин говорил о нравственном кризисе в стране, о том, что «сегодня российское общество испытывает явный дефицит духовных скреп: милосердия, сочувствия, сострадания друг к другу, поддержки и взаимопомощи – дефицит того, что всегда, во все времена исторические делало нас крепче, сильнее, чем мы всегда гордились». Фактически Послание Президента обозначило духовность как новый идеологический курс в нашей стране. Глава государства говорил о моральном авторитете государства, о моральных основах, необходимых для созидания, о нравственных приоритетах и ценностном кризисе, о том, что в целях сохранения нации и суверенитета России необходимо сохранить духовную и национальную идентичность, воспитывать гражданскую ответственность и патриотизм (Послание Президента). Действительно, даже при самых благоприятных социально-экономических условиях без духовных доминант, без действенной общественной морали нам не удастся построить богатую и благополучную Россию. Следовательно, основополагающими составляющими формирования единого культурного, правового и экономического пространства на территории России должны стать духовно-нравственное и патриотическое воспитание. Чуть раньше в своем интервью журналу «Тайм» президент подчеркнул, что «нет и не может быть … в сегодняшнем мире морали и нравственности в отрыве от религиозных ценностей» (*Путин* 2007).

Между тем, социологи, еще начиная с 90-х годов XX в., обратили внимание на падение нравственности и снижение уровня духовности в стране. Общероссийские исследования демонстрировали озабоченность значительного числа россиян по поводу ослабления нравственных устоев российского общества. По убеждению наших сограждан падение морали стало одной из самых больших утрат в ходе реформ конца XX – начала XXI вв. Крайне негативно оценивают россияне изменения, произошедшие в отношениях между людьми, отмечая рост агрессивности и цинизма, и напротив, ослабление таких качеств, как доброжелательность, искренность, честность и бескорыстие. В этом процессе люди закономерно усматривают подрыв общечеловеческих принципов моральных взаимоотношений, который создает угрозу как жизнеспособности социума в целом, так и их личному существованию. Только 3,7% молодых людей, участвовавших в социологическом исследовании, проведенном авторами данной статьи, оценили моральную атмосферу в современном российском обществе как положительную. Каждый третий респондент выразил уверенность, что для выживания в современном российском обществе о нравственности нужно забыть.

Ключевым понятием социологии морали выступает понятие нравственной социализа-

ции. Нравственная социализация личности трактуется нами как процесс, включающий в себя множество составляющих, главной из которых выступает осознанное отношение к необходимости нравственного совершенствования, приобретению и развитию навыков достойного и уважительного отношения к людям. Решающую роль в нравственной социализации играет совесть. Она является важным «механизмом» утверждения добра и справедливости, активизирует нравственную жизнь человека. Совесть сообщает человеку, как ему следует действовать, чтобы исполнить должное в каждой конкретной ситуации. У всех людей «громкость» и «сила» голоса совести разные. У одних голоса совести часто не слышно, так как она находится в зачаточном состоянии. У других, наоборот, встречается крайне «болезненная» совесть и человек постоянно чувствует себя виноватым. Можно сказать, что совесть является ведущим стимулом в нравственном поведении человека и высшим проявлением индивидуального нравственного сознания, оценивающего собственную деятельность на основе сформировавшихся у него нравственных норм и критериев. Это делает совесть важнейшим регулятором нравственной социализации.

Основой нравственности и, следовательно, совести человека, являются эмоции, чувства в разных сочетаниях с разумом и волей (вина, жалость, доброжелательность, ответственность, достоинство и т.д.). Развитие этих качеств делает его свободной автономной личностью. Наивысшую степень проявления совести часто называют чистой совестью. Большинство советских этиков видели в чистой совести ту ее форму, в которой наиболее отчетливо и ярко проявляется подлинно нравственная сущность человека – человечность. А высшим мерилом чистой совести они считали потребности прогресса общества. Спокойной, безмятежной совесть не бывает. Настоящую совесть, на наш взгляд, можно охарактеризовать как *добрую совесть*. Не случайно, что русский философ И.А. Ильин видел в совести знание абсолютного добра (*Ильин* 1994). Добрая совесть и в добрых делах, мыслях, словах, чувствах, отношениях. Она находится в союзе с богатым внутренним миром человека. Быть добрым очень трудно. Богатый внутренний мир и плодотворная жизнь являются необходимыми условиями доброй совести (*Петривняя* 1993). Для этого человек должен развивать в себе самоконтроль, самокритику. Совесть выступает важнейшей побудительной силой для нравственного совершенствования человека. Она оценивает исполнение нами человеческого назначения и обладает огромной эмоциональной силой, поскольку является реакцией всей нашей личности в целом. Чтобы совесть как высшее духовное качество человека могла развиваться, человек должен видеть и чувствовать добрые качества в окружающих его людях. Если ребенок живет в атмосфере озлобления, лицемерия, ненависти, то он начинает воспринимать это как норму.

На предложенный нами вопрос: «Что значит быть совестливым?» одна студентка ответила: «Совестливый человек – это человек, имеющий чувство долга перед своей судьбой» и тут же добавила, что человеку нелегко жить с этим чувством. Подавляющее число студентов, участвовавших в опросах, выразили убеждение, что быть совестливым в современном обществе крайне трудно; многие студенты даже утверждали, что сегодня быть совестливым и нравственным невозможно, так как теперь все решают деньги. Некоторые молодые люди отметили, что «совесть – это роскошь, которую могут себе позволить далеко не все». Самые категоричные заявили, что «сегодня не осталось совестливых людей, потому что наличие совести зависит от условий жизни, а современная жизнь не располагает к совестливости». Наряду с этим молодые люди подчеркивали необходимость воспитания с детства чувства совести, поскольку именно совесть позволяет отличать плохие поступки от хороших, оценивать возможные последствия наших действий. Пытаясь дать определение совести, одна студентка отметила, что «совесть – это чувство ответственности за поступки, которые совершает человек».

Сравнительный анализ исследований, целью которых было выявление отношения

молодежи к таким категориям, как нравственность и совесть, проведенных нами в 1998 и 2008 гг. с участием более 3000 студентов Москвы и Московской области, выявил тенденции в динамике отношения студентов к такой ценности, как «чистая совесть». С одной стороны, в абсолютном выражении значимость «чистой совести» для молодежи возросла с 6,46 баллов в 1998/1999 гг. до 7,1 балла в 2008 году. Наряду с этим, в иерархии ценностных ориентаций «чистая совесть» переместилась с 6 места в 1998/1999 гг. на 12 место в 2008 году. «Пойти против совести» и «поступить безнравственно ради личного материального благосостояния» сочли для себя возможным около трети респондентов, около половины студентов посчитали это для себя недопустимым. Примерно каждый второй опрошенный студент «ни при каких условиях не согласен пойти против своей совести и поступить безнравственно» (*Кирилина* 2009).

Чтобы овладеть азами нравственности, необходимо мыслить альтернативно, дихотомически: добро или зло, хорошо или плохо. Не усвоив элементарных норм нравственности, человек едва ли станет нравственным. Но нравственность не сводится к системе запретов и предписаний. Каковы бы ни были источники моральных норм и правил, нравственное решение и связанные с ним риск и ответственность могут быть только индивидуальными. Отсюда проистекает сложность морального выбора, оценки и самооценки. При отсутствии нравственной рефлексии жесткая система моральных принципов легко вырождается в примитивное морализирование. И тогда человек начинает требовать соблюдения принципов морали от других, но не от себя, в то время как истинно нравственный человек беспощадно требователен к себе и снисходителен, терпим к другим. Автономная мораль переносит моральное решение внутрь личности.

Важнейшей составляющей идеального уровня нравственного сознания выступает понимание смысла жизни и целей жизни, счастья, чувства долга. Все эти качества, по нашему убеждению, проявляются в направленности жертвенности молодых людей. Для изучения идеального уровня нравственного сознания и его важнейшей составляющей – направленности жертвенности молодых людей – участникам исследования, студентам вузов Москвы и Подмосковья, было предложено выбрать, чем конкретно они готовы пожертвовать ради интересов общества, ради любимого человека, ради лучшего друга и ради материального благополучия. С целью выявления динамики направленности жертвенности молодых людей исследование проводилось трижды: в 1998 г., 2005 г. и в 2013 г. За основу была взята анкета из книги В.М. Соколова «Социология нравственного развития личности» (*Соколов* 1986). Важно отметить, что результаты нескольких подобных исследований, проведенных в 1970–1980-х гг. в различных социальных группах, полностью совпадали по выявленным в них тенденциям. Разброс в распределении ответов в среднем был низким и составлял менее 6%, что не наблюдалось более ни в каких других социологических исследованиях нравственного развития личности (*Соколов* 1986). Таким образом, ответы молодых людей на вопросы анкеты очень мало менялись в течение нескольких десятилетий.

Данные первого этапа нашего исследования резко отличаются от результатов, полученных в 70–80-х г.г. XX века В.М. Соколовым, и демонстрируют заметные сдвиги в нравственном сознании молодежи. Разница в распределении ответов на некоторые вопросы составила около 50%. Особенно серьезные различия были выявлены в ответе на вопрос: «Можете ли Вы пожертвовать материальным благополучием ради интересов общества?» Если в 1977 году на это были готовы 40% респондентов, то в 1998 году – лишь 6%, а в 2013 г. чуть больше – 11%. Подвергнуть свою жизнь опасности ради интересов общества теперь готовы на 44% меньше молодых людей, чем в 70-е гг. XX века. Зато изменить свои обычаи и привычки ради личного материального благополучия сочли для себя возможным на треть больше. Менее всего претерпели изменения ответы на вопросы:

«Можете ли Вы ради личного материального благополучия отказаться от своих друзей?» и «Можете ли Вы ради лучшего друга подвергнуть свою жизнь опасности?» Здесь разница в ответах респондентов не превысила 4%. Результаты опроса показали, что подавляющая часть их участников не намерены ради интересов общества отказаться от профессии, изменить свои обычаи и привычки, подвергнуть свою жизнь опасности, пожертвовать личным материальным благополучием и отказаться от своих друзей. Правомерно предположить, что такое пренебрежительное отношение молодежи к интересам общества объясняется объективными причинами. В период экономического кризиса, который переживала Россия в 90-е годы прошлого века, люди все меньше надежд возлагали на общество и надеялись только на себя. Поэтому свое благополучие, в том числе и материальное, российская молодежь все меньше связывала с благополучием общества в целом. Совершенно очевидно, что безразличие молодежи к интересам общества должно нас серьезно обеспокоить, так как усиление данных тенденций чревато дезинтеграцией общества. Была, на наш взгляд, и положительная динамика в ответах студентов. Например, на вопрос: «Можете ли Вы ради любимого человека подвергнуть свою жизнь опасности?» положительно ответили на 11% респондентов больше, чем прежде.

Согласно исследованию, проведенному в 2013 году, подвергнуть свою жизнь опасности ради интересов общества оказались готовы только 11,2% опрошенных против 55% по результатам исследований в 70-х годах прошлого столетия. Все это наглядно демонстрирует тенденцию снижения значимости общественных ценностей в сознании молодежи.

Результаты исследования, проведенного в 2013 году, подтвердили все тенденции, выявленные в исследованиях 1998 и 2005 годов. Несмотря на некоторую стабилизацию в российской экономике, молодежь все так же безразлична к интересам общества. Деньги остаются одной из ведущих ценностей, затмевая собой многие другие, более важные с нравственной точки зрения. Пожертвовать материальным благополучием ради интересов общества в 2005 году выразили готовность в четыре раза меньше опрошенных студентов, чем в 1977 году, в 2013 году – всего 10,9%.

Вместе с тем данные проведенного нами исследования не свидетельствуют об обвальном падении морали, как это можно было предполагать, исходя из довольно тревожных общих оценок. Важно отметить и позитивные тенденции в ответах. Результаты позволяют судить о мировоззрении молодежи в целом, особенно в сфере частной жизни, как о вполне корректном в нравственном отношении. Как положительный отметим тот факт, что подвергнуть свою жизнь опасности ради семьи и близких готово подавляющее число респондентов (85,3%), пожертвовать материальным благополучием ради лучшего друга выразили готовность около половины участников опроса (46,1%).

Проблема формирования духовности и нравственности студентов определяется не только социальным окружением, но и ситуацией в сфере образования. Современная система образования в России не может полностью освободиться от педагогических стереотипов функционирования вузов, существовавших в Советском Союзе. Духовное развитие студента отсутствует в традиционной системе образования и совершается лишь как личностная инициатива. Все более распространенной практикой становится ситуация, когда семья перестает выступать питательной средой для формирования духовности личности. Очевидно, что этот ценностно-нормативный вакуум необходимо восполнять с помощью педагогически организованного процесса формирования духовности студентов. Имеется диалектическая взаимосвязь между познавательно-социальной активностью личности и степенью усвоения ею духовно-нравственных ценностей. В этом процессе преподавателю отводится важнейшая роль, и к этой роли необходимо готовиться основательно и с большой отдачей.

Противоречие между состоянием образовательного процесса в современном вузе и потребностью личности в духовном развитии

усугубляется системным духовным кризисом. В этой ситуации необходимость переакцентирования целей образования на духовность становится очевидной. Ценностным основанием формирования личности студента должна стать ориентация на духовность. Назрела необходимость в теоретическом анализе проблемы духовности, в возврате в педагогическую науку и практику категории «духовность». Высокий уровень духовной культуры высоко ценится молодежью, стимулирует откровенность, взаимность в общении с преподавателями. Ситуация доверительности позволяет с большей глубиной и эффективностью корректировать интересы студентов, направлять их потребности, в том числе и духовные (*Клячкина*).

Процесс формирования духовности студентов – это педагогическое явление, поскольку главной сферой социальной активности студенчества является учеба. Взаимодействие между педагогом и студентом включает такие этапы, как целеполагание, отношение, саморефлексию, моделирование, переживание, осмысление, преодоление и т.д. Осознанность поступков, формулирование цели как конечного желаемого результата, постановка чётких задач, системный подход в определении теоретической основы и выборе технологического инструментария для их решения, умение анализировать и структурировать полученные результаты – всем этим педагог должен владеть сам и вести по этому пути обучаемых. Когда студенты понимают «почему?», «для чего?», «как?», «зачем?», «что в результате?», т.е. идут по непроторенному пути, вдохновленные интересом и любопытством, направляемые умным, активным, неравнодушным, тактичным педагогом в стремлении к совершенству, именно тогда и возникает доверие, ощущение социального единства, соработничества. А ведь стремление к совершенству выступает одним из определений феномена духовной жизни.

Интерес к религии значительно возрос в наше кризисное время. Он подстегивается не только доступностью и разнообразием ранее скрытой информации, желанием заполнить идеологический вакуум, познавательными устремлениями, своеобразной модой на церковные ритуалы, но и, прежде всего, вероятностью найти решение проблем, стоящих с новой остротой перед нами. Это ответы на вопросы о критериях морали и нравственных ориентирах, о смысле существования, так как люди всегда ощущают потребность расставить в своей жизни ценностные доминанты. Такие приоритеты определяют векторы личностного развития, дают человеку духовную основу, побуждают к достижению целей.

С большой озабоченностью духовными проблемами современности пишет протоиерей Александр Ранне (Великий Новгород). Автор статьи признает, что у представителей разных культур и народов и даже у членов одной семьи мнение о духовно-нравственном совершенстве может быть неодинаковым и что с точки зрения логики вести какой-либо разговор о стремлении к совершенству, о духовности представляется делом чрезвычайно сложным. По его мнению, разговор об устремлении к совершенству возможен только лишь в рамках общей заинтересованности определенной группы людей, которая это суждение сумела сформировать. При этом Александр Ранне замечает, что «единственным стимулом развития будет сохранение данной общности, а единственным механизмом – агрессивность, основанная на инстинкте самосохранения». Хотя агрессивность, в понимании автора, и является мощным двигателем науки, но к духовно-нравственному развитию она не имеет никакого отношения. Наряду с этим отмечается непозволительно высокий уровень агрессивности современных людей, в связи с чем они страдают в первую очередь сами. Это проявляется в их нетерпеливости, раздражительности и нетерпимости (*Ранне*).

По результатам социологического опроса, проведенного авторами статьи в январе 2013 года в ряде вузов Москвы и Московской области, считают себя православными 70% студентов; мусульманами – 8%; атеистами – 22%. При этом регулярно ходят в храм и соблюдают религиозные ритуалы лишь 2%. Подавляющее большинство молодых ре-

спондентов (68,7%) отметили, что у них «Бог в душе, истово верующими они себя не считают, в церкви бывают время от времени, но и к атеистам себя не относят». «Не ощущают потребность в религии и в церкви не бывают» 8,9% респондентов; 13,3% убеждены, что «церковь безнадежно устарела»; «ощущают потребность в какой-то религии, но не находят того, что им нужно ни в одной из существующих церквей» – 14%.

Эти данные схожи с цифрами последней переписи населения, т.е. в преподавательском корпусе примерно такая же картина. Происходит путаница в понятиях. «Бог в душе» – это, в лучшем случае, у протестантов, в худшем – у сектантов. Причина, по-видимому, в том, что каждый подсознательно понимает, что при воцерковлении придется чем-то жертвовать, принимать на себя обязательства. Кроме того, одно дело, когда личность сама для себя и окружающих определяет критерии нравственности, совсем другое – когда она всегда, во всех своих поступках и даже помыслах предстоит перед лицом Божьим. Мучительный поиск истинного совершенства и сознание своего недостоинства только и могут дать человечеству право на технологический прогресс во имя человека, способного нравственно управлять своими достижениями; лишь это способно сделать наш хрупкий мир более или менее безопасным (*Ранне*). «Когда я смиряюсь перед волей Божией, когда я побеждаю в себе рабий бунт самости, я иду от свободы и иду к свободе», – писал Николай Александрович Бердяев (*Бердяев* 1926).

Нужна ли российскому обществу единая мораль и возможно ли сформировать ее в современных условиях? в нашей стране сегодня идет, по сути, гражданская война, пока главным образом холодная. Можно перечислять различные причины этой войны, но суть в одном – это битва за различные духовные ценности. Как бы пафосно это ни звучало, но мы – преподаватели – на передовых границах этого противостояния. На уровне ДНК россияне «пропитаны» религиозным мировоззрением, хотя и не все это осознают. Наука, история, вся культура России, в самом общем смысле этого слова, своими корнями уходят глубоко в Православие. В то же время, когда сегодня всматриваешься в российскую реальность, то кажется, что мы эти корни навсегда утратили. В этой связи нельзя не вспомнить мудрые слова Льва Платоновича Карсавина о том, что «если русский усомнится в абсолютном идеале, то он может дойти до крайнего скотоподобия или равнодушия ко всему» (*Карсавин* 1922). Сегодня мы, кажется, как никогда приблизились к этому. В нашем понимании, это проблема, которую должна решать не только Церковь, но и государство, и общество.

Анализ общероссийских исследований свидетельствует об убежденности большинства граждан в том, что нравственное возрождение России невозможно без помощи государства. Это признает более половины молодежи и подавляющее большинство людей старшего возраста. Современные исследования показывают, что, по мнению россиян, именно политика государства, а не личностные ориентиры и установки способны изменить ситуацию (*Горшков* 2011; *Двадцать лет* 2011; *Молодежь* 2007). Послание Президента дает надежду на то, что государство на деле, реально займется решением проблемы укрепления духовно-нравственных основ общества и поддержит те социальные и государственные институты, которые пытаются это делать в силу своих возможностей на протяжении всего постсоветского периода России.

Следует отметить, что, как свидетельствуют социологические исследования, в нравственной сфере происходят и позитивные творческие процессы, выражающиеся в поиске и попытках формирования новых ценностных ориентиров, идеалов и норм (*Соколов* 2003; *Соколов* 2004). В состоянии ли эти положительные тенденции предотвратить опасность национальной и глобальной катастроф – это вопрос не только теоретический, но и практический. Поэтому на данном этапе развития общества необходимость в социологическом исследовании духовности и нравственности российской молодёжи ощущается с особой остротой. Без этого невозможно понять суть происходящих сегодня перемен и

сделать прогнозы о будущем облике российского общества.

Литература

Бердяев 1926 – *Бердяев Н.* Спасение и творчество: два понимания христианства // Путь. 1926. № 2. Цит. по: modernlib.ru/books/berdyaev_nik.

Горшков 2011 – *Горшков М.К.* Российское общество как оно есть (опыт социологической диагностики). М.: Новый хронограф, 2011.

Гусейнов 2002 – *Гусейнов А.А.* Философия. Мораль. Политика. М.: Академкнига, 2002.

Двадцать лет 2011 – Двадцать лет реформ глазами россиян: опыт многолетних социологических замеров / Под ред. М.К. Горшкова, Р. Крумма, В.В. Петухова. М.: Весь Мир, 2011.

Ильин 1994 – *Ильин И.А.* Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. СПб.: Наука, 1994.

Карсавин 1922 – *Карсавин Л.П.* Восток, Запад и русская идея. СПб.: Academia, 1922.

Кирилина 2009 – *Кирилина Т.Ю.* Становление социологии морали как специальной социологической теории: монография. М.: ГОУ ВПО МГУЛ, 2009.

Козлов – Козлов М. Духовность // Вера православная [сайт]. verapravoslavnaya.ru/?Duhovnostmz.

Клячкина – Клячкина Н.Л. Формирование духовности: история и современность // Россия православная [сайт]. samara.orthodoxy.ru.

Кузьмин – Кузьмин А. Мораль, нравственность, духовность. Вопросы теории и практики // Однако [сайт]. odnako.org/blogs/show_19517.

Молодежь 2007 – Молодежь новой России: образ жизни и ценностные приоритеты. М.: Институт социологии РАН, 2007.

Петривняя 1993 – *Петривняя И.В.* Совесть как интегративное явление нравственного сознания // Интегративно-интенсивное обучение как путь развития сознания: Учебное пособие. Н. Новгород: Изд-во Нижегородского гос. пед. ун-та, 1993.

Послание Президента – Послание Президента Федеральному Собранию 12.12.2012г. // Сайт Президента России. http://www.kremlin.ru/news/17118.

Постановление Правительства Российской Федерации от 04.10.2000г. № 751 г. «О национальной доктрине образования в Российской Федерации» // Российская газета. 11.10.2000. http://www.rg.ru/2000/10/11/doktrina-dok.htm.

Путин 2007 – Владимир Путин: нет и не может быть в сегодняшнем мире морали и нравственности в отрыве от религиозных ценностей // Православие.ru. 20.12.2007. pravoslavie.ru/news/25266.htm.

Ранне – Ранне А. Духовные проблемы современной действительности // Азбука веры. Православное общество [сайт]. https://azbyka.ru/duxovnye-problemy-sovremennoj-dejstvitelnosti.

Соколов 1986 – *Соколов В.М.* Социология нравственного развития личности. М.: Изд-во полит. лит-ры., 1986.

Соколов 2003 – *Соколов В.М.* Толерантность: состояние и тенденции // Социологические исследования. 2003. № 8. С. 54–58.

Соколов 2004 – *Соколов В.М.* Социология морали – реальная или гипотетическая? // Социологические исследования. 2004. № 8. С. 78–88.

Тезаурус социологии 2009 – Тезаурус социологии: тематический словарь-справочник / Под ред. Ж.Т. Тощенко. М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2009.

Толковый словарь 1993 – Толковый словарь русского языка / Сост. С.И. Ожегов, Н.Ю. Шведова. М.: Азъ, 1993.

Толковый словарь 1940 – Толковый словарь русского языка: в 4 тт. / Под ред. *Д.Н. Ушакова.* М.: Гос. ин-т «Сов. энцикл.»; ОГИЗ; Гос. изд-во иностр. и нац. слов, 1935–1940.

Уваров – Уваров В.В. Духовность // Сайт Министерства образования и молодежной политики Чувашской Республики. http://gov.cap.ru/SiteMap.aspx?gov_id=13&id=167769.

Щербак 1986 – *Щербак В.Н.* Мораль как духовно-практическое отношение. Методологический аспект. Л.: Изд-во ЛГУ, 1986.

С.В. Кардинская

Отношение студенческой молодежи Санкт-Петербурга к мигрантам (на примере фокус-групп со студентами СПбГУПТД)

Обсуждение этнических (культурных, религиозных) различий, а также возможностей взаимодействия и диалога связано с использованием языка, в котором уже закреплены определенные социокультурные модели, определяющие темы и общие схемы высказываний об этничности. Такие модели являются концептами, организующими социальное знание, придающими ему определенность. Так, по мысли Т. ван Дейка, структурирующим принципом дискурса европейцев о мигрантах является оппозиция «мы» / «они» (или «свой» /«чужой»). «Эта оппозиция отражает конфликт между группами этнического большинства и меньшинства и в то же время определяет различную оценку ситуаций («точку зрения»)» (*Ван Дейк* 2000: 183). Основанная на структуре «мы» / «они» позиция принимающего общества по отношению к этническому меньшинству может быть только нетерпимой и определяет проведение этнической границы как реальной дистанции между этносами.

Исследования Т. ван Дейка, прежде всего, выявляют языковые механизмы формирования риторики отчуждения, переводят проблематику «этнической совместимости» в сферу дискурсивных практик. Фигура «чужого» оказывается языковым конструктом, системой типичных символических приемов и использования слов. Этнический дискурс получает смысловое наполнение лишь при определенных обстоятельствах и в зависимости от социальных, экономических и политических контекстов, он не связан с какой-либо особой «этнической реальностью» вне социокультурного символического поля. Более того, сама «этническая реальность» оказывается совокупностью различных дискурсов и существует лишь на их пересечении.

Осмысление «этнической реальности» как совокупности дискурсивных практик предполагает постановку задачи исследования механизмов формирования смыслов этнической дискурсивности. В качестве примера в статье представлен материал восьми фокус-групп, проведенных со студентами одного из вузов Санкт-Петербурга, демонстрирующий вариативность дискурса по поводу миграции.

Для выяснения отношения молодежи принимающего общества к мигрантам в 2014 гг. было проведено четыре фокус-группы со студентами второго и третьего курсов бакалавриата института Медиатехнологий СПбГУПТД. Спустя три года исследование отношения студентов к мигрантам было продолжено – в 2017 г. проведено также четыре фокус-группы, в которых участвовали студенты того же вуза и того же возраста.

Материалы фокус-групп позволяют провести сравнительный анализ мнений студентов и сделать определенные выводы об изменении отношения принимающего общества к мигрантам.

В 2014 г. отношение к мигрантам было в основном отрицательным, хотя встречаются немногочисленные положительные суждения:

«Они уступают места в метро пожилым людям и женщинам»; «у них присутствует уважение к старшим»; «они все дома строят, русские сейчас ничего не строят»; «они работают по 12–14 ч. в сутки, у них нет выходных, причем, они по 14 ч. стоят на ногах…».

Мигранты предстают в высказываниях студентов как «они», явно противоположные по всем характеристикам «нам». Соответственно, в дискурсе информантов возникает отчетливое разделение «мы» / «они» (мигранты / принимающее общество). Необходимо отметить, что у студентов сформировалось достаточно смутное представление о «них». При ответах на уточняющие вопросы выяснилось, что «они» – это выходцы из Узбекистана, Таджикистана, Киргизстана. Большинство студентов определяют «их» в качестве «узбеков». В высказываниях участников фо-

кус-групп создается обобщенный, лишенный подробностей, образ «приезжих», они практически не различают представителей этнических групп, часто к условным «узбекам» относятся даже кавказцы.

Информанты уверены, что к «ним» не относятся выходцы с Украины, Белоруссии, Молдовы, потому что *«они похожи на нас»*. В группу «они» также, по мнению студентов, не входят армяне и грузины:

«Изначально в нашей стране жили (не приезжали) те же армяне, грузины, даже какая-то часть азербайджанцев. Их мы уже не воспринимаем как мигрантов. А именно приезжие – это Узбекистан, Таджикистан, Киргизия. Сейчас уже меньше, но был наплыв дагестанцев».

При этом информанты знают, что Дагестан – территория Российской Федерации.

В дальнейших высказываниях информантов «они» сопоставляются с «мы» по принципу противопоставления типа: *«они» не хотят соблюдать «наши» нормы / «мы» – уважаем «их» законы*:

«Когда мы приезжаем в Египет или в другую страну с другим менталитетом, мы стараемся не мир вокруг себя подстроить под свои привычки, а сами подстроиться под те обстоятельства, куда мы приехали»;

«Они приехали в новое место, и нужно привыкать к новым для них законам и порядкам».

Подчеркивается, что *«они могут наблюдать, как принято вести себя в нашем обществе, но они ничему не учатся»*. Соответственно, по мнению информантов, «они» преднамеренно нарушают порядок и «их» поведение противоречит «нашим правилам»:

«Мы идем с подружками вечером по Невскому, из глухо тонированной машины вываливается девять человек, на полную мощь включают какую-то свою национальную музыку и начинают танцевать прямо напротив Дворцовой площади».

Это происходит потому, что «у них иная культура», под которой информантами понимается иной язык, манера поведения, ценности, религия, закрытая одежда, музыка:

«*Мигранты не хотят изучать наш язык*»;

«*Ничего не знают о нашей стране»;*

«Студенты-иностранцы с юридического факультета, из Военно-медицинской академии плохо говорят по-русски»;

«Работая в гипермаркетах, в маршрутках, не знают язык, либо обладают невнятной ломаной речью, буквально состоящей из трех повторяющихся русских слов»;

«Эти люди сознательно не хотят учить язык, не хотят вливаться в наше общество».

Такое игнорирование «нашей культуры» происходит потому, что «они» не хотят оставаться в России, а собираются, заработав деньги, вернуться на родину: *«Они приезжают зарабатывать деньги»,* следовательно, им незачем тратить силы для того, чтобы влиться в *«более цивилизованное общество».*

В дискурсе участников фокус-групп утверждается, с одной стороны, *«цивилизованность нашего образа жизни по сравнению с их сообществами»:*

«Мигранты снижают уровень культуры в нашей стране»;

«У них менталитет такой, что они импульсивны. Они резко отвечают, у них нет сдержанности, элементарной культуры общения».

А с другой стороны, строгость «их» (мусульманской) культуры не допускает пьянства, требует уважения к старшим, строгости в одежде и поведении. Так, участники фокус-групп предполагают, что *«они»* видят, что *«у нас жить проще, здесь можно кутить, пьянствовать», «надевать короткие юбки, краситься, ходить в купальнике на пляже».* Мигранты-мужчины делают неправильный вывод о том, что за пределами их страны упрощаются отношения с людьми, можно приставать к девушкам.

По мнению информантов, «они» не являются образованными людьми и не обладают профессиональными навыками. Участники фокус-групп предполагают, что мигранты – это дешевая рабочая сила, применяемая на черных работах, а то, что они производят, в основном некачественно:

«За них потом приходится переделывать»;

«Единственное, что они хорошо делают – копают траншеи и моют посуду»;

На продуктовых рынках *«они работают в антисанитарных условиях – моют руки в грязных ведрах. Курица, мясные продукты тоже в антисанитарных условиях хранятся, мухи летают и запах стоит отвратительный».*

«Они» не способны к цивилизованному труду, поэтому используются на грязных подсобных работах, не уважают «наш мир», не желают вписываться в него. Однако «они» утверждают свои правила и ценности. Так, информанты подчеркивают особенную, по сравнению с «нашей», религиозность мигрантов-мусульман:

Верующие *«сидят вокруг мечети на Горьковской на ковриках и просто на газетах и совершают намаз»;*

«Закрывают метро ближайшее, чтобы потоки как-то сдерживать, потому что людей очень много приходит в мечеть. Я вижу, что это иная культура, что их так много и возникает внутреннее неприятие этого»;

«Русские очень недовольны, когда мусульмане собираются на Горьковской, потому что это неудобно – образуется «пробка», метро закрывается, ты не можешь попасть вовремя на работу, тебе нужно продумывать пути объезда»;

«Почему это происходит в нашей стране? Когда они у себя дома, пусть делают, что хотят, но если они приезжают в другую страну, они должны подчиняться ее порядкам».

Из этих высказываний видно, что в дискурсе студентов подчеркивается непреодолимость границы «мы» / «они». Так, участники фокус-групп 2014 г. утверждают, что «*невозможно сосуществовать рядом абсолютно разным обществам и культурам».*

Красной нитью в высказываниях информантов прослеживается утверждение, что «мы» – более цивилизованные, а «они» формируют внутри «нас» свое сообщество, чуждое «нашему» миру. «Они» являются закрытым сообществом, поскольку существует языковой барьер, но никто из «нас» не пытается «их» понять. Это происходит даже не потому, что «они» не открываются «нам», а просто «их» мир «нам» неинтересен и безразличен.

Если довести до логического завершения смысл высказываний участников фокус-групп 2014 г., то обнаружится его ксенофобское основание: «мы» предполагаем заранее, что «их» культурный уровень низок, «они» не желают принимать «наши» правила, не способны быть включенными в «наше» сообщество и являются «чужими» для «нас». В высказываниях участников фокус-групп присутствует стереотипная модель мигранта как социально опасной личности с агрессивным поведением:

«В Сочи, во время работы гастарбайтеров на олимпийских объектах, повысилась преступность. Мне говорили, что я должна быть дома ровно в шесть, потому что после шести выходят дагестанцы, еще какие-то непонятные люди, которые просто ходят с ножами, абсолютно агрессивные»;

«Они очень агрессивные и очень страшно вообще мимо проходить»;

«На мою сестру несколько раз нападали»;

«Были такие случаи, когда мигранты грабили бабушек в подъездах».

Большинство информантов считают, что трудовые мигранты России не нужны:

«Стоит лишь немного поднять зарплату и многие русские согласятся работать дворниками»;

«Среди россиян много безработных»;

«Россия должна подниматься своими силами, чтобы никто не вмешивался, не делал что-то плохо ради маленьких каких-то денег».

Таким образом, в высказываниях участников фокус-групп 2014 г. постоянно подчеркивается «чуждость» мигрантов, закрепляющая разрыв «мы» / «они», исключенность их из «нашего мира». Мигранты не находятся в сфере внимания принимающего сообщества, оно мало что знает о них, кроме поверхностных сведений о том, что «гастарбайтеры» – есть некая производственная функция (работники гипермаркетов, строители-чернорабочие, работники ЖКХ, продавцы на рынках, водители общественного транспорта).

Соответственно, «мигрант» оказывается неизвестной, неопределенной фигурой, «чу-

жим», некой отсутствующей реальностью, пустым местом. Недостаток информации о «чужом» восполняется моделями, транслируемыми СМИ. Так, участники фокус-групп 2014 г. признавались, что знают о проблеме миграции в основном из телевизионных новостей»:

«По телевизору это говорят» (о криминале, связанном с мигрантами);

«Больше всего это сообщает телевидение. Это новости, это криминал, нарушение санитарных норм, рейды на рынках. Эта информация у нас из СМИ»;

«Я телевизор редко смотрю, но если включаю, то попадаю на какие-то специально подготовленные программы, посвященные мигрантам и, естественно, там негатив. И все это нагнетается еще больше».

Картина откровенной ксенофобии молодежи, открывшаяся нам при проведении этого небольшого исследования, заставляет задуматься о той атмосфере нетерпимости, которая существует в нашем обществе, в частности, благодаря официальным СМИ. Так, в соответствии с контент-анализом «Российской газеты», проведенным нами в 2013–2014 гг., 66% публикаций этого официального издания сообщают о росте преступности, коррупции, нелегальной торговле алкоголем, поддельных документах, авариях с участием мигрантов, росте заболеваний СПИДом и туберкулезом, нарушениях миграционного законодательства, прочно связывая усиление негативных социальных явлений в России с темой миграции. Поскольку тематика «Российской газеты», одного из самых высокотиражных российских изданий, в основном совпадает с тематикой Первого канала российского телевидения, воздействие подобного медиадискурса на аудиторию трудно переоценить.

Из материалов фокус-групп, проведенных в 2017 г., становится известно, что студенты уже практически не смотрят телевизор, и воздействие телепрограмм на них оказывается минимальным. Информанты также подразумевают под «мигрантами» узбеков, таджиков и киргизов, однако узнают о проблемах миграции не из СМИ, а из личного опыта, из разговоров с родителями и преподавателями. Так, например, в школах Санкт-Петербурга проводятся «дни толерантности»:

«Преподаватели в школе, когда день толерантности был, нам рассказывали истории, которые происходят на почве межнациональной борьбы. Учительница очень деликатно объясняла, что дело не в нации, что мы разные, а дело в том, что один человек нападает на другого. И тут не имеет значение, какого цвета у него кожа, или какая религия, какие у него родители. Тут значение имеет, что один человек покусился на права другого. И вы должны понимать, что так делать нельзя никогда. В классе был мальчик из Таджикистана, из Армении были ребята. И если дети и спорили, то это никогда не касалось вопроса нации».

Студенты, участники фокус групп 2017 г., уже не так часто используют местоимение «они», больше называя предмет обсуждения «приезжими», «иностранцами», «мигрантами». Они обнаруживают много положительного в мигрантах, вспоминают случаи, представляющие мигрантов в позитивном свете:

«Русские мужчины устроили в маршрутке пьяный дебош. Мигранты же, находящиеся в маршрутке, вывели их и спокойно объяснили им, что так делать нехорошо»;

«Женщины из Узбекистана (с маминой работы) угощали меня национальными блюдами»;

«Большая часть – очень хорошие ребята – спокойные, доброжелательные, никто плохого никому не делает»;

«Я мигрантов вижу каждый день, вижу дворника – вот такой человек!».

Однако, отмечают информанты, по отношению к русским некоторые мигранты бывают очень нетерпимы:

«Они относятся к нам без должного уважения, не считают, что они в гостях. Считают себя равноправными нам. Они считают, что у них достаточно много прав»;

«Они ждут от русских, что к ним будут относиться плохо, и они заранее защищаются. (Лучшая защита – нападение)»;

«Для них это чужая страна. Они хотят только деньги заработать. Им не нравится здесь находиться».

Участники фокус-группы подчеркивают отчужденность мигрантов, заключающуюся в том, что именно «они», а не «мы» проводят культурную и языковую границу. Это проявляется, по мнению информантов, в отношении к местным женщинам:

«Их мужчины приезжают в Россию и у них модно заводить русскую женщину, несмотря на то, что у них на родине есть семья. Так делают практически все»;

«Один наш молодой мальчик (мигрант на работе) как-то сказал: жениться я буду только на своей. Во-первых моя семья такого мнения, что мать моего ребенка должна разговаривать на моем языке. И мой ребенок будет говорить только на моем языке. Когда я спрашиваю, почему ты не хочешь, чтобы у тебя была русская жена, он говорит – потому что она не верит в моего Бога»;

«Был недавно какой-то период, когда многие девочки, начиная с 18 лет, выходили за иммигрантов. Они (жены) сразу начали принимать ислам, они начинали носить хиджабы, они переставали общаться со своими семьями, потому что "муж сказал"».

Тема «приставания» мигрантов к девушкам звучит в фокус-группах 2017 г. уже меньше. Информанты отмечают, что мигранты стали «цивилизованнее», адаптировались к российским правилам и обычаям. Однако разрыв между «ними» и «нами» по-прежнему остается существенным – большинство участников фокус-групп считают, что мигранты оказывают разрушительное влияние на российскую культуру, не считаются с привычками и обычаями граждан принимающего общества, отрицательно влияют на экономику, поскольку своим неквалифицированным трудом создают условия для откладывания ее модернизации, способствуют понижению заработной платы во многих отраслях и т.д.

В то же время информанты пытаются быть справедливыми, в частности, говоря о несправедливости самого принимающего общества к мигрантам:

«В Краснодаре в день ВДВ каждый год русские напиваются и начинают избивать мигрантов. Не важно – порядочные ли эти люди (мигранты), хорошие ли, интеллигентные – не важно»;

В Краснодаре очень большое противостояние между русскими и другими жителями. Футбольные фанаты проводят русские марши»;

«Детей воспитывают так с малолетства, что этот плохой, потому что он так выглядит, а этот хороший. Потому что он выглядит как ты».

В отличие от многих участников фокус-групп 2014 г., в целом настроенных скорее националистически и нетерпимо относящихся к мигрантам, информанты 2017 г. стремятся быть толерантными, считая ксенофобию дурным тоном:

«Какая разница, какой народ. Если человек воспитанный, интеллигентный, ты к нему не будешь относиться плохо и никогда в жизни его не назовешь (нехорошими словами)»;

«Если рассмотреть – кто такие мигранты? Они просто люди, которые приехали на заработки или на поиск места жилья нового»;

«В школах сейчас учатся дети, которые по-русски не разговаривают… Через некоторое время будет объединение какое-то. Через несколько лет мы уже не будем так плохо относиться к этим людям, мы привыкнем, и они тоже начнут привыкать».

Студенты отмечают также, что трудовые мигранты задействованы на тяжелой, не престижной работе, они заполняют лакуны трудового рынка, которые остаются не занятыми местным населением, соглашаются на низкую зарплату дворников, санитарок, мойщиков посуды, чернорабочих. Одна из участниц фокус-группы рассказала историю о молодом человеке из азиатской страны, работающем кальянщиком в ресторане и вынужденном мириться с этой вредной работой, поскольку список профессий для мигрантов ограничен. Он не может работать, например, официантом из-за правил этой ресторанной сети, продиктованных ксенофобией посетителей. Место

мигрантов там, где их не увидят клиенты – на кухне, или же на такой вредной работе, как кальянщик.

По мнению информантов, есть положительные стороны в трудовой миграции, но отрицательных больше. И главная проблема заключается в том, что «*государство видит, что можно мало платить денег, значит можно понижать прожиточный минимум. А значит можно понижать и минимальную зарплату. И из-за этого нет стремления к росту, желания что-то улучшать в оплате труда людей*».

Информанты делают вывод о том, что мигранты в последнее время стали более «социализированными», приспособленными к российским реалиям и потому менее заметными. Ситуацию с мигрантами может улучшить технологический прогресс, который минимизирует неквалифицированный труд.

Анализ материалов фокус-групп показывает, что проблема толерантности и нетерпимости связана с тем, каков язык ее представления. В фокус-группах 2014 г. обнаруживается модель «мы» / «они», формирующая непреодолимую дистанцию, определяющую носителей «иной культуры» как безнадежно чужих. В этой ситуации любое соприкосновение «миров» оказывается конфликтным, так как этническая граница рассматривается как непосредственная реальность. Культура же понимается в качестве коллективного целого, коллективного «мы» – носителя уникальных ценностей, солидарности и субъектности. Создаваемое подобным этноцентристским дискурсом сообщество закрыто, непроницаемо, а значит, недоступно познанию. Сообщество (этническое, религиозное) содержит в своем основании неопределенность, заполняемую мифологией, домыслами и дискурсом нетерпимости. Поскольку такое «пустое место» не может ответить, вступить в диалог, диалог в данном случае невозможен. Вместо культурного обмена и взаимного обогащения те, кто используют язык противостояния, продуцируют конфликтность и ксенофобию.

Второй вариант разговора о миграции, частично представленный в материалах фокус-групп 2017 г., это рассмотрение данной проблемы в контексте экономики и прав человека. Экономический аспект анализа предполагает вопрос о мигрантах как о неквалифицированной рабочей силе. Экономика XXI в., которой требуются в больших количествах неквалифицированные работники, неэффективна, тяжело больна и нуждается в скорейшей модернизации. Однако структуры, занимающиеся приемом мигрантов, распределением рабочих мест среди них и надзором над нелегальной миграцией насквозь коррумпированы (см., например, расследование «Российской газеты» (Сами мы неуместные[j]). Эти негативные явления мало освещаются официальными СМИ (представленная публикация «Российской газеты» скорее является исключением из правила), которые, отвлекая внимание потребителей информации от этих проблем, направляют его в русло ксенофобии, муссируя факты преступлений мигрантов, рейдов полиции, массовых заболеваний СПИДом, туберкулезом, аварий с участием мигрантов и т.д.

Права человека – еще более сложная тема, всплывающая в связи с обсуждением темы миграции. Человек ли мигрант? Имеет ли право работодатель эксплуатировать мигранта, заставлять его работать по 14 часов за нищенское вознаграждение? Селить группы мигрантов в неприспособленных для жилья помещениях, например, в помещении автомойки (*Фалалеев*)? в публикациях СМИ о рейдах в отношении нелегальных мигрантов говорится в основном о нелегальном положении (нарушении закона), а не о нечеловеческих условиях, в которых трудятся люди без документов, практически рабы.

Если дискурс по поводу миграции включает экономическую проблематику и вопросы прав человека, то наиболее актуальным для такого дискурса становится понятие «норма», а именно, что нормально для современного общества – нетерпимость или широкая социальная дискуссия, замалчивание важных социальных проблем или все-таки их обсуждение в обществе. Тема миграции вскрывает недостатки самого принимающе-

го общества – отсутствие правдивой информации, замалчивание цифр, связанных с нелегальной миграцией, коррупцию чиновников всех уровней, несовершенство судебной системы, также подверженной коррупции. Все эти проблемы недостаточно проговариваются как в структурах, принимающих политические решения, так и в СМИ. Гораздо проще для них оказывается направить недовольство населения в сферу нетерпимости к мигрантам, чем сфокусировать внимание на действительно важных для всего общества вопросах.

Литература

Ван Дейк 2000 – *Ван Дейк Т.А.* Язык. Познание. Коммуникация. Б.: БГК им. И.А. Бодуэна де Куртенэ, 2000.

Сами мы неуместные – Сами мы неуместные. Почему работодатель предпочитает нелегальных мигрантов // Российская газета – Федеральный выпуск №6209 (233). 17.10.2013. http://www.rg.ru/2013/10/17/migr.html.

Фалалеев – Фалалеев М. На рынке «Садовод» задержали тысячу гастарбайтеров // Российская газета. 28.10.2013. http://www.rg.ru/2013/10/28/rinki-site.html.

Раздел III.
ДОБРО И ЗЛО В ОБЩЕСТВЕННОМ ВОСПРИЯТИИ

Т.С. Гузенкова

«Добро» и «Зло» в политической мифологии: эстетика архаики, модерна и постмодерна

Экзистенциональная значимость категориальной антонимической пары «Добро – Зло» с трудом поддается исчерпывающим интерпретациям в рамках какого-либо одного парадигмального или культурно-цивилизационного направления. Их несовместно-неразделимое антагонистическое единство складывается из парадоксального дуализма вневременного и исторически ограниченного измерения; внепространственной и пространственно-очерченной сущности; надцивилизационного и цивилизационно детерминированного состояния; универсальности и уникальности проявления. Добро и зло – дихотомические нормативно-оценочные категории в философии, этике, религии, в искусстве, литературе. Они – субстанциональные понятия, неотъемлемо вписанные в религиозные постулаты, которые, независимо от силы и глубины веры, влияют на сознание и поведение людей. Они означают, с одной стороны, должное, правильное, праведное, положительное, одобряемое, а с другой – недолжное, неправильное, плохое, неправедное, отрицательное и осуждаемое. Добром и злом соизмеряют социальные явления, действия, мысли, намерения, мотивы поведения людей. Эти понятия существует с тех пор и до тех пор, с коих и пока существует само человечество.

Согласно широко известному определению М. Вебера, политика означает стремление к участию во власти или к оказанию влияния на распределение власти; это происходит в отношениях между государствами или в процессах внутри государств (*Вебер* 1990: 59). Политика как одна из сфер человеческой деятельности, как форма социальной активности и способ реализации общественных отношений, безусловно, также включает в себя моральную составляющую. Эта составляющая оказывается особенно важной, если рассматривать политику, согласно одному из определений, как способ регулирования процессов перераспределения при помощи публичной власти.

В этом случае вопросы справедливости, честности, служения представителей власти приобретают для общественного сознания особый смысл. Начиная с критики социальной несправедливости и создания концепции всеобщей и равновеликой любви китайского мыслителя конфуцианской школы Мо-цзы (IV в. до н.э.) или концепции справедливости и политической добродетели древнегреческого софиста Протагора (IV в. до н.э.) и вплоть до наших дней, представления о хорошем, правильном правителе (политике) включали в себя практически близкий набор качеств. Сюда входят доброта, справедливость, мудрость, сострадание, служение.

В сокровищнице цитат известных исторических личностей содержится немало высказываний относительно того, какими должны быть добродетельная политика и хорошее правительство. Приведем два довольно часто цитируемых изречения. «*Искусство политики – это искусство делать так, чтобы каждому было выгодно быть добродетельным*», – эти слова приписывают французскому философу XVIII века, стороннику просвещённого абсо-

лютизма Клоду Анри Гельвецию (*Гельвеций* 2011). «*Хорошее правительство – не то, которое хочет сделать людей счастливыми, а то, которое знает, как этого добиться*», – писал британский государственный деятель, историк и поэт викторианской эпохи Томас Бабингтон Маколей.

Этот ряд можно было бы продолжить. Но каким бы длинным он ни был, все равно он окажется несравнимо короче того, который высмеивает политику и тех, кто ее делает. Действительно, мало какие сферы человеческой деятельности и межличностных отношений подвергались такому осмеянию и критике, как политика, власть и ее представители. Афоризмы, ироничные высказывания, пословицы, поговорки, частушки составляют существенный культурный пласт, отражающий как народные формы знаний и представлений о политике, так и максимы известных политических деятелей, сделавших самоиронию особым искусством политической рефлексии.

На первый взгляд, в высказываниях знаменитых политиков и государственных деятелей политика выглядит довольно цинично и неприглядно. Но на самом деле за этим скрывается другой контекст, в котором ощущаются превосходство и снисходительность состоявшихся и достигших карьерных высот личностей. Они могут позволить себе поиронизировать, посмотреть со стороны на политическую кухню, признаться в собственных слабостях, но ровно настолько, чтобы стать еще притягательнее. Всем должно быть видно, в каких тяжелых условиях и токсичной среде им приходится действовать. Но здесь нет речи о саморазоблачениях, самобичевании; напротив, иронии ровно столько, чтобы подчеркнуть масштабы и обаяние своей личности и внушить доверие народа и коллег. Уж если человек все видит в «истинном» свете, его не проведешь, он застрахован от чрезмерной доверчивости и политической близорукости. Это не более чем умение умных людей необидно пошутить над собой и возвыситься над ситуацией. Вот несколько примеров.

«Вся тайна политики состоит в том, чтобы знать время, когда солгать, и знать время, когда промолчать» (маркиза де Помпадур, официальная фаворитка французского короля Людовика XV, имевшая огромное влияние на государственные дела, 1721–1764). *«Великое искусство всякого политического деятеля не в том, чтобы плыть против течения, но обращать всякое обстоятельство в свою пользу»* (Фридрих II Великий, король Пруссии, 1740–1786). *«Никогда столько не лгут, как во время войны, после охоты и до. Тому, кто любит колбасу и политику, не стоит видеть, как они делаются»* (Отто фон Бисмарк, первый рейхсканцлер Германии, 1871–1890). *«В политике имеют значение только две вещи. Первая – это деньги, а какая вторая, не помню»* (Марк Ханна, американский сенатор-республиканец, 1897–1904). *«В политике приходится делать много такого, чего не следует делать»* (Теодор Рузвельт, 26-й президент США, 1901–1909). «*Политика – не призвание и даже не профессия; это неизлечимый недуг»* (Джозеф Тейлор Робинсон, лидер демократического большинства в Сенате США, 1933–1937). *«Не стоит начинать заниматься политикой, если у вас нет толстой кожи, как у носорога»* (Франклин Рузвельт, 32-й президент США, 1933–1945). *«В детстве я хотел стать тапером в борделе или политиком. Разница, по правде сказать, небольшая»* (Гарри Трумэн, 33-й президент США, 1945–1953).

«Политика – кровавый спорт» (Анайрин Беван, министр здравоохранения, министр труда, председатель фракции лейбористов в Палате общин Великобритании, 1945–1960). *«В политике, как и в грамматике, ошибка, которую совершают все, провозглашается правилом»* (Андре Мальро, министр культуры Франции, 1958–1969). *«В политике приходится предавать свою страну или своих избирателей. Я предпочитаю второе»* (Шарль де Голль президент Франции, 1959–1969). *«Политика есть продолжение войны другими средствами»* (Во Нгуен Зиап, генерал армии, министр обороны, министр внутренних дел Вьетнама, 1945–1980). *«Говорят, что политика – вторая древнейшая профессия. Но я пришел к выводу, что у нее гораздо боль-*

ше общего с первой» (Рональд Рейган, 40-й президент США, 1981–1989). *«Политика, не задевающая ничьих интересов, не дает никаких результатов»* (Джон Мейджор, премьер-министр Великобритании, 1990–1997). *«Возраст политика – 65 лет, а после этого он впадает в маразм»* (Борис Ельцин, первый президент России, 1991–1999).

Ироничные оценки политики «изнутри», конечно, не лишены элементов самолюбования. Меткими высказываниями известные политики и крупные государственные деятели как будто раскрывают, в каких трудных условиях им приходится выполнять свою непростую миссию, при этом демонстрируя трезвость взгляда и снисходительность к издержкам профессии, вне которой они себя не мыслят, какой бы «грязной» она ни казалась, и ни на что не променяют.

Известны, например, слова британского премьер-министра Маргарет Тэтчер, воскликнувшей в начале Фолклендской войны в апреле 1982 года: «*Это потрясающе – иметь на руках реальный кризис после того, как половина твоей политической жизни ушла на всякие скучные вещи вроде охраны среды*». Как известно, попытка Аргентины вернуть под свою юрисдикцию Фолклендские острова, отошедшие Британии в 1833 году в качестве заморских территорий, не увенчалась успехом. Победа осталась за Британией, что подняло волну патриотизма в стране и обеспечило усиление пошатнувшихся было позиций правительства Тэтчер. Примечательно, что «железная леди», по ее утверждению, *«пошла в политику из-за конфликта между добром и злом»* и что *«добро обязательно победит»* (*Капитонова* 2007). Нет сомнений в том, что себя она видела на стороне Добра.

В отличие от самопрезентаций, более жесткий и нелицеприятный взгляд на политику и ее обитателей демонстрируют наблюдатели со стороны – философы, писатели, литераторы, деятели искусства, ученые. Это категория не вовлечена непосредственно в политику, но так или иначе соприкасается с ней и имеет возможность составить свое мнение. Интеллектуалы и богема зачастую совсем не щадят обитателей политического олимпа и вскрывают гораздо более серьезные пороки и изъяны, чем те о которых способны публично сказать сами политики.

Коллекция афоризмов известных литераторов, деятелей науки, культуры и общественной мысли в Yandex'е содержит, в частности и такие перлы. *«Ничто так не кормит, как нерешенная проблема»* (Франсуа де Ларошфуко, французский писатель, автор сочинений философско-моралистического характера, 1613–1680). *«Из всех отраслей научного знания ни одна так не уродовалась неумелыми руками, как политика»* (Ф. Генц, немецко-австрийский писатель и публицист, 1764–1832). *«В политике то, что начинается страхом, кончается обычно безумием»* (Сэмюэл Кольридж, английский поэт-романтик, критик, философ, 1772–1834). *«Политика – это искусство управлять людьми, обманывая их»* (Исаак Дизраэли, английский литератор, 1766–1848). *«Как и почти всегда в политике, результат бывает противоположен предвидению»* (Франсуа-Рене Шатобриан французский писатель, политик-консерватор ультрароялист, дипломат, 1768–1848). «*В наше время многие политики имеют обыкновение с апломбом рассуждать о том, будто народ не заслуживает свободы до тех пор, пока не научится ею пользоваться. Это умозаключение сделало бы честь дураку из старой сказки, который решил не идти в воду, пока не научится плавать»* (Томас Маколей, британский поэт, прозаик, историк, 1880–1859). *«В политике добродетель…поднимается подобно мишени, в положение, удобное для обстрела*» (К. Боуви, американский писатель-сатирик, 1820–1904). *«Будь я политиком, никогда бы я не решился позорить настоящее ради будущего, хотя бы мне за золотник подлой лжи обещали сто пудов блаженства*» (Антон Чехов, русский писатель, 1860–1904). *«Политика, каким бы ни было ее кредо, на практике есть систематическая организация ненависти*» (Генри Брукс Адамс, американский историк, писатель, 1838–1918). *«В политике и в картах друзей не бывает*» (Финлей Данн, американский писатель-юморист, публицист,

1867–1936). *«Политики упрекают поэзию в том, что она далека от жизни; но поэты могли бы заметить политикам, что их политика нередко еще дальше от жизни»* (Кароль Ижиковский, польский журналист, 1873–1944). *«В политике прямая линия – кратчайшее расстояние между двумя несчастьями»* (Джеймс Джефри Рош, австралийский актёр театра, кино и телевидения, 1951). «*Политика есть искусство отыскивать проблемы, находить их, неверно оценивать и решать их неподходящими способами*» (Эрнест Бенн, британский издатель политический публицист, 1875–1954). *«Политик – всякий гражданин, обладающий достаточным весом в обществе, чтобы устроить свою престарелую матушку уборщицей в муниципалитете*» (Генри Менкен, американский журналист, сатирик, 1880–1956). «*Политика – развлечение заурядных людей, которые в случае успеха приобретают значительность в глазах еще более заурядных лю*дей» (Джордж Джин Нейтан, американский критик, 1882–1958 гг.). *«Как легко было бы управлять миром, если бы он не состоял из людей…*» (Фридрих Зибург, немецкий журналист писатель литературный критик, 1893–1964). *«Нет такого плохого положения, которое политик не смог бы ухудшить»* (Брендан Бихан, ирландский драматург, 1923–1964). *«Когда мужчина достигает возраста, в котором уже нельзя служить чиновником, садовником или полицейским, считается, что он как раз созрел для того, чтобы вершить судьбы своей страны»* (Сомерсет Моэм, британский прозаик, драматург, литературный критик, 1874–1965). *«В политике все, что бесполезно, – порочно или глупо»* (Шарль Ганель, французский актёр и режиссёр, 1892–1989). «*Дешевых политиков не бывает»* (Лоуренс Питер, канадский педагог, автор «принципа Питера», 1919–1990). *«Ныне доказано, что местной политикой занимаются исключительно по причине несчастного брака*» (Сирил Паркинсон, британский военный историк, писатель, драматург, журналист, автор законов Паркинсона, 1909–1993). *«Ничто так не нуждается в нравственности, как политика, и никто так не ненавидит политику, как нравственные люди*» (Фазиль Искандер, советский, российский писатель, 1929–2016). *«Приходят в политику с блестящим будущим, уходят с ужасным прошлым»* (Неизвестный автор). *«Если вы способны ясно выражать свои мысли, вам нечего делать в политике»* (Великие люди; Цитаты о демократии; Цитаты о политике).

Одними из самых афористичных авторов на политические сюжеты стали известные британские литераторы и сценаристы, авторы знаменитого памфлета «Да, господин министр» Джонатан Линн (1943) и Энтони Джей (1930). Продолжатели английской «школы злословия», они, разоблачая пороки британской административно-бюрократической системы, создали блистательные образцы политической сатиры: «*В политике слово «правда» означает любое утверждение, лживость которого не может быть доказана*», «*Государственный деятель: термин, которым политики определяют сами себя*», «*Дипломатия – это вопрос выживания в будущем столетии. Политика – вопрос выживания до следующей пятницы», «Когда страна летит под откос, за рулем должен быть человек, который вовремя нажмет на газ*», «*Первое правило политика: никогда не верь ничему, пока не поступит официальное опровержение»* (*Линн, Джей* 2017).

Следует отметить, что искусство беспощадного, но при этом виртуозного препарирования властных институтов связано с традицией политической сатиры, истоки которой восходят еще к античным временам. В Древнем Риме этот жанр получил самостоятельность благодаря творчеству Ювенала и Горация. Однако расцвет философской и политической сатиры относится, пожалуй, к эпохе Просвещения, для которой характерно отрицание всевластия государства, стремление к освобождению личности от сословных ограничений, рационализм и вера в неограниченные возможности человеческого разума.

Именно в политической сатире XVIII века появились, а в XIX веке получили дальнейшее развитие описания злоупотреблений власти, а также негативных действий политиков с по-

мощью иронии, бурлеска и других приемов. Например, в Англии в эпоху Просвещения сатирические произведения высмеивали борьбу политических партий тори и вигов. Великобритания и поныне гордится давней традицией политической сатиры и искусством обмена блестящими, тщательно подготовленными грубостями между политиками. В 2008 году в британской «The Times» был опубликован рейтинг «лучших» оскорблений и саркастических замечаний подобного рода (Самые лучшие 2008).

Еще один уровень восприятия и оценки политики составляет народный фольклорный пласт, представленный пословицами, поговорками, анекдотами, частушками. Повседневная жизнь, традиции, обыденные контакты с населением сделали представления о политике устойчивым сюжетом как в общественном, так и в индивидуальном сознании людей. В жизни различные политические теории и практики постоянно сталкиваются с массовыми стереотипами, мифами и представлениями людей о политике. На обыденном уровне за политикой закрепились малопривлекательные смыслы, отражающие неискренность, постоянное маневрирование, недоброкачественность моральных устоев, беспринципность, двойные стандарты, корысть, злоупотребления, произвол чиновников и т.п. (*Соловьев* 2007). Образчики фольклорного творчества свидетельствуют о том, что в обыденном сознании политика воспринимается скорее как зло, ибо она грязная, лживая, аморальная, беспринципная, нечестная: «*Быть может, политика и грязное дело, но зато работа непыльная»,* «*В политике важны не слова, а послесловие»,* «*Дьявол ест макароны с монахом и пьет вино с политиком»,* «*Задача политика заключается в том, чтобы идти во главе нескольких толп, направляющихся в разные стороны»,* «*Если древнейшей профессией считается проституция, чего же вы хотите от политиков», «Одна ложь – одна ложь, две лжи – две лжи; три лжи – политика», «Политик должен научиться подниматься выше принципа», «Политика – тухлое яйцо, неосторожно разобьёшь, так одна только вонь», «Политика делает чужими соседей по кровати», «Политики всегда думают о народе, но никогда не говорят, что именно», «Существует только одна вещь, более полезная в политике, чем наличие правильных друзей, и это наличие правильных врагов», «Трёхдюймовый язык – твёрдый оплот политики», «Честный политик – тот, кто продаётся только один раз»* (Пословицы и поговорки).

Но пожалуй самыми жалящими являются частушки, обидность которых усиливается тем, что они носят адресный и персонифицированный характер. Объектом насмешек является, как правило, конкретные события и узнаваемые персоны, в отличие от обобщений и абстракции афоризмов, пословиц и поговорок. В наши дни это санкции, политика США, миграционный кризис в Европе, скандал с авианосцем «Мистраль», истории с Pussy Riot и многое другое. Так, множество припевок посвящено политическим лидерам: Обаме, Саркози, Меркель, Ельцину, Путину, Медведеву, Шойгу, Кличко, Тимошенко, Януковичу и др. Злоба дня уже вывела в герои припевок и Трампа. Острота припевок нередко усугубляется явным или подразумевающимся наличием ненормативной лексики. При этом важно учитывать, что частушка – жанр исключительно русского фольклора, сложившийся во второй половине XIX века. Следует отметить, что в Интернете все большее распространение получает так называемая авторская политическая частушка.

В целом, политика как феномен общественного сознания, воплощенный в образах и канонах малых форм (пословицах, поговорках, афоризмах) представляет собой ироничное, как бы в шутку, со смехом, несерьезное, но, тем не менее, важное поучение о ценностях, о жизни, о служении, но в первую очередь о Добре и Зле. Следует учитывать, что используемые в них художественные приемы и лексические формы отражают в большей степени иносказание, намек, назидание, порицание. Соответственно, Добро в них не выставляется напоказ, оно осмысляется через презентацию и осуждение Зла. Именно наличие конкретного, узнаваемого Зла раскрывает,

каким должно быть Добро и в чем оно может являть себя. Таким образом, политики лишаются ореола величия, их образы десакрализуются, а их «неправильная» деятельность выставляется напоказ. Вместе с тем, фольклорно осмеянное Зло становится гораздо менее значимым по своим размерам и последствиям. Пристыженное, оно оказывается символически поверженным и уже не страшным, потому что оно разоблачено, понято и наказано иронией и смехом.

Такое «непочтительное» отношение к властной иерархии, наделение анонимными или вполне конкретными авторами самих себя правом осмеяния власти вписывается в эстетику эпохи модерна. Рост городского населения, распространение индустриального труда и рациональных форм мышления, развитие государственных и политических институтов – все это отделяло и отдаляло общество модерна от традиционного уклада. Важным водоразделом эпох «традиции» и «модерна» стал процесс секуляризации сознания, с чем, в свою очередь, был тесно связан феномен десакрализации власти. В Европе закат сакральных правителей (монархов) ознаменовала Великая французская революция (1789–1799). В России первые признаки разрушения образа Московского царства как Царствия Небесного, а московского царя – как Наместника Христа связывают с модернизационными реформами по западному образцу императора Петра I, а крушение сакральной власти относят к событиям 1917-го года (*Сакрализация власти* 2005).

Профанность светской выборной власти (в противовес власти сакральной, наследуемой, божественной по происхождению) как раз и порождала различные формы общественной реакции на действия политиков. Обретение мандата в результате победы в процедурно оформленном соревновании, т.е. в ходе выборов, обозначало земную природу властных полномочий, полученных из рук избирателей. Таких «начальников» не зазорно ругать, насмехаться над ними, отзывать их с избранных должностей, снимать в связи с утратой доверия, отрешать от власти (производить импичмент) и проделывать с ними многое другое. И совсем недопустимо так вести себя по отношению к помазаннику Божьему. В связи с этим нападки и дезавуирование по тем или иным причинам светских лиц – вполне допустимое и легитимное поведение, если оно не преступает рамок закона. А вот попытки оценивать поступки и деятельность сакральной персоны мерками обычного мирянина не только в прошлом, и в наши дни многими воспринимаются болезненно.

В этом свете кажется понятным смысл конфликта вокруг фильма «Матильда». В лагере сторонников фильма фигуру последнего российского императора Николая Второго хотя и воспринимают как историческую личность, но видят в нем «живого» человека со своими слабостями, грехами, страстями. Именно поэтому попытка покопаться в подробностях личной жизни вызывает обывательский интерес. В лагере противников – такая позиция считается неприемлемой, вызывает возмущение и неприятие. Здесь взяли под защиту память о Николае Втором и членах царской семьи, причисленных к лику мучеников Русской православной церкви и почитаемых ею как царственные страстотерпцы.

Важно отметить, что в нынешних социокультурных условиях, которые начинают описывать в противоречивых и категориально размытых понятиях спор по поводу «Матильды» не будет решен ни в чью пользу. В публичной сфере он просто постепенно, но довольно быстро сойдет на нет. И дело тут не только в том, что каждой из сторон не удастся навязать противоположной свое мнение или что власть возьмет на себя роль третейского судьи и с помощью административного ресурса «разведет» спорящих на неопасное расстояние и блокирует вспышки конфликта. Проблема или, наоборот, ее развязка кроется в том, что такие понятия, как «истина», «правда» больше не обладают абсолютной ценностью и не имеют четких критериев. Сейчас трудно припереть оппонента к стенке «неопровержимыми фактами», потому что для него они могут таковыми совсем не являться и у него есть «своя», «другая», «новая» правда.

Американский литературный критик, специалист по современным культурным течениям Фредерик Джемисон в своей работе «Постмодернизм, или логика культуры позднего капитализма» выделяет следующие черты постмодернизма:

– Стирание границ между высокой культурой и массовой;

– Очарованность халтурой, китчем, культурой телесериалов и дайджеста, рекламой, шоу и второразрядными голливудскими фильмами;

– Появление новых видов текстов, наполненных формами, понятиями, относящимися к культурной массовой индустрии;

– Интерес к псевдолитературе – рыцарским романам, любовным историям, жизнеописаниям, кровавым мистериям и научной фантастике;

– Неупорядоченное поглощение всех стилей прошлого.

Важна мысль автора о существовании так называемой обратной апокалиптичности, в которой предчувствия будущей катастрофы или спасения заместились ощущениями конца «того или этого» (конца идеологии, конца искусства, истории, кризиса или чего угодно). Джемисон также полагает, что развитые капиталистические страны представляют собой поле лингвистической и дискурсивной разнородности без какой-либо нормы (*Jameson* 1991). Это подразумевает, в том числе, сосуществование различных теорий, идеологий, культур, мировоззрений. В соприкосновении друг с другом они могут составлять самые причудливые гибридные формы, состоящие из разнородных сочетаний архаики, модерна, традиции, постмодерна и того, что еще только зарождается.

Действительно, если внимательно присмотреться вокруг, то явственно обнаружится, что нас окружает мир, где не просто стерты границы между высоким и низким, элитарным и массовым, шедевром и поделкой, но и отсутствуют собственно критерии такого различения. А при размывании представлений о норме становится непонятным, что же тогда является отклонением. В этой ситуации мерилом выступает потребительская ценность продукта, измеряемая количеством чего угодно: просмотров, запросов, продаж, лайков, посещений, скачиваний и т.д.

Следует отметить, что в такую интеллектуальную и смыслообразующую среду вполне органично вписалась политическая составляющая, природе которой не противоречит утилитарное использование разнородных элементов и стилей прошлого, настоящего и даже воображаемого будущего ради достижения собственных целей. Особенно ярко это проявляется в политическом мифотворчестве, являющемся одним из важных ресурсов легитимизации и удержания власти. Именно поэтому мифы как наследие далекого (дописьменного) прошлого и сейчас остаются востребованными элементами политических технологий. И любая политическая сила, претендующая на высокий статус и влияние в обществе, не пренебрегает мифологической стороной своего имиджа.

По своим конструктивным особенностям и функциональной нагрузке современный политический миф близок к традиционно-архаичному по ряду позиций. Так, мифы упрощают реальность и сводят множество существующих в ней противоречий к универсальной и доступной для восприятия формуле противоборства Добра и Зла. Мифологический мир обязательно должен быть понятен и познан. В нем все расставлено по своим местам, и всегда содержится ответ на вопрос, что такое хорошо и что такое плохо.

Мир мифа – это мир действий и борьбы противоположных сил. В нем всегда есть герой и антигерой, и всегда изначально существует угроза существованию «наших», которую в тяжелой борьбе устраняет Герой. Это сюжетная традиция, на которой базируется любой политический миф, создаваемый политтехнологами под конкретного политика, обязанного предстать перед своими избирателями в образе героя-победителя (*Гузенкова* 2010). При этом в современных электоральных мифах могут, не противореча друг другу, соседствовать элементы архаики, модерна и постмодерна. Отсутствие четких идеологиче-

ских границ, стилистическая разнородность и легитимизация китча как стиля делает возможным создание гибридных форм политических мифов в зависимости от конъюнктуры и биографических особенностей действующих политиков, которые должны вписаться в мифологическое пространство и обжить его так, чтобы в них поверили потенциальные избиратели.

Современный политический миф, который подается потребителю как «правдивая непридуманная история», тем не менее отталкивается от традиции. Так, архаический миф наследуется из глубины веков и передается из уст в уста. Объектами мифологизации выступают боги, культурные герои или давние предки. Архаический миф воздействует на чувства.

В свою очередь политический миф не наследуется, а создается под потребности конкретной политической силы и ее лидера. Он распространяются через СМИ, издательские проекты в виде книжной продукции за авторством кандидата или комплиментарных изданий о нем. Роль устной традиции здесь отводится слухам и сплетням, которые также являются запрограммированной частью мифологического проекта. Особенностью политического мифа является то, что помимо эмоций он опирается на разум, в его содержательном багаже используются научные или квазинаучные теории. Однако образная и психоэмоциональная сторона остается его важной характеристикой.

Если архаический миф – это сказание, историческое повествование, плод коллективного и бессознательного народного творчества, то политический миф зиждется на реальных событиях и фактах, однако они преобразуются с тем, чтобы одни из них приукрасить в свою пользу, а другие обезобразить для дискредитации противника. Даже если миф ограничен и не носит развернутого, эпического характера, он часто состоит из нескольких последовательных историй, из которых складывается традиционный миф. Первая история рассказывает о прошлой жизни героя; вторая – о текущих событиях, в которых герой принимает самое активное участие; третья повествует о будущем, которое может преобразиться, если главный герой подготовит его своей созидательной деятельностью и победой над злом.

Самым ярким политическим событием конца 2016 – начала 2017 года стали президентские выборы в США и мало предсказуемая победа кандидата-республиканца миллиардера Дональда Трампа. Ажиотажный интерес в мире к фигуре Трампа привел к складыванию целого течения – своеобразной субдисциплины «трамповедения», политического направления – «трампизма» и даже шире – субкультуры, назовем ее «трампианство», включающей в себя как трампофилов, так и трампофобов. В публикациях, посвященных персоне Трампа, получили хождение и такие термины, вброшенные в информационное пространство его противниками, как «трампостан» и «трампономика».

Одним из главных сюрпризов этой избирательной кампании стала его победа (с небольшим перевесом), хотя на первых порах он явно проигрывал фаворитке предвыборной гонки Хилари Клинтон. На вопросы о том, как это случилось и в чем секрет успеха Трампа, написано немало. В контексте затрагиваемой в этой работе темы следует отметить, что вовремя и по-американски сконструированный его ближайшим окружением культ Трампа, опирающийся на миф о «главном Герое», сыграл свою немаловажную роль в активизации движения в его поддержку. Для героизации образа Трампа оказалось достаточно ярких биографических примеров жестоких испытаний судьбы, из которых Герой вышел победителем. В недавнем прошлом – предприниматель в сфере недвижимости, президент строительного конгломерата Trump Organizatio, нынешний миллиардер пережил не менее пяти крупномасштабных банкротств, которые его не сломили, а только закалили. Сейчас по всему миру возвышается более полусотни впечатляющих сооружений – деловых, торговых, развлекательных центров, большая часть которых носит имя Трампа. Ближайший соратник президента, один из разработчиков

избирательной кампании, в недавнем прошлом – старший советник 45-го президента США Дональда Трампа по политическим и стратегическим вопросам Стив Бэннон в ходе предвыборной кампании называл его «Наш герой, наша надежда» (Как создается 2017).

Еще одна ключевая фигура среди организаторов и управляющих культом Трампа – Майкл Антон в течение избирательной кампании публиковал статьи в ведущих консервативных изданиях и в социальных сетях под псевдонимом Публий Деций Мус, по имени римского консула, пожертвовавшего жизнью в сражении, чтобы спасти Рим (340 г. до н.э.). Главный смысл его статей был следующим: Президентские выборы 2016 г. – это не просто выборы, а определение судьбы Америки на долгие годы вперед; Это цивилизационный выбор между продолжением сползания страны к коррумпированному бюрократическому социализму и восстановлением идеалов просвещенного свободного капитализма; Это – не выборы, а битва. В течение всей избирательной кампании М. Антон интерпретировал политический процесс как цивилизованную форму гражданской войны (Культ Трампа 2017).

Но отнюдь не только политтехнологи избирательной кампании Трампа наделяли его героической способностью противостоять Злу во имя торжества Добра. И сам он активно пользовался этой лексикой не только накануне выборов, но и уже вступив в должность президента. Так, находясь в Саудовской Аравии, Дональд Трамп выступил с речью на арабо-исламско-американском саммите и призвал страны Ближнего Востока сражаться с терроризмом. «*Это не битва между разными конфессиями, разными полами либо разными цивилизациями. Это – битва между варварами-преступниками, которые хотят сломать человеческую жизнь, и порядочными людьми всех религий, которые хотят ее защитить*».

Президент США объявил, что прибыл с посланием «дружбы, надежды и любви». В мировом экстремизме Трамп обвинил конкурента Саудовской Аравии Иран, призвав международное сообщество к его изоляции и заморозке каналов снабжения деньгами террористических группировок «Исламское государство» и «Хезболлах». Он предлагал, в частности, запретить въезд в США всем мусульманам, однако Саудовская Аравия в этот список не входила. «*Мы тут не для того, чтобы поучать, не для того, чтобы говорить другим людям, как жить, что делать и кем быть либо как верить в Творца*».

Президент США объявил, что «*его страна не может принимать за них решение, а они должны понять, что сегодня на планете идет не столкновение цивилизаций, а борьба между злом, каковым является терроризм, и добром»* (*Есиков* 2017). Следует отметить, что образу мирового зла в лице Ирана, «Аль-Каиды», ИГ (запрещенное в РФ), «Хизбаллы» и ХАМАСа предшествовали более радикальные оценки мусульман в целом. Например, они были объявлены Трампом как нежелательные элементы в стране. В одной из своих предвыборных речей он призвал «*к полному и всеобъемлющему запрету мусульманам въезжать на территорию США до тех пор, пока наши власти не решат, что, черт возьми, происходит»* (*Лазарев* 2015).

Таким образом, в политических превращениях Трампа из претендента в президенты Зло также изменяло свои очертания. Теперь в интересах реальной политики мусульмане были разделены на «злых» и «добрых», на тех, с кем нужно сотрудничать, и тех, с кем нужно бороться. Политолог А. Рубцов назвал это принципом полного сброса предыдущего: «Через пару часов можно утверждать прямо противоположное без какого-либо смущения – здесь “полный сброс предыдущего” это не эпизод, а принцип» (*Рубцов* 2014). В модернистской стилистике такие превращения могли бы показаться отступлением от принципов, а в постмодернистском контексте – это вполне допустимая языковая игра, в ходе которой пришлось менять правила.

Следует обратить внимание на то, что в обоих лагерях активно создавались контрмифы и демифы. Главные усилия были направлены на то, чтобы лишить образ противника привлекательности, превратить ха-

ризму в сумасшествие, героику в карикатуру, ограниченные физические возможности в немощь, неловкие высказывания в преднамеренные провокации.

Так, в разгар предвыборной кампании в Интернете появилось фото скульптур Дональда Трампа из глины и силикона, выставленные на всеобщее обозрение в пяти американских городах, в том числе в Нью-Йорке и Лос-Анджелесе. Анархисты из объединения INDECLINE не ограничили себя в сатирических формах выражения. Скульптуры изображали обнаженную фигуру человека с весьма далекими от совершенства формами, которого природа обделила атлетическим сложением, а преклонный возраст довершил свое неблагодарное дело. Недоброжелатели могли демонстрировать свое превосходство и потешаться над «голым королем» с висящим животом, узковатыми плечами и явно неразвитой мускулатурой. Надо сказать, что и Трамп не остался в долгу с его эскападами по поводу нездоровья падающей в обмороки и заходящейся в кашле Хилари Клинтон. Он потребовал даже обнародования данных медицинской карты своей соперницы, уверяя при этом, что его отменного здоровья с лихвой хватит на долгие годы президентства.

Этот эпизод, случившийся в «цивилизованной» Америке, продемонстрировал, насколько живы в современном обществе архаичные формы общественных отношений. Какими бы грубыми и не этичными ни казались такие приемы конкуренции, в них нет ничего необычного, ибо телесному воплощению власти в истории человечества всегда уделялось большое внимание. В архаических обществах здоровье вождя олицетворяло благополучие и здоровье племени, клана, общины. Известны этнографические факты, согласно которым заболевшего вождя у некоторых древних народов даже умерщвляли, чтобы его немощь не перешла на весь народ. Лидер обязан воплощать здоровье и силу, а также внушать уверенность в себе, ибо представления о магической связи физической мощи предводителя с благополучием всего народа относятся к разряду устойчивых ментальных категорий. В современных условиях на функциональном уровне физическое превосходство уже не имеет такого значения, как в ранние эпохи; символически оно, тем не менее, продолжает играть весьма существенную роль. И хорошее физическое здоровье политика, его физическое превосходство над противником могут стать фактором победы и одной из основ легитимности власти (*Гузенкова* 2016).

В борьбе за президентское кресло в США важным элементом остается политический реслинг – поединок, в котором особую ценность приобретает красивое в понимании американцев высмеивание противника и символическое утверждение превосходства над ним. СМИ отмечали, что Хиллари Клинтон и Дональд Трамп в предвыборных дебатах слишком увлеклись оскорблением друг друга (Закадычные враги 2016). С победой Трампа постановочная ненависть между двумя кандидатами, возможно, переросла в настоящую.

Тем не менее, ощущение карнавальности происходящего, распространение маркетинговых технологий и сценариоменеджмента, визуальная яркость событийного ряда – необходимый атрибут политических кампаний. Это вызвало приток в политику звезд. Политика приобрела развлекательные функции и превратилась в модный подиум. Соответственно, в такой атмосфере едва ли возможно воспринимать противостояние Добра и Зла как чего-то серьезного.

Следует отметить, что Трамп преуспел и в шоу-бизнесе. В посвященной ему пространной статье Википедии выделен специальный раздел под названием «В популярной культуре», где перечисляются фильмы, музыкальные клипы, анимационные фильмы, ток-шоу, реалити-шоу, в которых он участвовал или был продюсером. Его актерские и продюсерские успехи не остались незамеченными. С 2007 года Трамп – обладатель звезды на Голливудской аллее славы за участие в телесериале «Кандидат» (*Трамп* 2017).

Политологами отмечено, что в избрании Дональда Трампа свою роль сыграли массовая культура и поп-образы кинематографических политиков. По словам Глеба Кузнецова, с неко-

торыми своими неудачными реформами Трамп похож не на политика из реальной жизни, а на комиксного злодея из вселенной Marvel или DC. «Крашеные волосы. Тональный крем в сантиметр толщиной, чтобы скрыть пигментные пятна». Но если Трамп – «злодей из комикса», то возникает место и для «настоящего героя» такой же кинематографической личности, которая вернёт американцам природу, генетический суверенитет и право на сетевую конфиденциальность (*Кузнецов* 2017).

В категориях «борьбы Добра со Злом» интерпретировалась и президентская кампания во Франции весной 2017 года. Серьезные претензии на власть лидера крайне правой партии «Национальный фронт» Мари Ле Пен, вышедшей во второй тур, испугали либеральные политические круги. После первого тура голосования западные СМИ почти единогласно заняли сторону лидера движения «Вперед!» Эммануэля Макрона и настоятельно рекомендовали французам сделать «правильный» выбор между «добром» и «злом» во втором туре, где зло – это евроскептики. Запугивая французов, европейские газеты писали о Франции без Макрона как о стране национализма, ненависти, страха, нетерпимости, как о полицейском государстве. Зато поражение Ле Пен сделает Францию страной без барьеров, открытой для всего мира, страной оптимизма и надежды. Немецкая газета Die Welt написала, что эти выборы напоминают фантастический фильм, в котором «силы добра» сражаются с «силами зла» (*Подоляка* 2017).

В российской политике тема добра и зла также периодически возникает по тому или иному поводу, хотя нынешнее руководство не склонно к мифологизации политического дискурса. Так, риторике В.В. Путина скорее свойственна рационально-прагматическая манера с ровным и весьма сдержанным эмоциональным компонентом. Российский президент избегает резких оценочных персонифицированных характеристик, публичного осуждения и тем более оскорблений. Как лидер, давно находящийся у власти, он предпочитает использовать тактику, направленную на решение встающих проблем и способствующую повышению доверия, согласованности действий. Здесь на первое место выступает разъяснение, комментирование, акцентирование положительной информации, рассеивание страхов, обнадёживание. Все это делает избыточным какие-либо эсхатологические построения, экзистенциональные предостережения, угрожающие прогнозы.

В этом контексте тема добра и зла для президента является подспудной, не декларируемой. Редкое обращение к ней «на публике» может приобретать полушутливый характер. Так, на заседании попечительского совета Русского географического общества во время доклада академика Николая Касимова, посвященного проблемам Байкала, речь зашла о поедании морских чертей морскими ангелами, что докладчик сравнил с извечной борьбой добра и зла. «Это как раз то, чем я занимаюсь, надо будет поближе познакомиться с вашими результатами. Приходится все время смотреть, чтобы нас никто не съел. Оглядываться по сторонам. Посмотреть, что в природе происходит, – очень полезно», – заметил президент (Путин описал 2017).

Спонтанная шутливая реакция на произнесенные слова «черт» и «ангел», «добро» и «зло» вовсе не означает, что Путин избегает серьезной постановки вопроса. На заседании дискуссионного клуба «Валдай», говоря о разнице России и Запада, Путин высказал мнение о том, что «в основе российского мировоззрения лежит представление о добре и зле, о высших силах, божественном начале», а в основе западного мышления – интерес и прагматика». «Это не значит, что мы и в такой системе отсчета не можем или не должны искать точки соприкосновения, мы будем это делать». «Очень бы рассчитывали на то, что и наши партнеры готовы к такой работе» (Россия выступает 2015).

Что касается критических построений идейных и политических оппонентов В.В. Путина, то в них нередко используется апелляция к концепту противостояния и воплощения добра и зла (*Портников* 2014; *Травин* 2013). Здесь реализуется литературный прием: если речь заходит о добре и зле

в отношении предмета или личности, которая вызывает отрицательные эмоции (независимо от реальных качеств объекта), то только для того чтобы наделить его самыми худшими качествами, воплощающими Зло.

Эту вечную тему пришлось затрагивать и министру иностранных дел С.В. Лаврову. Так, во время пресс-конференции со шведской коллегой Маргот Вальстрём он прокомментировал отказ Украины поддержать заявление в Совете Безопасности ООН в связи со смертью постоянного представителя России при ООН Виталия Чуркина. «Это, конечно, не по-христиански. Это вообще за гранью добра и зла. Но нынешняя украинская власть нас приучила к тому, что именно так кое-кто в их стране относится к русским» – сказал министр (Лавров об отказе 2017).

Напомним, что широко употребляемая фраза «по ту сторону добра и зла» заимствована из названия работы немецкого философа Фридриха Ницше «По ту строну добра и зла. Прелюдия к философии будущего» (Jenseits von Gut und Bose, 1886). В ней Ницше развил идею сверхчеловека, сформулированную им в книге «Так говорил Заратустра». Освобождение человека, по Ницше, предполагало отказ от морали современного общества, чтобы «радикальным сомнением в ценностях ниспровергнуть все оценки» и расчистить дорогу новой личности – сверхчеловеку. Устоявшееся выражение «по ту сторону добра и зла» в современной интерпретации означает персону, лишенную всякой человеческой морали.

В целом, анализируя проявления постмодернизма и его сочетание с архаикой и модернизмом в наблюдаемых политических практиках, следует не упускать из виду одно весьма существенное обстоятельство. В ярком свете карнавала, бурлеска, остроумных спичей и различного рода зрелищ на мировых политических подмостках пока еще в тени остается мысль о том, что безраздельному господству постмодернизма подходит конец и наступает иная эпоха. Как она будет называться и в чем будет состоять, точно и развернуто пока сказать трудно. Одни говорят о наступлении эпохи метамодерна, другие – неомодерна с иными нарративами, стилистикой и базовыми характеристиками (Постмодерн). Однако, можно с уверенностью сказать, что тема выбора между Добром и Злом во имя Добра и на посрамления Зла перекочует и в следующие эпохи и времена, как бы они ни назывались.

Литература

Вебер 1990 – Вебер М. Избранные произведения / Пер. с нем., сост., общ. ред. Ю.Н. Давыдова. М.: Прогресс, 1990. 808 с.

Великие люди о политике // GrayReason.ru. Цитаты великих людей. http://grayreason.ru/velikie-lyudi-o-politike.

Гузенкова 2010 – *Гузенкова Т.С.* Антропология власти. Юлия Тимошенко. М.: Издательство «ФИВ», 2010. С. 189–193.

Гузенкова – Гузенкова Т.С. Борьба тел за президентское кресло // https://riss.ru/analitycs/33530.

Линн, Джей – Джонатан Линн, Энтони Джей / Сводная энциклопедия афоризмов // ВикиЧтение. https://slovar.wikireading.ru/3305007.

Есиков 2017 – *Есиков А.М.* Трамп поведал о борьбе между добром и злом // В-курьер. http://v-kurier.ru/152132/tramp-povedal-o-borbe-mezhdu-dobrom-i-zlom.

Закадычные враги – Закадычные враги: так ли уж ненавидят друг друга Клинтон и Трамп? // RT на русском. 20.07.2016. https://russian.rt.com/article/314549-zakadychnye-vragi-tak-li-uzh-nenavidyat-drug.

Как создается 2017 – Как создается культ Трампа // Вопросик. Блог кричащих статей и правдивых историй. 03.05.2017. http://voprosik.net/kak-sozdaetsya-kult-trampa.

Капитонова 2007 – *Капитонова Н.К.* Маргарет Тэтчер: Человек и политик // Новая и новейшая история. 2007. №2. http://www.1543.su/vivovoco/vv/papers/history/tatcher/tatcher.htm.

Гельвеций 2011 – *Клод-Адриан Гельвеций* // Сводная энциклопедия афоризмов. Академия, 2011. http://dic.academic.ru/dic.nsf/aphorism/1155/%D0%9A%D0%BB%D0%BE%D0%B4.

Кузнецов 2017 – *Кузнецов Г.* Комиксный злодей // КНИА. Калининградское независимое информационное агентство: 16.03.2017. http://knia.ru/opinions/22546.

Культ 2017 – Культ Трампа. Пост 3: HRазведка // Блог о разведывательных тех-

нологиях в бизнесе и бизнесе как разведке. 22.05.2017. http://hrazvedka.ru/blog/kult-trampa-post-3.html.

Лавров об отказе – Лавров об отказе Киева поддержать заявление СБ ООН: «Это за гранью добра и зла» // NewsFront: 21.02.2017. https://news-front.info/2017/02/21/lavrov-ob-otkaze-kieva-podderzhat-zayavlenie-sb-oon-eto-za-granyu-dobra-i-zla.

Лазарев 2015 – *Лазарев А*. Америка бурлит после высказываний Дональда Трампа о мусульманах // Первый канал. Новости. 10.12.2015. https: //www.1tv.ru/news/2015-12-10/5702-amerika_burlit_posle_vyskazyvaniy_donalda_trampa_o_musulmanah.

Подоляка – Подоляка Юрий – Yurasumy «Добро» и «зло». Зарубежные СМИ пишут о расколе во Франции после выборов // РИА Новости. https://ria.ru/world/20170424/1492939480.html.

Политический кризис – Политический кризис – афоризмы и цитаты // Цитаты и афоризмы. http://citaty.su/politicheskij-krizis-aforizmy-i-citaty.

Пословицы и поговорки – Пословицы и поговорки о политике // http: //www.toncha.org/catalog/ru/ItemDetail.aspx?itemId=i32&word=%D0%BF%D0%BE%D0%BB%D0%B8%D1%82%D0%B8%D0%BA%D0%B0.

Портников 2017 – *Портников В*. Портников: Путин – добро и зло // Экономические известия. 25.06.2014. http://news.eizvestia.com/news_abroad/full/247-portnikov-putin-dobro-i-zlo.

Постмодерн – Постмодерн и современная политика // Вопросик: блог кричащих статей и правдивых историй. http://voprosik.net/postmodernizm-i-sovremennaya-politika.

Путин описал – Путин описал свою работу как борьбу добра со злом // Новые Известия. 20.04.2017. https://newizv.ru/news/politics/24-04-2017/putin-opisal-svoyu-rabotu-kak-borbu-dobra-so-zlom.

Россия выступает 2015 – Россия выступает против политики мессианства в мировых делах» // Известия 22.10.2015. https://iz.ru/news/593810 (дата обращения 20.09.2017).

Рубцов – Рубцов А. Постмодернизм в политике – просто беда // Независимая газета. 25.03.2014. http://www.ng.ru/stsenarii/2014-03-25/14_chaos.html.

Сакрализация власти – Сакрализация власти в истории цивилизаций / Отв. редакторы Д.М. Бондаренко, Л.А. Андреева, А.В. Коротаев. М., 2005. С. 338–428.

Сакрализация власти – Сакрализация власти: С христианской точки зрения: Передача 20 декабря 2007, ведущий Яков Кротов, гость Л.А.Андреева // Радио Свобода. https://www.svoboda.org/a/427690.html.

Самые лучшие – Самые лучшие оскорбления политиков 20.05.2008 // All-Forum.ru. http://all-forum.ru/showthread.php.

Соловьев А.И. – Соловьев А.И. Политика // Политология: Лексикон / Под ред. А.И. Соловьева. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2007. С. 308–309.

Травин 2017 – *Травин Д*. Путин между добром и злом // http://www.fontanka.ru/2013/12/16/069.

Трамп 2017 – Трамп Дональд // Википедия. Свободная энциклопедия. https://ru.wikipedia.org.

Цитаты известных 2017 – Томас Бабингтон Маколей: цитаты // Цитаты известных личностей. https://ru.citaty.net/avtory/tomas-babington-makolei.

Цитаты о демократии 2017 – Цитаты о демократии и политике. http://vlsaltykov.narod.ru/00220.htm.

Цитаты о политике 2017– Цитаты о политике. http://textik.ru/citations/topic/politika/?page=4&sort=best.

Jameson 1991 – Jameson F. Postmodernism, ore the Cultural Logic of Late Capitalism. Contributors: Duke University Press. Durham, NC. 1991. P. 766–770.

О.М. Рындина

«Философия вещей» как универсалия традиционного мировоззрения

Философия с точки зрения самой философии есть форма общественного сознания; учение об общих принципах бытия и познания, об отношении человека к миру; наука о всеобщих законах развития природы, общества и мышления (*Спиркин* 1983: 726). Вещь с позиции отечественной философии XX века трактовалась как «отдельный предмет материальной действительности, обладающий относительной независимостью и устойчивостью существования», при этом место и роль конкретной вещи в определенной системе выражены через ее отношение с другими вещами (Философский 1983: 80). Как видим, объединение понятий «философия» и «вещь» в едином смысловом пространстве, на первый взгляд, лишено каких-либо оснований: философия оперирует понятиями и дефинициями, обращенными к человеческой мысли, которые отражает действительность с различной степенью обобщения; вещь же, как элемент действительности, отражается в сознании, но не отражает его, поскольку постулируется связь лишь на уровне «вещь–вещь». Однако при обращении к феномену культуры «понятие» и «вещь» оказываются замкнутыми в едином пространстве, ведь культура выражается и постигается именно через понятие и вещи, свойственные ей. Более того, с точки зрения постижения специфики культуры сущностной оказывается связь «человек–вещь», которую тонко подметили писатели.

Е. Богат в уста своего средневекового героя вложил образную культурологическую теорию, разводящую традиционную культуру и современность именно по критерию очеловечивания вещей: «Человек оставляет себя в вещах. Они мертвы, пока мы их не расколдуем. А чтобы расколдовать, надо увидеть духовным оком хотя бы плиту, которая под твоей ладонью. Человек отдает вещи тепло рук, она уходит к людям и насыщается теплом еще тысяч, миллионов жизней. Кубки, ткани, ступени лестниц… у вас там вещи рождаются обильно, без мук и живут не века и тысячелетия, а дни и часы. Они не успевают насытиться человеческим теплом и мертвы поэтому» (*Богат* 1983: 66).

Онтологический статус вещи в научной историографии XX века был представлен в семиотике, поставившей во главу угла знак-символ. Интересно, что предтеча семиотики – швейцарский лингвист Ф. Соссюр – определил языковой знак как связь между «означающим», т.н. «акустическим образом», или звучанием, и «означаемым», т.е. понятием, удалив из этой связи вещь (*Соссюр* 1999: 69–70). Однако левое полушарие, управляющее звуковой речью (акустическими образами), по своему происхождению оказывается более молодым, чем правое, связанное с передачей информации посредством зрительных и пространственных образов, прежде всего образов предметов, свойств и признаков, позднее – действий (*Иванов* 1978: 34). Следовательно, предмет в роли означающего превосходил слово и соединил знак-символ и понятие, что и нашло отражение в классической схеме знаковой ситуации (*Шафф* 1963: 226).

Символы, согласно взглядам Ю.М. Лотмана, представляют собой один из наиболее устойчивых элементов культурного континуума и не дают ему распасться на отдельные хронологические пласты. Эту «функцию механизма единства» символ выполняет благодаря двум свои свойствам. Во-первых, он способен сохранять в свернутом виде исключительно обширные и значительные тексты, являясь памятью культуры. Во-вторых, символ легко вычленяется из семиотического окружения и входит в новое; он не принадлежит какому-либо одному синхроническому срезу культуры, а пронзает ее, «проходя из прошлого и уходя в будущее» (*Лотман* 1987: 11–12).

Концентрируя в себе архаику, знаки становятся привлекательным объектом для этнологии, исследующей традиционные общества. Имея дело, прежде всего, с наблюдаемыми или зафиксированными фактами, действиями, явлениями, этнолог объективно ранжирует элементы знаковой ситуации следующим образом: «вещь–символ–понятие». Знаковость в этнологии начинается с вещи. В настоящее время еще нельзя вести речь о разработке стройной и цельной «теории вещи» в этнологии, однако краеугольные кирпичики в ее основании уже положены исследованиями целого ряда ученых, прежде всего, А.К. Байбуриным. Представляется, что к структурирующим блокам теоретических построений могут быть причислены следующие положения.

Во-первых, констатация условности деления культуры на мир вещей и мир знаков и выделение класса объектов, относимых к «квазисемиотическим явлениям», занимающим промежуточное положение между миром фактов и миром знаков: при вхождении в определенную семиотическую систему такие объекты осознаются знаками, при выпадении из нее – вещами. Соотношение «вещности» и «знаковости» в объекте выражено через понятие «семиотический статус» вещи (*Байбурин* 1981: 216).

Во-вторых, отнесение категории «семиотического статуса» вещи к динамическим величинам и определение в качестве факторов, детерминирующих величину данной категории, временного, культурного и этнического контекста бытование вещи (*Байбурин* 1981: 217–226). Указанное положение хорошо разработано в этнологии, особенно применительно к традиционным культурам.

В.М. Кулемзин, исследуя отношения между человеком и вещью в диахронии, по существу выделяет три этапа («варианта») в развитии указанных отношений. Первый может быть соотнесен с традиционной культурой, пронизанной архаическим мировоззрением, и характеризуется абсолютной подчиненностью мира людей миру вещей: «человек в культуре занимает то место, которое ему отведено вещами». Второй этап связан с традиционными культурами, в которых мировоззренческими доминантами являются шаманизм или христианство, а его содержание определено тем, что «человек занимает место ниже божества, но он приподнят над вещами». Современную культуру отличает материалистическое мировоззрение, наделяющее человека статусом «венца природы» и отводящее вещам сугубо утилитарные функции (Мифология 2000: 46). Выделенные исследователем «варианты» связи «человек–вещь» нельзя наделить жесткой хронологической определенностью; перемежаясь, они пронизывают всю историю культуры, включая современность.

Чтобы продемонстрировать стойкость и жизненность традиционного мировоззрения, обратимся к хантыйскому писателю Е.Д. Айпину, очень тонко передающему в своих произведениях образность взрастившей его культуры и щемящую боль за ее современное состояние.

> Мне давно не попадалась живая гагара. Живая.
> С песней.
> Со свистом.
> Со стоном.
> С клювом.
> С красивыми крыльями.
> Мне давно не попадалась Гагара. И я не знаю, что с ней сейчас происходит. И у отца своего, сидящего в опустевшем родовом селении на среднем течении Агана, не спрашивал, что с гагарой на наших болотных озерах-морях. Возможно, если бы спросил, как о глухаре, он ответил бы:
> «Гагары род кончился».
> Я не спрашивал и ответа не знаю.
> А нефтевышка, как и машина, сворачивающая шею Глухарю, безмолвна.
> Нефтевышка глуха.
> Нефтевышка тяжка.
> И дух ее тяжек (*Айпин* 1991: 36).

В приведенном тексте невольно обращаешь внимание на два момента: на то, как емко через предметный ряд, его образность раскрыта трагедия взаимодействия традиционной культуры и индустриального общества в условиях модернизации, и на то, что машина, а не чело-

век сворачивает шею Глухарю. С точки зрения традиционного мировоззрения, растворенного в современном мышлении, вещь не опосредует отношения между людьми, а определяет их. Можно сказать точнее: вещь – не отражение мира человека, а сам этот мир.

Семиотический статус вещи в контексте ритуала изучается, пожалуй, наиболее активно. Из теоретических разработок несомненный интерес представляет концепция А.Л. Топоркова, трактующего «глубинную семантику» вещей с точки зрения выполнения ими медиативных функций. Причем на уровне символического осмысления быта посредничество вещей ориентировано на оппозицию «своего» и «чужого» мира, а на уровне осмысления ритуала – на оппозицию «человек–природа» (*Топорков* 1979: 95). Актуально и проницательное замечание А.М. Сагаллаева о глубинном смыслообразующем содержании предметов из разряда утилитарно-бытовых, погруженных в мифологическую или ритуальную сферу: ложек, ковшей, лопаток, черпаков, выполнявших функцию орудий творения (*Сагаллаев* 1991: 48–49). «Их обманчивая простота и обыденность оборачиваются в плане семантики богатством мифопорождающих ситуаций» (*Сагаллаев* 1991: 50).

Более того, сам процесс изготовления вещи интерпретируется А.К. Байбуриным как ритуал, порождающий технологию как следствие правильности исходной/обрядовой сферы (*Байбурин* 1989: 68). Развивая данное положение, Ю.В. Балакин ведет речь об изготовлении вещи как о ритуально-производственном процессе и предлагает оригинальную новационную методику его исследования, опирающуюся на семиотические постулаты. Синтаксической единицей исследования автор предлагает избрать движение, точнее его характер; семантика будет задана связью производственного процесса с мифологически значимым действием, а прагматика – космогоническим смыслом ритуально-производственного процесса, запечатленным в умах его участников (*Балакин* 2002: 46–47).

Очевидно, именно сакрализация акта творения вещи наделяла особой значимостью и отношение «человек/творец – вещь/результат творения». Рукотворность становилась имманентным свойством вещной сакральности, и из этой установки традиционного мировоззрения, транслируемой на подсознательном уровне, непереводимой в плоскость рефлексии, проистекает почитание природных предметов необычной/неприродной формы камней, археологических артефактов и т.д. Возможно, необычность формы и принималась как следствие специальной обработки, осуществленной невидимым Мастером. Освещение рукотворности позволяет объяснить и специфику жертвоприношения у коренных народов Западной Сибири: будучи «сыроядцами» в быту, во время жертвенной трапезы они обязательно варили мясо и приглашали духа/бога к «дымящейся чашке, дымящейся берестяной коробке» (*Карьялайнен* 1995: 108). Пар и дым есть свидетельство обработки человеком природного продукта и, отталкиваясь от оппозиции К. Леви-Стросса, «сырое–вареное», можно дополнить рядом соподчиненных понятий: «культура – рукотворная (как ипостась культуры) – вареное (как одно из свойств рукотворного)». Изготовление вещи в традиционной культуре – процесс индивидуальный, потому и связь, возникающая между человеком и вещью, глубоко личностна, через эту связь в вещь переходит частичка ее создателя. Так, нганасаны считают, что «жизненность» каждого конкретного человека в первую очередь присуща ему самому, а также всем предметам и существам, с которыми он соприкасается (*Грачева* 1983: 53). И в данном контексте уместна теория Л. Леви-Брюля о партиципации первобытного мышления – сопричастности человека окружающим его вещам, способности одновременно пребывать в себе и вне себя (*Леви-Брюль* 1994: 62). Более того, В.М. Кулемзин считает, что «когда речь идет об отношениях человек–вещь, то правильнее говорить о субъект-субъективных отношениях, чем о субъект-объектных», ведь когда человек работает над вещью, то и вещь «работает» над человеком, совершенствуя его умение и характер (Мифология 2000: 52).

Особенно тесные отношения связывают человека с одеждой. Одежда семантически эквивалентна таким понятиям, как кожа, шкура. Северные ханты, например, одежду называют сох, и этим же словом определяют кожу, в том числе и кожу человека, и шкуру животного (*Скамейко*, *Сязи* 1992: 79, 192). Фольклорные сюжеты хантов и манси, особенно наиболее архаичные, связанные с мифами, медвежьими игрищами, сказаниями о происхождении фратрий, изобилуют примерами отождествления человеческой одежды и шкуры зверя, птицы. Причем взаимопереходы одинаково возможны как в ту, так и в другую сторону. И именно от фиксированного в данный момент состояния перехода зависит внешний/видимый/зримый образ героя. Достижение этой подвижности образов мыслится очень конкретно – путем многократного переодевания главного персонажа. Согласно одной из версий, появление на свет медведя – есть результат утраты богатырем своей одежды. С другой стороны, медведь «одет» в шерсть, а сняв ее и повесив на крюк свою медвежью шкуру, становится прекрасным князем – героем, который, преследуя противника, может менять свой облик, надевая шкуру ястреба, щуки, зайца (Мифы 1990: 80, 85, 103–104, 278, 317 и др.).

Пожалуй, в наиболее концентрированном виде идея видимого перевоплощения при неизменной внутренней их сущности, инвариантности «жизненности» отражена в мифе о происхождении экзогамной группы *Мось*. Начало мифа весьма прозаично: женщина вывесила для просушки свою шубу. Исчезновение и поиск этой «вышитой и украшенной» шубы, изготовленной еще матерью героини, становится лейтмотивом дальнейшего повествования, которое представляет цепь непрерывных превращений в куницу-белку-цветок – (через посредничество медведицы) – человеческую девочку (Мифы 1990: 84–90). Лейтмотив – повторение П.Г. Богатырев рассматривал применительно к русской былине как средство, выявляющее в художественной форме ее основное содержание (*Богатырев* 1971: 432). Представляется, что данное положение приложимо и к фольклору в целом, а по отношению к хантыйскому мифу оно ярко высвечивает заложенную в нем мысль об одежде как воплощении внешнего образа/свойства человека. И, таким образом, примеряет приниженную обыденность сюжета с высокой сакральностью содержания.

Очевидно, из указанного символизма одежды как материализованной субстанции человека проистекает персонифицированное отношение к ней: изношенная одежда у обских угров не выбрасывалась, а вывешивалась где-либо в лесу (*Кулемзин, Лукина* 1977: 153), поскольку в противном случае из неё рождалось злое существо Пауль-йорут (Мифы 1990: 543).

Если одежда служит материализованной формой человека, то отсутствие оной должно обострять, обнажать нематериализованные, невидимые силы человека; отсюда, видимо, берет свое начало и широко распространенный в восточнославянской этнографии мотив ритуальной наготы: человек приобретает главное свойство иного мира, мира духов – невидимость и получает возможность прямого общения с этим миром. Цель общения – содействие изменению сложившейся ситуации в настоящем или прогнозирование желаемого результата на будущее. Например, чтобы лен вырос длинным и волокнистым, сеять его предпочитали обнаженными, а чтобы уберечь людей и домашних животных от эпидемий, ритуальное опахивание совершали обнаженные женщины (*Зеленин* 1991: 58, 96). Обрядовые танцы у народов Северо-Востока Сибири исполнялись в специальных костюмах, однако у эскимосов и коряков сохранились и рудименты ритуальной наготы (*Жорницкая* 1983: 16, 117).

Поскольку одежда в свою очередь является лишь одним из элементов в общем предметном ряду, создаваемым человеком, то отношение к ней с определенной долей вероятности можно экстраполировать и на весь рукотворный вещный мир. В хантыйском языке вещь определяется несколькими понятиями: *сох, пормас, моса*. Понятие *моса* не имеет перевода, *пормас* означает вещь, товар, утварь, а *сох*, как указывалось выше, одежду, шкуру,

материю (*Скамейко, Сязи* 1992: 71, 79, 125). Как видим, в лингвистических материалах гораздо рельефнее отражена связь вещи и кожи/шкуры/одежды, реконструированная на основе этнографических данных.

Если одежда воплощает в себе зримый образ человека, то невольно возникает вопрос, что же определяет, очерчивает вещь, чей образ создает она, весь вещный мир, наполняющий культуру? Отвечать на этот вопрос предстоит не одному поколению этнологов. В рамках настоящей работы можно лишь попытаться приблизиться к разгадке тайны вещи или найти пути, которые смогут привести к разгадке, находясь при этом в пространстве обско-угорской культуры.

Оставаясь на эмном уровне решения проблемы, придется признать, что «термин «вещь» не имеет точного соответствия в хантыйском языке, ибо в нем каждый предмет имеет определенное название» (Мифология 2000: 5). Подойдем к данному положению как к методической посылке: чтобы увидеть «духовным оком» мир вещей, следует «расколдовать» каждую конкретную вещь. Средством при этом может послужить семиотический метод, основанный на анализе пропозициональной функции (*Степанов* 2001: 7). В качестве постоянной величины выступит конкретная вещь, а в переменных – ее знаковые функции. Выявляя последние, мы будем стараться глубже проникнуть в миропонимание самих носителей культуры, толковать реалии культуры с их позиции, т.е. использовать методы герменевтики. Однако при переходе от анализа конкретных вещей к категории «вещи» следует систематизировать выявленные знаковые функции и попытаться найти результирующий их вектор, т.е. определить то, что П.Г. Богатырев назвал «функцией структуры функций». Исследователь понимал под ней «нечто целое, обладающее своей особой функцией, отличной от тех отдельных функций, которые как отдельные элементы составляют всю структуру» (*Богатырев* 1971: 357). Нахождение результирующей функции позволит выйти на глубинные подсознательные структуры традиционного сознания, связанные с «классифицирующей деятельностью универсального характера» (*Байбурин* 1981: 217).

Предельная концентрация символических функций вещи наблюдается в погребальной обрядности, ведь именно здесь почти соприкасаются друг с другом два различных мира, две различные формы сосуществования: мир живых/видимых/средний мир и мир неживых/невидимых/нижний мир. В пограничной зоне наиболее контрастно очерчены характерные признаки противостоящих явлений.

Покидая мир людей, человек уносит с собой и свою «жизненность»; очевидно, с этим мировоззренческим постулатом связан обычай класть в погребение личные вещи покойного – сопроводительный погребальный инвентарь. Его анализ позволяет проникнуть в «философию», закодированную в предметах. Для этого очень важно выявить закономерности в общей композиции погребального инвентаря. «Каждая сакральная вещь должна быть на своем месте». Эту фразу туземного мыслителя К. Леви-Стросс прокомментировал следующим образом: «Именно пребывание (вещи – *О.Р.*) на своем месте делает ее сакральной, поскольку при нарушении, хотя бы даже мысленном, этого оказался бы нарушенным весь мировой порядок; следовательно, вещь, занимая принадлежащая ей место, способствует поддержанию его» (*Леви-Стросс* 1999: 121). Миропорядок хантыйской культуры поддерживается в том числе и вещной композицией погребения. К числу ее постоянных черт принадлежат: прямоугольная берестяная коробка с крышкой в изголовье, табакерка в области живота, круглая берестяная коробка с крышкой в ногах. Каждый из перечисленных предметов трактует вполне определенную философскую позицию.

Прямоугольная коробка с крышкой очень архаична по своей конструкции и встречается у многих народов Сибири. Крышка предназначалась для хранения пищи в дороге, во время перекочевок. Ритуальные коробки имеют крышку с отверстием, обычно квадратным, и именно эта конструктивная специфика, отличающая обрядовое изделие, указывает возможные пути семантических реконструк-

ций. В контексте обряда подчеркнута значимость не самой вещи, а ее эфирного секрета – паров, запахов, что символизирует обращение к иному миру, невидимому и тождественному миру духов. Расположение коробки в изголовье также вполне закономерно: по воззрениям обских угров, в голове помещалась душа, покидающая тело после смерти. Таким образом, прямоугольная коробка из бересты в изголовье символизировала смерть как качественную трансформацию человека, связанную с переходом в другой мир, тождественный миру духов (*Рындина* 2002: 171–175).

Круглая коробка для швейных принадлежностей, помещаемая в ногах, маркировала мир женщины, поскольку встречалась лишь в женских погребениях. С данной вещью теснейшим образом связан весь жизненный путь женщины. На разных его отрезках коробке присущи специфические мировоззренческие функции: подарок от матери или тетки по материнской линии в детстве как символ приобщения к культурным традициям, главная из которых – изготовление одежды; приданое в молодости как символ родовых связей в новой среде – семье мужа: сопроводительный инвентарь в погребении как символ самой женщины. Расположение коробки в ногах, рядом с котлом – символом входа в нижний мир, свидетельствует о соотносительности мира женщины и нижнего мира. Связь женщины с нижним/подземным миром и его обитателями рисуют также данные фольклора и мифологии. Так, зооморфная ипостась у женских духов обских угров часто представлена хтоническими, подземными животными: бобром, выдрой, ящерицей (*Полосьмак, Шумакова* 1991: 43).

Из всех личных вещей самой личной являлась, пожалуй, носимая за пазухой табакерка, в которой хранили приготовленный из листьев табак. Процесс приготовления табака был ритуализирован. Табак потребляли буквально все от мала до велика, им угощали духов. Спектр воздействия вещества на организм человека был очень широк: от успокоения, сосредоточенности до неистовства и беспамятства. Последнее трактовалось как общение с духами, а табак, следовательно, выполнял функцию преодоления обыденности выхода за грань обычного мира и временного приобщения к иным формам бытия. Семантика табакерок вела ту же сюжетную линию. Вторая тема, раскрываемая табакерками, касается социального положения человека, точнее, его родовой принадлежности, фиксируемой часто на дне изделия в виде тамги (*Рындина* 2002: 195).

Суммируя функции рассмотренных символов-вещей, можно заключить, что предметы берестяной утвари, с одной стороны, маркируют положение человека в среднем мире, а с другой – служат посредниками при переходе в иной, «заглазный» мир, при этом, переход может быть как временным, так и окончательным. Чтобы рельефнее обозначилась результирующая функция вещной символики из бересты, обратимся к смысловой наполненности самого материала.

Фольклорные материалы акцентируют мироразграничительную функцию бересты – служить рубежом, отделяющим средний мир людей от иных миров и форм бытия. Так, у северных хантов сохранились предания о лестном народе. У его представителей – человеческий облик, они ведут образ жизни, аналогичный людям, встреча с ними сулит удачу на охоте. Однако пообщаться с ними удается далеко не каждому – лесные люди невидимы для обычных людей. Объясняя причину своего невосприятия обычными людьми, лесная девушка говорит охотнику: «Я много видела ваших людей и охотников. Они нас не видели, а я к ним подходила очень близко. Нас не видят потому, что пользуются берестой. Если бы отказались от березы, то стали бы нас видеть» (Мифы 1990: 194).

В другой версии женщина, увиденная лесными духами, решает сбежать от своего мужа-духа и вернуться к людям. С собой в дорогу она берет кулек из бересты, в котором варят клей. Да в пути снимает наполовину бересту с берез. Муж бросается в погоню, но «когда видит кульки или же недоснятую бересту, то ее боится» (Земля 2003: 100–101). Так, благодаря бересте женщина добирается до своего стойбища.

Береста (причем орнаментированная береста) служит гранью между человеком и

природой, она разводит человеческое рукотворное начало и стихийное звериное. Фольклорная импровизация на данную тему выглядит следующим образом: «Медведица родила медвежонка и человеческую девочку. Устроив на зиму берлогу, принесла в нее надранной бересты и дала девочке со словами: “Человеческая доченька, эту бересту слюнями помажь и какой-нибудь рисунок начерти…Там дальше Городской Богатырь-старик живет. Трех сыновей имеет. В лес придут. Тогда Городского Богатыря-старика собаки двери нашей берлоги укажут. Ты, человеческая доченька, когда с нами двоими что-то делать будут – жердь срубят, внутрь засунут, ты эту бересту возьми, на конец жерди наколи. В то время Городской Богатырь-старик с двумя сыновьями будет. Он жердь наружу вытянет. На конце жерди бересту заметят. Городско Богатырь-старик скажет: “Человеческая девушка там есть. Один – ее ребенок, одна – человеческая девушка”. Доченька, что я говорю, чему учу – не забудь, помни”» (Мифы 1990: 328–329). Пророчество медведицы сбылось: охотники убили ее и медвежонка, но пощадили девочку, узнав в ней человека по указанному символу – «бересте с рисунками».

Возвращаясь к вопросу о результирующей функции изделий из бересты в обско-угорской культуре, следует заключить следующее: береста и вещи из нее очерчивали, оформляли, придавали видимость миру человека и одновременно отделяли его от «заглазного», невидимого мира – обиталища духов, умерших, а также от природной нерукотворной стихии. При подобном толковании вещный мир из бересты наполняется глубоким философским звучанием: он несет в себе идеи культуры. Однако идея эта оформлена не в виде лаконичной вербальной дефиниции, а разлита в многочисленном вещном окружении человека. Культура, выражаемая через «философию вещей», оказывается даже многограннее, чем ее понятийный эквивалент, поскольку она не замыкается лишь на грани человек-природа, а включает в себя и соотношение с иными, параллельными формами бытия.

Реконструируя ключевые символы культуры, следует постоянно учитывать методологическую посылку В. Тернера: «каждый символ выражает много тем, а каждая тема выражается многими символами. Культурное полотно ткут символическая основа и тематический уток» (*Тернер* 1983: 40). При этом разночтения могут наблюдаться и на субэтническом уровне. Вышеприведенные реконструкции основаны на изучении погребальной обрядности юганских хантов, переселившихся в Салымский край, на р. Балык. В погребальной обрядности хантов, обитающих на соседней реке Салыме, в погребальной обрядности рубежа XIX–XX вв. преобладали изделия из металла, на которые и падала основная смысловая нагрузка обряда перехода. При этом акцентировались такие свойства металла, как ‘острый, блестящий, звучащий/звенящий, вареный/рукотворный’.

Традиционное сознание кодирует информацию самого высокого уровня обобщения на подсознательном уровне, исследователю она раскрывается лишь в ходе аналитики. Всегда заманчиво сверить полученный результат с ответом-подсказкой. В ее роли выступает творчество народной интеллигенции: писателей, художников, композиторов, так как наличие творца в данном случаи и состоит в том, что он переводит информацию из потаенных глубин народного менталитета в осознанную форму. В исповеди известного хантыйского художника Г. Райшева есть интересный сюжет: «Я вхожу в большой мир, конструирую большой свет. Но в этом свете я люблю вещи. И очень радуюсь предметному наполнению». – И далее: «Национальный характер как целое связан с бытовыми предметами. Я нашел пластическую форму хантыйского характера: это острый угол наших тонхов. Русский характер – нечто более округлое, для меня воплощенное в дуге» (*Райшев* 1991: 13, 14). Выражение окружающего мира через символизм вещи присущ и философской мысли. Достаточно сослаться на Канта, который через понятия «вещь в себе» и «вещь для нас» определял объективную действительность и ее отражение в нашем сознании, или

на М. Фуко, у которого эту же роль играли «вещь» и «слово».

Как видим, и традиционное сознание на подсознательном уровне, и традиционное сознание в рефлексивной форме, и философская мысль склонны наделять вещь глубинным мировоззренческим смыслом, передавая через ее символику основополагающие категории бытия.

Литература

Айпин 1991 – *Айпин Е*. Гром-старик // Райшев Р. Хантыйские легенды. Свердловск, 1991. С. 15–42.

Байбурин 1989 – *Байбурин А.К.* Семиотические аспекты функционирования вещей // Этнографическое изучение знаковых средств культуры. Л., 1989. С. 63–68.

Байбурин 1981 – *Байбурин А.К.* Семиотический статус вещи и мифология // Сборник Музея антропологии и этнографии. Вып. 37. Л., 1981. С. 215–226.

Балакин 2002 – *Балакин Ю.В*. Реконструкция древнего мировоззренческого комплекса в производственной сфере: к постановке вопроса // Междисциплинарные исследования в археологии и этнографии Западной Сибири. Томск, 2002. С. 41–50.

Богат 1983 – *Богат Е.М.* Четвёртый лист пергамента. М., 1983. 335 с.

Богатырев 1971 – *Богатырев П.Г*. Вопросы теории народного искусства. М., 1971. 554 с.

Грачева 1983 – *Грачёва Г.Н.* Традиционное мировоззрение охотников Таймыра (на материалах нганасан XIX – начала XX в.). Л., 1983. 174 с.

Жорницкая 1983 – *Жорницкая М.Я*. Народное хореографическое искусство коренного населения Северо-Востока Сибири. М., 1983. 152 с.

Зеленин 1991 – *Зеленин К.Д*. Восточнославянская этнография. М., 1991. 512 с.

Земля 2003 – Земля Кошачьего Локотка / Сост. Т. Молданов. Томск, 2003. 230 с.

Иванов 1978 – *Иванов В.В*. Чёт и нечет. Асимметрия мозга и знаковых систем. М., 1978. 184 с.

Карьялайнен 1995 – *Карьялайнен К.Ф*. Религия югорских народов / Пер. с немецкого Н.В. Лукиной. Т. 2. Томск, 1995. 284 с.

Кулемзин, Лукина 1977 – *Кулемзин В.М., Лукина Н.В*. Васюганско-ваховские ханты в конце XIX – начале XX вв. Этнографические очерки. Томск, 1977. 226 с.

Леви-Брюль 1994 – *Леви-Брюль Л*. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1994. 608 с.

Леви-Стросс 1999 – *Леви-Стросс К*. Неприрученная мысль // Леви-Стросс К. Первобытное мышление. М., 1999. С. 111–336.

Лотман 1987 – *Лотман Ю.М*. Символ в системе культуры // Ученые записки Тартусского государственного университета. 1987. Вып. 754. С. 10–21.

Мифология 2000 – Мифология хантов // Энциклопедия уральских мифологий. Т. 3. Томск, 2000. 310 с.

Мифы 1990 – Мифы, предания, сказки хантов и манси / Сост. Н.В. Лукина. Томск, 1990. 568 с.

Полосьмак, Шумакова 1991 – *Полосьмак Н.В., Шумакова Е.В*. Очерки семантики кулайского искусства. Новосибирск, 1991. 92 с.

Райшев 1991 – *Райшев Г*. Хантыйские легенды. Свердловск, 1991. 192 с.

Рындина 2002 – *Рындина О.М*. Мир вещный и мир вечный в погребальной обрядности хантов Салымского края // Труды Музея археологии и этнографии Сибири им. В.М. Флоринского. Томск, 2002. Т. 1. С. 165–193.

Сагалаев 1991 – *Сагалаев А.М*. Урало-сибирская мифология. Символ и архетип. Новосибирск, 1991. 153 с.

Скамейко, Сязи 1992 – *Скамейко Р.Р., Сязи З.И*. Словарь хантыйско-русский и русско-хантыйский (шурышкарский диалект). СПб., 1992. 271 с.

Спиркин 1983 – *Спиркин А.Г*. Философия // Философский энциклопедический словарь. М.,1983. С. 726–732.

Степанов 2001 – *Степанов Ю.С*. В мире семиотики // Семиотика: Антология. М., 2001. С. 5–42.

Топорков 1989 – *Топорков А.Л*. Символика и ритуальные функции предметов материальной культуры // Этнографическое изучение знаковых средств культуры. Л., 1989. С. 89–102.

Тэрнер 1983 – *Тэрнер В*. Ритуал и символ. М., 1983. 278 с.

Философский 1983 – Философский энциклопедический словарь. М., 1983. 840 с.

Шафф 1963 – *Шафф А*. Введение в семантику. М., 1963. 376 с.

М.А. Абрамова

Этнокультурная специфика символов «добра», «зла» и «счастья»

В данной статье перед нами не стоит задача провести кросскультурный анализ понимания «добра» и «зла». В то же время мы не можем не отметить тот факт, что культура каждого общества, этноса формирует свое представление о цели человеческой жизни, о высшем благе и в том числе о критериях, определяющих «добро» и «зло». Они как две половинки одного целого, но понимание их нюансов в интерпретации различных культур создает то самое многообразие культурных контекстов, создающих в результате многоголосие культуры. Индивид, не усвоивший социокультурный код своего этноса, не чувствующий этнокультурных особенностей других, фактически может быть отнесен к дезадаптированным или асоциальным личностям. В современных условиях, когда проблемы межэтнического взаимодействия, гармонизации межнациональных отношений вновь становятся весьма острыми, обсуждение этнокультурной специфики для улучшения взаимопонимания, воспитания уважительного отношения к «другому» и лучшего понимания «себя» становится чрезвычайно значимым.

Есть множество подходов к толкованию понятия «культура» – от употребления его в значении «культура души» («cultura animae» – Цицерон «Тускуланские беседы») до акцентирования в значении «господство человека над природой с помощью наук и ремесел» (идеологи Просвещения). И.Г. Гердер в работе «Идеи к философии и истории человечества» предложил употреблять термин «культура» во множественном числе, подчеркивая тем самым уникальность различных национальных культур. В России слово «культура» впервые отражено в «Карманном словаре иностранных слов» В. Кириллова 1846 года издания, где оно расшифровывается как целенаправленная деятельность для пробуждения дремлющих в предмете сил и как известная степень развития этой деятельности. В. Даль в 1865 г. раскрыл слово «культура» через понятие умственного и нравственного образования.

Значительный вклад в философское осмысление культуры внес М.С. Каган, который впервые в отечественной и мировой культурологии применил для решения этой задачи системно-синергетический подход, позволивший ему раскрыть место культуры в системе бытия, дать оригинальную трактовку строению и функционированию культуры, показать механизмы и законы мерности саморазвития культурных систем. В результате М.С. Каган дает следующее определение: «культура – система внегенетической связи человека, природы, общества, обеспечивающая деятельное существование и непрерывное развитие человечества как единого целого» (*Каган* 1991: 75). В этом смысле открытый физиологами закон о том, что «онтогенез повторяет филогенез» (т.е. структура процесса формирования индивида подобна ходу становления вида, к которому принадлежит индивид) действует и на уровне культуры (*Каган* 1991: 75). Культура включает в себя человека, она творит его, воспитывает, внедряется в его сознание и поведение, его душу и тело, в силу чего он становится носителем культуры, а затем, в свою очередь, воздействует на нее, обогащает ее, т.е. оказывается творцом. Культура живет в людях, их творчестве, активности, переживаниях, творениях. Люди, в свою очередь, живут в культуре, т.е. являются одновременно и объектами, и субъектами культуры.

Итак, цикл функционирования культуры начинается с человека и возвращается к человеку, поскольку он является не только творцом культуры, но и ее творением. При развертывании цикла в исторической плоскости получается спираль – образ прогресса культуры. Но при этом необходимо учитывать тот

факт, что «функционирование культуры как механизма внегенетического наследования отличается от наследования биогенетического тем, что информация, получаемая каждым индивидом, нетождественна той, которой располагали его предки, поэтому поведение и деятельность каждого нового поколения не повторяют буквально поведение и деятельность предшествующих поколений, как это происходит у животных, а оказываются в большей или меньшей степени отличными от культурно-унаследованных, и соответственно история культуры является именно историей, самодвижением, развитием, а не "возвращением на круги своя", как сказано в Библии» (*Каган* 1991: 73). По мнению М.С. Кагана, данная формула была обусловлена слабыми инновационными тенденциями, характерными для ранних стадий развития человечества, в связи с чем культуру этого периода и принято именовать традиционной. Но по мере усиления инновационных влияний закон тождественного развития перестает действовать. Каждый последующий виток спирали истории человечества становится все более и более широким, происходит накопление информации. Каждый из новых членов социума имеет все меньшие возможности для полного усвоения накопленных знаний, и потому структура духовного мира и практической деятельности людей становится все шире и раздробленнее.

Появление нормативного комплекса культуры выполняет функцию сохранения преемственности между поколениями, обеспечения горизонтальных связей для взаимопонимания в социуме. Гуманистическое мировоззрение, исходя из ценности человека, ценности его деятельности, становится нравственным гарантом деятельности, которая обладает внутренним этическим содержанием. Человек соотносит результаты деятельности (предполагаемые или достигнутые) с тем, к каким последствиям они приведут: конструктивным или деструктивным. Оно становится основой взаимодействия культуры и цивилизации. Гуманистическое мировоззрение, ориентируя человека на разработку новых стратегий социально-экономического развития, ориентирует его и на собственное развитие, на развитие культуры.

В отечественных исследованиях принято специально выделять «культурные институты» как исторически складывающиеся духовные образования; это нравы, обычаи, ритуалы, моральные нормы, ценности, общественное мнение и т.д. Функционированием культурных институтов обеспечивается формирование менталитета социальной общности, устойчивость национальной культуры, духовность социальных связей и отношений. В этой связи наряду с процессом социализации, понимаемом Л.И. Новиковым и А.В. Мудриком как «развитие и самореализации человека на протяжении всей его жизни в процессе усвоения и воспроизводства культуры общества» (*Мудрик* 1998: 25), рассматривается процесс инкультурации индивида; тем самым оттеняется становление личности во взаимодействии с культурой данного социума. В трактовках процесса инкультурации существенно значим для философии образования акцент на формировании индивидуальной культуры как личностной системы качеств ума, характера, воображения, мотивации, самосознания, способов деятельности и других личностных образований индивида; значимо понимание того, что в индивидуальной культуре личности заключены все возможности человека как субъекта жизнедеятельности.

В трактовках понятия «социализация» рассматривается также процесс трансляции и распространения культуры, передачи культурного наследия от одного поколения к другому. Понятие «инкультурация» оттеняет личностное начало этого процесса, его субъектность; такая акцентировка – следствие обращенности современной научной мысли к человеку, его культуре, его духовной жизни. По сути, социализация и инкультурация есть отражение в гуманитарном знании граней единого целостного процесса становления человека, жизнедеятельность которого, начиная с появления на свет, развертывается как «вхождение» в социум и культуру. Социализируясь, ребенок усваивает комплекс морально-этических требований, предъявляемых

культурой среды, в которой он формируется. Его последующие ощущения удовольствия, счастья, мук совести так или иначе обусловлены социокультурным кодом, которые он усваивает в первые годы своего существования. Именно морально-этический комплекс, предлагаемый социумом, формирует нравственный закон человека, а также его навыки по обретению счастья и нахождению смысла своего существования. Мораль и нравственность, соответственно, определяют значения этического знания в единичном и особенном (*Росенко* 1998: 6). Это сфера психологического, чувственно-эмоционального восприятия этических норм, область свободы нравственного выбора, практических поступков людей.

Как неотъемлемое условие человеческой жизни, общественной самоорганизации усвоение моральных постулатов предшествует развитию интеллектуальной автономии. В то же время моральное начало, осознаваемое длительное время как безотчетно-должное, требует, рано или поздно, своего рационального обоснования, теоретического осмысления. Первые исторически известные образцы этических учений возникли сравнительно поздно, в рамках древневосточных философских традиций и в эпоху Античности (*Иванов* 1997: 142–187). Они лишь условно соответствуют современному пониманию теоретических проблем морали и носят преимущественно характер практических нравоучений, философских дискуссий о благе и добродетели, о сравнительной ценности слов и дел, намерений и поступков, природе добра и зла. Зрелые этические учения, в систематизированной форме обосновывающие цели познания, всеобщие принципы, нормы и правила морали, формируются только в рамках философии Нового времени.

Отношения людей в обществе бесконечно многообразны и в то же время конкретны. Они всегда строятся по поводу чего-то. Мораль, в отличие от конкретных, предметно обусловленных действий, всеобща, то есть проявляет себя как общественное начало в человеке. Она связывает людей воедино до всех их прочих связей. Это единственно возможное условие взаимного сосуществования людей, то пространство, в рамках которого человеческое бытие разворачивается именно как человеческое.

Этические категории используются не только при исследовании проблем этики и морали. К ним обращаются при рассмотрении любых вопросов, связанных с деятельностью человека. Операции с категориями этики вносят в изучение вопроса ценностно-нормативное содержание. Этим в некотором отношении расширяется диапазон осмысления объекта, благодаря чему лучше выявляется его богатое содержание (*Архангельский* 1963: 221–223).

Имея императивно-волевое содержание, категории этики призывают к определенному поведению, общественная необходимость которого обусловлена представлением об общем (общественном) благе, выступающем как глубинный мотив поведения. Общее благо, осмысливаясь в сознании человека, трансформируется в общий интерес того или иного социума. Не случайно Сократ называл общественное благо субстанцией, базисом этических оценок и понятий (*Кессиди* 1976: 151).

Благо служит знаменателем этических оценок и суждений. Благодаря категории блага становится возможной аксиологическая функция морали и этики.

Мораль в качестве средств ориентации человека предлагает «прошедшие исторический отбор» представления о смысле жизни, счастье, свободе, размышления о которых занимают каждого человека. И каждый должен определиться в них самостоятельно, ведь проблемы эти носят индивидуальный характер (*Балашов* 2001: 131–137).

Любая нравственная ценность выражает отношение субъекта к объекту, оценку субъектом объекта. Применительно к категории счастья следует отметить, что субъект в данном случае выступает в своей личностной модальности, а объектом оценки является жизнь этой личности. Понимание счастья людьми соответствует условиям их жизни и интересам (сугубо индивидуально) и отличается от его научного осмысления.

Счастье выражает положительную и интегрирующую оценку жизни, в роли оценки (нормативного комплекса) оно вторично по отношению к жизнедеятельности. Счастье можно рассматривать и как своеобразный мотив деятельности, в этой своей «ипостаси» оно первично по отношению к ней, программирует ее (*Зеленкова* 1997: 102–123). В качестве мотива счастье существует как нечто, само собой разумеющееся, как не всегда осознаваемый фон деятельности, в той или иной степени (в зависимости от личности и обстоятельств ее бытия) определяющий жизненную стратегию, сложным образом (иногда чрезвычайно конфликтно) пронизывающий всю систему индивидуальных ценностей.

В своем реальном, конкретном бытии счастье существует как сложный «сплав» оценки, поведения, мотивации; он специфически выражается на языке эмоционально-психологического аппарата человека. «Человек создан для счастья, как птица для полета». В этом хорошо известном крылатом изречении народная мудрость зафиксировала то обстоятельство, что счастье относится к глубинным сторонам человеческого существования, к самой его природе. И уже только поэтому представление о том, что является счастьем, должно выражать определенный срез нравственной жизни человека. В нем с наибольшей силой выражено единичное, отражающее более широкое общее. Еще в XVIII в. французский социалист-утопист Ш. Фурье подсчитал, что в Риме существовало 87 противоречивых мнений относительно того, что такое истинное счастье (*Канн* 1967).

И сегодня также имеет место огромное разнообразие в индивидуальном понимании счастья, что объясняется его содержанием, которое не остается неизменным при любых условиях. Понимание счастья меняется конкретно – исторически, социально и даже этнически. Разные народы неодинаково понимают счастье. К примеру, в древней «Шуц-зин» («Книга истории», или «Книга документов») (Энциклопедический словарь 1905), по преданию, составленной и обработанной Конфуцием, отмечается пять проявлений счастья и шесть – несчастья. Какие именно? К проявлениям счастья относили: долголетие, богатство, здоровье тела, спокойствие духа (или «любовь к целомудрию») и спокойную кончину. А к проявлениям несчастья причисляли: сокращенную бедствиями жизнь, болезнь, горе, нищету, уродство тела и слабость ума.

В соответствии с данным представлением выстраивалась система обучения, одной из задач которой являлась социализация и инкультурация ребенка. Китайские народные пословицы ярко представляют педагогические заповеди, например: «Беде или счастью – сам человек хозяин»; «Счастье всегда впереди»; «У семьи, творящей добро, счастье в избытке». Таким образом, в восточном обществе представления о счастье как о высшем благе для человека было неразрывно связано с понятием о благе для общества. Вследствие чего ставился вопрос о соотношении счастья и добродетельного поведения.

К сожалению, необходимо признать, что идею счастья в новых исторических условиях иногда подменяют *утилитаризмом* (Й. Бентам, Д.С. Милль), предложившим узко-рассудочную концепцию счастья, возродившую идею связи счастья и удовольствия. Цель утилитаризма – наибольшее удовольствие для наибольшего числа людей. Эта достаточно демократичная цель сочетается с моралью человека, стремящегося к простым, но надежным удовольствиям: дружбе, доброму имени, доброжелательности. Кратчайший путь к счастью – правильно понятый принцип полезности (*Гусейнов* 1998: 85). Таким образом, понятие счастья подменяется понятиями удовольствия, выгоды, пользы, хотя они далеко не всегда совпадают (напр., брак по расчету включает выгоду, но не включает удовлетворение от любви).

Является ли такой прагматичный подход к восприятию «счастья» злом или добром? Однозначного ответа здесь быть не может. Поскольку, как отмечает К. Лоренц, «бинарная оценочная ориентация сугубо субъективна, в природе никакого объективного добра и зла не существует в принципе» (*Лоренц* 1994). Призывы к социальному согласию внутри

коллектива пронизывают культуры всех человеческих сообществ, но, несмотря на это, традиции, ритуалы, мораль, призванные регулировать взаимоотношения, требуют не только идентичного понимания, но и единообразного исполнения. Мы же имеем дело с культурой человечества и разнообразных частей человечества, деятельность которых приводит к появлению конкретных модификаций общечеловеческой культуры – к культурам племени и нации, сословия и класса, поколения и профессионального объединения, наконец, индивидуального бытия человека, который является живым носителем культуры.

Особенности трансляции образцов поведения (а как следствие – специфики инкультурации и социализации в современном обществе) предсказаны в теории М. Мид о разрушении постфигуративной культуры (*Мид* 1988). Для этого характерны неосознанность и медлительность изменений, чувство неизменной преемственности, обусловленное непосредственным контактом по крайней мере трех поколений, и постепенное формирование кофигуративной культуры, в которой моделью поведения для людей, принадлежащих данному обществу, становится поведение их современников. Постфигуративные элементы, придающие обществу устойчивость, присутствуют и в этом типе культуры в виде некритически воспринятых убеждений и ценностей и автоматически усвоенных поведенческих реакций. Однако их роль в адаптационном процессе значительно ослабевает в силу размытости традиционных моделей поведения.

Несмотря на отмеченную философами и культурологами существующую тенденцию нарушения преемственности в передаче традиций от поколения к поколению (а как следствие, критериев, определяющих «добро» и «зло»), результаты исследования в Республике Саха (Якутия) с 2006 по 2010 гг. графических образов, созданных молодежью, позволяют в какой-то мере усомниться в такой жесткой схеме, представленной М. Мид. Несмотря на очевидно существующую тенденцию в республике перехода от постфигуративной культуры к кофигуративной (а учитывая развитие информационных технологий, и к частично префигуративной), мы зафиксировали не только сохранность у молодежи представлений о базовых категориях культуры, но и некоторую общность образов «добра», «зла» и «счастья».

Исследование началось в рамках проекта по гранту президента РФ для молодых ученых МД – 3562.2007.6 «Мультикультурность как свойство картины мира современной молодежи Севера: репрезентация в графических образах» и продолжилось в рамках проектов «Модели этнокультурной адаптации молодежи в условиях интенсификации промышленного освоения Севера (на примере Республики Саха (Якутия))» (РГНФ № 08-06-00613а, руководитель М.А. Абрамова); «Социокультурная адаптация учащейся молодежи в Республике Саха (Якутия) в условиях современных трансформаций (на примере г. Якутска)» (Интеграционный проект РАН, руководитель М.А. Абрамова).

Всего было опрошено 3843 человека, в том числе в возрасте 14–18 лет – 2235 человек, 19–29 лет – 1251 чел., старше 29 лет – 191 чел., не указавших конкретный возраст – 166 чел. Из них: русские – 1208 чел., саха – 1943 чел., коренные малочисленные народы Севера – 319 чел., «другие народы» – 335 чел., не указавшие национальность – 38 чел. В соответствии с целями исследования опрос проведен в городах Якутск, Мирный, Нерюнгри, а также в сельской местности Республики Саха (Якутия). Всего в выборке представлены жители 34 городских центров и улусов республики. Якутск – столица республики, ее культурный и политический центр. Мирный и Нерюнгри – центры основных индустриальных регионов, молодые города. Опросы проведены в 26 средних общеобразовательных учреждениях, 16 учреждениях начального и среднего профессионального образования, а также – в колледжах и в 13 высших учебных заведениях и их филиалах.

В данной статье мы опираемся на работы русской молодежи и саха. Использование в качестве материалов для исследования гра-

фических работ позволило собрать интересный эмпирический материал, раскрывающий как сознательное, так и бессознательное отношение молодежи к таким базовым ценностям культуры, как счастье, добро и зло и др.

Применялись методы качественных и количественных социологических исследований: включенное наблюдение, анкеты, интервью, творческие задания. Использование рисуночных методов в контексте исследования являлось дополнительным. Респондентам предлагалось символически изобразить 21 абстрактное понятие. Техника изображения не оговаривалась, т.е. это могли быть и монохромные рисунки, и полихромные.

Применение междисциплинарного социально-философского, социологического, социально-психологического и культурологического подходов для анализа графических образов сделало возможным выявление как универсальных графических символов, так и символов, обусловленных этнокультурно. Для проверки этого предположения в нашем исследовании мы попытались проанализировать образы, содержащиеся в предсознании (К.Г. Юнг). Для этого мы обратились к проективным методам, позволяющим выявить устойчивые социокультурные маркеры, сохраненные в предсознании респондентов.

Проективные методики используются очень часто в современной клинической, динамической и социальной психологии. Их активное применение является одной из актуальных тенденций динамического и целостного подхода в современной психологии. Термин «проекция» был введен З. Фрейдом в 1894 г. в статье «Невроз страха» (*Беллак* 2002: 6). Широчайшее использование этот термин получил в области клинической психологии в связи с так называемыми проективными техниками: в их числе – тест Роршаха, Тест тематической апперцепции (ТАТ), тест Сонди, тест «Завершение предложений».

Преимущество рисуночных методов исследования в качестве проективного в условиях поликультурного общества, когда для респондентов родным языком является отнюдь не тот, на котором составлен инструментарий диагностики, трудно переоценить. Использование же рисуночных методик, основанных на механизме проекции, не требует никаких специальных приспособлений и инструкций, они не имеют возрастных ограничений. И, что самое важное, выполняют основное требование к использованию проекции как метода – не ограничивают респондента в выборе собственных интерпретаций исследуемого явления, а также не фиксируют его внимание на определенных контекстах.

Учитывая актуальность и недостаточную изученность вопроса применения рисуночных методов в процессе исследования этничности, мы должны были выявить, существует ли этнокультурная специфика значений и смыслов, зафиксированных в сознании современного человека и отображенных в его рисунках.

Опыт использования проективной методики показал, что невербальные этнические стереотипы, отражающие неосознаваемые механизмы оценивания, во многом отличаются от словесных стереотипов, в большей мере фиксирующих социальную рефлексию и неинституциональную норму. В качестве примера присутствия этнокультурных архетипов в процессе восприятия и отображения графических образов студентами русской и якутской национальности мы приведем результаты анализа двух понятий: «добро» и «зло».

В ходе предварительного просмотра рисунков на тему «Добро» было обнаружено, что наиболее часто встречаемыми символами являются солнце, улыбка и «ангелы». При этом к последнему виду мы относим как изображение ангелов в виде людей, так и символическое отображение: голубь, амурчик и т.д. Также среди изображений встречались рисунки рук – защищавших, оберегавших, помогавших солнцу, растению и т.д., что символически подчеркивает значимость собственных усилий в распространении добра.

Затем в обеих этнических группах подсчитывалось количество изображений и элементов изображения, соответствующих выделенным рубрикам контент-анализа, который проводился отдельно для каждой из групп по сходной схеме.

Полученные результаты показали, что надежда на проявление «добра» как высшей силы, как воли судьбы гораздо сильнее выражена у русских. В то же время стереотипное восприятие визуальных знаков некоторых партий, философских идей (например, «инь» и «ян»), логотипа движения за мир, как своеобразных символических подтверждений идей добра, чаще присутствовало в рисунках, выполненных студентами-якутами.

Необходимо отметить практически отсутствующую национально-культурную символику в изображении «добра», что свидетельствует о восприятии данного понятия как некоего универсума. Хотя в рисунках русской молодежи иногда встречаются изображения, связанные с символикой православия.

Также в работах русских респондентов встречаются изображения дерева, что наводит на мысль о проявлениях архетипа Рода и его защитных силах. Интересен факт появления в рисунках изображения младенца как символа добра. Интерпретация данного рисунка различна: радость рождения человека, изображение невинной детской души. Но интересен тот факт, что у русской молодежи этот образ присутствует как символ добра, а у саха он встречается только при изображении «счастья». Объяснение этой этнокультурной специфики символики младенца мы находим в этнопедагогике якутов, которая более серьезное внимание уделяет ребенку после 3-х лет. В этот период ребенку давали имя, с которым он шел дальше по дороге жизни. Появление этой традиции объясняется тяжелыми природно-климатическими условиями жизни народа, боявшегося, что если имя ребенку дадут сразу, то злые духи могут увести его в страну мертвых. Издревле формировалось стоическое философское отношение к детской смертности.

В то же время в русской культуре сложилось иное отношение к ребенку – как некоему дару, добру, которым Бог награждает человека за его добрые поступки. Подготовка к появлению будущего члена семьи начиналась задолго до рождения ребенка. Утрата же родителями ребенка в грудном возрасте являлась огромным горем для всей семьи.

Удивительно, но, несмотря на длительную историю изменения культурных традиций народов, отношение к появлению младенца в семьях остается неизменным, что подтвердилось еще раз в ходе данного исследования. И спустя столетия, несмотря на качество современной медицины, а также утверждения культурологов и этнографов о переходе к префигуративному типу культуры на уровне бессознательных установок и неотрефлексированных образов молодежи, мы можем зафиксировать существование этнокультурной специфики в изображении символов «добра», а также установок, существующих по отношению к младенцам.

Далее перейдем к анализу изображений «зла». Необходимо отметить, что данное понятие, представленное в рисунках, оказалось более интересным и разнообразным. В ходе предварительного просмотра рисунков мы разбили их на следующие группы: 1) символы (свастика, многоугольники, пентаграмма, 666, черный цвет т.п.); 2) образы (череп, духи, маски и т.п.); 3) орудия причинения зла (алкоголь, ножи, шприц и т.п.); 4) сцены насилия; 5) силы стихии (огонь, ливень, засуха и т.п.); 6) зооморфные изображения (черви, насекомые, пресмыкающиеся, птицы и т.п.); 7) изображения неотвратимости наказания, справедливости (весы, наказание).

Разграничение рисунков на символы и образы условно. К.С. Пирс пишет: «...Вселенная наполнена символами; более того, она целиком состоит из них» (*Пирс* 2000). Это утверждение подразумевает, что все увиденное можно рассматривать как знак, символизирующий что-нибудь, а людей – как существ, производящих и затем осмысливающих символы и знаки. Главное отличие – сходство, узнаваемость и простота интерпретации. Символы обладают более глубоким содержанием, для интерпретации которого необходимо освоить некое знание. Так, изображение молнии, достаточно распространенное, мы рассматривали и как силу стихии, и как некую абстрактную форму, в зависимости от характера рисунка.

Данная типология скорее позволяет поставить новые вопросы, например, о связи

типов изображения и доминирующем типе мышления у конкретного индивида. Так, мы можем предположить, что для людей, склонных к абстрактному мышлению, скорее будут свойственны рисунки, имеющие символический характер. Но данная логика разрушается существованием большего количества абстрактных изображений «добра» у молодежи саха и, наоборот, доминированием в их рисунках «зла» реальных сцен насилия. В то время как для русских респондентов характерны изображения «зла» более абстрактного характера, их можно отнести к разряду графических стереотипов.

В качестве одного из итогов проведенной работы необходимо отметить, что, в согласии с классификацией К.Г. Юнга, который различал три вида символов – индивидуальные, национальные и общечеловеческие – респонденты в процессе изображения «добра» и «зла» запечатлели в основном символы, которые можно отнести к группе общечеловеческих. Следует отметить также, что К.Г. Юнг относил к категории общечеловеческих символов те немногочисленные образы, представленные (пусть латентно, т. е. скрытно) в психике людей всех этносов и рас, которые в дальнейшем получили название «архетипы».

Особенно ярко это проявилось при изображении понятия «счастья». Условно типологизация рисунков позволила выявить несколько доминантных тем: 1) материальное благо (деньги, дом как символ капиталовложений, успешность); 2) семья (продолжение рода, дом с изображением семьи); 3) состояние души (гармония, счастливые лица, природа).

Особый интерес вызывают рисунки, имеющие оценочный характер. Так, например, мы можем заметить мечтательный взгляд у девушки, сидящей в кафе с сумкой от Dior (как акцент на ее благосостоянии). И о чем же мечтает обеспеченный человек? О простых семейных радостях: о любви, семье и детях. И все эти мечты озаряет солнечный свет. Расположение предметов в композиции рисунка позволяет сделать вывод, что материальные ценности имеют меньшее значение для рисовавшего.

Несколько слов об использовании цвета в рисунках. По условиям задания мы не обязывали респондентов выполнять полихромные изображения. Однако часть студентов и учащихся все же предложили многоцветные рисунки. Цвет, по мнению ряда исследователей, является естественным психосемантическим объектом за счет своей устойчивой семантической структуры, которая обусловлена психологическими и культурными особенностями воспринимающего мир субъекта. По утверждению З.В. Сикевич, цвет ориентирует человека в пространстве независимо от окрашенного им предмета, выступая выразителем отношения к явлениям социального мира, наполняя их смыслами, которые нередко остаются неосознанными для самих людей (*Сикевич* 2005). Вместе с тем восприятие цвета не только универсально, но и культурно специфично.

В образах «добра» респондентами часто использовались белый, желтый и голубой цвета. Эта цветовая гамма встречается у европейских народов и в иконописи при создании образа Высшего мира, и в пейзажах для отображения солнечного, яркого весеннего неба, наполняющего зрителей чувством радости. Из палитры красного использовались малиновый и розовый цвета как смягченные варианты. Алый цвет был применен только одним из респондентов – при изображении пятиконечной звезды. Необходимо отметить, что семантика красного цвета неоднозначна. Единственная интерпретация, общая для всех случаев его использования, – это ассоциация с активным началом, силой, энергией. Эмоционально красный цвет может как вызывать радость и желание жить, так и подавлять, раздражать. Последнее было отражено в рисунках с изображением символов «зла» (огонь, кровь, красные глаза). Но большая часть изображений «зла» была выполнена с использованием черного цвета. У европейских народов черный символизирует мрак, уныние и упадок. З.В. Сикевич отмечает, что черный цвет воспринимается респондентами как нечто зловещее и неприятное; он субъективно отражает опасение. Наше исследование еще раз подтвердило этот вывод.

Изучение этнокультурной специфики визуализации образа, его социального, психологического и этнического значения является чрезвычайно важным для правильной интерпретации символов и знаков, которые выступают важной составной частью процесса коммуникации. «Все бессознательное проецируется, то есть проявляется как свойство или действие, приписываемое внешнему объекту. Только в акте самопознания проецируемые элементы интегрируются субъектом, отъединяются от объекта и распознаются как явления психического ряда» (*Wolff* 1959*:* 99). Проекция – неотъемлемая часть бессознательного; поскольку бессознательное занимает существенное место в любой психической субстанции, проекции постоянно присутствуют в психической жизни. Проекции при любых обстоятельствах – во сне или в состоянии бодрствования – у отдельных людей или у групп людей, в связи с личностями, вещами или условиями – не зависят от осознанной воли. «Проекция никогда не создается (gemacht); она случается (geschieht)» (*Якоби* 1996).

Значение определенного символа может меняться с годами и неадекватно восприниматься в разных социальных и этнических группах, в различные промежутки времени, в зависимости от процессов развития общества и изменений жизненных взглядов его представителей. Так, если учитывать, что цветовая гамма представленных рисунков является своеобразным индикатором этнокультурных архетипов респондентов, то возникает закономерный вопрос: «каким образом цветовая гамма, присущая рисункам европеоидов, стала также характерна для рисунков студентов саха?» Не является ли это еще одним фактом, подтверждающим мультикультурность картины мира, взаимопроникновения культур?

В.А. Фаворский, используя понятия «мироощущение», «миропредставление», подчеркивал важность «образной формы мировоззрения», говорил о предметно-пространственной форме понимания действительности. Мироощущению свойственно очень живое отношение к действительности, по большей части лишенное какой-либо предвзятости и какого-либо схематизма (*Фаворский* 1988: 218).

В заключении можно отметить, что исследование этнокультурной специфики рисунков молодежи русских и саха в Республике Саха позволило нам выявить, что графическая работа несет на себе не только отпечаток субъективности автора, но и символику бытия, принадлежащую тому миру, в котором он родился и развивается. Однако необходимо признать, что переход персональной и культурно-исторической мифологии друг в друга возможен при условии идентификации личности с миром данного бытия на архитипичном уровне, когда личность, не осознавая, воспроизводит те символы и образы, которые ей знакомы с детства. В работах студентов мы еще раз нашли подтверждение тому, что, несмотря на стремительно развивающиеся информационные технологии, архетипические представления о «добре», «зле» и «счастье» остаются сохранными. Это те универсалии культуры, которые позволяют транслировать социокультурный код из поколения в поколение.

Литература

Архангельский 1963 – *Архангельский Л.М.* Категории этики. М., 1963.

Балашов 2001 – *Балашов Л.Е.* Практическая философия. М.: МЗ-Пресс, 2001.

Беллак 2002 – *Беллак Л.* О проблемах концепции проекции // Проективная психология. М., 2002.

Гусейнов 1998 – *Гусейнов А.А., Апресян А.Г.* Этика. М., 1998.

Зеленкова 1997 – *Зеленкова И.Л., Беляева Е.В.* Этика. Мн.: НТООО «Тетрасистемс», 1997.

Иванов 1997 – *Иванов В.Г.* История этики Древнего мира. СПб.: Лань, 1997. С. 142–187.

Каган 1991 – *Каган М.С.* Системный подход и гуманитарное знание. Л.: Изд-во Ленинградского университета, 1991.

Канн 1967 – *Канн С.Б.* История социалистических идей. М.: Высшая школа, 1967.

Кессиди 1976 – *Кессиди Ф. Х.* Сократ. М., 1976.

Лоренц 1994 – *Лоренц К.* Агрессия: так называемое «зло». М.: Прогресс-Универс, 1994.

Мид 1988 – *Мид М.* Культура и мир детства. Серия: Этнографическая библиотека. М.: Наука, 1988.

Мудрик 1997 – *Мудрик А.В.* Социализация и воспитание. М.: Изд-во «Сентябрь», 1997. 96 с.

Пирс 2000 – *Пирс Ч.С.* Избранные философские произведения / Перевод К. Голубович, К. Чухрукидзе, Т. Дмитриева. М., 2000.

Росенко 1998 – *Росенко М.Н.* Основы этических знаний. СПб.: Лань, 1998.

Сикевич 2005 – *Сикевич З.В.* Социологическое исследование. Практическое руководство. СПб., 2005.

Фаворский 1988 – *Фаворский В. А.* Литературно-теоретическое наследие. М.: Сов. художник, 1988.

Энциклопедический словарь 1905 – Шуцзин // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона: в 86 т. (82 т. и 4 доп.). СПб., 1890–1907.

Якоби 1996 – *Якоби* И. Психологическое учение К.Г. Юнга. М.: Практика, 1996.

Wolff 1959 –*Wolff T.* Studien zu C. G. Jungs Psychologic. Zurich, 1959.

Е.М. Белецкая

Специфика народов Северного Кавказа в пословицах о добре и зле

В последние десятилетия возрос интерес каждого из народов России к собственной истории и традиционной культуре. Возрождение культурно-исторического наследия происходит в разных формах. Так, например, в Дагестане с 2011 г. начался масштабный выпуск фольклорных произведений в 20-ти томах (Свод памятников 2011а; Свод памятников 2011б; Свод памятников 2013; Свод памятников 2014; Свод памятников 2015). Аксиосфера фольклора, как отметил В.Б. Сорокин, неоднородна: она «проявляет себя в тексте ненавязчиво, редко в виде поучений, чаще на примере последствий тех или иных поступков героев. Сочетая логику волшебного мира и мира реального, фольклор нацелен на упрочение нравственно-эстетических ценностей мира людей» (*Сорокин* 2010: 11).

Среди жанров устного народного творчества значительное место занимают пословицы. Составитель сборника «Пословицы и поговорки народов мира» охарактеризовал их как воплощение народной мудрости в «метких и остроумных фразах о событиях и явлениях, кратких и очень точных высказываниях на злобу дня. <…> Созданные в незапамятные времена, пословицы и поговорки переходят из поколения в поколение, из уст в уста, поддерживают устои народной жизни, укрепляя нравственный и духовный облик народа» (*Филипченко* 2008: 5). Такая своеобразная характеристика пословиц отчасти дополняет научное определение этого жанра: «краткое, ритмически организованное, устойчивое в речи, образное народное изречение», которое «заключает в себе афористически сжатое выражение какой-либо грани народного опыта; предмет высказывания рассматривается в свете общепризнанной истины, выраженной пословицей» (Литературный энциклопедический 1987: 291).

Пословицы и поговорки в народном сознании – не только своеобразный свод народных знаний, но и весьма значимые, истинные суждения о нравственных ценностях народа. Являясь общечеловеческими по содержанию, пословицы отражают особенности мировоззрения, этнической истории каждого народа, определяют нормы поведения человека в обществе. К важнейшим из них относятся аксиологические категории добра и зла, соответствующие понятиям «хорошее – плохое», «положительное – отрицательное», «польза – вред», «счастье – несчастье» и т.д. Смысловая структура пословиц и поговорок, с перечнем инвариантных тематических пар, лежащих в основе предметных тематических групп, разработана и описана Г.Л. Пермяковым (*Пермяков* 2001). Различные тематические рубрики содержит свод пословиц и поговорок народов мира (*Филипченко* 2008).

Цель статьи – исследовать нравственные ценности народов Северного Кавказа, отражённые в пословицах, раскрывающих понятия «добро» и «зло». Источниками для написания статьи послужили пословицы народов Дагестана, Чечни, Ингушетии и других народов, живущих на Северном Кавказе, опубликованные в сборниках (Народные пословицы… 1982; Пословицы и поговорки... 2008 и др.), монографиях (*Танкиев* 1990; *Хасбулатова* 2007 и др.), многочисленных интернет-изданиях («Пословицы и поговорки народов Дагестана»; «Ингушские пословицы и поговорки» (ИП); «Чеченские народные пословицы и поговорки» (ЧП) и др.

Пословицы чеченцев и ингушей отражают наиболее характерные суждения о нравственных ценностях вайнахов. В них сосредоточены общие представления о добре и зле, и в то же время они наделены отличительными чертами. Автор монографии «Свет народного сознания вайнахов» подчеркивает актуальность темы, способствующей «взаимному познанию, могучему сближению и единению народов друг с другом», обусловленным «всё

более возрастающим влиянием народного сознания, особенно эстетических ценностей и знаний фольклора, на духовную жизнь современного человека» (*Танкиев* 1990: 4). Специальный раздел монографии посвящен афористическим суждениям, которые бытуют в народном сознании в форме пословиц и поговорок, загадок, благопожеланий, проклятий, а также в форме интеллектуальных нравоучительных головоломок («дош»), и их месту в народном сознании. В афористических жанрах фольклора выражены в образной форме суждения о тех или иных ценностях, сформировавшихся и бытовавших в вайнахском обществе. В пословицах и поговорках отражены представления о гостеприимстве, о правах и обязанностях хозяина дома и гостей; о побратимстве; о семье и семейных отношениях. Следует отметил роль афористических суждений в становлении народного сознания: они задавали тон, определяли критерии и оценки, принципы отбора, творческого осмысления и переосмысления представлений, идей, суждений о жизни, быте в народной памяти (*Танкиев* 1990: 146–157).

Составители сборника «Народные пословицы чеченцев и ингушей» отметили, что возникновение пословиц чеченцев и ингушей своими корнями уходит в глубокую древность. В них «в чеканной и сжатой форме отражен социально-исторический и житейско-бытовой опыт народа. В них смех и радость, печаль и гнев людей труда. Они имеют огромное познавательное, идейно-воспитательное и эстетическое значение». Вместе с тем, «в пословицах чеченцев и ингушей много общего с пословицами русского народа», что объясняется «экономическими и культурными контактами наших народов» (*Айдаев* 1982: 5–6).

Специфика тематики отражена уже в названиях разделов (*Айдаев* 1982: 45), причем почти в каждом из них присутствуют пословицы, имеющие отношение к указанным выше категориям. В первом разделе – «Хороша веревка длинная, а речь короткая» – содержатся следующие высказывания: «Доброе слово гору с места сдвинуло», «Доброе слово вершину Казбека расплавило», «Ласковое слово змею из норы выманило», «Плохое слово волчьей рысью бежит», «Ружье убило одного, язык – девятерых», «Скверная ворона скверно и каркает», «У труса речь красивая, а душа грязная» (*Айдаев* 1982: 7–8). В сборнике есть и пословица о человеке, у которого наблюдается единство мысли, чувства и речи: «Что в душе, то и на устах» (*Айдаев* 1982: 41). Приведенные изречения раскрывают значение доброго слова и вред плохого, а также – контраст внешнего и внутреннего мира человека или их единство. При этом присутствует приуроченность пословицы к местности (упоминается гора Казбек).

В разделе «Кто думает о смерти, не может быть героем» заслуживает внимания пословица о значении дружбы и взаимовыручки: «Дружная стая кошек победила недружную стаю волков», а в рубрике «Суть науки – ум, суть ума – спокойствие» характеризуется отношение к добру как критерий значимости людей: «Человек, который не помнит добра, сделанного хоть на две копейки, сам двух копеек не стоит», «За добром добро пришло» (*Айдаев* 1982: 10, 14, 16).

«Сказанное при пахоте найдешь при молотьбе», – гласит пословица, вынесенная в заголовок, объединяющий суждения о значении труда, который становится целью жизни, как ценности («Людям жизнь дана для труда»), с помощью которого приобретается богатство. Однако не это спасает человека, а друзья: «Имеющий тысячу друзей – спасся, имеющий тысячу голов скота – погиб». Пословицы сопоставляют трудолюбие и праздность, труд и умеренность: «Праздность учит злу, трудолюбие сохраняет чистоту нравов. Труд и умеренность сохраняют силы в старости». На характер труда в коллективе влияет и обстановка: «Попадешь туда, где работают, – работай, попадешь туда, где едят, – ешь». Отношение к труду своеобразно соотносится с характером отношения к людям: «Трудись, будто никогда не умрешь, будь добрым с людьми, будто завтра умрешь». (*Айдаев* 1982: 17–20).

Образ жизни человека во многом определяют семейные отношения, которые не могли

не отразиться в пословицах. Примечательно, что они собраны в разделе, в названии которого сопоставляются понятия красоты и доброты: «Красота – до полудня, доброта – до смерти». Добра не бывает в недружной семье: «В семье, где нет единодушия, добра не будет»; «Недружная семья – неравная война». Иной характер отношений складывается в семье, где царит согласие: «За иголкой – нитка, за мужем – жена». Это отражается и во внешнем облике человека: «Муж хорошей жены не будет одет плохо». Ценится в пословице и авторитет отца; однако «кто не может стать отцом семьи, тот владеть страной не в силах».

Пословицы характеризуют и хороших членов семьи, и плохих: «Хорошая жена – мёд, плохая жена – волк» (ЧП) «Старая арба испортила дорогу, плохая жена – дом». В ингушских и чеченских пословицах характеризуются отношения родителей и детей, а также других членов семьи: «Сын обеспечит кров для отца», «Хороший сын – сердце отца, плохой – горе». В сравнениях присутствуют характерные черты горного ландшафта и строений: «Хороший сын – башня, плохой сын – горе»; «Хороший сын – крепость, плохой сын – дом, полный горя». При сравнении плохого сына и хорошего зятя предпочтение отдается последнему (*Айдаев* 1982: 21–25).

Наличие в семье многих детей, особенно мальчиков, обосновывалось в ингушских пословицах следующим: «Двор без семьи (большой), что мельница без зерна», «Бездетный дом – тюрьма (зиндан) для души», «Выросший в большой семье уживчив». В пословицах отсутствие братьев или сестёр рассматривалось как несчастье: «Брат без брата – что сокол без крыла, сестра без брата – как хворостина голая» (ЧП), «Печальна участь девушки, не имеющей брата» (ИП) и др. Обобщает характер семейных отношений следующее изречение: «Отец без потомка – надломившееся дерево; девушка без брата – сокол без крыла»; «Сокола без крыла изловить легко, надломившееся дерево свалить просто» (ИП).

Пословица, вынесенная в заголовок следующего раздела сборника «Народные пословицы чеченцев и ингушей», соединяет понятие добра с гостеприимством: «Куда не заглянет гость – туда не заглянет добро». К гостю отношение особое, оно определяется этикетом гостеприимства. Обязательно должна быть обильная еда: ведь «еда без остатка – не еда». Поэтому хорошо, когда «еды, приготовленной на троих, хватило на четверых». По пословице, принимающий гостей «В своем доме – гость, в чужом – хозяин»; ибо, если «нет в доме почета – не будет его и вне стен дома». Следующая пословица – «Если в гости придет плохой человек – накорми его хорошо, а хорошего достаточно угостить, чем сможешь» – кажется парадоксальной только на первый взгляд. Ведь плохой человек вряд ли скажет что-то хорошее даже о гостеприимном хозяине, в отличие от хорошего человека, который промолчит о замеченных недостатках. Отношение хозяина к гостю определяется пословицей: «Ушли люди – один остался, ушел гость – позор остался», в которой подчеркивается особый статус гостя (*Айдаев* 1982: 26–27).

Народная мудрость «Лучше сосед вблизи, чем родственник вдали» неоднократно подтверждается пословицами чеченцев и ингушей. Согласие и благодать подчеркивают ценность добра, их отсутствие рождает зло; достойный человек не бывает без друзей: «Когда напарник хорош, и мерин коня обгоняет», «С хорошим другом можно ехать хоть на край света», «Понимающий друг считается братом».

Личная ответственность за свои поступки отражена в пословицах: «Ты уважишь – – тебе уступят», «Подведешь другого – пострадаешь сам», «Сделал добро людям – сделал себе». В то же время «Кто не уважает людей, того не уважают люди», а «Собственные прихоти к добру не приводят». «Ищущий зло плохого не избег», что подтверждается и другими пословицами: «Пожелаешь многого – лишишься и малого», «Позарилась собака вырвать кость у другой и свою кость из пасти выронила».

Поэтому народ сформулировал своеобразный кодекс человечности, сопоставляя лучшее с худшим: «Лучше ворона под пятой, чем сокол над головой» (ср.: «Лучше синица

в руке, чем журавль в небе»), «Лучше сейчас в руке перепел, чем осенью – олень», «Лучше сосед рядом, чем брат далеко», «Лучше спокойная бедность, чем предполагаемое (мнимое) богатство»; «Лучше умереть правдивым, чем жить лживым». Таким образом, пословицы утверждали истинные ценности, прямо или косвенно входящие в категорию добра, способствующие его утверждению и распространению.

Единство народа – несокрушимая башня, потому что взаимоотношения людей построены на законах дружбы, взаимопомощи. Определены пословицами и правила поведения в обществе: «Если даёшь не от жалости, для хвастовства – давать не следует», «Если к тебе пришла беда – подними голову; если к людям пришла беда – опусти голову», «Если хочешь узнать человека, посмотри на его друзей». Ценность отношения людей к человеку сконцентрирована в следующей пословице: «Чем жить без любви людской, лучше умереть». Любовь к людям, таким образом, является одной из составляющих добра (*Айдаев* 1982: 31–34).

Мир пословиц народов Северного Кавказа обширен и многообразен, поэтому не меньший интерес вызывает сопоставление тематики, характера образности, национальной специфики пословиц, бытующих у других народов, живущих на Северном Кавказе. Для этого необходимо сопоставить тематические ряды пословиц, при таком сравнении легче установить их сходство и различие. В качестве основного источника были использованы материалы, опубликованные в сборнике «Пословицы и поговорки народов мира» (*Филипченко* 2008).

Материал в этом издании расположен по разделам, названия которых представляют одну тему (например, «Внешность»), тему с уточнением («Время, своевременность») или тему, состоящую из двух слов, противоположных по значению («Болтливость – молчаливость»). Примечательно, что встречаются пословицы, переведенные на русский язык в стихотворной форме, например: «Болтливость причисляют к недостаткам; пусть будет длинной мысль, а слово кратким; Болтливый действует умело, пока не надо делать дела» (кабард.); «Где болтуны, там вечно драма: пуд разговоров, дел – ни грамма» (инг.) и др. (*Филипченко* 2008: 23–24). «Из болтливого мальчика добрый молодец не получится», – гласит осетинская пословица; ингушская, отмечая отношение народа к болтливому человеку, советует: «Набить уж лучше кашей рот, чем болтовней смешить народ»; лезгинская – предостерегает: «Рот держи на замке, чтобы голову сохранить целой».

Вред невыполненных обещаний отражен в пословицах о власти: «Властолюбец щедр на обещания», «Коль власть щедра на обещания, жди обнищания» (кабард.). В то же время балкарская пословица отличает хорошего властителя от плохого: «Хороший вождь покой несет народу, смятенье вождь плохой несет народу» (балк.). В другой кабардинской пословице, помещенной под рубрикой «Соответствие – несоответствие», та же мысль выражена иносказательно: «Если во главе стаи птиц орел, то полет птиц уподобляется полету орла; если во главе стаи ворон, то он приведет только к падали» (кабард.). Специфика иносказания не ограничивается буквальным пониманием текста, в силу чего такая пословица применима к более широкому кругу явлений.

Не приветствуются в пословицах споры и ссоры, последствиями которых становится зло, принесенное людям: «У спорящих с селом дым из трубы перестал идти, а спорящий с властью остался без головы» (чечен.). В аналогичном варианте такая же участь уготована волку: «Волк, споривший с селом, побоялся жить в селе» (чечен.). «Если спор в тупик зайдет и кончится войной, кровь прольет не только тот, кто этому виной» (кабард.); «Кто ищет ссору и войну, тот находит смерть» (ингуш.).

Неприглядным показан в пословицах и сам спорящий: «Если лев с ишаком будет спорить, то и сам ишаком станет вскоре» (ингуш.). По мнению балкарцев, «Любит спорить плохой скотовод»; осетины справедливо считают, что «Ссоры затевает пьяный человек»; лезгины советуют: «С каждой собакой не связывайся». Балкарская пословица подводит итог, завер-

шая тему: «Способность спорить сама по себе – не признак мужества или ума».

Если доброе слово радует человека, то дурная молва, сплетни наносят человеку непоправимый вред: «Занесенная сплетня – что удар клинком из-за угла»; «Кто сплетнями живет, тот жить не дает», «Злой навет и дом разрушит», «Сплетни даже башни рушат» (осет.). Распространяются они с неимоверной скоростью: «Сплетня, которую шепотом передают на базаре, обгоняет всадника, который скачет сообщить о ней» (калм.).

Ценится у народов Северного Кавказа справедливость, дело которой – «искать правду» (осет.), укреплять дружбу (карач.). «Справедливое слово камень раздробит», – считают ногайцы; справедливый, по словам осетин, и слепым видит. Полной победой справедливости смывается позор (ингуш.), а несправедливость и из друга делает врага (ингуш.). Нельзя не отметить высказывания о добром и злом слове: «Доброе слово и обнаженную саблю в ножны вложит (лак.), а слово злое «с языка сорвется и на голову бедой вернется» (балк.).

Дружеские отношения между людьми – одно из самых ярких проявлений добра. «Верного друга цени больше брата», – гласит татарская пословица. «Иметь верного друга – счастье» (адыг.), «Хороший друг – крепость» (осет.). Пословица подсказывает: «Если у тебя есть друг, то навещай его почаще, не то дорога, ведущая к нему, зарастет травой» (лак.). «В мире много дурных, – говорят калмыки, – но нет врага худшего, чем плохой друг». Однако «Опасен тот враг, который носит личину друга» (лезг.), «Старый друг врагом не станет, а старый враг не будет другом» (кабард.).

В пословицах народов Северного Кавказа, как и в уже рассмотренных суждениях ингушей и чеченцев на эту тему, значительное место занимают взаимоотношения в семье. Семья, в которой люди связаны кровно-родственными и свойственными отношениями, является основной ячейкой общества. В ней осуществляется воспитание детей, формируются характеры и мировоззрение, усваиваются традиции. Многообразие семейной жизни отражено в пословицах о муже и жене, о родителях и детях, о системе воспитания, о других родственниках: «Хорошее железо не ржавеет, хороший родственник не забывает» (калм.). Пословицы о женах представлены следующими суждениями: «Жена захочет – из осла мужчину сделает» (лезг.), «Злая жена очаг разрушает» (осет.). Иными словами, «Лучше хорошей жены ничего нет, хуже плохой жены ничего нет: плохая или хорошая, а без одной не обойтись» (ингуш.).

Главными в семье являются мать и отец. «Мать – опора дома» (лак.), она «кормит дитя, как земля человека» (чечен.). Мать – хозяйка в доме, поэтому «должна быть маленьким солнцем и согревать всю семью» (осет.), а «добро нерадивой хозяйки ветер уносит» (осет.). Характеристику основателям семьи дают татары, издавна проживавшие, в частности, в станицах, расположенных по течению р. Терек, вместе с гребенскими казаками: «Отец и мать – золотые крылья», «Отец – рука, мать – сердце».

Следующая пословица – «Отец хорош и из дерева, мать хороша и из войлока» (чечен.) – иносказательна: речь идет о твердости отцовского характера и мягкости материнского. Кабардинские пословицы дают советы, напоминают о связи поколений и воспитании детей на собственном примере: «Не осуждай чужих ты матерей во имя уважения к своей», «Родителям воздай почет – твой сын его тебе вернет» и др.

«Без детей в семье нет счастья» (адыг., черкес.), причем «И в плохой семье рождаются хорошие дети» (лак.). Отражены в пословицах взаимоотношения между родителями и детьми, проблемы воспитания. Начинать воспитывать надо с раннего детства, о чем, как прямо, так и иносказательно, говорят пословицы кавказских народов: «Ребенка еще в люльке, а теленка еще на веревке воспитывать надо (лезг.); «Обруч, не согнутый из прутика, не согнешь из жерди» (чечен.); «Не помнешь кожу горячей, она потом не дастся» (осет.). «Камень и тот отшлифовать можно, а человека воспитать и подавно» (лезг.); «Воспитанный в детстве не опозорится, когда будет отцом» (татар.), а «Где воспитания пределы, и мудрецу неведомо» (кабард.).

«Семья без любви – дерево без корней» (лак.), поэтому отношение к членам семьи должно быть тактичным, о чем напоминает ингушская пословица: «Сердце сестры, не имеющей брата, не оскорбляй; сердце дочери, не имеющей матери, плакать не заставляй» (ингуш.). Материнская любовь настолько велика, что для матери «хоть яичницу на ладони изжарь – все равно будешь в долгу» (чечен.). Своеобразным философским завершением темы семейного воспитания является следующая пословица: «Золото и серебро покупаются и продаются, благородство и воспитанность не продаются и не покупаются» (ингуш.).

Родители, как правило, дают советы детям, учат, как поступить в том или ином случае: «В доме без совета, что на скотном дворе» (осет.). Советы дают не только родители, но и уважаемые люди: «Советам старшего внимать – несчастий многих избежать (ингуш.); «Старик хоть немощен и сед, но он подаст тебе совет» (кабард.); «Уж если друга рядом нет, хоть с шапкою держи совет» (кабард.). В пословицах обозначена роль советов в жизни человека: «Добрый совет и беду отведет» (кабард.), «Кто советуется, тот не ошибается» (адыг., лак.), «Мудреца выслушай и последуй его совету» (осет.) и т.д. Однако «Кто добрым советом пренебрегает, тот и добро не сбережет» (кабард.), «Умный обратится за советом, а дурак скажет: “Я и сам знаю”» (калм.).

Иногда человек ошибается («Как нет коня, что не спотыкается, так нет и человека, что не ошибается» – ингуш.), и в таких случаях пословица дает совет, как поступить: «Будь благодарен тому, кто указал тебе на твою ошибку», ибо «Кто не сознает ошибку, делает другую», а «в ошибке раскаяться – счастье» (осет.). Однако «умный сам замечает свою ошибку», в чужих глазах ее видит; «честный человек свою ошибку первым признает» (осет.).

Советы давать может каждый, но больше ценится оказанная человеку помощь. Ведь «если в трудную минуту с тобой не будет близких, добро твое тебя не спасет», поэтому, «если протягиваешь руку помощи, то протяни ее в трудную минуту», а чтобы «вовремя помочь – немного нужно» (осет.). Следующая пословица близка к тематической группе «Лучше сосед вблизи, чем родственник вдали». Действительно, «Скорей придет на помощь в час печальный сосед наш ближний, а не родич дальний» (балк.).

В ингушской пословице подчеркивается то обстоятельство, что человек помнит оказанную помощь и отвечает тем же: «Если ты десятерых от смерти спас, хоть один придет на помощь в трудный час». Калмыкские пословицы конкретизируют виды помощи, указывая на самое необходимое, в чем нуждается человек, а также осуждают неблаговидные поступки: «Озябшему зажги камыш, голодному свари пищу», «Просить дурно, а не дать, чего просят, еще хуже».

Народы Северного Кавказа единодушны в отношении к обещаниям: «Обещать да не выполнить – позор» (осет.), «Щедрость в обещаниях – к скудости в делах» (кабард.), «Не будь щедр на обещания и памятлив на благодеяния» (кабард.). В последнем изречении содержится скрытый совет, обращенный к человеку, оказавшему помощь: не вспоминать об этом, чтобы напоминание не выглядело как упрек. Подобные пословицы бытовали и у других народов Северного Кавказа: «Если рассказать о своем благодеянии, то польза теряется» (калм.); «Человек стремится к тому, от чего есть польза» (лезг.).

В сборнике пословиц народов мира есть специальная рубрика, имеющая самое непосредственное отношение к аксиологическим категориям, вынесенным в заглавие статьи, хотя отдельные пословицы встречаются и в других разделах, – например, лезгинская, которую можно поставить эпиграфом к теме: «Добро приносит богатство и уважение, зло приносит проклятие и унижение». Часть пословиц этого раздела характеризует добро и зло как параллельно существующие явления: «В мире и добро остается, и зло» (лезг.); «Выйдет из дома зло – извне добро не придет» (чечен.); «Добро творить надо годами, зло – днями» (лезг.); «За добро злом не платят» (кабард., осет.); «Коль не с добра начало, то и конец к беде» (кабард.); «Со злым и добрый

пострадает» (кабард.). Однако, «делая добро, думай, как бы зла не сотворить» (осет.).

Особо выделены функции добра, его особенности: «Добра не пожалеешь для другого – добро и твоего коснется крова» (кабар.); «Добро без возврата не останется» (кумык.). В лезгинской пословице утверждается: «Добро не каждый может творить». Кабардинцы считают, что добрый человек неприхотлив: «Добрым людям и на камне уютно».

Не проходит мимо наблюдательного человека отношение разных людей к добру и злу, о чем свидетельствует калмыцкая пословица: «Если дурному сделаешь добро – он не поймет, если хорошему сделаешь зло – он не забудет» (калм.). Зло – особая категория, но человеку «ни талант, ни ремесло не нужны, чтоб делать зло» (кабард.). Отношение к злому человеку разное: иногда сочувственное (балкарцы говорят: «Век злого человека невелик: злой человек и смолоду – старик»), порой иносказательное («Злая собака всегда без пристанища» – кабард.), иногда – в сравнении: «Гора лошадь мучает, злоба – человека» (калм.). Мудрые карачаевцы по-своему выразили свою реакцию на зло: «Зла за зло не воздавай, кровь кровью не смывай» (карач.).

Добро – это достойные поступки («Кто днем дела вершит достойно, тот на рассвете спит спокойно» – балк.), полезные дела («Человек стремится к тому, от чего есть польза» – лезг.), но «Если рассказать о своем благодеянии, то польза теряется» (калм.). Пословицы порицают пороки: зазнайство, спесь («Идущего с задранной головой встречают с задранным носом»; «Идущий с задранной головой может повстречать идущего с палкой» – осет.), поощряют скромность («Кто умнее, тот скромнее», «Скромность делает честь человеку» – осет.) и другие положительные качества людей.

Особое порицание в пословицах вызывает пьянство, приносящее людям зло: в этом разделе приводятся 14 пословиц, причем многие из них бытуют одновременно у разных народов. Особенно много пословиц о пьянстве у осетин. Как говорится у русских, лиха беда начало: «Река начинается с ручейка, а пьянство – с рюмочки», «Первую рюмку человек выпивает сам, вторую выпивает первая, а третья выпивает самого человека». Пьяный сказал: «Не надо было пить последний рог», «Не родился такой человек, которого выпивка не осилила бы», – заключают осетинская пословица разговор об этом человеческом пороке. Основная беда пьянства в том, что в состоянии опьянения человек ведет себя неадекватно и может натворить много бед: «Чего не посмеет трезвый, посмеет пьяный» (осет.), «Спьяну бывает – и овца на волка замахивается» (кабард.). Недаром следующая пословица была известна у восьми народов: «Как напьется – лается с ханом, а проспится – мыши боится» (авар., кумык., лак., лезг., ногай., рутульская, табасаранская, татская).

У этих же народов бытовала еще одна пословица – о состоянии пьяного человека: «Хоть тот, кто пьет, в горло льет, да крутится не его живот, а голова». К тому же, «У кого на уме чарка, у того в кошельке дырка» (кабард.). «Вино раскрывает в человеке ржавчину» (лак.), поэтому «Клятве, данной спьяна, полкопейки цена» (балк.), «Собутыльник не может быть другом» (ингуш.), «Товарищ по попойкам в дни нужды не выручит» (дарг.). Содержание ингушской пословицы ставит последнюю точку в характеристике пьяного: «Пьяница валяется в той же луже, что и свинья». Нет необходимости объяснять, каково отношение у ингушей, чеченцев и других народов Северного Кавказа к этому животному, которое считается нечистым.

Пороки и недостатки, мешающие человеческому счастью, отступают перед народной мудростью, прославляющей добро и осуждающей все проявления зла. Добро сопровождает достойно прожитую жизнь, проявляется в полезной деятельности человека, в любви и семейном счастье. Помощником счастью осетины считают мудрость, а счастье – важной составляющей добра. Однако, как говорится в балкарской пословице, «Было горе доброго от века радостью для злого человека», а «Кто не сочувствовал чужой беде, тот не радовался своему счастью» (чечен.), ибо «Несчастье за порогом – не несчастье» (чечен.). Но «жизнь

достойная – не в сытости, а в чести» (кабард.).

Подводя итоги анализа пословиц народов Северного Кавказа, необходимо отметить следующее. Приведенные высказывания дают представление об аксиологических категориях добра и зла, которые всесторонне рассматриваются в разных тематических группах, конкретизируются в зависимости от особенностей быта, природных условий. Они отражают специфику народных представлений о добре и зле, национальный характер каждого народа, его образное мышление. В то же время их объединяют общие ценности, отраженные в многочисленных рубриках опубликованных пословиц.

В пословицах отразились черты характера доброго и злого человека, правила общения, особенности человеческих взаимоотношений в семье и в обществе в целом; значение взаимовыручки и взаимопомощи, дружеских отношений. Пословицы связаны с трудовой деятельностью человека, с его опытом и наблюдениями над окружающей природой. Тематика пословиц неотделима от речевой деятельности; в них показаны сила доброго слова и последствия злого, оскорбительного высказывания; с разных сторон раскрываются категории добра и зла.

Богатый опыт семейного воспитания, связи поколений, представлений о конкретном воплощении добра, сохранившийся в пословицах, имеет особое значение в настоящее время, когда появилось новое направление в науке и школьной практике – этнопедагогика. Постижение нравственных ценностей надо начинать с детства, объединяя усилия семьи и школы, и наследие, накопленное предыдущими поколениями, должно стать основой воспитания современных детей и подростков.

Таким образом, обзор пословиц народов Северного Кавказа показал, что в их основе лежит утверждение положительных человеческих качеств и осуждение отрицательных. Они не содержат аргументации, логического обоснования, а преподносятся как аксиомы, проверенные жизнью.

«Нравственный кодекс», сформулированный пословицами, утверждает ценность добра, достигнутого трудом, благополучия и согласия в семье, гостеприимства, дружбы и т.д. Пословицы не только обобщали прошлый опыт, но и определяли будущее поведение. В отличие от классических юридических и адатных норм, они не предлагали санкций, определённых наказаний за ложь, неуважение к другим и т.п. Однако в течение многих веков эти нравственные нормы поддерживались силой традиции, общественного мнения. При всей внешней непохожести пословиц, бытующих на Северном Кавказе (иные сравнения, аллегории и т.п.), в них есть много общего, хотя они принадлежат народам, имеющим свою историю, относящимся к разным языковым семьям: северокавказской, индоевропейской, алтайской и др. Более того, ряд высказываний буквально повторяют друг друга. В них нельзя не отметить то единое и непреходящее, что является основой общечеловеческих ценностей. Формирование единых подходов к моральным ценностям относится к ранним периодам истории, когда эти подходы вырабатывались и помогали народам выживать и сохраняться. Несомненно, что общий пласт пословиц отразил и длительное культурное взаимодействие народов региона. Но говорить о том, что в пословицах отражены ценности прошлых эпох, можно весьма условно.

Хотя пословицы возникли в глубокой древности, они и по сей день присутствуют в нашей жизни. И это присутствие не зависит от развития экономической и политической ситуации в стране, поскольку в них отражена непреходящая мудрость предков, помогающая и потомкам строить своё отношение с людьми. Несмотря на изменения, произошедшие в общественных отношениях в XX – начале XXI века, созвучие нравственных ценностей народов региона сохраняется. Опора на традиционные ценности может помочь созданию единого «нравственного пространства», в котором будут преобладать добрососедские отношения, уважение и взаимопомощь, честность и отзывчивость, взаимопонимание и стремление к общему благу – к миру без войн и конфликтов, миру, основанному на законах добра.

Литература

Айдаев 1982 – Народные пословицы чеченцев и ингушей / Сост. Ю.А. Айдаев, А.О. Мальсагов. Грозный: Чечено-Ингушское книжное издательство, 1982.

ИП – Ингушские пословицы и поговорки // Ingush empire. http://ingush-empire.com.

Литературный энциклопедический 1987 – Литературный энциклопедический словарь / Под общ. ред. В.М. Кожевникова, П.А. Николаева. М.: Сов. энциклопедия, 1987.

Пермяков 2001 – *Пермяков Г.Л.* Пословицы и поговорки народов Востока / Научн. ред. Е.М. Мелетинского, Г.Л. Капчица. М.: Лабиринт, 2001.

Свод памятников 2011а – Свод памятников фольклора народов Дагестана. Т. 1. Сказки о животных. М., 2011.

Свод памятников 2011б – Свод памятников фольклора народов Дагестана. Т. 2. Волшебные сказки. М., 2011.

Свод памятников 2013 – Свод памятников фольклора народов Дагестана. Т. 3. Бытовые сказки. М., 2013.

Свод памятников 2014 – Свод памятников фольклора народов Дагестана. Т. 4. Мифологическая проза. М., 2014.

Свод памятников 2015 – Свод памятников фольклора народов Дагестана. Т. 5. Героический и историко-героический эпос. М., 2015.

Сорокин 2010 – *Сорокин В.Б.* Ценностный мир российской словесности (аксиологическое литературоведение). М.: Владос, 2010.

Танкиев 1990 – *Танкиев А.Х.* Свет народного сознания вайнахов. Грозный, 1990.

Филипченко 2008 – Пословицы и поговорки народов мира / Сост. М.П. Филипченко. М.: АСТ; Хранитель; СПб.: Сова, 2008.

Хасбулатова 2007– *Хасбулатова З.И.* Воспитание детей у чеченцев: обычаи и традиции, XIX – начало XX вв. М., 2007.

ЧП – Чеченские народные пословицы и поговорки. http://umarlavina.narod.ru/Aliroev/chast1.htm.

Е.Н. Ломшина

Добро и зло в этноэтике мордвы

Этноэтика изучает нравственную культуру народов. Она выделилась в особую отрасль этического знания, которая находится на стадии формирования. В ее становление внесли вклад несколько школ и направлений мировой науки, в число которых входит этнопсихологическая школа американской культурной антропологии (М. Мид, Р. Бенедикт), сформировавшаяся в США в начале XX века. Предпосылки этноэтики отражены в работах Н.М. Данилевского, О. Шпенглера, А.А. Потебни, Н.А. Бердяева, Л.Н. Гумилева и др. В отечественной науке первым предложил термин «*этноэтика»* Д.Ж. Валеев. Этическим системам различных народов посвящены работы О.В. Брейкина, Н.Н. Глуховой, В.А. Глухова, М.А. Лапиной, А.С. Лаптенка, В.А. Федотова и др.

Отдельные аспекты этноэтики мордвы отражены в работах этнографов, историков, фольклористов, филологов, искусствоведов, культурологов, литературоведов, социологов и др. Особый интерес представляет материал об этнической культуре мордовского народа, собранный финскими учеными Х. Паасоненом, У. Харвой. Этноэтика мордвы представлена в наших работах (*Ломшина* 2011, 2012, 2014; *Ломшина, Логинова* 2017).

Этноэтика – специфическая разновидность теории морали, изучающая типичные элементы морального сознания и стереотипы практического поведения различных исторических общностей в процессе их жизнедеятельности. Мораль имеет общечеловеческий смысл, но, тем не менее, существуют разные типы нравственной культуры, в рамках которых формируются этнокультурные ценности, дающие конкретное содержание моральным нормам и императивам. Основное внимание эта наука уделяет установлению соотношения между моральными универсалиями и национально-специфическими нравственными представлениями и нормами, особенностями преломления в них общечеловеческих моральных требований.

Главные задачи этноэтики – во-первых, определение структуры ценностных ориентаций, обеспечивающих этническое своеобразие нравственности, во-вторых, выявление акцентировки основных ценностей в рамках целостной культуры, в-третьих, введение утраченного в современный культурный контекст.

С точки зрения исторического генезиса нравственной культуры этносов можно выделить две главные основы этноморали: во-первых, это традиция, во-вторых, ценностное отношение к предкам – в темпоральном плане и ценностное отношение к своей родине, отечеству, земле – в плане локальном. Человеческой проекцией нравственной культуры этносов в ее генетических основаниях выступают мифологические образы Ильи Муромца, Тюшти, Сияжара, Гильгамеша и др., которые соединяют в себе силу, необходимую для защиты родового коллектива, и постоянную готовность использовать ее в соответствующем направлении

Добро – *паро* (э.), *пара* (м.) и зло (зыян) – *апаро* (э), *апара* (м.) – важные категории этноэтики мордвы.

Во-первых, источник добра по мифологическим представлениям мордвы находился вовне. Согласно одному из вариантов мордовской мифологии, представленному П. И. Мельниковым-Печерским, «два начала доброе и злое произошли от верховного бога *Чам-паза*, злое олицетворяет собой *Шайтан*, доброе – *Анге-патяй* (источник жизни, чадородия и плодородия земли). *Анге-патяй* и *Шайтан*, согласно этому варианту мифологии, равносильны, и следовательно, здесь ставится проблема равнозначности двух начал, доброго и злого, между которыми идет непрерывная борьба, она вечна. До сих пор, как повествует миф, «*Анге патяй* и *Шайтан* высекают огонь, и оттого с каждым днем умножаются как добрые, так и злые духи» (*Мельников-Печерский* 1981: 47–49).

Во-вторых, несмотря на равносильность доброго и злого, прослеживается тенденция к вере в конечное торжество добра. В мифологии мордвы, представленной П.И. Мельниковым-Печерским, доброй *Анге-патяй* покровительствует сам верховный бог *Чам паз, Вере-паз* (верховный бог). Она же пожелала как можно скорее наполнить весь мир добрыми божествами, «чтобы, не говоря уже о людях, при каждой былинке, при каждой травке присутствовал добрый дух, который бы охранял создания *Чам паза* от козней *Шайтана*» (*Мельников-Печерский* 1981: 49). Среди фигур местного пантеона богов (по одной из версий всего насчитывается 77 богов) (*Тимакин* 1990: 61) подавляющее большинство имеют конструктивные функции. И лишь *Идем вийть* (силы *Идемевся: Анамаз* – ломанень ят (нечистая сила), враги людей, *Апаро* – зло, враги богов и людей, *Идемевсь* (‘идем’ – дикий– черт, злой дух), *Миняша* – великий змей, посланный от Идемевся, *Сэняша* – мать великого змея (змей, в мордовской мифологии часто ассоциировался со злом) – персонажи с деструктивными функциями.

В мордовской мифологии некоторые божества были амбивалентны; например, *Вирява* (мать леса) относилась к людям неоднозначно – она изображалась в мифологии то агрессивно настроенной к человеку, то доброжелательной. *Вирява* представлялась в виде «огромной женщины, наделенной демонической силой, с распущенными волосами, по лесу идет – деревья валятся, кого увидит – защекочет» (Устно-поэтическое творчество 1983: 135, 138–139). Сюда же относятся и другие боги, олицетворяющие в основном природные стихии: *Вармава* (мать ветра), *Ведява* (мать воды), *Толава* (мать огня), *Пурьгине-паз* (бог грома), *Чи-паз* (бог солнца) и др.

Интересно, что для многих финно-угорских народов также характерна тенденция к вере в торжество добра. Например, у манси среди фигур местного пантеона не было персонажа, концентрирующего идею зла, лишь со времени принятия христианства *Самсай-Ойка* стал восприниматься как носитель зла (*Гемуев* 1990: 20–21).

В-третьих, в мордовской мифологии добро олицетворяется со светлым, со светом, зло – с черным. Это свойственно и другим народам. Так, имя одного из небесных богов хантыйского пантеона – *Санге* – переводится как свет, белизна, в мансийском фольклоре *Калта* (богиня мать) сближается с утренней зарей, а верховный бог *Нуми-Торум* называется эпитетами «светлый», «белый», «золотой верхний свет» (*Айхенвальд, Петрухин, Хелимский* 1983: 23).

В ряде культур зло ассоциируется с черным цветом. Например, в индуизме черный цвет сопряжен с тьмой, невежеством, разрушением; у танзанийского фипа – с испорченностью, заражением, обманом, колдовством, злыми духами (*Скрипник* 1992: 106). Тьма воспринимается как физическое зло, потому что погруженный в нее человек беззащитен по отношению к опасности. В тьме таится неведомое, а это один из обликов зла.

Представители демонических темных сил изображаются в мифологии мордвы в черной цветовой гамме. Созданные по подобию *Идемевсь*, противника *Нишке паза*, они противостоят свету, т.е. добру. Нравственный порок сродни тьме и потому предпочитает ее свету. Олицетворяя собой светлое начало (небо в момент наивысшей гармонии), герои мифических произведений противостоят темным силам (символам земли, тучи). Победа положительного, светлого, доброго начала рассматривается на уровне мифологического сознания мордвы как упорядочение мира. Эта идея созвучна древнегреческой мифологии. Уже у Гомера свет отождествляется с жизнью, счастьем, здоровьем. Приравнивание тьмы и холода к несчастьям, безобразию и нищете, неурожаям отмечено и в древнеславянской мифологии (*Афанасьев* 1983: 125).

В-четвертых, первобытная культура мордвы характеризуется тенденцией к четкой локализации источников добра и зла. Земля своего племени («свои», «наши») считалась добром. Зло присутствовало на чужой территории, в образе злых духов, демонов, нелюдей. Это нашло отражение в эпосе *«Тюштя»*, где своя земля *«Селей Кужо»* ассоциировалась со

счастьем, благодатью, отгороженной высокими лесами и реками от проклятий, зависти, зла «кудадеев» со своими ведунами (*Радаев* 1991: 150–151). В финском народном эпосе светлой солнечной *Келевале* противостоит мрачная, холодная *Похъела*, которую обычно называют страной мрака *(«Пиментола»*). *Похъела* является обиталищем лютых извергов. Попадая туда, человек чувствует, что пришел в край людоедов. Олицетворение чужого рода как зла очень образно показано в карельской мифологии в лице *Сюоятар* (*Клеменьев* 1991: 39). Враждебность к чужим, по всей видимости, содействовала формированию ценностного отношения к сородичам. То, что является предметом посягательства со стороны врагов, выделяется в ранг ценностей. Как ценность осознается не столько то, что мы имеем, сколько то, что мы можем потерять. Ценностью становится особого рода предмет, с которым нельзя обращаться как с обычными вещами. Поэтому, по мере того, как сородичи или представители своей группы возводились в ранг ценности, менялся и способ отношений к ним.

В-пятых, количественная оценка добра и зла определялась, в первую очередь, интенсивностью вызываемых положительных и отрицательных переживаний. Объективное добро и зло в той или иной степени предчувствовалось, но субъективное восприятие добра и зла часто существенно отличалось от его объективного содержания. Главным признаком для объединения каких-то явлений в один класс выступали не их объективные свойства, а сходство психических переживаний, вызываемых ими.

Внешний мир обнаруживал себя по отношению к человеку то благосклонно, то враждебно. Если в первом случае действие внешнего мира вызывало чувство спокойствия и благополучия, то в другом – появлялись чувства беспокойства, страха и ужаса. Явления, воздействие которых считалось благоприятными, воспринимались как добро. Добрым мог быть обильный урожай, дождь (если он приходился в пору для созревания сельскохозяйственных растений, посева), солнце, ветер (если они были умеренными), лес-кормилец. Окружающая природа воспринималась двояко. Этот естественный, физический дуализм (двойственность) приписывался, как известно, явлениям единого мира (в зависимости от случая).

Природа дифференцировалась по принципу отношения к человеку. Так, у восточных славян *«упыри* и *берегини»* олицетворяли два противоположных начала – злое и доброе, враждебное человеку и оберегающее дома (*Рыбаков* 1981: 16). У западных – это двойственное воззрение на мир выразилось в поклонении *Белбогу* и *Чернобогу*, представителям света и тьмы, добра и зла (*Афанасьев* 1983: 124).

В мордовской мифологии эта дифференциация представлена в образах *Вирявы* (хозяйки леса), *Ведявы* (хозяйки воды). В эстонской мифологии в образах *Юмал* и *Колля.* В одних случаях они выступают в качестве покровителей добра, в других приносят зло человеку.

Проблема добра и зла связана с глобальными космическими восприятиями земли и неба. Покровительницей земли считалась *Мастор-а*ва (мать земля). В мифологии мордвы всепокрывающее небо и всепорождающая земля – это как бы отец и мать всего живого мира, а все живые существа – люди, животные, растения – их дети. Девушка, перед тем как выйти замуж, кладет пять земных поклонов на восток и причитает: «Благослови меня матушка, благослови меня батюшка, благословите меня, небо и земля». Миф о двух великих родителях распространен и у греков, в древней Скифии, у китайцев, марийцев, удмуртов.

Источником добра по мифологическим представлениям было солнце *Чи* (э), *Шu* (м.). Солнце – источник света и тепла, от которого зависели жизнь, хозяйственная деятельность, благосостояние земледельцев. Почитание солнца отмечено Страленбергом, Лепехиным: «Они мордва, солнце не только за божество почитали, но и приносили жертву солнцу в начале весны, когда хлеб сеют» (*Труды* 1939: 11, 142). Таким образом, небо, солнце, земля

в мифологической культуре мордвы являлись символами добра. В их обожествлении, поклонении им выразилось единство познавательных, эстетических и этических моментов.

Добро приносили и различные домашние духи-покровители: *Юртавы*, *Кудавы* у мордвы, домовые у славян, *tonttr* у финнов, *koduhldias*, *mayavaim*, *haldiayas*, *galiyas, guarits* у эстонцев; у мансийцев духи-покровители представлялись в зооантропоморфном виде трясогузки, филина, ястреба (*Гемуев* 1990: 17).

По мифологическим представлениям мордвы, добро приносят умершие предки. К ним относились с особым почтением. Через их почитание, общение с ними получали духовную, физическую, магическую силу. Добро зависело от состояния космоса, от солнца, луны, от отношения к человеку мифологических персонажей – *Вирявы, Ведявы, Масторавы, Норовавы,* умерших предков рода. Представление о добре включало идею ценного, полезного вообще, что отражало синкретичность образа жизни и сознания человека в первобытном обществе. В этом смысле понятие добра во многом совпадало с понятием блага.

Наиболее древнее понимание зла было результатом не сознательной деятельности человека, а чего-то внешнего по отношению к нему, олицетворенного в ком-то другом: «в чужаках», «оборотнях» или существах чисто мистических (душах умерших, духах, демонах). Типичным способом понимания зла выступала персонификация. Дифференцированное отношение к сородичам дало почву представлениям о том, что источником зла может быть не только чужой человек, но и свой, если он отличается какими-то особенностями, если его внешний облик или поведение отклоняются от обычного. В мифологическом сознании мордовского этноса появляется зловещая фигура «колдуна» (*озатя, ведун баба, содай*) – «существа», имеющего человеческий облик и нечеловеческие способности творить зло, избирающего вредительство и порчу основной целью своих действий. Превратив колдуна в носителя зла, архаичное сознание объясняет все беды его происками.

Однако самые сильные колдуны – это люди какого-нибудь соседнего народа. У русских, например, самыми опасными колдунами считались финны, карелы, лопари, зыряне, татары, мордвины (*Токарев* 1957: 13). Это, по-видимому, связано с архетипом «свой» «чужой», что свойственно родовому мышлению.

Одним из наиболее действенных способов вредоносной магии у мордвы считалось совершение заговоров и других магических манипуляций над какими-либо предметами, которые принадлежали жертве: волосами, ногтями, одеждой, остатками еды и т.п. По отношению к колдунам вели себя по-разному, в зависимости от обстоятельств. Иногда, если это считали возможным, стремились уничтожить: закапывали живыми или сжигали. В образе колдуна отразилась потребность найти источник зла и бедствий и нейтрализовать его. Колдунов избивали, заставляли каяться, как, например, в рассказах «Убитая колдунья», «Нищий» (Устно-поэтическое творчество 1983: 178–179, 181). Уничтожение колдуна, или хотя бы его покаяние внушало успокоение и надежду на сравнительно безопасное будущее. Мифологическое сознание в данном случае действовало по способу проекции. Собственные отрицательные побуждения и наклонности переносились вовне и вкладывались в особого человека, который по каким-то причинам казался подозрительным. Н.Ф. Мокшин пишет, что «колдунами у мордвы считались, как правило, женщины», наделенные демонической силой (*Мокшин* 1968: 76). Ассоциация женщин со злом свойственна и славянской мифологии. Это образы *Морены, Смертницы, Кикиморы, Зморы, Нави*. Здесь выражена двойственность и противоречивость во взглядах на женщину. С одной стороны, это объект поклонения и восхищения, с другой – она вызывает ощущение страха, мести, негативное отношение.

В колдовских поверьях в качестве носителя зла выступает человеческое существо, пусть даже и наделенное нечеловеческими способностями (превращаться в животных, делаться невидимыми, летать, находиться одновременно в двух разных местах), движимое

таинственной силой. У мордвы существует целый цикл рассказов об оборотнях (Устно-поэтическое творчество 1983: 174, 177), чаще всего они выступают в образе свиньи, черной кошки, черной собаки. Но мифологическому сознанию мордвы доступен и более отвлеченный способ олицетворять зло: в виде телесных субстанций или особых духов и демонов. Духи и демоны зла представлялись по-разному. Это могли быть духи покойников: утопленницы – русалки у славян, *mana*, *tooni* (духи подземного мира), *marros* (предвестники смерти или несчастья) у эстонцев (*Кагаров* 1927: 31).

Выделялись особо духи болезни: *сэнь тол* (э.) («синий огонь»); смертницы у славян; *korrra* (дух малярии, холодной лихорадки), *rutto* (дух чумы) у финнов (*Saarinen* 1990: 123). Духи смерти, похищающие душу человека; духи, занимающиеся порчей родов, в результате чего появлялись непослушные дети *«полавкасы»* (э.) (подменные дети). Часто вера в духов сплеталась воедино с верой в колдунов, и тогда формировалось целое фантастическое сообщество, производившее зло и несчастья.

В образе злого духа источник зла как будто полностью переносится вовне и превращается в самостоятельную сущность. Тем не менее, такая полная проекция зла оказывается, как это ни парадоксально, перенесением его во внутренний мир субъекта. Поскольку злые духи могут вселяться в человека и действовать изнутри (как бы не представлялось это мифологическим сознанием в виде одушевленного существа или бездушной силы, захватывающей человека или «прилипающей» к нему), она может проникнуть в любого индивида. Для того чтобы этот зародыш стал законченным, необходимо совсем немного: во-первых, мысль о том, что зло порождается не какой-то особой мифологической силой или сущностью, а самими людьми, действующими сознательно и по своей воле и потому способными в корне перестроить собственные действия; во-вторых, ответственность за них.

В более поздних вариантах мифологии имеется тенденция к этому. В мордовском мифе о сотворении мира рассказывается, что человек изначально дуалистичен по своей природе, в нем есть наклонности к добру и злу: добрые наклонности от дуновения *Чам-паза*, злые – от дуновения *Шайтана*. Но *Чам-паз* вложил в человека разум, чтобы он не сделался добычей Шайтана и научился отделять хорошее от дурного (*Мельников-Печерский* 1981: 54). Здесь человек уже наделен свободой выбора, которая является основанием морали и, следовательно, сам должен нести ответственность за свои поступки. «В этих мифологических эффективно-когнитивных структурах содержится уже вполне сформировавшийся зародыш понятия о моральном зле и безнравственности» (*Скрипник* 1992: 91).

Первобытная культура мордвы выработала разнообразные способы борьбы со злом, но эти способы предполагают не его полное устранение, а скорее перераспределение. Одним из характерных обрядов, применявшихся мордвой для предохранения от эпидемий, от падежа скота было «*пиярмо*» (огораживание).

Известный этнограф Н.Ф. Мокшин (*Мокшин* 1968: 17) пишет, что магическое, символическое значение апотропея придавалось и кругу, который чертился сохой, и чистоте молодого тела (девушки, парня), и сохе, и нитке. Изгнание зла, таким образом, встречается у русских, чувашей, марийцев, удмуртов. «Эти символы сохраняют за собой способность в свернутом виде заключать обширные смысловые тексты», – по выражению Ю.М. Лотмана (*Лотман* 1987: 11). В литературе, исследующей обряды апотропеического характера, уделяется внимание религиозной стороне этого феномена. Однако следует отметить нравственный и эстетический аспекты. Здесь речь шла и о красоте, и о чистоте, невинности, целомудрии, о ценностном значении этих качеств.

Персонификация зла, враждебности в образах колдуна и ведуна, гипостазирование ее в виде телесной сущности делает задачу устранения зла крайне проблематичной. Становясь телесной субстанцией, зло приобретает свойство уничтожимости. Самое большее, что с ним можно сделать, это переместить в пространство, отделить от себя. По мнению исследователя Г.А. Шкалиной, «Зло у марийцев (*Керемет)* не абсолютно, это не-

состоявшееся добро, что-то помешало добру свершиться, и оно обернулось Злом. Однако в определенных условиях Зло можно задобрить и тогда непроявленное добро может проявиться» (*Шкалина* 2009: 81).

Становясь одушевленным существом, зло приобретает известные права на существование, и его можно только запугать, задобрить или обмануть. В качестве оберега, например, использовать медвежьи черепа. Считалось, что нечистая сила, а равно и колдуны, имеющие с ней связь, боятся медведя (*Примеров* 1870: 53). Взгляд на медведя как на зверя, сила которого действует очищающе против всякой нечисти, присущ и некоторым другим народам; например, белорусам. Русские крестьяне вешали медвежью лапу от «домового» (*Токарев* 1957: 48–50). Образ медведя воспринимался как символ мудрости, оберегающей силы прародителя, обладающего духовной силой и энергией, чтобы нейтрализовать зло.

Мифология своими способами полагания зла предопределяла к тому, что борьба с ним концентрируется не на уничтожении, а на сдерживании, ограничении или отведении его от себя и своего непосредственного окружения. Применительно к мифологическому сознанию нельзя еще говорить о категориально-понятийном аппарате, но в мифе возникают образно-чувственные структуры, которые явились прообразами будущих категориальных схем. Именно мифологическое мышление повлияло на формирование последующих религиозных и философско-этических концепций. Подтверждением этого может послужить множество мифов Древнего Востока, знаменитая «Книга мертвых», китайская книга песен и гимнов «Ши дзин», сказания о Гильгамеше, Прометее, Сияжаре и Тюште.

Если для первобытных людей нравственным (добром) было то, что непосредственно соответствовало интересам рода, коллектива и не нарушало магических запретов, то в последующих религиях (в частности, в «мировых», и особенно с принятием христианства) вносятся начала общечеловеческой нравственности.

В заключение можно сделать некоторые выводы.

Во-первых, движение от двоичных мифологических противопоставлений повлияло на развитие нравственной рефлексии. Родовая связь, берущая начало в доклассовом обществе и нашедшая свое отражение в мифологии, в частности в тотемических и дуалистических мифах, впоследствии превратилась в традицию нравственной основы жизни, нарушение которой каралось. Мифы вместе со всеми ритуалами и обрядами были предназначены, как для упорядочивания первобытного коллектива, так и для выполнения функций мотивации поведения: пробуждения, направления и обуздания могучих человеческих эмоций – радости и горя, мужества и трусости, любви и ненависти, добра и зла.

Во-вторых, мифологическое мышление заключало в себе истоки нравственного сознания, зарождавшиеся представления о добре и зле, и поэтому нельзя его рассматривать как ценностно нейтральное, стоящее вне границ моральных категорий. Нравственная рефлексия и развитие этического мышления в более поздние времена имели отправной точкой то нравственное содержание, которое было заключено в древнейших мифах человечества. Миф, трансформируясь в культ, традицию, выступал как источник нормативной деятельности, регулировал отношение человека к человеку, обществу, природе. Приобретают значение те стороны, которые имеют выход в ритуал. Выступая как единство познавательных, этических, эстетических компонентов, миф являлся одним из основных моментов духовной жизни.

В-третьих, сходство мифологических образов мордвы с образцами других народов, первоначальные представления о добре и зле объясняются одинаковостью психических, эмоциональных переживаний. Боги у мордвы – культурные образы, в которых отражались нравственные перипетии.

Литература

Айхенвальд, Петрухин, Хелимский 1983 – *Айхенвальд А.Ю., Петрухин В.Я., Хелимский Е.А.* К реконструкции мифологических представле-

ний финно-угорских народов // Балто-славянские исследования.1981. М., 1982. С. 162–192.

Афанасьев 1983 – Афанасьев А.Н. Древо жизни М.: Современник, 1983. 464 с.

Гемуев 1990 – Гемуев И.Н. Мировоззрение манси. Дом и космос. Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1990. 232 с.

Труды 1939 – Документы и материалы по истории Мордовии. Труды МНИИЯЛИЭ. Т. 2. Саранск: Мордгиз, 1939. 351 с.

Клементьев 1991 – *Клементьев Е.И.* Карелы. Этнографический очерк. Петрозаводск: Карелия, 1991. 79 с.

Кагаров 1927 – *Кагаров Е.* Об эстонской мифологии // Этнография. М.; Л., 1927. № 2.

Ломшина 2007 – *Ломшина Е.Н.* Этноэтика как социально-культурный феномен // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. 2007. № 6. С. 22–25.

Ломшина 2009 – *Ломшина Е.Н.* К вопросу об этноэтике как феномене культуры Мордовии // Ежегодник финно-угорских исследований. 2009. № 1. С. 214–220.

Ломшина 2011 – *Ломшина Е.Н.* Некоторые аспекты изучения этноэтики (на примере мордовского этноса) // Финно-угорский мир. 2011. № 1. С. 74–77.

Ломшина 2012 – *Ломшина Е.Н.* Этноэтика мордвы: традиции и современность // Научное мнение. 2012. № 10. С. 38–46.

Ломшина 2014 – *Ломшина Е.Н.* Этноэтика мордвы: учебно-метод. комплекс. Саранск: изд-во Мордов. ун-та, 2014. 44 с.

Ломшина, Логинова 2017 – *Ломшина Е.Н., Логинова М.В.* Этноэтика и этноэстетика мордвы. Саранск: изд-во Мордов. ун-та, 2017. 60 с.

Лотман 1987 – *Лотман Ю.М.* Символ в системе культуры // Труды по знаковым системам. XXI. Вып. 754. Тарту, 1987. С. 10–22.

Мельников-Печерский 1981 – *Мельников П.И. (Андрей Печерский)*. Очерки мордвы. Саранск: Морд. кн. изд-во, 1981. 136 с.

Мокшин 1968 – *Мокшин Н.Ф.* Религиозные верования мордвы. Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1968. 159 с.

Примеров 1870 – *Примеров А.* Религиозные обряды и суеверные обычаи мордвы Краснослободского уезда // Пензенские епархиальные ведомости. Часть неофиц., 1870. 1612 с.

Радаев 1991 – *Радаев В.К.* Тюштя. Поэма, написанная по мотивам мордовского фольклора. Саранск: Морд. кн. изд-во, 1991. 206 с.

Рыбаков 1981 – *Рыбаков Б.А.* Язычество древних славян. М.: Наука, 1981. 607 с.

Скрипник 1992 – *Скрипник А.П.* Моральное зло. М.: Политиздат, 1992. 352 с.

Тимакин 1990 – *Тимакин А.* Слово о богах // Сятко. 1990. № 12. С. 60–64.

Токарев 1957 – *Токарев С. А.* Религиозные верования восточнославянских народов XIX – нач. XX века. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1957. 164 с.

Устно-поэтическое творчество 1983 – Устно-поэтическое творчество мордовского народа в 12 т. Саранск: Мордов. кн. изд-во, Т. 10. 1983. 256 с.

Шкалина 2009 –*Шкалина Г.А.* Добро и Зло в марийской мифологии // Финно-угорский мир. 2009. № 2. С. 80–83.

Saarinen 1990 – *Saarinen J.* Suomalais ugrilaisten kansajnen folklore. Turku. 1990. 156 p.

И.А. Снежкова

Россия, Украина, Белоруссия – поиски на пути доверия и взаимопонимания[1]

В нынешней сложной внешнеполитической ситуации, в условиях роста, недоверия и настороженности в отношениях между Россией и рядом других стран, в том числе тех, с которыми в недалеком прошлом наблюдалось достаточно конструктивное взаимодействие, принципиально важное значение приобретает вопрос формирования позитивного настроя российского общества на межгосударственные и межэтнические контакты. Особая роль в этом процессе принадлежит молодежи, в руках которой будущее нашей страны.

В начале XXI века единство восточнославянских народов – России, Украины и Белоруссии казалось незыблемым и непоколебимым. Распад Советского Союза, подписание Беловежских соглашений не предвещали особых межгосударственных проблем. Однако через неполные 20 лет ситуация кардинально поменялась. Безусловно, обострению отношений между Россией и Украиной послужила так называемая «Революция достоинства» 2013–2014 г., присоединение Крыма к России, которое на Украине восприняли как «аннексию» и война на Донбассе. Тем не менее необходимы поиски по налаживанию отношений с Украиной и укреплением взаимодействия с Белоруссией.

Для изучения данного вопроса сотрудниками Института этнологии и антропологии РАН было начато исследование, основной целью которого был анализ мнения российских экспертов и опрос студентов об этнополитической ситуации внутри страны, об отношениях России, Украины и Белоруссии, о роли Евросоюза и США во взаимодействии трех славянских стран. Также изучалось мнение украинских и белорусских экспертов насчет перспектив взаимодействия трех восточнославянских народов.

Исследование проводилось в Москве в 2017 г. среди студентов гуманитарного факультета (лингвистов, психологов, переводчиков, дизайнеров) Московского информационно-технологического университета при Московской Финансово-юридической академии; на математическом факультете Московского педагогического государственного университета (в прошлом им. В.И. Ленина); на факультете фундаментальных наук Московского государственного технического университета им. Н.Э. Баумана. Всего было опрошено 200 человек, в возрасте от 18 до 24 лет. Также в качестве экспертов опрашивались научные сотрудники гуманитарных НИИ и преподаватели ВУЗ-ов, в количестве 20 человек.

Основным методом исследования был социологический опрос. Помимо анкетирования среди студентов был проведен рисуночный тест на тему «Народ и власть», а также этнопсихологический тест на тему «Рациональные и бессознательные характеристики лидеров ряда стран» по модифицированной методике Е. Шестопал.

Также в 2017 г. нами был проведен небольшой экспертный опрос молодежи и взрослого населения г. Киева и г. Минска на предмет выявления видения ими этнополитической ситуации внутри собственной страны и за рубежом. Вопросы были несколько модифицированы, но в целом повторяли анкетный опрос российской молодежи. Всего было опрошено по 20 человек в каждой стране, среди которых были студенты и люди с высшим образованием, преимущественно работники умственного труда (сотрудники НИИ, бизнесмены, компьютерщики). В настоящее время проводить большие исследования, на территории Украины проблематично из-за политических разногласий между Россией и Украиной. В Бело-

[1] Исследование проведено при поддержке грантов РФФИ 17-01-00281а «Миротворческий потенциал народной этики и эстетики» и РФФИ № 17-01-18090е «Россия, Украина и Белоруссия – вместе или врозь? Поиски консолидации и взаимопонимания».

руссии также требуется много согласований со стороны учебных организаций, в связи с чем пришлось ограничиться небольшим пилотажным исследованием.

Большую роль в формировании политических взглядов молодежи России играют СМИ. Основной источник информации для молодежи, по их собственному мнению – интернет: поисковые системы Google, Yandex; социальные сети (ВКонтакте, Фейсбук, Одноклассники); мессенджеры – скайп, Инстаграмм, Телеграмм. Во вторую очередь информация черпается через телевидение. Бумажные носители (газеты, журналы) упоминались очень редко. Российские СМИ делятся на государственные, полукоммерческие и коммерческие. Как правило, государственные теле – каналы придерживаются проправительственной точки зрения, они вещают в удобное эфирное время, что способствует их наибольшему просмотру населением. Коммерческие теле- и радио каналы могут выражать либеральную точку зрения, например, канал «Дождь» или радио «Эхо Москвы» расходящуюся с общеправительственной.

На вопрос анкеты, насколько объективны западные и российские СМИ, подавляющее большинство российской молодежи отвечало, что они верят российским СМИ и не доверяют Западным, т.к. им свойственны двойные стандарты и откровенно тенденциозная информация о России. Среди примеров дезинформации молодежь называла «освещение событий на Украине, в Сирии, событий внутри России». Назывались такие фейковые новости, как «вмешательство России в выборы США», «гибель самолета МН–17 малазийских линий от “Бука” ополченцев», «применение химического оружия в Сирии», «допинговый скандал с российскими спортсменами» и др.

На Украине и в Белоруссии СМИ также формируют представление стран друг о друге. На Украине многие центральные каналы принадлежат олигархам. (Порошенко, Коломойскому, Фирташу, Левочкину) Между ними существует определенная конкуренция, но в настоящее время они едины в русофобском настрое по отношению к России. Относительно воздействия СМИ на умы украинских граждан, опрошенные нами респонденты предполагали, что в эфир выдается много искаженной и недостоверной информации, в которой, прежде всего, обвиняется Россия, но в массе согласны с трактовкой политических событий украинскими СМИ. На Украине российские новостные программы возможно смотреть через Интернет и спутниковое телевидение, которое, было во множестве установлено у граждан страны в более спокойные времена до 2014 г., чтобы не терять связи с распавшимся СССР. Однако в настоящее время российские СМИ украинцами воспринимаются как пропаганда. Многие респонденты отмечали, что одна и та же новость в российских и украинских СМИ преподносятся по-разному, вина за происшедшее событие, как правило, возлагается на противоположную сторону. Например, по версии украинского телевидения, ополченцы Донбасса обстреливают сами себя, по мнению же российского ТВ – это делают войска ВСУ; по мнению ТВ Украины, малазийский самолет сбили ополченцы Донбасса, по мнению ТВ России – это сделали украинские «Буки» и т.д., что в целом настраивает украинское население на негативное восприятие России.

СМИ Белоруссии имеют большинство государственных каналов, среди них много российско-белорусских, но они в определенной мере фильтруются. Негосударственных каналов меньшинство. В целом СМИ Белоруссии транслируют дружелюбный настрой по отношению к России и толерантный по отношению к Украине.

Образ России в представлениях российской молодежи

В процессе анкетного опроса выяснилось, что политикой интересуется около 60% молодежи. Большинство молодых людей придерживаются, по их мнению, демократических взглядов – 82%.

На вопрос «Какой Вам представляется Россия?» Наиболее частые ответы носили положительный характер – 73%. Молодежь

видит Россию как «великую сверхдержаву»; «сильную страну с большими возможностями», «страну, прошедшую большие испытания и преодолевшую их», «многонациональное государство, в котором народы живут в согласии». Среди отрицательных сторон в образе России молодежь отмечала «коррупцию чиновников», «падение уровня жизни населения», «ухудшение образования и здравоохранения», «неконтролируемую миграцию из Средней Азии».

На вопрос «Испытываете ли Вы гордость за свою страну?» – большинство молодежи 72% отвечало положительно. Наиболее повторяющиеся ответы о причинах гордости – «дружное, сплоченное население», «мужественный народ, проживающий на огромной территории», «страна, которая проводит самостоятельную политику».

В настоящее время происходит демонизация России мировыми СМИ, важно было узнать, какой должна быть Россия, с точки зрения молодежи, чтобы быть привлекательной для других стран? Большинство респондентов отвечало: «Россия должна быть экономически и культурно развитой, сохраняющей свою независимость, единой духом и в дружеском общении с другими странами».

Приближающиеся президентские выборы в России побудили нас задать ряд вопросов, касающихся возможности проведения на территории нашей страны «оранжевой революции» (Майдана), аналогичной украинской. Среди опрошенной молодежи 74% отрицали возможность Майдана в настоящее время, однако к наличию политической оппозиции в большинстве своем (54%) относились положительно. Причины называли следующие: «чтобы политики не распускались», «чтобы карась не дремал», «чтобы существовали разнообразные партии». При этом речь не шла о конкретных представителях оппозиционного движения, например, о А. Навальном и его соратниках; рассматривалась оппозиция как явление. Причинами Майдана в России, по мнению респондентов, «может стать ухудшение уровня жизни населения», «неэффективность реформ», «активная поддержка оппозиционного движения Западом». При этом молодежь с пониманием относилась к тому, что в настоящее время со стороны Европы и Америки давление на российскую молодёжь будет нарастать на предмет привлечения ее к оппозиционной деятельности и проведения цветной революции в стране. Относительно посещения митингов на Болотной площади, многие респонденты не знали, где она находится, и митингами не интересовались. Знакомые с оппозиционным движением молодые люди на вопрос «Почему много молодежи на митингах оппозиции?» отвечали, что «молодежь имеет свое видение на происходящее в стране, т.к. «сидит в интернете», «читает свободные новости», «общается в соцсетях с себе подобными». Также отмечалось, что «молодым людям хочется высказать свое мнение по поводу государственного устройства страны, иногда присутствует финансовый интерес, т.к. за участие в митингах могут заплатить». Много ответов было о том, что молодежь, особенно школьников, легко обмануть и привлечь обещаниями денежной компенсации за участие в протестных мероприятиях. Большинство же молодежи хочет жить в спокойной стране, без политических потрясений, без терактов, без страха создавать семьи и растить детей.

Важным аспектом исследования было выявление отношения молодых людей к присоединению Крыма к России. Большинство респондентов 57% ответили на этот вопрос положительно, 23% нейтрально, остальным было безразлично 20%. Респонденты отмечали, что референдум крымчане провели по всем международным правилам, «русские стремились присоединиться к русским». Причиной присоединения, по мнению респондентов, был незаконный государственный переворот на Украине, приход к власти нелегитимного правительства, которое сразу объявило о введении единого государственного украинского языка, чем оттолкнуло русскоязычных крымчан. Также отмечались жестокие действия участников противостояния на Майдане Незалежности и страх людей попасть в подобные условия в Крыму.

Вопросы, связанные с ситуацией на Донбассе, волновали молодежь, которая сочув-

Таблица 1

Беспокоят ли Вас возможные последствия российско-украинского конфликта? (%)

Опасаюсь военных действий с Украиной и Западными странами	40
Опасаюсь экономической блокады России	20
Опасаюсь необдуманных шагов со стороны российского руководства	20
Опасаюсь необдуманных шагов со стороны украинского руководства	15
Опасаюсь необдуманных шагов со стороны западного руководства	20
Жалею о разрыве взаимоотношений с некогда братской республикой	20

ствовала жителям Донбасса, находящимся под обстрелами четвертый год. Респонденты отмечали произвол киевской власти по отношению к собственному народу, множество невинных жертв среди мирного населения, рассматривали войну как форму зарабатывания денег киевской элитой. На вопрос, как вести себя России в этой ситуации, респонденты предлагали «не вмешиваться в гражданский конфликт на Украине и способствовать примирению враждующих сторон», «выполнять Минские соглашения».

Образ Украины в представлениях российской молодежи

Важными задачами исследования были выявление и анализ представления россиян об Украине. Большинство студентов называло Украину «бедной страной, власть которой развязала братоубийственную войну». Существующая на Украине власть, по мнению опрошенных, «агрессивная и русофобская», «в стране широко действует коррупция». Однако много ответов было связано с тем, что развязан конфликт между родственными народами, практически между единым народом, о чем респонденты сожалели.

На вопрос «Связывает ли Вас что-либо с Украиной?» большинство (60%) отвечало положительно: «Связывает национальность родителей, наличие родственников на Украине, друзья, общая история».

Ответы на вопрос «Беспокоят ли Вас возможные последствия российско-украинского конфликта?» представлены в таб. 1. Итог не составляет 100%, поскольку респондент мог выбрать несколько ответов на данный вопрос.

Как мы видим, наиболее повторяющиеся ответы – опасность военных действий с Украиной и западными странами – 40%

Помимо информационной войны мы видим, что идет активная санкционная война против России. Введение санкций со стороны Украины, западных стран и США по отношению к России формально произошло в связи с присоединением Крыма, которое Запад и украинское государство классифицируют как аннексию. Однако в последнее время появились санкции США, связанные с якобы вмешательством в предвыборную кампанию их страны. На самом деле задача санкций – экономически ослабить Россию и вызвать на ее территории беспорядки, которые привели бы к смене президента и правительства. Закономерно был поставлен вопрос о влиянии санкций лично на молодежь и на государство. Ответы разделились 50% на 50%. Молодежь указывала на такие последствия санкций для себя, как «рост цен», «рост безработицы», «исчезновение некоторых импортных товаров», но в целом считала эти факты некритичными. В государственном масштабе влияние санкций ощущалось «в уходе некоторых предприятий из России», «попадании ряда политиков и артистов в санкционные списки», «запрете на использование технологий, разрабатываемых на Западе».

Интересно было узнать, как видят студенты причины событий на Майдане в Киеве. Большинство респондентов (70%) считали, что основной причиной событий на Украине

Таблица 2

Каким Вы хотели бы видеть будущее России, Украины и Белоруссии? (%)

Независимые государства, свободные от межгосударственных объединений	21
Вхождение в Таможенный союз (Россия, Украина, Белоруссия, Казахстан и др.)	65
Объединение в ЕС	10
Другое	4
Итого	100

был «государственный переворот с участием западных сил».

Образ Белоруссии в представлении российской молодежи

Образ Белоруссии в представлениях опрошенной российской молодежи довольно своеобразен – «эта страна, где доминирует порядок», «работают все предприятия», «низкая преступность» и «вечный президент». Молодежь отмечала в целом хорошие отношения между Россией и Белоруссией. Относительно возможностей Майдана в Белоруссии подобного украинскому – студенты отвечали, что «при существующем правительстве – это вряд ли возможно». Во взаимоотношении двух стран – России и Украины – большинство респондентов отмечали не всегда общую позицию: «Лукашенко, в частности, поддержал точку зрения Порошенко в вопросе “аннексии” Крыма», «между Россией и Белоруссией идет постоянный торг цены за газ», «через Белоруссию осуществляется провоз санкционных (запрещенных Россией) продуктов».

На вопрос о будущем России, Украины и Белоруссии большинство молодежи отвечало довольно оптимистично. «Долго не может продолжаться противостояние трех славянских народов, они найдут взаимопонимание», «их рассорили намеренно», «они будут в едином экономическом и политическом пространстве типа Таможенного союза».

Преобладающее мнение о будущем России. Украины и Белоруссии – вхождение в Таможенный союз трех государств 65%

Образ Евросоюза в представлениях российской молодежи

Евросоюз, с точки зрения российских студентов, «это объединение европейских народов, включающих старые европейские страны и страны бывшего Варшавского договора». Среди достоинств Евросоюза молодежь называла «единое безвизовое пространство», «беспошлинную торговлю», «возможность учиться в различных университетах Европы». Недостатками Евросоюза молодежь считала его «бюрократию», «неповоротливость», «нравственную деградацию за счет поддержки секс меньшинств» и «проблемы с неконтролируемой миграцией». Взаимодействие России и Евросоюза представляется студентам натянутыми после украинского кризиса. По отношению к России ощущаются травля, несправедливость, санкции, двойные стандарты. Но в целом существующие отношения можно характеризовать как «рабочие».

На вопрос «Каким Вам представляется будущее Евросоюза?» большинство респондентов отвечало, что скорее всего «Евросоюз ждет упадок и развал, что произошло на примере “Брексита” или появление новых государственных конфигураций, более выгодных для их участников».

Образ США в представлении российской молодежи

США, по мнению студентов, «страна, находящаяся далеко, но вмешивающаяся в дела других государств по всему миру». «Америка меняет государственные режимы, устраивает

цветные революции, бомбит другие страны безнаказанно». Отношения с Россией в настоящее время негативные, т.к. в США имеет место всплеск русофобии из-за надуманного «вмешательства России в их президентские выборы». Относительно будущего США молодежь предполагала дальнейший рост экономической мощи государства и политического доминирования на мировой арене, но также допускала серьезные негативные последствия для государства в связи растущим госдолгом и агрессивной политикой в мире.

Образ России, Украины, Белоруссии, Евросоюза и США с точки зрения украинских и белорусских экспертов

Украинские эксперты

Образ России, для большинства опрошенных нами украинских экспертов, представляется в качестве странны агрессора. О России можно говорить или плохо, или никак. Россия, в настоящее время виновата во всех бедах Украины: «в аннексии Крыма, в войне на Донбассе, в ухудшении экономической ситуации в стране». Самое болезненное для украинцев – это гибель молодых людей, которых призывают в армию и они вынуждены воевать в войсках ВСУ, как им объясняют с российскими войсками на Донбассе.

Образ Украины в представлениях украинцев также не отличается позитивностью. Руководство страны – президент Порошенко и премьер-министр Гройсман пользуются малой поддержкой населения 5–10% по разным источникам. Многие респонденты называли причиной этого «украинский менталитет, который недоволен любой властью», а также «нестабильность ситуации в стране», «аннексию Крыма Россией», «войну на Востоке страны», «гибель молодых людей, призванных в ВСУ», «ухудшение экономической ситуации в стране», «низкие зарплаты и пенсии», «высокая плата за коммунальные услуги».

На вопрос «Почему произошел государственный переворот и смена власти в результате Революции Достоинства?», большинство респондентов отвечало, что «причина этого кроется в узурпации власти непопулярным кланом В. Януковича, донецких олигархов и их сторонников, захвативших ключевые экономические и политические должности». Кроме того, «народ Украины стремился к ассоциации с Евросоюзом и дальнейшим вступлением в его состав».

Относительно положительных качеств Украины на данный момент, респонденты отвечали, что в результате конфликта с Россией «произошла консолидация национального самосознания на Украине, на фоне угрозы со стороны внешнего врага». «Невольно страна стала осознавать себя более сплоченной и единой». Также отмечалось, что «Украина на Донбассе защищает Европу от российской агрессии, которую так опасаются в Прибалтике и в Польше».

На вопрос «Каким Вам представляется выход из сложившейся ситуации на пути примирения России и Украины?» – украинские респонденты отвечали о необходимости «Возвратить Украине захваченный Россией Крым, прекратить войну России на Донбассе и компенсировать в денежном эквиваленте убытки Украине, которые она получила в результате войны на Донбассе».

Образ Белоруссии среди опрошенных украинцев носил двойственный характер. С одной стороны, украинские респонденты отдавали должное А. Лукашенко, в связи с тем, что он поддержал Украину в вопросе согласия с «аннексией» Крыма со стороны России», с другой стороны приверженность Белоруссии союзу с Россией не вызывала положительных эмоций.

Образ Евросоюза и США – для украинцев положительный. Запад – это земля обетованная, решение всех проблем – экономических, политических и военных. Жизнь в цивилизованном мире без потрясений и с высокими зарплатами. Для того чтобы вписаться в Евросоюз, нужно максимально дистанцироваться от России, с чем связана декоммунизация страны, переименование улиц и городов, переписывание истории общей с Россией, запрещение русского языка, транспортная блокада с Россией.

На вопрос о будущем Украины, России и Белоруссии, украинские респонденты 89% отвечали, что они предпочитают находиться в составе Евросоюза.

Белорусские эксперты

Образ России. По мнению белорусских экспертов Россия – дружеская страна, сосед, с которым развиваются тесные политические и экономические отношения. Сильные стороны взаимодействия с Россией заключаются «в беспошлинной торговле, существенных скидках на энергоносители, свободном передвижение людей. возможности учиться в Российских и белорусских вузах для молодежи». Некоторые респонденты отмечали появление у белорусов более настороженного отношения к России после российско-украинского кризиса, в связи с экстраполяцией подобных событий с Белоруссией.

Образ Белоруссии, по мнению белорусских экспертов, позитивный. Ее воспринимают как страну с устойчивым развитием. Действующий президент пользуется поддержкой основной части населения. В стране есть ощущение стабильности, имеют место сильные социальные программы, хотя зарплаты небольшие. На улицах чистота и порядок. В магазинах продают качественные продукты. Большинство населения предпочитает независимую Беларусь. Союзное государство больше существует на бумаге. Многие респонденты отмечали среди положительных качеств белорусов, то что они ко всем относятся дружелюбно. Считают русских и украинцев братьями, развивают отношения с Евросоюзом. Большинство считают, что рано или поздно произойдет урегулирование российско-украинских отношений. Многие позиционировали Белоруссию как «страну, находящуюся между Западом и Востоком, чем надо пользоваться и сохранять со всеми дружественные отношения», Отрицательные качества белорусов, по мнению экспертов – это «некоторая инертность в экономических и политических отношениях. Боязнь резких движений и перемен».

Образ Украины. Украина видится белорусам как нестабильное государство, где произошел государственный переворот, идет гражданская война. Многие считают, что вина в конфликте лежит на обеих сторонах России и Украине.

Образ Евросоюза и США. Многие респонденты положительно отзывались о ЕС, как соседе, а с соседями надо жить дружно. Белорусы тесно взаимодействуют с Польшей. «В стране открыто полсотни Домов Польши». Действует программа восстановления замков, при многих белорусско-польских организациях, есть клубы исторической реконструкции, которые притягивают молодёжь. Молодые люди охотно ездят в Польшу и Литву по различным образовательным программам; Литва правда является оплотом белорусской оппозиции, хотя в современных условиях оппозиция в стране слабая, хотя Запад активно ее поощряет. По мнению белорусских респондентов «Россия тоже могла бы активнее взаимодействовать с Белоруссией на культурном и образовательном поприще».

К США отношение в Белоруссии более сдержанное, т.к. в связи с тесным взаимодействие с Россией Белоруссия вызывает у Америки недружеские чувства.

Как указывалось выше, помимо социологического опроса среди молодежи России был проведен рисуночный тест на тему – «Народ и власть в России, на Украине, в Белоруссии, в Евросоюзе и США», часто используемый в политической психологии (*Шестопал* 1995; *Шестопал* 2007). В контексте политико-психологического исследования важно было проследить, как изображаются респондентами власть (с симпатией, апатией, антипатией); какое место рядом с властью занимает народ (находится рядом, в центре, снизу, сбоку); какова величина рисунков, изображающих народ и власть; какие сюжеты и символы используются для изображения народа и власти.

Изображение власти и народа в России

Подобная работа проводилась нами в 2006 г., по результатам были выпущены кни-

ги под ред. И.А. Снежковой (*Снежкова* 2007).

Исследование, проведенное в 2017 г., показало наличие большего, чем в предыдущем исследовании, взаимодействия между народом и властью. Пожалуй, основной лейтмотив большинства рисунков в настоящее время – единство народа и власти. Если в 2006 г. власть изображалась закрытой и удаленной от народа, то в 2017 г. ее образ сильно помягчал. Во-первых, «власть» уменьшилась в размерах, она не нависала огромной махиной над маленькими человечками, изображающими народ. Ее часто ставили в центр, вокруг изображая народ. Господствующий образ власти сменился довольно сентиментальными картинами – ее рисовали в образе солнца, цветка, сердца, что было неожиданно для исследователя. Также в изображении власти присутствовали образы диких животных – традиционный медведь, лев, волк, но, что характерно, рядом находились их детеныши (народ), которых животное защищало. Довольно много было рисунков на заданную тему, изображающих безмятежную природу, гуляющих по городу или катающихся в парке на велосипедах людей, что свидетельствовало о спокойном взаимодействии народа и властных элит.

Безусловно, присутствовали рисунки (15%) с отрицательным изображением власти. Имели место изображения, показывающие полицейский характер власти – например, стражи порядка, разгоняющие протестующих на митингах. Также имели место рисунки о несправедливом распределении доходов между властью и народом. Например, изображение куриной ноги, мякоть которой достается властям, а косточка народу. Изображали на рисунках машины с деньгами, которые отправляются чиновникам, а зарабатывает их народ.

Помимо явных символов власти, таких как флаг, скипетр, Кремль, корона, на рисунках было много скрытых символов власти (таких как солнце и дерево). В психологических тестах солнце характеризуется как объект, несущий тепло, авторитет, силу. Можно предположить, что этот образ служит показателем стабильности и развития. Еще один природный символ – дерево – встречается в 10% рисунков. Психологи этот символ интерпретируют как символ космоса, зарождения и возрождения. Дерево с корнями, листвой полной кроной и листвой указывает на направленность движения вверх.

Фигуры, изображающие народ в 2017 г., стали значительно крупнее. Народ сплачивается вокруг президента, работает вместе с ним. Много было компьютерных символов в сравнении с более ранними исследованиями, например, народ изображался в виде лайков и улыбающихся смайликов –  .

Изображение власти и народа на Украине

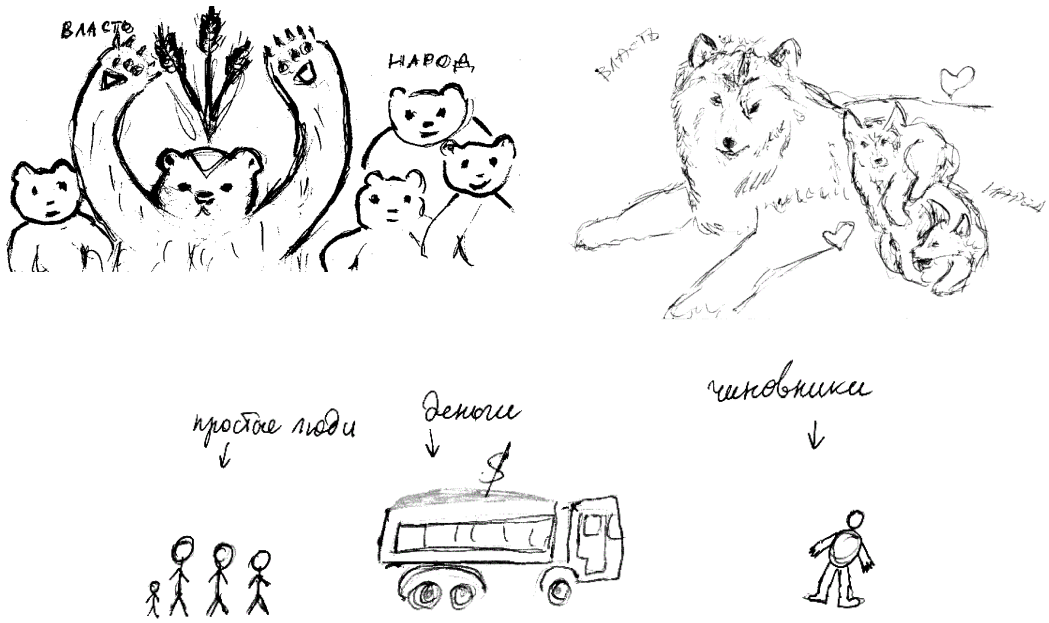
Российские респонденты изображали сочувственно украинский народ, но негативно его власть. Власть зарабатывает деньги, народ плачет.

На многих рисунках Украину изображали как пылающий костер, горящие здания. Множество рисунков, отображали гражданскую войну между войсками ВСУ и ополченцами Донбасса – танковые наступления и гибель людей. Частый сюжет при изображении власти на Украине – зависимость украинской власти от США и Евросоюза.

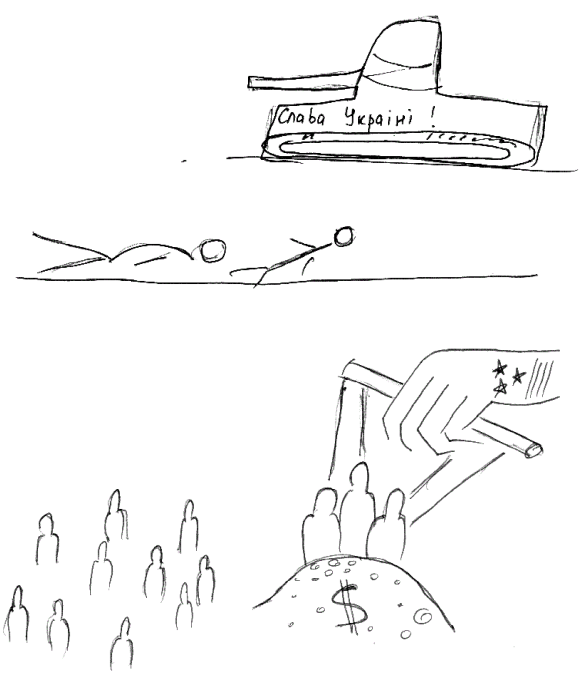
Также имели место изображения людей, скачущих на Майдане под речевку: «Кто не скачет, тот москаль». При изображении украинского народа компьютерными символами лайк превратился в дизлайк, а смайлик приобрел грустный вид –  .

Изображение власти и народа в Белоруссии

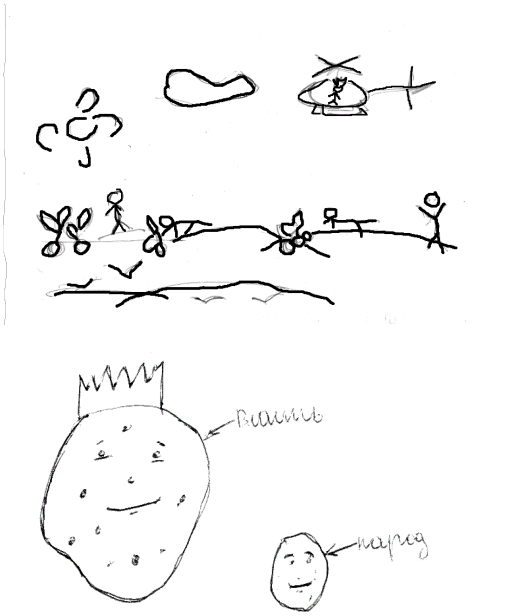
Образ Белоруссии на рисунках в представлениях российской молодежи выглядит довольно позитивно. Правда, президента Лукашенко, как представителя власти, рисовали, как правило, в виде крупной фигуры на фоне мелкого народа. Но власть заботится о людях. Самый распространенный образ Белоруссии – сбор урожая, вспаханные поля, на которых все растет, особенно картошка. Фабрики и заводы работают. Иногда к власти



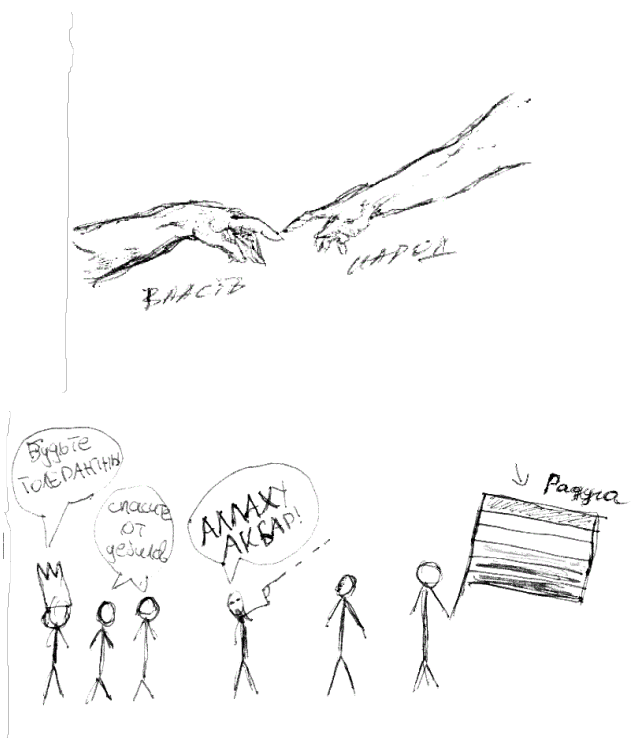
Илл. 1. Изображение власти и народа в России



Илл. 2. Изображение власти и народа в Украине



Илл. 3. Изображение власти и народа в Белоруссии



Илл. 4. Изображение власти и народа в Евросоюзе



Илл. 5. Изображение власти и народа в США

присоединяется ОМОН, как образ порядка. Часты изображения безмятежных природных пейзажей, что свидетельствует о позитивном взаимодействии между народом и властью.

Изображение власти и народа в ЕС

В образе Евросоюза власть и народ наши респонденты рисовали близкими по величине. Интересен в этом отношении был рисунок в стиле Микеланджело – две руки, тянущиеся друг к другу. На графиках также изображали народ и власть, близкие по размерам. Однако в отношении Евросоюза молодежь отмечала его зависимость от США (США – кукловод, Евросоюз – марионетки). На многих изображениях были отображены гейпарады, характерные для них символы в виде радуги. Не обошли вниманием респонденты миграционные проблемы и опасность терактов. Довольно часто Евросоюз изображали как общество потребления, где люди, с удовольствием посещающие магазины, поедают вкусную еду, развлекаются.

Изображение власти и народа в США

Образ США имел неопределенный характер, поскольку опрос молодежи частично проходил во время предвыборной компании президента и в первые месяцы победы Д. Трампа.

Многие студенты изображали политические дебаты между Трампом и Клинтон. Изображая страну, рисовали небоскребы, Белый дом, а также общество потребления (магазины, пляжи, эмблему «Макдональдса», «Кока колы» как власть интернациональных корпораций, власть доллара). Народ и власть – близ-

кие по величине. Много полицейских. Народ смотрит телевизор и всему верит, подвержен влиянию СМИ.

Вторая группа этнопсихологических тестов касалась рациональной и иррациональной характеристики российской молодежью президентов России, Украины, Белоруссии, руководителей Евросоюза и США. При исследовании рациональных характеристик политика мы обращали внимание на его политические устремления, характеристики его внешности, моральные и профессиональные качества. Ассоциативные методы исследований, широко применяющиеся в политической психологии (*Шестопал* 2007), проявились в том, что мы просили респондентов назвать, с каким животным, цветом, запахом и фольклорно-сказочным героем ассоциируется политик.

Выявление бессознательных установок, с помощью которых молодежь воспринимает образы политических лидеров России, Украины, Белоруссии, Евросоюза и США позволило сделать глубинный срез восприятия молодежью политиков этих стран. На основании полученных данных выявлялась привлекательность – непривлекательность политика; его сила – слабость; активность-пассивность личности.

Ассоциации с животными анализировались исходя из следующих принятых характеристик.

«Хозяин леса» – самая сильная позиция, максимально благоприятная для политика, связанная с сильными животными, «царями зверей», «хозяевами леса», такими как медведь, лев, тигр. Эти животные не только крупные и сильные, но и «уважаемые своими подданными».

«Хищники» – место этих животных не дома, а в лесу, они самостоятельны, независимы, активны, сильны и представляют опасность для тех, кто попытается отнять у них добычу. Однако этим образам не хватает лидерства, популизма, размаха (волки, лисы, рыси, кабаны).

«Слуги» – это животные, имеющие хозяина – собаки, кошки, лошади, ослы, козлы, коровы, быки. Этот ассоциативный образ связан с восприятием политиков как исполнителей, чиновников, работающих на патрона.

«Трудная жертва» – это животные, как правило, крупные и независимые (олени, лоси, слоны, гориллы), занимающие высокие ниши в иерархии, но при неблагоприятных обстоятельствах они могут погибнуть, стать жертвой хищника.

«Мелкие грызуны» – суслики, хорьки, белки, барсуки, скунсы, выдры – свидетельствуют о мелкой личности политика, который не отличается щедростью и, прежде всего, является «хранителем своей норы», работает на себя.

Свиньи, кабаны, поросята занимают особое место. Эти животные в ментальности и фольклорной традиции тесно связаны с нечистоплотностью, а также с мистической ролью денег, которые они «собирают, копят, экономят» не только для себя, но и для своего хозяина.

«Легкая жертва» – пища, самая непривлекательная характеристика политика, свидетельствующая о его слабости и непопулярности – петух, индюк, гусь, утка, павлин.

Ассоциации с животными позволяли вычленить место политика в иерархии власти, степень его свободы. Силу и активность, идущую от масштаба животного.

Ассоциации с цветом включали следующие индикаторы: светлые-темные; теплые-холодные; яркие-тусклые тона давали представление о первом ассоциативном пласте – степени заметности политика. Более глубинный срез мы исследовали с опорой на значение цвета по тесту Люшера. Синий – спокойствие, стабильность; красный и его оттенки (оранжевый, розовый) – активность динамика, возбуждение; желтый – тепло, бодрость; зеленый – самодостаточность, уверенность; черный – настойчивость, упорство; серый – нейтралитет, невозмутимость; белый – свобода, уход от проблем; коричневый – снижение активности, стремление к покою; фиолетовый – неопределенность, таинственность.

Ассоциации с запахами оценивались как приятные – неприятные; сладкие – терпкие;

мужские – женские; естественного происхождения – искусственного (техногенные). Сочетание приятных и неприятных запахов при характеристике политиков дополняло их образ. Приятные запахи рисуют образ здорового, бодрого человека с высоким социальным статусом. Запахи пыли, сигарет, нефти говорят сами за себя. Запахи также являлись характеристикой маскулинного или феминного типа политика, добавляя новые черты к его личности.

Ассоциации с фольклорно-сказочными героями позволили выделить преобладание положительных или отрицательных героев, проследить сильные или слабые стороны политика, его принадлежность к хозяевам или слугам.

Описывая психологические портреты каждого из политиков, мы сначала рассматривали их характеристики на рациональном уровне (обычный опрос о сильных и слабых сторонах политика в контексте внешности, характера, профессионализма), после чего анализировали бессознательный пласт.

В. Путин большинству (83%) российских респондентов нравится. Молодежь привлекает умение президента отстаивать интересы государства на международной арене и наводить порядок внутри страны. Они ценят в нем ум, уверенность в себе, независимость, напористость, активность, спортивный стиль, здоровый образ жизни.

Из животных В. Путин чаще всего ассоциировался со львом, медведем и волком – сильными и независимыми хищниками, так называемыми «хозяевами леса».

Основной цвет, с которым ассоциируется В. Путин – красный цвет (по шкале Люшера – цвет активности и деятельности).

Запахи, ассоциирующиеся с Путиным, также свидетельствовали о его привлекательности; по мнению респондентов, он «пахнет свежестью, лыжней, морем, лесом, рыбалкой, мужественностью».

Среди сказочных героев больше всего ассоциаций В. Путина с Царем (Салтаном, Гвидоном), царевичем, королем, императором, богатырями, мудрецом.

П. Порошенко у российских респондентов вызывал отрицательные эмоции. В большинство ответов отмечалось, что он действует в своих интересах, обогащаясь на войне. Он позволил развязать гражданскую войну в стране и не собирается ее заканчивать. Он выступает как русофоб. В нем нет ничего положительного.

Порошенко ассоциировался с животным миром, самым непривлекательным по характеристикам – со свиньей, поросенком, шакалом, крысой, скунсом, сурикатом, тюленем. Цвет ему приписывали черный, коричневый, серый, грязный – цвета, несущие отрицательное значение.

Ассоциации с запахами также носили отрицательный характер – запах гнили, вонючий, горький, сырости, спирта, крови.

Ассоциация со сказочными персонажами – Бармалей, шакал Табаки (Маугли), Питер Педигрю (герой книги о Гарри Поттере погубивший его родителей), Кот Базилио, Плохая хрюшка, гоблин, Иванушка-дурачок.

А. Лукашенко российская молодежь характеризовала как вечного президента Белоруссии, сильного лидера, но немного диктатора. Из положительных качеств отмечали – порядок в стране (предприятия работают, поля засеяны, урожай собирается, люди живут без потрясений).

Животные, с которыми он ассоциировался, в основном крупные, на что не в последнюю роль повлияло его немаленькое телосложение – слон, жираф, лошадь, кабан. Ассоциации с цветом на удивление единодушное – зеленый, цвет самодостаточности и стабильности, а также цвет зеленеющих нив и полей.

Запахи, с которыми ассоциировался президент А. Лукашенко, носили растительный характер – запахи леса, картошки, лимона, сена, деревьев.

Ассоциации со сказочными и фольклорными героями – Доктор Айболит, Папа Карло, Почтальон Печкин, Мистер Картошка, Робин Гуд, Буратино.

А. Меркель воплотила в себе собирательный образ Евросоюза. На рациональном уровне ее характеризовали как опытного политика,

гибкую и сильную женщину, но себе на уме. Среди слабых сторон отмечали необдуманное привлечение мигрантов в Евросоюз с Ближнего Востока, испорченные отношения с Россией.

Среди животных ее чаще всего сравнивали с лисой, пантерой, куницей, кошкой.

Цвет ей приписывали белый, символизирующий стабильность.

Запахи, ассоциирующиеся с Меркель, как правило приятные – духи, шоколад, ваниль, розы.

Среди сказочных героев доминировали ассоциации со Старухой Шапокляк, Лисой Алисой, Бабой Ягой, мудрой Совой, Фрекен Бок.

Д. Трамп у респондентов вызвал неоднозначную характеристику. Поскольку опрос проводился частично во время предвыборной компании президента США, ответы о его личности носили несколько неопределенный характер, но в целом довольно верный, как показали дальнейшие события.

Трамп, по мнению российских респондентов, – эпатажен, непредсказуем, энергичен, патриот своей страны, бизнесмен.

Ассоциации с животными – частично с «хозяевами леса», такими как тигр, медведь, лев, но также много характеристик, касающихся его экстравагантности, – попугай, павлин, петух, орел (символы, которые являются последними в иерархии животного мира).

Цвета, с которыми ассоциировался Трамп, также отражали его эксцентричность – фиолетовый (неопределенность), салатовый, разноцветный, песочный, рыжий.

Запах чисто американский – фастфуда, бургера, горчицы, мускуса, автозагара, одеколона.

Ассоциации со сказочными героями – Карабас-Барабас, Скрудж Макдак, Дональд Дак, чудовище, Дуремар, тигр Шерхан из Маугли.

Выводы

Результаты исследования показали, что опрошенные нами россияне, украинцы и белорусы оценивали ситуацию в собственных странах и в мире по-разному. Российская молодежь продемонстрировала выдержанное и во многом объективное отношение к текущей ситуации. Молодые люди в массе поддерживают политику своего президента, хотя и тревожатся за происходящее в России и мире, опасаясь провокаций и военных конфликтов со стороны Запада. При характеристике России и российского президента наблюдалось наличие мобилизационного момента: когда Россию обвиняют во всех смертных грехах, возникает защитная реакция, выражающаяся в преобладающем согласии с действиями правительства и президента. Образ России у подавляющего большинства россиян положительный; ее представляют как сверхдержаву – сильную, сплоченную, многонациональную, с большими возможностями. По отношению к Украине имело место сочувственное отношение к народу и неприятие украинской элиты, развязавшую войну с собственными гражданами. Белоруссия с точки зрения россиян – дружественный сосед. К Евросоюзу и США у россиян в целом положительное отношение, хотя и указывалось несправедливое санкционное давление на страну, обвинения российских спортсменов в употреблении допинга и вмешательства в выборы в других странах.

Украинцы более агрессивно характеризовали Россию, обвиняя ее во всех собственных неудачах и просчетах. Среди украинских респондентов было много критики как по отношению к России, так и по отношению к собственному государству и ее властным элитам. На Украине также наблюдается мобилизационный эффект и рост национального самосознания на фоне конфликта с Россией.

Белорусы воспринимают Россию как дружественную страну. По отношению к собственному государству у них также позитивное отношение. Они готовы сотрудничать как с Россией, так и с Украиной, позиционируя себя как миролюбивое государство. Они надеются на примирение России и Украины.

Хочется, чтобы миротворческий потенциал молодых россиян, как и молодежи других стран, был востребован и реализован в будущем, что поможет строительству более доброжелательных и конструктивных отношений между странами и народами.

Литература

Гикавый, *Зорин* 2004 – *Гикавый Е.М.*, *Зорин В.А.* Образ Путина в сознании российских граждан // Полис. 2004. № 3.

Снежкова 2007 – *Снежкова И.А*. Образ России и Украины в представлениях русской и украинской молодежи // Россия и Украина: Этнополитические аспекты взаимодействия / Под ред. И.А. Снежковой. М.: РУДН, 2007.

Снежкова, *Москаленко*, *Чебанюк* 2009 – *Снежкова И.А*., *Москаленко Н.П., Чебанюк Е.Ю*. Образ России и Украины в контексте геополитических изменений // Этнографическое обозрение. 2009. № 2.

Снежкова 2008 – *Снежкова И.А.* Представления молодежи об элите и власти в России и на Украине // Народна творчість та етнографія. 2008. № 1.

Фаломеева, Бартенева – *Фаломеева Т.В*., *Бартенева О.М*. Опыт применения проективной методики «Психологический рисунок в исследовании социальных объектов» // Вестник МГУ. Сер 14. Психология. 2000. № 2.

Шестопал 2004 – *Шестопал Е.Б.* Образы власти в постсоветской России. М., 2004.

Шестопал 2011 – *Шестопал Е.Б.* Политическая повестка дня российской власти и ее восприятие гражданами // Полис. 2011. № 2.

Шестопал 2007 – *Шестопал Е.Б.* Политическая психология: Учебник для студентов вузов. М.: Аспект Пресс, 2007.

Раздел IV.
ЭТИКА И ЭСТЕТИКА ЭТНИЧЕСКИХ И СОЦИАЛЬНЫХ ГРУПП

Г.А. Комарова

«Respublica literaria» и научная этика[1]

Постановка проблемы

Понятие «Respublica literaria» (научное сообщество) вошло в оборот науки в середине XX в. И с тех пор познавательная деятельность отдельного ученого определяется, во-первых, тем, что он принадлежит к научному сообществу, т.е. входит в субстрат этого сообщества, и, во-вторых, тем, что она осуществляется и обретает смысл только в связи с ориентацией на научное сообщество как надындивидуальную реальность. «Respublica literaria» – это та структура, в которой общее знание индивидов и разрозненное знание коллектива служат решению общей научной проблемы. Сегодня это понятие стало частью концептуального аппарата мировой науки и используется, прежде всего, для описания механизмов самоорганизации в среде ученых. Такое понимание, на мой взгляд, недостаточно, т.к. не дает возможности понять связь между бытием ученого в сообществе и процессом научного познания. Подобное понимание не учитывает тот факт, что любому профессиональному сообществу, в том числе и научному, присуща своя научная этика и соционормативная культура, а также собственная профессиональная субкультура, особая субкультура профессии. Именно этот круг научных исследований, проведенных в последнее десятилетие представителями российской антропологии академической жизни (ААЖ), и составил основу данной статьи.

[1] Работа выполнена в рамках проекта № 17-01-00281а РФФИ.

«Respublica literaria» как научное поле саморефлексии

Истинные ученые всегда испытывают потребность размышлять о своей профессии, ее этических нормах, о себе как исследователях, о своих отношениях с объектами, которые приходится изучать, тем более, если это – люди. В советские времена подобная «саморефлексия вытеснялась в сноски, во введения или заключения, пряталась в скобки или же получала права в жанре воспоминаний. В российской науке, которая поднимала “на гора” кубометры “объективного” знания, у саморефлексии не было своего легального статуса, она считалась чем-то субъективным, посторонним, чем-то, что может только помешать познанию, поставить под сомнение “профессиональный суверенитет исследователя”. Впрочем, иногда стыдливое отношение к “полю” объяснялось нежеланием выносить наружу, показывать порой очень сомнительную изнанку повседневного исследования, подрывать этим авторитет полученных результатов, закрепленных потом в высоком социальном статусе самих ученых» (*Абашин* 2010: 164).

Конечно же, определенные попытки самоосознания профессии в науке существовали и в прошлом. В частности, в научном этнографическом сообществе (далее – НЭС) разрабатывались отдельные научные курсы, помогающие самоосознанию студентами ремесла: историография, источниковедение, методика полевой работы и т.п. Но чаще всего они подавались как догма в ортодоксальном советском стиле, а не в рефлекторной форме.

В результате многим нашим коллегам и по сей день по-прежнему не достает не только «этой самой рефлексии», но и саморефлексии. И хотя отдельные оптимисты и отмечают определенное «повышение уровня рефлексии научного сообщества», в том числе и рост внимания к вопросам научной этики более верным представляется мнение об отсутствии саморефлексии у большинства членов НЭС (АФ 2006).

Одной из причин подобной ситуации, на мой взгляд, служит не только полное отсутствие поворота отечественных гуманитариев к двойной рефлексии, но и дефицит элементарной саморефлексии у современного исследователя. Считается, что по-своему счастливы те, кто не обременен её муками. Однако отечественный интеллектуал тем и был всегда знаменит, что отличался повышенной саморефлексией. Ее опыт, по мнению известного российского социолога Б.В. Дубина, ныне не только должен быть освоен каждым, кто считает себя интеллектуалом, но должен стать публичным. «Мучительность состояния в том, что этот опыт переживается как индивидуальный, в то время как вообще-то он надындивидуален, и задача сделать его публичным» (*Игрунова-Дубин* 2005: 200). К сожалению, в отечественных социогуманитарных науках очень мало подобных исследований. Исключение составляют лишь отдельные работы А.В. Артюшиной, Г.С. Батыгина, К.В. Богданова, Б.В. Дубина, А.Л. Елфимова, Л.А. Козловой, А.Г. Левинсона, А.А. Никищенкова, А.А. Пригарина, П.В. Романова, С.И. Рыжаковой, М.М. Соколова, С.В. Соколовского, В.А. Тишкова, В.А. Шнирельмана, Т.Б. Щепанской, А.В. Юревича, О.Н. Яницкого, Е.Р. Ярской-Смирновой и некоторых других ученых, представляющих различные направления социогуманитарного знания.

Между тем, в социогуманитаристике в целом за последние 15–20 лет наметился явный антропологический поворот. В ней все чаще проявляется интерес к самым различным социальным и культурным группам, что становится возможным благодаря расширению методологической базы исследований и распространению этнографического метода. Ученые все шире используют мировой опыт современной антропологии с ее ориентацией на малые социальные группы, продолжительные полевые исследования, «насыщенное описание», скрытые от внешнего наблюдателя формы общественного взаимодействия и коммуникации, «подразумеваемые значения», «emic points of view» и т.д. Мировая наука развивается в направлении анализа методологических основ исследования профессиональных субкультур, демонстрируя преимущества интерпретативного подхода перед позитивистской парадигмой.

В этой связи кажется, что было бы естественно отечественной антропологии обратить внимание на исследование себя самой – на изучение сообщества ученых, академического научного сообщества своими собственными методами. А уж для этнографов/этнологов/антропологов именно антропологическое академическое сообщество в первую очередь и должно представлять научный интерес, т.к. генезис данного жанра в антропологии, безусловно, связан с антропологическим знанием. Однако, несмотря на всю естественность и актуальность такой постановки вопроса, лишь единицы активно и плодотворно исследуют мир профессий (в том числе, и мир академического сообщества). Между тем именно этнографы/этнологи/антропологи располагают для этого большим набором исследовательских методов. Часть из них заимствована из других научных дисциплин, однако по-прежнему исключительно антропологическим методом являются полевые исследования, которые предполагают проживание исследователя в изучаемом им обществе на протяжении продолжительного периода времени; участие, насколько это возможно, в его повседневной жизни; наблюдение за такой жизнью даже тогда, когда исследователь не может принимать в ней активное участие, и интервьюирование членов этого общества не только как конкретных людей, изучаемых с определенными целями, но и как информантов, т. е., носителей информации об обществе, его повседневной жизни и верованиях.

Для НЭС особый интерес представляет то обстоятельство, что исследователь-этнограф

в процессе работы сначала преобразует сложный опыт полевого наблюдения в своих записях, а затем вновь интерпретирует их, пропуская через сито аналитических методов и теории. В результате возникает именно такой вид знания, который, с одной стороны, имеет статус профессионального дискурса, поскольку производят его профессионалы в процессе своей деятельности, и вместе с тем, это знание о профессии, о реальных практиках ее осуществления; а, с другой стороны, оно (это знание) может быть предметом исследования антропологическими методами, т.е. допускает власть интерпретации. Это позволяет перейти от анализа метода как части индивидуальной исследовательской практики к видению его в контексте существования «воображаемого сообщества» социальных исследователей; рассматривать исследовательскую практику как коллективный процесс, протекающий среди этнологов (а также интервьюеров и их информантов), т.е. как особого рода социальное взаимодействие. К сожалению, очередной раз приходится констатировать, что возможность и, необходимость антропологического взгляда на антропологию как научную дисциплину, социально и культурно обусловленную практику в отечественной науке практически еще не осознана».

Между тем, в работах западных ученых подобные подходы разрабатываются с конца 1960-х гг., в результате чего зарубежное научное сообщество получило новые возможности соблюдения важнейшего для науки нормативного требования – осуществлять внешнее наблюдение на каждом из этапов порождения знания. Наблюдение при этом понимается двояко: как историческая и как социальная функции; подразумевается внимательное отношение не только к структуре научного исследования, но и к его социальной истории. В этом случае ученый-наблюдатель, наряду с узкодисциплинарной специализацией, одновременно выступает и социологом, и историком по отношению к тому корпусу знаний, который он исследует. Основу такого исследовательского подхода составляет конструктивистская идеология, которая последовательно реализуется в наблюдении за тем, как ученые конструируют мир природы, и за тем, как сами исследователи конструируют мир научного сообщества. Такой поворот к двойной рефлексии, по мнению наших зарубежных коллег, способен постепенно подготовить переход мировой антропологии на новый уровень развития (*Комарова* 2008; 2010; 2011).

Современная российская этнолого-антропологическая школа по-прежнему занимает достаточно периферийное положение в международных научных дискуссиях, невзирая на многие глубокие изменения, произошедшие в ней за последние двадцать лет. И все же новаторское для российской науки исследовательское направление – антропология академической жизни, возникшее в ИЭА РАН, уже не только заявило о своем существовании, но и развивается на постсоветском научном пространстве, даже не будучи четко институционально обозначенным (*Комарова* 2011). Свое название оно получило неслучайно. Новое для России научное направление имеет свое, отличное от принятой в западной (британской, французской) или американской научной традиции, название – «антропология академической жизни», а не «этнография этнографии», «автоантропология», «рефлексивная этнография», «автоэтнография» или «антропология дома» и т.п. (*Комарова* 2008: 5–25). Использование термина «антропология» в нашем случае обозначает конкретный методологический подход к исследованию различных аспектов повседневной жизни ученых и научных сообществ и предполагает не только и не столько изучение человека вообще, но изучение конкретного способа существования «академического» человека, человека академического образа жизни, в том числе норм научной этики, а также соционормативной культуры, совокупности ритуалов и повседневных практик, сформированных сообществом «академических» людей, т.е. академическим научным сообществом, и используемых ими в сфере академической жизни.

Любому профессиональному сообществу, в том числе и научному, присуща не только своя соционормативная культура, но более того, собственная профессиональная субкультура, осо-

бая субкультура профессии. Вслед за Т.Б. Щепанской под субкультурой профессии понимается совокупность стереотипов и норм поведения, форм дискурса, сложившихся в профессиональной среде, пронизывающих все аспекты жизни членов профессионального сообщества, функционирующих, в том числе, на уровне повседневности и транслируемых посредством механизмов традиции в рамках повседневных практик, специальных ритуализированных действий, профессионального фольклора. Носителем профессиональной субкультуры является профессиональная среда, профессиональное сообщество, в нашем случае, это – академическое научное сообщество, «включающее (по умолчанию) обладателей данной профессии, имеющих соответствующее образование, работающих по специальности, а также разделяющих большую часть символико-нормативного комплекса, в первую очередь, – совокупность культурных кодов, опосредствующих его понимание» (*Щепанская* 2005: 51).

Необходимо отметить, что в отличие от многих других профессиональных сообществ, академическое научное сообщество представляет собою совокупность индивидов или коллективов, связанных обменом результатами научной деятельности по производству, накоплению или использованию научного знания. При этом поддержание устойчивых межличностных или межгрупповых отношений внутри научного сообщества обеспечивается использованием единого профессионального языка и научного аппарата (понятий, инструментов, процедур наблюдения или вывода) и каналов получения или передачи информации (научных изданий, записей на носители, научных симпозиумов, конференций и т.д.), а также достаточно развитыми формами оценки научного труда и нормами научной этики.

Подобный подход, на мой взгляд, позволит приблизить академическое сообщество к решению ключевых проблем – обеспечения самосохранения, обновления круга исследовательских тем, возможность успешного развития в дальнейшем. Речь идет не столько о поиске некоего идеального начала, абсолютной идеи культуры (ААЖ 2008), сколько о понимании – как это идеальное начало и идеальная идея зарождается, конструируется, накапливается, становится достоянием научного сообщества, им осмысливается, формулируется и в дальнейшем продуцируется. Ставится вопрос о критериях объективности и способах контроля со стороны исследователя над собственной творческой деятельностью, т.е. решается проблема безусловной необходимости саморефлексии в рамках собственной дисциплины. Ведь именно ученые сами для себя являются главными и самыми жесткими критиками. Это особенно важно сегодня в условиях глубоких внутренних трансформаций гуманитарных знаний, «изменений интеллектуального ландшафта», которые проявляют себя на фоне смены поколений ученых, интеллектуальных ориентаций в профессиональном сообществе, исследовательских парадигм, языка науки и норм научной этики. Для членов же нашего профессионального сообщества по-прежнему актуальной и приоритетной остается задача разработки стратегии упрочения идентичности антропологии/этнологии как науки. Важной составляющей этой программы должно стать осмысление в контексте постсоветского академического пространства прошлого, настоящего и будущего этнологического сообщества, саморефлексия в рамках собственной дисциплины. Успешный поиск в общественных науках требует особенно осмысленного подхода в применении методологии и исследовательских методов, но, прежде всего, критичного отношения к личности самого исследователя. Анализ истории науки показал, что в основе развития научного знания лежит не только накопление информации, но смена парадигм – методологических подходов, которые позволяют эту информацию получать.

Проблемы научной этики в исследованиях антропологии академической жизни

Разработка научного направления «Антропология академической жизни» с самого начала целенаправленно строилась с учётом

участия в ней ученых, предметом исследований которых является профессиональное сообщество отечественных этнографов, этнологов, антропологов и представителей других ассоциированных наук различными, прежде всего, этнографическими методами, т.е. ситуация, когда «объект этнографии сам становится её аудиторией» (*Geertz* 1983). Подобный подход вызвал большой интерес у представителей различных научных направлений, в чьих работах обозначился очень широкий круг тем, освещающих прошлое, настоящее и будущее не только российского этнологического сообщества, но и сравнительный анализ деятельности других отечественных и зарубежных академических сообществ. На этом фоне четко обозначились и такие новые темы, связанные с научной этикой, как роль интеллектуалов и дискурсивных практик в переходных обществах; положение российской научной элиты в социальных науках, культурном производстве и системе распределения власти; трансформация мировоззренческих и культурных ценностей, доминирующих в академическом сообществе современной России; этические нормы замены статусно-распределительной системы поддержки российского академического сообщества системой грантов и рынком интеллектуальных услуг; соотношение установки на интеграцию с западной интеллектуальной традицией и установки на изоляционизм и конфронтацию с западом; проблема рецепции западных научных идей в современной российской науке; вопросы внутренней научной экспертизы ученого; нормы научного этоса; социальный тип современного российского ученого-гуманитария: наиболее значимые элементы личностной идентичности; формирование и развитие научных идей и проектов в современном российском социокультурном контексте и др.

В 2008 году был выпущен первый коллективный сборник «Антропология академической жизни: адаптационные процессы и адаптивные стратегии» (ААЖ 2008). Издание неслучайно получило уточняющее название «Адаптационные процессы и адаптивные стратегии». В данном случае внимание акцентируется на социальной адаптации как форме социальной активности, позволяющей академической системе приспосабливаться к внешним для неё требованиям и тем самым обеспечивать самосохранение и возможность успешного развития в дальнейшем. Его первый раздел, посвященный проблематике «Общественные трансформации и «кризис» науки» содержал статьи Л.Б. Четыровой «Аористодицея или как оправдать социального теоретика эпохи позднего социализма», С.В. Соколовского «Российская антропология и проблемы её историографии», Э.Г. Александренкова «Кому служить? Этнограф на российском распутье» и В.А. Шнирельмана «Наука и этика: могут ли ученые избежать ксенофобии». Одним из основных лейтмотивов работ этого блока стало мнение о том, что сегодня пришло время для активного и заинтересованного диалога между людьми науки и обществом. Исторически сложилось так, что работы этнологов и исследователей из смежных областей всегда привлекали интересы людей, ищущих научного обоснования собственным ксенофобским взглядам и честолюбивым политическим проектам. Именно поэтому так высок уровень ответственности, которая ложится на каждого исследователя, обращающегося к этнической тематике. Никакая деятельность человека немыслима без этического осмысления, и как ни в какой другой области знания нравственное отношение важно в социальной антропологии. К сожалению, исследователи редко принимают в расчет адресата своих научных произведений – общество, в жизни которого развитие и претворение определенных, даже созданных научным путем идей, может иметь разрушительные последствия. По мнению В.А. Шнирельмана, «сегодня становится как никогда ясно, что наука не отделена от общества непроходимой стеной и что научные концепции, затрагивающие актуальные общественные проблемы, тут же становятся частью напряженного социального дискурса, влияющего не только на состояние общественного сознания, но и на политические решения. Это накладывает на ученых особую ответственность, и позиция отстраненности,

утверждающая, что ученый якобы не несет ответственности за то или иное использование своих идей, является неприемлемой».

Л.Б. Четырова, обращаясь к очень важной теме советского научного наследия, подчеркивает, что современную российскую этнологию нельзя рассматривать в отрыве от исторического контекста, хотя бы потому, что советский социализм является «экзистенциальным опытом ныне здравствующих поколений», в том числе и действующих научных работников. Рефлексируя личный опыт, Л. Четырова пытается осознать суть габитуса теоретика советской общественной науки, и каким образом советское прошлое продолжает сказываться в жизни отдельных ученых и целых научных учреждений, являющимися реликтами ушедшей эпохи. Наиболее важным выводом авторов этого блока статей, как впрочем, и всего сборника, является констатация факта, что любая идеология, социальная или методологическая, формирует химерические, иллюзорные проекты идентичности и практики (социальные и профессиональные). В советское время ложное сознание являлось необходимым элементом существования и воспроизводства социальной действительности, а реальность, предписываемая марксизмом, никогда не существовала. Также и сегодня профессией социально-политических идеологов является создание символической реальности, во многом определяющей социальное бытие, но которую каждый индивидуум может разрушить для своей жизни и освободиться от нее. Для этого необходимо сознательно выйти за ее ограничения, приблизившись к пониманию истинных законов жизни человека и общества.

Специальный раздел сборника «Феномен научных экспедиций и неформальный экспедиционный дискурс» составили статьи Т.Б. Щепанской «Символические репрезентации знания в неформальном дискурсе «поля», О.С. Свешниковой «Экспедиция – это вот что значит…», А.А. Чубур и Ю.Б. Чубур «Археология и археологи центра Европейской России: взгляд сквозь призму гендера» и С.И. Рыжаковой «Тело, разбросанное по земле». Частная жизнь, профессиональная деятельность и полевая работа этнографа: к вопросу о соотношении этики и прагматики», А.А. Пригарина «Модели исследовательских стратегий в этнологии: вызов поля и индивидуальный опыт».

Статья А.А. Пригарина вызывает особый интерес попыткой автора классифицировать разные стратегии полевого этнографического исследования, подразделив их на колониальную, романтическую (антиколониальную) и медиативную. Размышляя по поводу размывания классических границ исследования в антропологи/этнологии, когда исследователь и поле, и сама исследовательская практика теряют свои привычные очертания, он пишет: «Стремительно меняются акценты и технические приемы этнографической работы, но абстрактно-загадочное поле было и остается неким арбитром корпоративной стратегии. «Этнографическое поле», – обосновано утверждает один из современных авторов, – это тот фундамент, на который нерушимо опираются исследовательские методы и приемы, это та стена, о которую крушатся кабинетные конструкции теоретиков, тот горн, сквозь который должны пройти любой претендент или любая идея раньше, чем они получат статус профессиональности». Эпистемология науки прошла значительный путь эволюции – от эволюционизма и структурализма до культурного релятивизма или постмодерного плюрализма. Многообразие дисциплинарного опыта породило маргинальные жанры, многие из которых со временем оформились в отдельные академические «цеха». При этом «поле» – незыблемо воспринимается источником корпорации всех антропологов» и критерием оценки требований научной этики.

Все вышеназванные исследования посвящены экспедиционному дискурсу, экспедиционной повседневности, этике и прагматике полевой работы, размышлениям над тем, как сохранить баланс между этическими принципами и прагматическими целями исследования в ходе преодоления трудностей, с которыми исследователь сталкивается в «поле». По мнению Е. Боряк, ценность подобных

размышлений состоит «в научном подходе к анализу экспедиционной деятельности как противопоставления “фольклорного” дискурса изучаемой среды академическому дискурсу, с дальнейшим переводом его в академический дискурс. Здесь хотелось бы обратить внимание и на другой, не менее важный аспект: раскрывая *феномен* этнографической экспедиции, авторскому коллективу удалось ненавязчиво показать необыкновенную привлекательность одновременной причастности исследователя к двум разным средам – академической корпорации и сообществу изучаемой культуры (*Пригарин* 2008: 144). Именно такие тексты надо писать для тех, кто еще только ищет себя в науке» (*Боряк* 2009).

Наибольший интерес представителей научного этнологического сообщества в плане изучения проблем научной этики вызвала статья С.И.Рыжаковой. В частности, С.Н. Абашин, глубоко и скрупулезно проанализировав коллективный труд, отметил в своей рецензии: «Рыжакова пишет о том же, что и Щепанская, – о влиянии “поля” на самосознание исследования и конструирование “полевого знания”. Только если питерская исследовательница пытается подойти к теме через анализ (семиотический?) коллективных практик и тех идиом, которые возникают в “поле”, то ее московская коллега изучает собственное “я” и ту ткань отношений, в которые она вступает в “поле”, отсюда ее более интересуют “неоднозначный характер получаемой информации (которая может быть использована как во благо, так и во зло), влияние аффектов (а нередко и предубеждений) на сбор материала и тем более его интерпретацию, наконец, личной (и даже телесной) включенности исследователя в исследуемую ситуацию”» (Абашин 2010: 165). Обе этнографии делают публичной изнанку полевой работы: если Щепанская рискует, открывая внутрицеховые секреты, то Рыжакова сильно рискует, рассказывая о своих личных «полевых» секретах.

Текст Рыжаковой, на мой взгляд, это не одна, а две статьи: в начале она рассказывает о своих «женихах»-информантах и общении с ними, об исследовательском опыте, который «дает возможность заглянуть в скрытые культурные области повседневной жизни, социального устройства и общественной морали», потом рассуждает о «точке зрения» этнографа, его возможности видеть, иметь обзор, фиксировать то, что оказывается в поле зрения. обоих случаях этнограф предстает как действующее лицо, он смотрит и одновременно творит, «режиссирует культуру». Статья мне очень понравилась и заставила задуматься о многих темах. Например, о различии мужской и женской этнографии, о разных культурных приемах погружения «в поле» и разных «сферах» переживания, которые «поле» актуализирует в размышлениях исследователя. О том, как сознание человека, занимающегося исследованием и одновременно проживающего часть своей жизни в «поле», переключается с «я-женщины» (или «я-мужчины» на «я-ученый» или какое-нибудь еще «я», где проходит черта между ними и где эти идентичности пересекаются. Или о том, каким образом эти переключения, эта игра становятся способами научной легитимации и манипуляции знанием, о моменте, когда процедура самоанализа и саморазоблачения (или разоблачения коллективных практик в «поле», как у Щепанской) сама превращается в механизм утверждения «экспертного» авторитета.

По мнению Е. Боряк, основное содержание эссе С. Рыжаковой сводится к анализу особенностей «витального включения этнографа в исследуемую культуру» (*Рыжакова*: 162). Она полагает, что позитивным является сам факт обращения исследовательницы к прагматике полевой работы, а именно – тонкой материи моральной стороны деятельности этнографа, с акцентом на проблемы, которые, как правило, не выносятся на всеобщее обозрение. Подкупает искренность размышлений автора (определенная ею как «исповедальная этнография»), точность передачи атмосферы «поля», и в целом – представленная глубина видения профессиональной деятельности этнографа, с ювелирным очерчиванием ее специфики: «этнограф должен в какой-то мере принадлежать изучаемой культуре, но “принадлежать” не полностью, имея свобо-

ду передвижения, возможность действовать, вступать в контакты, создавать тексты, а в какой-то момент и удалиться» (цит. по: *Рыжакова*: 165).

И все же, откровения автора, особенно – строчки пространных писем «информантов», как оказалось – ее потенциальных «женихов», признание автора в том, что она – «привлекательный ресурс для множества индийских альфонсов», бесстрастный взгляд на личные отношения как на своеобразный «текст», который она смогла прочитать как этнограф-профессионал, – вызывают внутреннее отторжение Е. Боряк: «Меня не оставляет ощущение, что с точки зрения морали позиция автора не бесспорна. Дискутировать о цене добытого в “поле” материала не буду (убеждение о его высокой ставке “проглядывает” во всех без исключения текстах сборника), как и оспаривать тезис о том, что ради погружения в *реальную* жизнь все средства хороши. Настораживает другое: о противоположной стороне, фактически – своих соавторах – исследовательница говорит в лексике *они (они нас читают; они нас играют*). Я понимаю в какой-то мере эпатажный стиль изложения, но позицию автора не принимаю. Я думаю о другом – ученый-полевик должен быть, образно говоря, “ловцом жемчуга”, а не искателем приключений. Как минимум, для этого ему надо предоставить достойное финансовое обеспечение. Представляется, тогда работа полевика стала бы как достойной, так и безопасной» (*Боряк* 2009).

Специальный блок статей объединяет проблема «повседневностей» – археологических экспедиций и музейной (лабораторной) деятельности. Необходимый акцент в общий контекст сборника внесла статья Х. Турьинской «Автоэтнографические источники в научном наследии В.В. Богданова». На примере полной драматизма жизни и творчества уникальной личности, «чернорабочего науки» Владимира Владимировича Богданова удалось убедить в том, что профессия может стать образом жизни. Современному музейному сообществу, описанию его повседневной жизни посвящена статья А. Кузнецова «Антропология современного провинциального музейного сообщества». Она показала, что тема образа жизни и образа мыслей исследователей и хранителей природных и человеческих «артефактов», действующих в рамках и по правилам собственных «лабораторий» является весомой составной антропологии науки (*Боряк* 2009: 459) и тесно смыкается с социологией научного знания. Исследователей интересует социальная среда и, прежде всего, её культурный контекст, в котором формируется личность ученого и который оказывает влияние на его жизнь, творчество и вырабатывает этические критерии научного сообщества. В целом тема влияния среды и вненаучных факторов на науку и научную деятельность исследователя занимает важное место и в других статьях.

В целом, появление первого тома «ААЖ» вызвало большой интерес как у этнографов/этнологов/антропологов, так и в других научных сообществах не только России, но и ближнего зарубежья (*Абашин* 2010; АФ 2009: 487–489; *Боряк* 2009; *Корякин* 2009; *Романов, Ярская-Смирнова* 2009:33; *Рахимов* 2013). В частности, К. Корякин, считает, что публикация сборника статей «Антропология академической жизни» является важным шагом на пути популяризации идеи саморефлексии в общественных науках, резюмирует первую попытку вынести этот вопрос за пределы отдельных статей на широкое обсуждение в научном мире многих актуальных вопросов, в том числе и проблем научной этики ученого.<…>. Авторы попытались указать на новый путь в развитии науки, суть которого – в изменении отношения научного сообщества к своей деятельности, к выходу на новый уровень самосознания благодаря саморефлексии» (*Корякин* 2009).

Основополагающей идеей подготовки следующего тома «Антропология академической жизни» (М., 2010) стала научная междисциплинарность. Ставка на междисциплинарный подход в русле этого исследовательского направления была сделана неслучайно, т.к. исследование многих современных проблем, в том числе и вопросов научной этики, тре-

бует систематической междисциплинарной кооперации всех наук о человеке и обществе и сравнительно-исторического их изучения. В результате его авторы – представители различных научных дисциплин и традиций из разных научных центров России, Украины, США, Беларуси, Германии исследуют проблемы, наиболее актуальные для собственных научных направлений, но находящиеся в исследовательском поле ААЖ. Широкая междисциплинарная постановка проблемы позволила авторскому коллективу охватить достаточно разноплановые аспекты этого направления, в том числе и ключевые вопросы научной этики научного сообщества.

Первый раздел сборника посвящен историко-культурологическим аспектам антропологии академической жизни. Он открывается статьей Сергея Соколовского «Автоэтнография и антропологические исследования науки». В статье дается обзор современного состояния исследований антропологии науки, связанных с «рефлексивным поворотом» науки о «Других» к собственному сообществу, выразившийся в появлении такого нового жанра в постмодернистской антропологии как автоэтнография, который сочетается в этой относительно новой для нас области исследований с вниманием к профессиональным субкультурам. Автор статьи характеризует специфику российской ситуации в связи с особенностями антропологических исследований в нашей стране. Опираясь на обзор западных наработок в области автоэтнографии науки, он стремится сопоставить рефлексии о «себе» как ученом в рамках академической жизни (автоописание/автоэтнография) с российскими академическими традициями. Работа С.В. Соколовского во многом перекликается со всеми остальными текстами, входящими в первый раздел. Ключевые слова его публикации: автоэтнография, рефлексивность, память, репрезентация, объективность, научная этика исследований – также характеризуют работы и других авторов. Прежде всего, это касается историографического обзора Г.А. Комаровой «Антропология академической жизни в системе наук о человеке» и статьи Елены Гаповой «Гендерные исследования в «постсоветской академии». Оба текста рассматривают ситуации, когда объект – изучаемое сообщество практически полностью совпадает с его субъектом – сообществом экспертов. В итоге выясняется, что такое соотношение обнажает множество проблем, о которых и говорят авторы в своих статьях, подтверждая вывод о том, что автоэтнографическое исследование в этом случае становится плодотворным контекстом для обсуждения этнографического метода в целом, поскольку высвечивает те его аспекты, которые при исследовании «иного» (дистанцированного) объекта выводятся из зоны видимости и легко остаются в зоне умолчания.

Статья Е. Гаповой является знаменательной и оригинальной, прежде всего, потому, что в отечественных социо-гуманитарных науках, к сожалению, крайне мало подобных исследований. Подобные тексты, на мой взгляд, производят именно такой вид знания, которое, с одной стороны, имеет статус профессионального дискурса, поскольку производят его профессионалы в процессе своей деятельности, и вместе с тем, это знание о профессии, о реальных практиках ее осуществления; а, с другой стороны, оно (это знание) может быть предметом исследования антропологическими методами, т.е. допускает власть интерпретации. Это позволяет перейти от анализа метода как части индивидуальной исследовательской практики к видению его в контексте существования «воображаемого сообщества» социальных исследователей; рассматривать исследовательскую практику как коллективный процесс, протекающий среди ученых (в данном случае, гендеристов), т.е. как особого рода социальное взаимодействие.

Своеобразная перекличка, пересечение, определенная общность, обнаруженные между темами разных текстов первого раздела сборника, заставляют задуматься о влиянии друг на друга вопросов историографии, методологии и организации академического сообщества. С другой стороны, если обзор Сергея Соколовского представляет собою глубокий антропологический взгляд на современное

состояние науки о «Других», то автор следующей статьи первого раздела «Зачем нам изучать этнографию других стран и народов» Эдуард Александренков, отвечая на свой же вопрос, дает исторический срез этой проблемы. Цель его работы – рассмотреть, как и под влиянием каких факторов складывались представления о других странах в отечественном этнографическом сообществе. Эта статья в определенной мере продолжает тематику других авторских публикаций: «Кому служить? Этнограф на российском распутье» и «Что интересовало российских этнографов в Латинской Америке?» По мнению Э.Г. Александренкова, два основных фактора определяли зарубежные этнографические поиски отечественных ученых. Во-первых, это – интерес отдельного исследователя, вызванный любопытством к синхронному «Другому» и желанием увидеть иные стадии и формы развития человечества; во-вторых, – политические инициативы властных структур. В советской науке, как правило, превалировало второе обстоятельство. Однако, академическому сообществу известны и такие яркие ученые, кто изучал зарубежные культуры без указаний «сверху». Прекрасный пример тому – Ю.В. Кнорозов, для которого наука была образом жизни, а его жизнь в науке – образцом для коллег. По мнению Р.Рахимова, «архиважную тему затронул Эдуард Александренков, анализируя причины интереса к этнографии других стран и народов и эволюцию этой дисциплины. Отвечая на, казалось бы, очевидный вопрос, зачем нужна зарубежная этнография и этнография вообще, автор указывает на ряд факторов. Среди прочего, он называет и личный интерес исследователя, и общественную ценность или «вознаграждение» за разработку определенных сюжетов, утверждая, что последнее имеет большее значение, нежели собственные побуждения ученого. Помимо предоставления возможности сравнительного анализа и развития проблематики «мы» – «они» («другие»), этнография зарубежных стран (особенно если она носит более рефлективный и теоретический характер) способна генерировать новые идеи, помогает поддерживать критическую интеллектуальную дистанцию, тем самым корректируя «местную» повестку дня исследования (*Рахимов* 2012).

Особенно своеобразно статья Сергея Соколовского перекликается с текстом питерской исследовательницы Елены Здравомысловой. Основу ее эссе «Земной свой путь пройдя до половины…» составляет биографическое интервью, взятое у коллеги – социолога Эдуарда Фомина (1939–2002). Выпускник юридического факультета ЛГУ, один из основателей Центра независимых социологических исследований (ЦНСИ), член Санкт-Петербургской ассоциации социологов (СПАС), поздний шестидесятник Э. Фомин многое сделал для того, чтобы первое несоветское поколение социологов стало естественной составной частью мирового социологического сообщества. На основе анализа интервью, данного Эдуардом Фоминым в канун его шестидесятилетия, Е. Здравомыслова не только мастерски показывает черты целого поколения российских ученых, но на примере одной биографии рельефно реконструирует поколенческую биографию отечественных социологов – шестидесятников, научная биография которых развивалась, по словам Виктора Воронкова, «фактически в неформальной сфере, где абсолютно доминировала “устная социология”. Разговоры в коридорах института, на наших “интеллигентских кухнях”, домашние семинары сформировали среду, готовую к радикальным переменам в обществе и ускорившую эти перемены» (Невидимые грани 2001: 4). В статье Елены Здравомысловой «Земной свой путь пройдя до половины...» подчеркивается важность методов биографического интервью и социологического воображения при исследовании социального опыта и создании «портрета» личностей, сформировавшихся в различное время. Как отмечает автор, «перед человеком сегодня стоит задача легитимизировать себя в рассыпающемся мире, где все может произойти. И конечно, мы выбираем из семейной памяти то, что доступно, и то, что может помочь устоять. Селективность памяти – это наша защита от самих себя. Поэтому значимость корней, род-

ни чрезвычайна» (Невидимые грани 2001: 87). В данном случае, интервью может оказать определенный терапевтический эффект на респондента, а исследователю дает уникальную возможность связать личный опыт опрашиваемого с хитросплетениями истории, социума и профессиональной культуры (*Рахимов* 2013). Е.А. Здравомысловой удается очертить социологические рамки анализа феномена, сформулировать проблемы и обосновать ряд важных гипотез, существенных для понимания функционирования советской и постсоветской социологии; показать, как повседневность (в том числе, и академическая), окружающая ученого, формирует его научный багаж и научный кодекс; как биография самого исследователя «работает» в качестве фактора его научной деятельности и влияет на ее результаты.

Второй раздел сборника «Современный ученый и исследовательское поле» открывает статья В.А. Шнирельмана «Археолог в эпоху перемен: казус Аркаима», в которой рассматривается очень важный научно-этический вопрос: проблема модели поведения ученого, вынужденного делать непростой выбор между истинностью знания и практической пользой его работы. Размышления автора статьи касаются профессионального credo археолога и музейного работника, являющегося одновременно и исследователем, и популяризатором. Принимая разные варианты разрешения этой дилеммы (и составление захватывающего рассказа о музейных экспонатах, и создание муляжей, погружающих в историческую повседневность), автор выступает категорически против культивации особых религиозных чувств посетителей. На его взгляд, обращение к оккультным знаниям полностью дискредитирует значение науки и обесценивает кропотливый научный труд исследователя, что хорошо демонстрируется на примере археологического комплекса в Аркаиме (*Мамонтова* 2011: 343–344).

Автор статьи рассматривает весьма показательный и неоднозначный пример взаимодействия археологов с общественностью на археологическом комплексе Аркаим (Южный Урал), где результатом столкновения самых разнообразных интересов (рекламных, финансовых, туристических, религиозных, патриотических, националистических) стало возникновение своеобразного религиозного культа, с одной стороны, обеспечивающего музейный и туристический центр массой посетителей (а, следовательно, и финансами), но, с другой, бросающего вызов археологической и музейной деятельности. Анализируются стратегия поведения археологов в этой ситуации и особенности их обратной связи с общественностью. На примере возникновения культа Аркаима обсуждается роль археологии и музейного дела в современном обществе. Для исследовательского поля антропологии академической жизни работа, проделанная В.А. Шнирельманом, очень значима, прежде всего, потому, что «казус Аркаима» обнажает ряд актуальных проблем, реально существующих в академической жизни, но практически не обсуждаемых в отечественном социогуманитарном научном сообществе. Во-первых, это проблема совпадения (зачастую противоречивого и нередко конфликтного) идентичностей исследователя как субъекта, изучающего среду – и как человека, принадлежащего этой среде, но имеющего в ней определенные интересы (преследующего свои вненаучные цели и, тем самым, ставящего под угрозу свой престиж в научной среде). Во-вторых, это – этические проблемы, возникающие, когда в научном сообществе обсуждаются темы, открытые «своим» и табуированные для «чужаков»; или более широко – ситуации, когда этика познания вступает в противоречие с этикой принадлежности к псевдонаучному дискурсу.

Статьи этого раздела рассматривают диалектичесую взаимосвязь исследователя и исследовательского поля. Причем в качестве исследовательского поля могут рассматриваться не только общности людей, но и само повседневное пространство исследователя с «ролевыми играми» и телешоу («андропарки»). И здесь на отдельных примерах поднимаются важнейшие проблемы профессии и научной этики ученого. В целом, исследовательское поле – главный герой всех без исключения тек-

стов, входящих во второй раздел сборника. Все они посвящены феномену научных экспедиций и неформальному экспедиционному дискурсу, экспедиционной повседневности, этике и прагматике полевой работы, размышлениям над тем, как сохранить баланс между этическими принципами и прагматическими целями исследования в ходе преодоления трудностей, с которыми исследователь сталкивается в «поле». При этом исследовательское «поле» в сборнике рассматривается во всех его ипостасях: «поле» – этнографическое, археологическое, социологическое и т.д., отечественное и зарубежное, экспедиционное и стационарное, городское и сельское, традиционное и виртуальное и др. Но главное то, что «поле» всегда всеми исследователями воспринимается как особая методологическая (эпистемологическая) проблема возможностей и пределов познания, как цель и средство исследования. В этом плане наибольший интерес, на мой взгляд, представляют тексты патриархов этнографического сообщества, известных ученых, исследователей с огромным экспедиционным опытом Сергея Александровича Арутюнова и Наталии Львовны Жуковской.

Эссе Сергея Арутюнова «Когда гора рожает мышь» насыщено интересными и актуальными материалами, экспедиционными наблюдениями, авторскими и исследовательскими впечатлениями, воспоминаниями, размышлениями, личным авторским опытом, практикой и т.п., всем тем, что характеризует все публикации раздела «Современный ученый и исследовательское поле». Однако автор эссе «Когда гора рожает мышь» не просто привлекает читательское внимание к основным, самым актуальным темам отечественной этнографии/антропологии – методике, методологии исследований, организации научной и экспедиционной жизни. Самое важное для развития нашего научного направления заключается в том, что работа С.А. Арутюнова является уникальной на фоне типичной отечественной научной литературы, в которой, в отличие от мировой научной практики, не принято публично и подробно обсуждать то, что составляет предмет размышлений крупнейшего отечественного исследователя: пути преодоления научного субъективизма, проблемы отношений в исследовательском коллективе, различного рода технические и моральные стороны экспедиционно-полевой практики, вопросы взаимоотношений с информантами, многообразные и порой непростые ситуации, в которые нередко попадает ученый-исследователь, ученый-полевик.

О подобных непростых ситуациях, интересных, а порой даже судьбоносных случаях из своей богатой экспедиционной практики ярко и образно повествует Наталия Жуковская. В своих автобиографических заметках «Этнограф и поле: Господин Случай и его возможности» она предстает не только как исследователь, но и как режиссер, сценарист, актер, стратег своих многолетних, долгосрочных, плодотворных, содержательных, интереснейших, и вместе очень сложных экспедиционных проектов. Н.Л. Жуковская показывает, как длительное и регулярное пребывание этнографа в поле почти всегда сопровождается формированием разнообразных, в том числе и личных, связей с людьми исследуемого сообщества. Дружеские эмоциональные контакты исследовательницы с информаторами создают ситуацию эмпатии, которая способствует постижению самых тонких и скрытых механизмов культуры, дает ключ к пониманию ее нормативной, эстетической, когнитивной и других систем. Наблюдая за ее рассказами, невольно отмечаешь то обстоятельство, что научные открытия возможны не только благодаря исследовательским технологиям или научным институциям, а скорее, благодаря экзистенциальному накалу того или иного вопроса, который возникает в жизни исследователя, в связке с его биографией. Обычно это происходит рефлексивно, но рано или поздно обязательно фиксируется тем фактом, что исследователь ощущает начало нового этапа своей научной биографии. По опыту известно, что с представителями нашего этнографо/этнолого/антропологического научного цеха описанная выше ситуация чаще всего возникает именно в экспедиционных, полевых условиях в процессе общения с людьми.

Д.Б. Писаревская – автор статьи «Исследование субкультуры ролевых игр: соучастие vs ролевых игр» несколько лет изучала весьма распространенное в молодежной среде, но мало изученное в отечественной антропологии явление. Описание своего опыта исследования субкультуры ролевых игр Д.Б. Писаревская наполняет авторской саморефлексией, авторскими и исследовательскими впечатлениями, наблюдениями, размышлениями, всем тем, что сопровождало ее в ходе работы и служило фактором, мешавшим или помогавшем в исследовании и в итоге, повлиявшем на научные результаты. Все это позволило Дине Писаревской, как и другим авторам сборника, обратить внимание читателей на очень актуальную для научного сообщества проблему «Современный ученый в исследовательском поле: активное соучастие или холодная отстраненность». Как остаться «независимым» исследователем, отстраненным при изучении тех или иных, особенно острых социальных проблем? Что и как можно и должно изучать в современной публичной сфере? Как повседневность (в том числе, и академическая), окружающая ученого, формирует его научный багаж? Как биография самого исследователя «работает» в качестве фактора его научной деятельности и влияет на ее результаты? Читатель вряд ли сразу найдет готовые универсальные ответы на эти и другие вопросы. Но даже их постановка уже самоценна: истинная наука, как известно, начинается с вопросов.

Следующий раздел сборника посвящен академиической повседневности и рассматривает такие немаловажные аспекты, влияющие на творчество академического работника, как семья, коллективный дух, повседневные практики и интеллектуальная миграция. Он открывается статьей В.П. Корзун и Д.М. Колеватова «Профессорская семья: стиль жизни, ролевые функции в поле научной повседневности». Предметом исследовательского интереса стала профессорская семья как социокультурный феномен. Богатый источниковый материал, оказавшийся в поле их внимания – научная повседневность отца и сына Лаппо-Данилевских, великого историка и известного математика, классиков мировой науки – позволил авторам рассмотреть проблему преемственности интеллектуальных ритуалов и ценностей, в том числе в пространстве такого микросоциума, как семья; определить, каким образом социокультурный контекст являет себя через такую форму человеческой общности, как семья ученого, через присущие этой общности стилевые и нормативно-ролевые (функциональные) особенности. Обращение к теме «ученый и его семья», к варианту социальных контактов, по мнению В.П. Корзун и Д.М. Колеватова, важно «в плане характеристики особенностей рефлективного взаимодействия ученого и мира (“миросозерцания” ученого, если пользоваться классической терминологией XIX века). Особенности эти проявляются “на семейном поле” как на уровне элементарной житейской рефлексии – рассмотрение и анализ “дел семейных и политических”, так и на уровне рефлексии научной – критического анализа научного знания, его значения и границ. И, наконец, в межличностных контактах родных, близких и друзей проступает рефлексия философская – осмысление общих принципов и предельных оснований бытия и мышления». Авторы этой стимулирующей, выполненной в лучших академических традициях, статьи, ссылаясь на И.В. Нарского, приходят к выводу, что интересующий современных исследователей вопрос: «что делают, когда занимаются наукой», безусловно, актуален, ибо «наука есть часть жизненного мира ученого, его личностной рефлексии, один из способов познать собственные границы» (*Нарский* 2008: 15). Задача этой статьи – выявить ролевые функции, вопросы морального авторитета, научно-культурные доминанты, а также осветить связанную с ними экспансию профессиональной профессорской культуры в семью. Несмотря на несколько идеализированную репрезентацию профессорской семьи, статья является новаторской, проблематизирует социальный и культурный институт «профессора», рассматривая его через призму другого института – семьи. Поскольку разные исторические периоды имеют разные поведенческие установки и ценности, в продол-

жение данного исследования было бы также интересно описать собирательный образ современного (постсоветского) профессора (*Рахимов* 2012).

Цель статьи Ольги Волковой и Светланы Шишкиной «Академическая составляющая интеллектуальной миграции малого российского города» – описание результатов теоретико-эмпирического исследования интеллектуальных миграций вне столичных и областных центров, на примере малого российского города Балашова Саратовской области. Авторы-социологи в своей статье рассматривают интеллектуальную миграцию в контексте стратификационной характеристики малого российского города; характеризуют гендерную специфику интеллектуальной миграции; дают социологический портрет академического мигранта; приводят факты, касающиеся не только профессиональной, но и повседневной жизни ученых-мигрантов. В постсоветской научной литературе уже сложилась традиция изучения проблем интеллектуальной эмиграции из бывшего СССР. В данном случае ценность и актуальность обсуждения проблемы внутренней интеллектуальной миграции в том, что она связана, прежде всего, с необходимостью исследовать и прогнозировать долгосрочный выбор ученых в пользу профессиональной миграции внутри страны. Это обстоятельство чрезвычайно важно, в частности, и для формирования стратегий национальной научной политики государства на постсоветском пространстве. Разумеется, при условии, что таковые появятся в обозримой перспективе. Авторы статьи выявляют академическую составляющую интеллектуальной миграции малого российского города. Как и везде на постсоветском пространстве, миграция в малых городах – огромная проблема, а миграция академических сотрудников приводит к ослаблению местного интеллектуального ядра. Помимо таких очевидных причин как низкая заработная плата и карьерные соображения, на мой взгляд, важнейшей проблемой является практическое отсутствие у нас самой фигуры университетского менеджера, способного организовать институциональное развитие интеллектуальной сферы на местах. На примере города Балашова авторы проводят социальный срез, анализируя причины и следствия миграции научных кадров, делая специальный акцент на гендерном аспекте. Доля женщин среди мигрантов здесь очень высока, что связано с поисками более доступного и престижного профессионального образования (как для них самих, так и для их детей), а также, по мнению авторов статьи, с тем фактом, что женщины более общительны. Таким образом, низкая образовательная мобильность усугубляет демографическое положение и ослабляет интеллектуальный потенциал малых городов (*Рахимов* 2012).

Автор статьи «Этнолог: от повседневных практик к профессиональным традициям» исследователь Галина Стоянова утверждает, что «любой вид занятости, профессия формирует свой специфический и неповторимый мир, единство которому обеспечивают «свои» знании, способы их передачи, свои «правила игры», стилевые особенности, принимаемые новичками профессиональной группы. Унифицировать, создать идеальную схему профессий при всем их многообразии достаточно проблематично, скорее невозможно. А вот приблизиться к пониманию жизненного мира представителя отдельно взятой профессии помогают антропологические исследования». В контексте активизировавшихся антропологических исследований профессий и профессиональных групп Г.Н. Стоянова предпринимает попытку взглянуть на собственное этнологическое сообщество изнутри, основываясь на личных наблюдениях и материалах интервью, собранных среди преподавателей кафедры археологии и этнологии Одесского национального университета (ОНУ) им. И.И. Мечникова. Несмотря на то, что кафедра возникла сравнительно недавно (в 1993 году), за время ее существования преподаватели-этнологи сумели сформировать свой стиль жизни и поведения, выработать не только привычки, но и традиции, свой этический кодекс, все то, что позволяет рассматривать это сообщество, как определенную профессиональную субкультуру, относя к ней как

знаковые (символы, атрибуты, фольклор), так и социально-поведенческие (формы общения, нормы, стереотипы поведения) аспекты этих традиций – т.е. социальных отношения и их культурные коды. «Чтобы создать наиболее полную этнографическую картину какого-либо вида занятий, – считает автор, – необходимо по возможности погрузиться в эту среду, ощутить все тяготы и преимущества, т.е. максимально сблизиться с "полем", что является обязательным условием для успешного этнографического исследования». Одесский этнолог, изучая этнографическими методами собственную исследовательскую среду, обращается в своей работе к такому совершенно новому не только для украинской, но и для всей постсоветской антропологии жанру как автоэтнография. Особенно важно отметить, что исследование Г.Н. Стояновой в значительной мере посвящено изучению современных корпоративных правил и этического кодекса научных коллективов. Изучая этнографическими методами собственную исследовательскую среду, являясь непосредственным носителем интеллектуальных и этических традиций этой среды, Г.Н. Стоянова пытается определить «культурные коды», традиции и обычаи, модели поведения и привычки, особенно в период экспедиционных сборов, сформировавшиеся в научном сообществе этнологов Одесского национального университета (*Мамонтова* 2011: 344). Академические «ритуалы», несомненно, являются важным аспектом профессиональной жизни этнологов, и образуют особые культурные коды, несущие важную роль в научной коммуникации (*Рахимов* 2012). Все статьи второго тома в целом вносят свой вклад в практически не занятый сегмент этнографического изучения быта профессионального научного сообщества, в анализ историко-культурного своеобразия жизни и быта ученых, в исследование деталей житейской повседневности ученых как социальной группы, упрочения и сохранения норм научной этики.

Статьи третьего тома связаны с социальными условиями существования науки и научных институций, рефлексией ученого этнографа по поводу изменения своей позиции по отношению к полю, идеологическими контекстами, влияющими на содержание и характер, как академической деятельности, так и способов ее приватизации и извлечения социально-карьерных дивидендов с учетом общепринятых научных этических норм и т.д. Все разнообразие тем и научных подходов в нем сгруппированно в несколько тематических блока, охватывающих различные стороны академической жизни.

Тексты первого раздела сборника «Этос науки: риторика и повседневность» обсуждают целый круг ключевых методологических проблем сферы «Science studies»: наука как социальный институт и возможности работы «научного сообщества»; традиции и вариации этоса науки; изучение способов производства научного знания в различных социокультурных средах (проблемы «экологии науки»); роль истории науки для понимания природы науки; ученый и наука; значение опыта «Science studies» для постановки и обсуждения проблем специфики социально-гуманитарного познания и др.

Первый раздел открывает статья «Культурная медиация, традиции и инновации: о поэтике заимствования в истории советской этнографии». Ее автор – С.В. Соколовский утверждает, что «история российской этнографии практически на всех ее этапах, и даже тогда, когда заимствования совсем не поощрялись, а, наоборот, преследовались как низкопоклонство перед Западом – состоит из длинной их череды, иногда тщательно маскируемой, а иногда с гордостью демонстрируемой как безусловно прогрессивная и необходимая мера борьбы с местной заскорузлостью». Некоторые эпизоды этой истории и их оценки современниками стали основным предметом его анализа. Автор статьи делится интересным наблюдением о том, что «при всей нашей заботе о традициях, конкретные научные проекты, как и науку в целом, вряд ли можно адекватно понять вне их устремленности к новому. Рассмотрение динамики и механизмов заимствования – и в этом ирония всякой деконструкции, по видимости отказы-

вающейся от нового или отказывающей новому в его привилегированном статусе – позволяет сделать небольшой вклад в эту погоню за новизной и осветить саму технологию заимствования как механизм порождения нового».

Тема «Этос науки: риторика и повседневность» получила новое развитие и неординарное решение также в статьях В.П. Макаренко «Властно-политические технологии и право ученого на сопротивление», Н.В. Серова «Феномен групповой динамики в научном сообществе и интересы науки», В.А. Шнирельмана «Археолог, общество и политика: Е.И. Крупнов и аланы», С.Н. Филимончик «Ученый и власть: гуманитарии Карелии в сталинскую эпоху», А.Н. Еремеевой «Ученый в условиях гражданского противостояния». Виктор Павлович Макаренко считает, что «современная наука есть воплощение колониально-имперских, революционно-бюрократических (техно-якобинских) и самодержавно-бюрократических интересов и амбиций власти и ученых». Отвечая на вопрос, свободны ли современные ученые, если они до сих пор используют указанные модели или их комбинации в своем поведении, автор анализирует, как они взаимодействовали в социальной истории науки XX в. и советской науки, в особенности. Цель исследования Н.В. Серова – анализ проблемы «запретов» в дискуссии с академическими стереотипами «научного долженствования» на примере социальной истории создания теории хроматизма. А.Н. Еремеева рассматривает особенности научной деятельности и научной коммуникации в регионах бывшей Российской империи, ставших в 1917–1920 гг. центрами противоборства различных политических режимов и массовой миграции столичной интеллигенции. С.Н. Филимончик представляет новую для Карелии 1930-х годов социокультурную группу профессиональных ученых, работающих в области истории, этнографии, фольклора, характеризуя их путь в науку, уровень образования, профессиональную деятельность, научную и бытовую повседневность, а также взаимоотношения ученого-гуманитария с властью и т.д.

Все авторы тематического блока «Этос науки: риторика и повседневность» – известные ученые, представляющие различные научные дисциплины, ставят перед собой актуальные и важные для любого гуманитария вопросы: Как остаться «независимым» исследователем, отстраненным при изучении острых социальных проблем? Что и как можно и должно изучать в современной публичной сфере? Как повседневность (в том числе, и академическая), окружающая ученого, формирует его научный багаж? Как биография самого исследователя «работает» в качестве фактора его научной деятельности и влияет на ее результаты?

По мнению постоянного автора всех выпусков «ААЖ» В.А. Шнирельмана, «сегодня, когда в стране нет уже единой гегемонистской идеологии и идет становление гражданского общества, общественные науки потеряли свою былую “невинность”. Это означает, что, какой бы проблематикой ни занимался этнолог, социолог или даже археолог, полученные им данные и выводы всегда могут использоваться для тех или иных политических проектов (…) в этих условиях использование соответствующих понятий и терминов накладывает на ученого особую ответственность и заставляет тщательно обдумывать формулировки своих идей, чтобы они не стали легкой добычей радикалов. Следовательно, специалист должен тонко чувствовать нюансы сложившегося вокруг политического ландшафта. Мало того, сегодня ученый, чьи исследования касаются острых политических проблем, не может оставаться вне политики, хочет он того или нет. А к актуальным проблемам сегодня относятся все, начиная от современных массовых миграций населения и кончая антропогенезом. Поэтому нам нельзя обходить вопрос о научной этике, и ученый должен не только интересоваться тем, как воспринимаются его идеи в обществе, но и активно стремиться к тому, чтобы эти идеи воспринимались адекватно без искажений. Иными словами, пришло время для активного и заинтересованного диалога между людьми науки и обществом».

Изучение социального контекста развития науки, научного сообщества, и, в част-

ности, научной и политической миссии ученого, нужны не для того, чтобы привлечь общественное внимание и политизировать роль науки в обществе. В нашем случае исследователю научного поля ААЖ важно с позиций социально-культурной антропологии изучить эти проблемы и понять, как они решаются и/или не решаются в современной научной среде. И это, на мой взгляд, важное и полноправное направление антропологии академического сообщества. К сожалению, в российском научном сообществе подобные исследования редки, экзотичны, непривычны, и зачастую воспринимаются неадекватно, что негативно отражается на развитии и отечественной науки, и современного российского общества. Тематический блок статей «Этос науки» традиционно присутствует в научных сборниках «ААЖ», что важно по ряду причин, в том числе и методико-методологического плана. И в частности, потому что всем известная модель «правильного» этоса науки, предложенная Мертоном и представляющая собой некий идеальный тип, достаточно абстрактное построение, результат логической дедукции, дает немало поводов для дальнейшего исследования постоянно возникающей перед исследователем дилеммы теории и практики, риторики и повседневности. Думается, что представители ААЖ, ведущие кропотливую работу по сближению теоретических и эмпирических изысканий, по поиску реальной конфигурации этических норм, единой метрики научного сообщества, способны в чем-то дополнить, исправить мертоновские аксиомы, а возможно и предложить свою модель этоса науки.

В отличие от первого раздела сборника, следующий тематический блок статей «Институционализация в научном сообществе» представляет собой пример инновации в истории развития ААЖ. Как показывают авторы статей этого раздела, значимость ритуалов перехода, «обрядов институционализации» (П. Бурдье) в контексте формирования и поддержания корпоративной идентичности научного сообщества традиционна и по сей день неоценима. Ритуалы как символы действия являются способом донесения до «академического» человека, человека академического образа жизни, представителей «академического» мира ценностей и моделей поведения, отражающих корпоративную культуру научного сообщества. Именно ритуалы как устойчивая система ценностей, накопленных и воспроизводимых в коллективной памяти, дают научному сообществу ощущение устойчивости, столь необходимое в непрерывно изменяющемся мире.

Отечественные традиции процесса «вхождения в науку» в рамках профессорской культуры составляют предмет исследования Т.А. Сидорякиной. Ее статья посвящена формализованным и неформализованным правилам вхождения в научное сообщество историков рубежа XIX–XX вв. и характеризуется особым интересом к личности ученого на ранних этапах его становления, вниманием к процессу «вхождения в мир науки и высшего образования», к сопряженным с ним «ритуалам перехода» и «адаптации молодого ученого» в научном сообществе. Автор справедливо отмечает, что понятие «профессорская культура» существенно расширяет проблемное поле современных исследователей, изучающих проблемы научных сообществ, сформированных на основе устойчивого ядра «корпоративной культуры», в качестве самостоятельной задачи, и актуализирующих субъективный фактор в науке.

Статья В.Ю. Лебедева «Профессор» как социально-культурный миф» во многом продолжает и развивает тематику предыдущего текста. В ней анализируется трансформация расхожих представлений о профессуре и результатах причисления к этому сообществу от традиции к инновации, от старой версии к новой. «Старая – восходит к академическим традициям дореволюционной России и их отзвукам в довоенной советской культуре. Новая – формируется представлениями о социальном статусе профессуры послевоенного Советского Союза». В.Ю. Лебедев определяет актуальность рассмотрения выбранного объекта не только его временным положением самим по себе, но и тем, что мифологические установ-

ки оказываются напрямую определяющими и представления, и поведение большого числа людей (включая и неверный профессиональный выбор). По мнению автора статьи, «мифологическое осмысление профессуры наблюдается как в повседневном поведении, фиксируемом этнографией, так и в осмыслении средствами искусства, где стандартно воспроизводятся все обиходные стереотипы. Можно говорить, что элементы мифологической картины принадлежат здесь к двум областям, мифологическим парадигмам: мифологии науки и мифологии быта». В.Ю. Лебедев делает вывод о том, что дальнейшие трансформации расхожих представлений о «профессоре» во многом будут зависеть от специфики реальности социальной, однако в виду мифологического генеза этих представлений можно предвидеть устойчивость и живучесть традиционных форм.

В статьях Н.В. Деминой «Защита диссертации как обряд перехода» и К.Л. Банникова «Вход как выход: социально-антропологические рефлексии на тему [в]хождения в науку» исследуется современный процесс пересечения границы мира Науки – инициация в сообществе российских ученых через аспирантуру и защиту кандидатской диссертации. Текст Н.В. Деминой наглядно демонстрирует, что понятия обряда перехода (А. ван Геннеп, В. Тернер) и обряда институционализации (П. Бурдье) дают возможность рассмотреть проблемы качества научной аттестации и состояния научной экспертизы в России под новым углом зрения. Автор отмечает, что «при вступлении в мир науки – прохождении обряда перехода, или институционализации – неподготовленными и непроникнутыми его истинным сакральным смыслом чужаками, происходит «загрязнение» сообщества ученых, влекущее десакрализацию и размывание существующих границ».

Исследование М.В. Пулькина «Рецензируемые журналы и научное сообщество: проблемы взаимоотношений» также посвящена вопросам качества научной аттестации и состояния научной экспертизы в современной России, которые рассматриваются, однако, не в фокусе традиций, в русле нововведений последних лет. Автор видит серьезную и очень актуальную проблему в том, что «сегодня публикации в рецензируемом журнале считаются одним из важнейших показателей оценки работы как научного работника (преимущественно Академии наук), так и учреждения, в котором он состоит. Согласно новым критериям, появление книг, в том числе и фундаментальных работ, объявлено второстепенным успехом по сравнению со сравнительно небольшой статьей, опубликованной в издании, входящем в ВАКовский список. По мнению М.В. Пулькина, «система, в которой Списку отведена главенствующая роль, довольно быстро поглощает поток всех прочих публикаций, упраздняя многочисленные внезапно появляющиеся и быстро исчезающие из поля зрения ученых сборники научных работ на разные темы». Автор статьи считает, что это серьезная практическая проблема, связанная с выживанием научных организаций, и важный теоретический вопрос из области антропологии академической жизни. И действительно, «несмотря на широкое и интенсивное кулуарное обсуждение этой новой для научного сообщества проблемы, она еще не удостоилась тщательного, в полном смысле слова научного исследования». Задача статьи М.В. Пулькина – заложить фундамент для изучения этого нового явления российской академической жизни.

Третий раздел сборника «Современный ученый и этнографическое поле» является традиционным и концептуально необходимым для разработки ААЖ. Тексты этого раздела наглядно подтверждают общеизвестную истину о том, что специфика исследовательской этнографической работы состоит, в частности, в том, что ученый в поле является основным «прибором», фиксирующим состояние изучаемого объекта. В связи с этим подробно обсуждаются различные техники анализа научной практики, взятой в ее исторической динамике.

С.Н. Абашин – автор статьи «Всматриваясь в поле после боя», – разворачивая, по его словам, «вслед за Тишковым и Соколовским,

свой взгляд с поля на себя в поле», делится опытом полевой работы в таджикском селении в 1995 и 2010 гг. Он размышляет о тех обстоятельствах и ограничениях, которые сопровождали полевое исследование и могли существенно повлиять на представления об изучаемом сообществе. По мнению С.Н. Абашина, «парадокс в том, что в силу своей роли этнограф обречён идти в поле, чтобы искать там материал для своих реконструкций, обречён ссылаться на поле как на точку отсчёта в своей деятельности – именно полем по-прежнему испытываются и утверждаются в этнографическом сообществе его компетенция и авторитет. Точно так же этнограф обречён на то, чтобы его реконструкции были поставлены под сомнение (им же самим или кем-то другим), чтобы поле оказалось в итоге всего лишь недостижимым идеалом, на практике же – мучительной и неблагодарной работой, а нередко – средством вольных или невольных манипуляций и подтасовок. Вырваться из этого замкнутого круга, оставаясь в научном и дисциплинарном пространстве, нельзя – можно лишь осознать задачи и ограничения и попытаться действовать в имеющихся обстоятельствах».

Автор статьи «Особенности полевого исследования в мегаполисе: от этнической общности к стилю жизни» Д.Б. Писаревская считает, что «при проведении полевого исследования в городе проживания важно не только грамотно расставить акценты между перспективой “инсайдера” и “аутсайдера”. Может получиться и так, что теоретические посылки применительно к объекту изучения изменяются, и исследователь начинает смотреть на проблему с иного ракурса». На примере полевого исследования еврейской молодежи в Москве и последующей обработки и анализа его материалов она рассмотривает, как в теории, практике и рефлексии исследователя отображаются особенности изучения сообществ в мегаполисе. В данном конкретном случае и теория, и практика исследования заставили ученого сделать поворот от изучения этической общности к изучению конкретного стиля жизни.

Авторы всех текстов раздела «Современный ученый и этнографическое поле» предпринимают попытку саморефлексии в рамках экспедиционно-полевой практики, уделяя при этом особое внимание этике и прагматике полевой работы, размышляя над тем, как сохранить баланс между этическими принципами и прагматическими целями исследования в ходе преодоления трудностей, с которыми ученый сталкивается в экспедиционном поле. Цель всех исследователей ярко и точно обозначил С.Н. Абашин. Она состоит в том, чтобы «добавить в копилку публичных обсуждений полевых впечатлений собственные наблюдения и оценки, поставить личный эксперимент рассказа о прошедшем поле и анализа тех или иных его особенностей, задуматься и научиться говорить о поле как о проблеме».

В статье М.А. Жигуновой «Праздничные будни омской этнографии» рассматриваются не только научные традиции и инновации, но и ключевые моменты академической повседневности Омского этнологического сообщества. На материалах включенного наблюдения, воспоминаний, «корпоративного» фольклора, бесед, интервью, автобиографических заметок автор анализирует универсальные механизмы формирования и поддержания корпоративной идентичности как осознания принадлежности к научному сообществу. Особый интерес для исследовательского поля ААЖ представляет описание М.А. Жигуновой символов и ритуалов, пронизывающих весь процесс внутриорганизационной коммуникации этнологического сообщества.

Завершая обзор, нельзя не отметить еще ряд ярких публикаций. В частности, в актуальных и новаторских работах А.А. Пригарина «Факт(ор) этнографии: об авторстве антропологических знаний» и С.П. Тюхтеневой «‘Свой’/‘чужой’ этнограф в поле (саморефлексия по поводу полевой работы среди алтайцев в Республике Алтай)» особое внимание уделялось этике и прагматике полевой работы, размышлениям над тем, как сохранить баланс между этическими принципами и прагматическими целями исследования в ходе преодоления трудностей, в том числе

и нравственно-этического плана, с которыми современный исследователь сталкивается в экспедиционном «поле». В работе И.В. Янкова «Конференции: коммуникации, ритуалы и нарративный фетишизм» говорится о том, что научные конференции являются формой воспроизводства научного сообщества и формой поддержания социального статуса участников. Наряду с прямыми академическими задачами, конференции являются формой структурирования и репрезентации социальных отношений, как внутри научного поля, так и по отношению к другим социальным полям. Участие в конференциях и научные выступления могут быть мотивированы скрытыми для самих акторов причинами и могут быть идеологически и психологически «нагружены».

Необходимо также подчеркнуть, что междисциплинарный характер коллективного проекта «ААЖ» показал, насколько важна саморефлексия для всех смежных с этнологией гуманитарных и общественных наук, сколь многогранной может быть ее трактовка в различных специальностях и направлениях и, прежде всего в исследовании проблем научной этики. Вместе с тем всех авторов, безусловно, объединяет главное – стремление осмыслить собственный социальный и духовный опыт, понять, как он преломляется в профессиональной деятельности. Подобный подход особенно плодотворен в том случае, когда научный коллектив состоит из ученых, имеющих подготовку в разных областях знания, с характерными для каждой дисциплины понятиями и концепциями, методами, материалом и терминологией, но объединенных для совместной работой в условиях постоянной коммуникации. Успех применения антропологического метода в исследовании академической жизни зависит от уровня рефлексии/осознания, способности сохранения интеллектуальной дистанции при взгляде на самих себя. Возможно, главные вопросы в этой ситуации: как тот или иной аспект академической жизни, ее культура и интеллектуальная традиция влияют на производство знания? в чем специфика антропологического метода анализа (с его стремлением во всем находить целостность и искать взаимосвязи)? Насколько сложившаяся эпистемологическая традиция влияет на современные процессы наукотворчества и насколько эффективно она способна отражать современные реалии? И наконец, как можно усовершенствовать функционирование академических институтов, повлиять на поведенческие установки исследователей, а также семантические (культурные) коды для того, чтобы более творчески и продуктивно подходить к задачам науки?

Проблема появления, зарождения, возникновения нового знания («социального знания») в связи с научной биографией исследователя волнует представителей разных наук, и, прежде всего, тех ученых, кто совершает своего рода общественный прорыв, благодаря открытому ими знанию. Обычно это происходит рефлексивно, но рано или поздно обязательно фиксируется тем фактом, что исследователь ощущает начало нового этапа своей научной биографии. По опыту известно, что с представителями нашего научного цеха этнографов/этнологов/антропологов описанная выше ситуация чаще всего возникает в экспедиционных, полевых условиях, в процессе общения с людьми.

Для современной этнографии/этнологии/антропологии осмысление себя самой особенно актуально, т.к. именно саморефлексия позволяет ей интегрировать разрозненные части, по-настоящему осознать себя как науку, со своими задачами, принципами и методами, которые обеспечат достижение поставленных исследовательских целей, чтобы инновация стала эффективной, необходимо внутреннее развитие, зрелость для восприятия нового. В современном научном мире приоритетной становится задача разработки программы стратегии упрочения идентичности этнологии/антропологии как науки. Ее важной составляющей должно стать осмысление в контексте постсоветского академического пространства прошлого, настоящего и будущего этнологического сообщества, а также саморефлексия в рамках собственной дисциплины. Это особенно важно сегодня в условиях

глубоких внутренних трансформаций гуманитарных знаний, «изменений интеллектуального ландшафта», которые проявляют себя на фоне смены поколений ученых, интеллектуальных ориентаций в профессиональном сообществе, исследовательских парадигм, языка науки. Чтобы лучше понять общественное явление ученый-обществовед должен учитывать на своем исследовательском пути весь комплекс собственного индивидуального опыта, который формирует многие изначальные установки, исследовательский интерес к определенным темам, предметным и объектным сферам, предпочтения в методах, возможные «слабые» места, а иногда и заранее заготовленные результаты еще не проведенной работы. И именно антропология академической жизни может служить специфическим способом рефлексии над пределами и возможностями развития науки и научного сообщества, в том числе и антропологического.

Как считает А.А. Кузнецов, новое направление в современной российской этнологии – антропология академической жизни – позволяет посредством этнографического описания и этнологического понимания (*Комарова* 2008: 9) изучить «производственную кухню» сообщества научных работников, постигнуть свойственную им профессиональную «ментальность», определить их взаимосвязь с окружающей средой и объектами исследования. Особое место в рамках формирующейся дисциплины, безусловно, занимают размышления самих авторов научных текстов, направленные на осмысление и интерпретацию собственных исследовательских практик» (*Кузнецов* 2010: 186). По мнению М. Мамонтовой, материалы ААЖ наводят «на глубокие размышления о профессии, специфике и структуре научного поля, неявно выраженных, но весьма важных «правилах игры» в научном сообществе. Все это формирует исследовательский интерес к ранее не изученным «теневым» сторонам корпорации ученых, одним словом, ориентирует на непроизвольное погружение в пространство нового междисциплинарного подхода» (*Мамонтова* 2011: 347–348). Её мнение разделяет и рецензент Р. Рахимов, отметивший, что коллективный проект «Атропология академической жизни» открыл важную научную дискуссию, обсуждая такие концептуальные темы как антропология и историография, научная этика, выбор пути этнографа и т.д. (*Рахимов* 2013: 359).

Заключение

В целом проведенный анализ продемонстрировал, что внимание исследователей ААЖ сконцентрировалось на самих особенностях корпоративной научной этики, которая является этикой лишь в очень ограниченном специальном смысле. Далеко неслучайно в специальной науковедческой литературе для ее обозначения используется термин «этос». Правила поведения в профессиональном сообществе, приверженность его ценностям, идеологии, моральным обязательствам и т.п. действуют лишь тогда и постольку, когда и поскольку человек связывает свое настоящее и особенно свою будущую карьеру с признанием исключительно в границах этого сообщества. При этом решающим для анализа роли сообщества служило понимание того, что познавательная деятельность отдельного ученого оправдывается и определяется тем простым фактом, что он принадлежит к научному сообществу, т.е. входит в субстрат этого сообщества; тем, что она осуществляется и обретает смысл только в связи с ориентацией на научное сообщество как надындивидуальную реальность.

Развитие такого научного направления как антропология академической жизни, является важным шагом на пути популяризации идеи саморефлексии в отечественных общественных науках. Оно позволяет вынести эту проблему на широкое обсуждение в научном мире, указать на новый путь в развитии науки, суть которого – в изменении отношения научного сообщества к своей деятельности, к выходу на новый уровень самоосознания благодаря саморефлексии. Ученые, работающие в исследовательском поле ААЖ стремятся выйти за пределы чистой науки и увидеть «Homo academicus» как человека своей эпохи,

как хранителя культурной традиции и научной этики, как независимую личность, способную к рефлексии по поводу самой этой традиции и ее связи с быстро меняющимся миром.

Литература

ААЖ 2008 – Антропология академической жизни: адаптационные процессы и адаптивные стратегии / Отв. ред. и сост. Г.А. Комарова. Т. 1. М.: ИЭА РАН, 2008.

ААЖ 2010 – Антропология академической жизни: междисциплинарные исследования / Отв. ред. и сост. Г.А. Комарова. Т. 2. М.: ИЭА РАН, 2010.

ААЖ 2013 – Антропология академической жизни: традиции и инновации / Отв. ред. и сост. Г.А. Комарова. Т. 3. М.: ИЭА РАН, 2010. 380 с.

Абашин 2010 – *Абашин С.Н.* Рец. на: Антропология академической жизни: адаптационные процессы и адаптивные стратегии / Отв. ред. и сост. Г.А. Комарова. М.: ИЭА РАН, 2008 // Этнографическое обозрение. 2010. № 2. С. 163–166.

АФ 2005 – Антропологический форум. Специальный выпуск к VI КЭАР. СПб., С. 225. Антропологический форум. Вып. 10. СПб., С. 9–178.

АФ 2011 – IX КЭАР: впечатления участников // Антропологический форум 2011. № 15. С. 475–597. http://anthropologie.kunstkamera.ru/07/15online.

Боряк 2009 – *Боряк Е.А.* Рец. на: Антропология академической жизни: адаптационные процессы и адаптивные стратегии / Отв. ред. Г.А. Комарова. М.: ИЭА РАН, 2008 // Антропологический Форум. 2009. № 11. С. 453–459.

Елфимов 2008 – *Елфимов А.Л.* О дисциплине, авторитете и прочем // Антропологический форум. 2008. № 9. С. 90.

Здравомыслова 2001 – *Здравомыслова Е.* «Земной свой путь пройдя до половины...». Судьба поколения на примере одной биографии // Невидимые грани социальной реальности. К 60-летию Эдуарда Фомина. Сб. статей по материалам полевых исследований / Под ред. Воронкова В., О. Паченкова, Чикадзе Е. СПб.: ЦНСИ, 2001. Труды. Вып. 9. С. 6–24.

Кон 1993 – *Кон И.С.* Несвоевременные размышления на актуальные темы. Этнографическое обозрение. 1993. № 1. С. 3–8.

Комарова 2008 – *Комарова Г.А.* Антропология академической жизни в постсоветском контексте // Антропология академической жизни: адаптационные процессы и адаптивные стратегии. Т. 1. М.: ИЭА РАН, 2008. С. 5–25.

Комарова 2011 – *Комарова Г.А.* Антропология академической жизни как практика этнографического описания и этнологического понимания // Антропология социальных перемен / Отв. ред. Г.А. Комарова. М.: Росспэн, 2011. С. 11–34.

Комарова 2012 – *Комарова Г.А.* Опыт интеграции: междисциплинарное взаимодействие этнографии и этносоциологии. М.: ИЭА РАН, 2012.

Комарова 2012 – *Комарова Г.А.* Академическая жизнь: поле междисциплинарных исследований. М.: ИЭА РАН, 2012.

Корякин 2009 – *Корякин К.В*. Рец. на: Антропология академической жизни: адаптационные процессы и адаптивные стратегии / Отв. ред. Г.А. Комарова. М.: ИЭА РАН, 2008 // Неприкосновенный запас. 2009. № 6 (68).

Кузнецов 2010 – *Кузнецов А.А.* «Андропарки» как объект антропологического изучения (опыт исследовательской саморефлексии) // Антропология академической жизни: междисциплинарные исследования. М.: ИЭА РАН, 2010. С. 186–214.

Мамонтова 2011 – *Мамонтова М.А*. Рец. на: Антропология академической жизни: междисциплинарные исследования. Том II / Отв. ред. Г.А. Комарова. М.: ИЭА РАН, 2010 // Антропологический форум. 2011. Вып. 15. С. 339–348.

Рахимов 2013 – *Рахимов Р.* Рец. на: Антропология академической жизни: междисциплинарные исследования. Т. 2 / Отв. ред. и сост. Г.А. Комарова. М.: ИЭА РАН, 2010 // Ab Imperio. 2013. № 2. С. 354–359.

Романов, Ярская-Смирнова 2000 – *Романов П.В., Ярская-Смирнова Е.Р.* Этнографическое воображение в социологии // Этнографическое обозрение. 2000. № 2. С. 18–26.

Щепанская 2005 – *Щепанская Т.Б.* Конструкции гендера в неформальном дискурсе профессий // Антропология профессий / Под ред. П.В. Романова, Е.Р. Ярской-Смирновой. Саратов: Центр социальной политики и гендерных исследований; Научная книга, 2005.

В.К. Малькова

Этика и СМИ[1]

Все чаще приходится задумываться о журналистской этике, не только как о проблеме профессии, но и о проблеме ценностей общества, понимания им базовых демократических и гуманистических основ социума (*Вартанова* 2011)

Обширная и многогранная проблема «Этика и СМИ» несколько выбивается из темы о народной этике. Тем не менее, нельзя не видеть, что и в основу деятельности средств массовой информации (СМИ) заложен многовековый опыт позитивных общественных отношений. Этот опыт важен всегда, но особенно он востребован в периоды противостояния в международных или межнациональных отношениях, когда в обществе и в СМИ усиливается острое и публичное противоборство идей, ценностей и мнений. Основные правила и нормы общественной этики и морали, важные для нормальной жизни и развития человеческого сообщества, необходимы и для деятельности такого значимого общественного института как средства массовой информации.

В деятельности СМИ, также как и в обычной жизни, в любое время востребованными являются понятия совесть и честь, борьба добра со злом, хорошего и плохого, нацеленность на миролюбие, а не на вражду, на гуманизм, а не терроризм. СМИ как значимый общественный институт помогает не только информировать людей, просвещать и развлекать их, но и через огромный штат посредников помогает обществу (элитам) определенным образом регулировать и организовывать общественную жизнь, направленно, в общих интересах позитивно влиять на окружающее пространство и на массовое сознание.

В последние десятилетия СМИ стали играть особенно заметную роль и во внутри-российской, и в международной жизни. Поэтому их еще более активно и направленно используют политики и другие заинтересованные группы в регулировании общественных отношений, в создании спокойной или конфликтной психологической атмосферы. А для общества, нацеленного на поступательное развитие, на мирную и спокойную жизнь, стало еще более важным держать деятельность СМИ под контролем и соблюдать при этом основные нравственные правила и нормы человеческих отношений.

Тема «Этические аспекты СМИ и журналистики» довольно подробно, хотя и несколько односторонне, уже обозначена в научной литературе. По определению исследователей журналистики, речь идет о юридически не фиксированных, но принятых в журналистской среде и поддерживаемых силой общественного мнения профессиональных и моральных предписаниях, о профессиональных особенностях и о нравственных аспектах журналистской деятельности (*Аврамов* 1999; *Дзялошинский* 1999; *Киричек*, *Федотова* 2004; *Корконосенко* 2001). Таким образом, в основе журналистской этики, должны лежать нравственные принципы, веками вырабатывавшиеся народами – гуманизм, патриотизм, трудолюбие, совесть, честность, справедливость, борьба со злом...

Со времени появления независимой журналистики у нас в стране (после 1991 года) этическая сторона ее деятельности становится все острее. В настоящее время нередко слышны упреки в «бульварности» изданий, в их «желтизне» и в профессиональной нечистоплотности самих журналистов, как бы настроенных только на повышение рейтингов своих изданий и на увеличение выгоды. В обществе встает вопрос – выполняют ли современные СМИ функцию нравственного воспитания россиян, задачу оздоровления нации после серьезных общественных транс-

[1] Первая публикация: Вестник антропологии. 2017. № 3 (39). С. 77–90.

формаций? Или они являются инструментом ее деградации, деморализации и оглупления? Наиболее ярко и заметно это проявляется в передачах российского телевидения, массированно представляющего криминализацию общества, его практически непобедимую коррупцию, наркоманию, пьянство, демонстрацию неправедно нажитого... Все это транслируется в общественное пространство и как будто бы публично осуждается. Но нередко это осуждение ложное, факты комментируются со снисхождением, с насмешками, а в обществе распространяются искаженные ценности – лживое товарищество, безответственность и безнаказанность, порождается зависть, неверие в справедливость.

Такое понимание свободы слова и такая деятельность многих информационных каналов, кстати, нередко финансируемых налогоплательщиками, вызывает в обществе недоумение, непонимание, а порой – и возмущение, озлобленность и агрессию у большой части населения, желание наказать виновных или отомстить им. У другой части населения это порождает равнодушие, пассивность и апатию, отчаяние, неверие в свои силы и в справедливость, усиливает у них чувство ущербности и ущемленности, показывает отсутствие жизненных перспектив. Под воздействием подобной информации у людей возрастает тревога за свою жизнь и за жизнь близких, что порой ведет к преступлениям, к экстремизму и терроризму или к суициду. Кроме того, искаженные ценности, идеи и мифы, которые навязывают аудитории через СМИ, постепенно распространяются в массовом сознании и становятся как бы нормой современной жизни. СМИ таким образом конструируют еще одну новую реальность, в определенном смысле искаженную.

Медийная свобода слова, свобода выражать свое мнение так же, как и соблюдение или несоблюдение других принципов журналистской этики, распространяется на все сферы общественной жизни – политику, экономику, культуру, сферу быта, спорт и т.д. В данной работе мы коснемся некоторых граней взаимодействия свободы слова и журналистской этики, связанных с формированием массовых представлений россиян в острейшей на сегодняшний день сфере межэтнических отношений, в частности – в сфере этнополитики и, конкретнее, с конструированием в российской прессе образов стран и народов.

Создание с помощью СМИ определенных образов стран, регионов, а также народов и этнических групп, распространение этих образов в общественном пространстве – это один из широко распространенных методов формирования и корректировки массовых представлений о текущей общественно-политической ситуации. СМИ помогают формировать определенные мнения и представления аудитории о своей или других странах, об их населении и ценностях, объединяя с помощью направленной информации «своих» единомышленников и отделяя их от «других». Или наоборот, способствуют сближению «нас» и «их». В любом случае, такая деятельность СМИ всегда оказывается манипулятивной, поскольку в любом случае предполагает соблюдение и журналистами, и их заказчиками определенных интересов и выгод. В этой связи важными являются цели такой информационной деятельности – миротворческие или разрушающие, направленные на сотрудничество стран и народов, на их диалог или на конфронтацию и разрыв отношений.

Рассуждая об этических проблемах медийного освещения политических процессов, о направленном создании и распространении позитивных или негативных образов стран и народов, можно выделить разные стороны создания информации. Это – соблюдение или несоблюдение авторами публикаций этических принципов журналистской деятельности, это соблюдение или несоблюдение дипломатического этикета и общих миротворческих норм человеческого взаимодействия, и это – отстаивание и защита своих идей и взглядов, интересов и выгод своей страны. Порой эти нормы создания публичной информации приходят в противоречие друг с другом, поскольку от авторов медийных сообщений требуется реализация поставленных перед ними задач – при необходимом (чаще –

внешнем) соблюдении объективности, справедливости и других нравственных принципов направлять информационную активность на сотрудничество, на диалог стран и народов или на их конфронтацию, на усиление напряженности и разрыв отношений. И в каждом конкретном случае это связано с применением разных пропагандистских приемов.

Целью информационной деятельности, в том числе при создании образов стран, может быть укрепление или восстановление нормальных, добрососедских и даже дружелюбных отношений между ними. Можно вспомнить наше недавнее прошлое, когда СМИ направленно использовали в межгосударственных отношениях трогательные образы наших зарубежных «друзей» – «друга Коля» из Германии, «друга Рю» из Японии, «дорогого турецкого друга Эрдогана» и других. Но приятные в спокойные времена эмоции в международных и в межнациональных отношениях становятся невостребованными и небезопасными в период общественно-политических затруднений и кризисов между странами. Примеров и того, и другого россияне видят в последние десятилетия множество. В их числе критическое освещение отношений России с Грузией, с Украиной, с Белоруссией, с Турцией, с США и т.д. Например, недавно Президент России В. Путин в своей речи на встрече с турецким президентом заметил: «Кризис преодолен. Мы возвращаемся к нормальным взаимоотношениям» (Путин 2017). Это был один из сигналов для СМИ в очередной раз скорректировать их деятельность. Для убеждения аудитории в «нашей правоте» и в намерениях сотрудничать или сделать в отношениях паузу в каждом конкретном случае используются особые манипулятивные приемы. Они оправдываются важностью и необходимостью соблюдения политических интересов своей страны и корректировкой массовых представлений населения о «нас» и о «них» на текущий момент.

Изучение специально создаваемых образов дружественных или противостоящих стран и народов – одно из важных направлений политологического анализа СМИ. Актуальным примером, который уже не один год с обеих сторон активно используют СМИ России и Украины, стало присоединение Крыма к России в 2014-м году. Цель пропагандистских усилий и информационного противостояния с обеих сторон – это мобилизация патриотических чувств граждан своих стран, их гражданское единение с помощью утверждаемых в общественном сознании идей и ценностей, отстаивание и оправдание своих действий в глазах своих и зарубежных наблюдателей, создание и утверждение массовых представлений и образов: «мы – хорошие и справедливые», а «они – плохие». В этом контексте информационных задач с обеих сторон активно создается образ противника, которому придается ряд негативных характеристик – как реальных, так и вымышленных. Может встать вопрос – а в чем проявляется общественный вред в утверждении в СМИ некоторых идей и мифов? Нам представляется, что внедрение в общественное сознание искаженных идей, ценностей и взглядов ведет не только к изменению массовых представлений о странах и народах, о предметах или явлениях, искажает идентичность, историческое сознание народов, ведет к переоценке ценностей, обесценивает авторитеты. Представления, идеи и мифы, которые навязывают обществу через СМИ, демонстрируют и не только разные этапы в развитии отношений стран и народов, но и показывают непостоянство и изменчивость, незначимость и ситуативность самих морально-этических норм и принципов, которые вырабатывались человечеством веками. Но теперь, постепенно распространяясь с помощью СМИ в массовом сознании, они становятся как бы обновленной нормой общественной жизни.

В нормальное, спокойное время СМИ, как правило, создают образ своей страны как «хорошей»» и «правильной», конечно же, с некоторыми недостатками, которые постепенно исправляются. В массовое сознание транслируются идеи: «В нашей стране всем жить уютно и комфортно, радостно и счастливо. Ее власти мудрые и справедливые, ее жители – труженики, творцы, строители новой,

еще более счастливой будущей жизни. И все это МЫ – хорошие, сильные, справедливые и счастливые... Но МЫ не равнодушны и к другим, особенно ко всем обездоленным людям, мы сочувствуем им, переживаем за тех, кому живется плохо, помогаем им и защищаем их». И подобными идеями порой оправдывается наше участие в общественно-политических событиях в других странах: мы помогаем соотечественникам или терпящему бедствие населению, защищаем их (а заодно и наши интересы). И такая мотивация наших поступков, озвучиваемая в информационном пространстве, до поры до времени поддерживает у значительной части населения чувство патриотизма и гордости за свою страну, за ее руководство. А порой в информационном пространстве звучат и другие идеи: «нам угрожают», «мы в опасности», «у нас есть противники, которые могут нарушить нашу жизнь, отнять у нас наши земли, заменить наши ценности своими». Подобные идеи часто озвучиваются в связи с возникшими трудностями в межнациональных отношениях, например, в связи с мигрантами, и с международными конфликтами.

В период противостояния, особенно в обостренном политическом единоборстве, обычно с обеих сторон в СМИ заметно усиливается перебранка, меняется и лексика сообщений, растет число конфронтационных ярлыков и идеологем и ярче становятся образы ее участников. Однако общество может видеть такую пропаганду, как правило, только с одной стороны. Вторая сторона доступна лишь небольшой части общества, даже при сегодняшних информационных технологиях. Информация нацеливается на формирование представлений о «нас» – как справедливых и правильных в создавшейся ситуации, а о «них» – как о нашем противнике и обидчике. Цель этой деятельности – представить общественности нашу трактовку ситуации, приобрести для нас психологическую и политическую поддержку, увеличить число наших сторонников, а их противников как внутри страны, так и вне ее. В подобных информационных ситуациях и при воспевании «нас», и при деструкции «их» СМИ и идеологи часто используют не рациональные, а эмоциональные аргументы – обиды, негодование, возмущение. Кроме доминирования эмоционального над рациональным, для создания в СМИ позитивного или негативного образа и мнения о стране или о любом другом субъекте используются и такие приемы, как тенденциозная подборка материалов, акценты на одни характеристики и умолчание о других, дезинформация, отвлечение внимания, искажение фактов, использование обидной лексики, обвинений в неправедных действиях и словах, умолчания, перекос в сторону негатива, постановочные сюжеты, двойные стандарты (нам можно, а им нельзя), утверждения «мы справедливые, а они – нет» и т.д. Все это мы наблюдаем в начале XXI века в деятельности современных СМИ. Можно ли говорить здесь о реализации принципов и ценностей общечеловеческой этики, системы нравственных норм, которая также в разных случаях бывает неоднозначной? Этот вопрос остается дискуссионным.

В последние годы мы все переживаем затянувшийся этнополитический кризис в отношениях России и Украины, который еще более усилился в связи с присоединением Крыма к России. Как же выглядит образ нашей соседки Украины в российских СМИ сейчас, спустя три года после этого события? Обратимся к материалам нашей центральной прессы, освещавшей это событие в дни третьей годовщины «Крымской весны» в 2017-м году.

Наше исследование проводилось в два этапа: на первом этапе анализировались материалы центральных и республиканских газет в дни «возвращения Крыма и Севастополя в Россию» в марте-апреле 2014 г. (газеты: «Комсомольская правда», «Аргументы недели», «Московский комсомолец», «Советская Россия» и др.). Во втором этапе исследование проводилось спустя 3 года, в марте 2017 года (газеты: «Аргументы недели», «Аргументы и факты», «Известия», «Коммерсант», «Комсомольская правда», «Московский комсомолец», «Независимая газета», «Советская Россия»).

Рассматривая публикации прессы 2014 г. о присоединении Крыма к России, отметим, что определенная часть журналистского внимания была направлена в этот горячий период на формирование общественных представлений не только о нашей, но и о других странах, противостоящих или поддерживающих «нас» в этом событии. Противников в этот период, судя по медиа сообщениям, оказалось немало. Среди противников четко выделялись Украина и «Запад», включающий часть стран Европы и США.

То, что информационные сюжеты в российских СМИ, связанные с присоединением Крыма, неизбежно затронули нынешнюю Украину, вполне естественно. Крымчане добровольно проголосовали за уход из Украины и за присоединение к России. И россияне встретили это событие с восторгом, о чем весьма эмоционально сообщали наши СМИ (*Малькова* 2015; *Малькова* 2016). Украина теперь должна была примириться с новой ситуацией.

Анализ российской прессы в 2014-м году, в дни возвращения Крыма показал, что в тот период Украина была представлена в российском информационном пространстве двояко: как братская славянская страна, о которой россияне традиционно заботятся и беспокоятся, и как страна, постепенно превратившаяся в нашего противника. Негативный образ довольно быстро занял в столичной прессе лидирующие позиции (но не в республиканской, о чем будет сказано ниже), и это был определенный ответ на конфронтацию «с той стороны», ставшую уже традицией после крымских событий и даже раньше – до и после “Майдана”».

Отметим некоторые особенности современной информационной кампании в российских СМИ: при том, что в публикациях используются этнонимы (например, постоянно называется Украина, украинские власти, столица страны Киев и др.), речь почти не идет об украинцах как о народе. Хотя этническая символика все же изредка упоминается – одежда, пища, мова.

Большинство сообщений о жизни Украины, а главное – о ее властях, было в 2014-м году негативным. Позитив практически не упоминается, как, впрочем, и о жизни других бывших советских республик. Приведем лишь некоторые идеологемы об Украине, выбранные нами из указанных изданий в марте–апреле 2014 года (*Малькова* 2016):

– украинцы – наш братский народ;

– мы обеспокоены процессами на Украине и в Киеве;

– в Киеве сейчас плохо, и это трагедия для простых людей;

– руководство на Украине нелегитимное;

– у власти в Киеве – откровенные русофобы;

– Украина в руках олигархов;

– в украинском руководстве продолжаются ссоры;

– у них плохая и слабая армия, глупые офицеры;

– у них лживое телевидение и все СМИ;

– Украина превращается в европейское Сомали;

– Украина скоро распадется.

Эти эмоциональные идеологемы из российских столичных газет поддерживались и высказываниями и в Интернете: «Одной большой проблемой становится все украинское государство, точнее, то, что от него осталось после государственного переворота (...) Украина целенаправленно идет в ад, поэтому любые проблемы, которые есть в Крыму и в Севастополе, сравниваются с украинской катастрофой, и болезненность их существенно снижается» (*Скоробогатый* 2016).

Таким образом, множество идеологем об Украине в начальный «крымский период» сводилось к эмоциональному утверждению: «Они – плохие, у них все плохо». В чем-то похожие идеологемы направлялись и в адрес стран Запада, не одобрявших присоединение Крыма к России. Конечно, подобные идеи с разными нюансами всегда присутствуют в информации двух конфликтующих сторон. Однако, стоит заметить, что в официальных изданиях российских республик – Башкирии, Бурятии, Карелии, Татарстана, Удмуртии, Якутии, которые мы также анализировали (*Малькова* 2015) негативные высказывания об

Украине звучали в дни присоединения не так напористо, как в центральных. Здесь пресса, как и во многих других ситуациях, была значительно мягче, вернее, осторожнее в оценке этого исторического события. И идеологемы встречались иные: «...Наши народы – братья» // «У России и Украины – общие исторические корни и общие культурные ценности» // «Наши соотечественники и братья на Украине нуждаются в нашей помощи» // «Мы за мир в братской стране» // «Мы против фашизма!» – Эти и другие подобные высказывания были основным лейтмотивом республиканских изданий того периода (*Малькова* 2015).

Как же выглядит в российских СМИ информация об Украине и Крыме, спустя три года?

Сегодня образ Украины представлен в нашем информационном пространстве довольно расплывчато и в основном однобоко – негативно. Если раньше, в 2014-м году важными идеологемами в нашей прессе были идеи о братстве наших народов, о сочувствии ему, то теперь таких идей в прессе не видно. Нет теперь и сочувствующих упоминаний о русских и других русскоязычных жителях Украины. Зато и сегодня, хотя не очень заметно, но все же газеты указывают на ошибочное стремление Украины в Европейский Союз и приводят «убедительные» аргументы: «Практика показывает, что почти все государства бывшего СССР, входящие на сегодняшний день в ЕС, отнюдь не благоденствуют. Они претерпевают глубокие кризисы во многих сферах. Рассчитывать на иную судьбу для Украины в составе ЕС – неоправданный оптимизм» (КП 2017, 21 марта).

Определенное внимание российские СМИ и журналисты уделяют и украинской власти. Эта, нормальная в обычное время информация, в данном случае может также рассматриваться как ответная реакция на конфронтацию с той стороны. Как показывали наши исследования, образ украинской власти и три года назад, был представлен россиянам довольно жестко. По ТВ и со страниц газет в то время звучало: «Руководство Украины – самопровозглашенное, нелегитимное» // «У власти в Киеве откровенные русофобы // Украина превращается в европейское Сомали» (Малькова 2015: 29–30). И сегодня, спустя три года, подобные идеологемы все еще присутствуют в наших СМИ, но уже как будто чуть мягче: «В украинской власти сейчас нет единства» // «В ближайшем будущем недовольные националисты могут стать большой проблемой Порошенко» // «Выглядеть цивилизованными у украинской стороны здравого смысла не хватило» // «Украинские военные применяют пытки к своим гражданам, но расследований по этим поводам нет» // «Порошенко лишний раз убеждает радикалов в том, что он – трус и подталкивает их к конфронтации» (Майдан стучится к Порошенко 2017).

Образ Украины подается нашей прессой и с другого ракурса. Некоторые аналитики пытаются представить реальные аргументы и характеристики страны-соседки. Так, «Московский комсомолец» отмечает: «Украина – решительный враг России и всего русского; она приняла шквал откровенно националистических и дискриминационных законов (о языке, голодоморе и др.); она проводит масштабную кампанию по героизации петлюровцев, устраивала кровавые еврейские погромы» (МК 2017, 25 февраля).

Поводов для усиления информационных перепалок с обеих сторон в наши дни оказывается немало. Так, некоторый информационный шум в праздничный период был связан в СМИ с Евровидением. Украина запретила российской певице принять участие в международном конкурсе, который должен пройти в Киеве. Ее обвинили в том, что она без разрешения украинских властей ранее выступала в Крыму. Наши СМИ и общественность были возмущены тем, что власти Украины признали российскую певицу «угрозой национальной безопасности» (Юлю в Киев не пускают 2017). Тема о «российской угрозе» была продолжена и в других сообщениях, в частности, в ложном утверждении украинской стороны о том, что «. российская угроза привиделась СБУ и на западе Украины, где украинцы обнаружили «автономистские настроения», отчетливо проявляющиеся у отдельных националь-

ных меньшинств (венгров, румын, болгар, гагаузов и этнографической группы русинов)». Украинская сторона заявила, что эта ситуация – «итог подрывной работы, проводимой извне, а не реакция на насильственную украинизацию, практикуемую Киевом» (РГ 2017, 20 марта). Наши идеологи отмечают удивление зарубежных политиков «из бывшего соцблока, пораженных тем количеством желчи, которым Украина поливает жителей Крыма и Россию» (Крым, который убеждает 2017).

Но спустя три года и наши журналисты уже открыто высмеивают «нынешнее великоукраинство», отмечают «простодушное противоречие хворого самостийного социума, разрывающегося между ненавистью к москалям и желанием заработать»: «Сегодня украинец – пламенный патриот из Львова, поливающий грязью "Кацап-стан". А завтра – маляр-штукатур в чертановской двушке. Белит потолки какому-нибудь "колораду" и подчищает свой Фейсбук на всякий случай» (Назло кацапам 2017 // «Украинские «патриоты» пошли в последний и решительный бой супротив «страны-агрессора», то бишь – России, которая, как известно, на войну так и не явилась» (Радикалы в банке 2017) // «Они с 2014 года научились скакать на майдане, теперь пусть учатся жить без света, тепла и скоро – без продуктов, без зарплаты и пенсий» (АИФ 2017, 8–14 марта).

Российская пресса и российское телевидение (как и украинское у себя!) практически ежедневно, публично и очень громко обсуждают конфронтацию наших стран, события в Донбассе и ЛНР, где участники с обеих сторон, нередко при участии представителей третьих стран, горячо обвиняют друг друга. С нашей стороны отмечается, что «. Украина продолжает нарушать Минские соглашения» (Донбасс надеется на интеграцию в Россию с помощью Крыма 2017) // «Киев довел полуостров до разрухи не только в городах и курортах, но и в головах». Авторы говорят о «недостаточном уважении к закону на Украине», о том, что «ДНР и ЛНР рвут связи с Киевом», о том, что «ДНР объявила ответную блокаду Киеву ... Блокада уже нанесла Киеву значительный ущерб – около 3 млн долларов» (НГ 2017, 20 марта).

Но СМИ не скрывают, хотя и открыто не афишируют, что длительное время экономические, финансовые и культурные связи наших двух стран, несмотря на жесткое информационное противостояние, все же не прекращались – «Война – войной, а бизнес – есть бизнес» (КП 2017, 15 марта). Реальная жизнь и медийная информация о ней далеко не всегда совпадают. Тысячи украинцев продолжают жить и работать в России, посылая домой на Украину заработанные во враждебной стране деньги, две противостоящие страны обмениваются товарами, украинские политологи свободно выступают со своими суждениями на экранах российского телевидения. И все это время некоторые российские предприятия и банки спокойно работали на Украине. Но прежде об этом наши СМИ упоминали довольно редко. В трехлетнюю годовщину этому замалчиванию пришел конец. Началась «банковская война», о которой СМИ в ситуации противостояния уже не могли молчать.

Этот, очередной повод для противостояния, опять вызвал в информационном пространстве бурю эмоций. Теперь газеты с возмущением сообщают о требованиях депутатов Украинской Рады российским банкам – уйти с украинского рынка. Журналисты с удивлением восклицают: «...Почему в Киеве кошмарят Сбербанк? // «Украинские "патриоты" пытаются выгнать с незалежной российские банки» // «Украина готовится к новой эскалации в банковской войне с Россией» (КП 2017, 15 марта) (…) Ситуация в прессе очень нечеткая. Воистину, «война-войной, а бизнес есть бизнес». Медийные идеологи старательно убеждают россиян (и наших противников?) в том, что «...Подрывать дееспособность российских банков, выгонять их из страны – все равно, что затягивать петлю на собственной шее», что «Нацбанк накажет не Путина, а украинский бизнес и граждан», что «От происходящего в банковской системе страдают простые украинцы». В этой ситуации аналитики опять строят прогнозы: «Следующим шагом украинских властей мо-

жет стать выход из СНГ и введение виз для россиян» (…) При этом они не исключают и «дальнейшую эскалацию в отношениях двух стран» (НГ 2017, 23 марта). В целом, и в дни трехлетнего празднования присоединения Крыма к России образ Украины представляется нашей прессой негативно – как политический противник с обвинениями в неблаговидных поступках в прошлом и настоящем, неблагополучным сегодняшним днем и с не очень оптимистичным будущим.

Серьезные наблюдатели (академик В.А. Тишков), подчеркивая значение современных медиа в общественно-политических процессах, отмечают, что «немногие годы кризисных событий на Украине фактически поменяли знаки восприятия украинского народа с положительного на отрицательный. Некогда «братский народ», и даже «один народ» стал восприниматься как некое злобное и ненавидящее Россию и русских культурное целое (…) Этот масштабный поворот в сознании представляет собой явный медиапродукт, у которого есть свои заказчики и производители» (Тишков 2016: 15).

Отдельно можно выделить и особое внимание наших СМИ к Донбассу, к сложившейся там за эти годы ситуации, которую пресса также не может обойти вниманием.

Уже не первый год жители Донбасса – бывшей украинской территории (также как и Луганской республики) – борются за свою независимость от «майдановской» Украины, за право быть автономными и суверенными, за право разговаривать и учить детей на своем родном языке (русском или другом). Многие жители этого несчастного региона, постоянно обстреливаемого, полуголодного и неустроенного, хотят покровительства большой России. Тем более, что, как говорят некоторые российские газеты, «. Киев сознательно отторгает от Украины этот огромный регион» (НГ 2017, 20 марта). В прессе озвучиваются идеи: «. Россия – родина для Крыма и Донбасса» // «Неизбежность интеграции Донбасса с Россией очевидна» <...> И в самом деле, идея нового объединения некоторое время буквально носилась в общественном пространстве. Однако пресс-секретарь российского президента Д. Песков в «Независимой газете» разъясняет: «У Кремля нет письменных сценариев возможности интеграции ДНР и ЛНР в состав России, хотя в Москве знают о настрое жителей Донбасса и о дискуссиях в обществе по этой теме» (НГ 2017, 20 марта). Некоторые комментаторы подмечают, что «Кремль, видимо, опирается на опыт с Крымом – после его присоединения уровень патриотизма в стране заметно вырос и рассчитывает позже заручиться дополнительной поддержкой электората» (НГ 2017, 20 марта).

Еще одним важным направлением в нашей прессе стала информация об отношениях России с другими странами после присоединения Крыма. Эта важнейшая тема не ограничивается, конечно, только несогласием ряда стран с позицией России и даже санкциями, которые были введены против нее. Отношения остаются многосторонними – и политическими, и экономическими, и финансовыми, и психологическими. Как и везде, и в других странах есть разные мнения, есть согласные и несогласные с позицией России.

Эксперты задают вопрос: какой Крым придумывает себе Запад?

Понятие «Запад» очень собирательное, обобщенное и неоднозначное. Но в общественном пространстве – это страны Западной Европы и США. Как показывают российские СМИ, даже спустя три года, западные аналитики, все еще не имеют единого и устойчивого взгляда на проблему присоединения Крыма к России. Из газет россияне могут понять, что Запад в этом вопросе и против, и за. С одной стороны, в прессе сообщается, что «Запад пытается наказать крымчан за их свободный выбор»; что «Европа в тупике, и непоследовательность Киева ее изумляет» (Приглашение в Крым 2017); что «в Польше некоторые явно заскрипели зубами: “большинство населения аннексией довольно”» (АИФ 2017, 8–14 марта); что «конечно, разочаровавшиеся в российском выборе Крыма есть, и их разочарование порой перерастает в отчаяние – это украинские националисты, последователи С. Бандеры и представители европейского

истеблишмента» (Три года в составе России 2017). С другой стороны, политики и эксперты на Западе действительно в тупике. Редкие в этом ключе сообщения свидетельствуют, что Европа сочувствует крымчанам и не понимает, как помогать Украине: «на Западе жителей Крыма как бы жалеют, но не дают им права на свободу передвижения» // «В МВФ не понимают, как давать деньги правительству, которое само наносит такой ущерб своей экономике» (Донбасс заблокировал финансовую помощь Украине 2017). Члены Парламентской делегации ряда европейских стран, побывавшие в эти дни в российском Крыму, высказали свои впечатления: «Это безумство, что в центре Европы идет война, и всем все равно» (член парламентской делегации Франции – Тьерри Мариани) // «Наша главная цель заставить Украину начать диалог с Россией» (Н. Сусман – англичанин, Соединенное Королевство) // «Крым является частью России, и Запад должен это признать, хочет он того или нет» (член Немецкой делегации) (АИФ 2017, 8–14 марта).

Приведенные здесь некоторые результаты исследования показывают лишь отдельные стороны процесса создания медийных образов и распространения их в общественном пространстве. Исследование показало и некоторые нюансы этической деятельности СМИ. Можно отметить, что, спустя три года, ситуация с присоединением Крыма внешне стабилизировалась, что и показывает частично российская пресса. В частности, изменилась направленность пропаганды. Наши идеологи (в прессе) теперь просто констатируют очевидность и необратимость свершившегося события. Из прессы ушел прежний пафос и затихла глобальная радость россиян от присоединения, теперь даже в праздник она уже не демонстрируется так ярко. Тем не менее, в информационном пространстве осталось ощущение от нашей победы и от справедливых действий России в крымских событиях.

Информационное внимание в значительной степени перенеслось теперь на Украину и на наши отношения с ней. Толерантная риторика по отношению к Украине, которая три года назад еще присутствовала в прессе, теперь сменилась конфликтной. Из прессы ушла идея о братстве наших народов, но осталось утверждение нашей правоты и их ошибок. При этом в публикациях ощущается доминирование эмоциональных и недостаточность рациональных аргументов. Весьма заметно в прессе отсутствие информации или ее дозирование о жизни в Украине, о продолжающихся экономических, финансовых, культурных и других российско-украинских контактах. Не просматривается и идея о перспективах наших отношений.

Необходимо отметить умолчание российской прессы о мнении и позиции в этих вопросах самой Украины и о ее понимании складывающейся ситуации. Но небольшие примеры о поддержке нашей позиции со стороны нейтральных западных наблюдателей в газетах встречаются.

Довольно слабо просматривается в современной прессе и идея нашей российской общности и согласия. «Крымская весна» сбылась. Подобные события, случающиеся раз в столетие, обрадовали и объединили в свое время большую часть россиян. Но время идет. Теперь в прессе появляются даже критические публикации о нынешнем положении уже в российском Крыму. И для поддержания и укрепления общероссийской идентичности и единства, для сплочения россиян необходимы уже другие идеи и импульсы, другие усилия СМИ. Однако таких объединяющих идей, и тем более – событий, в нынешних СМИ (кроме «бессмертного полка») пока не видно.

Источники и литература

Аргументы и факты (АИФ), 8–14 марта 2017.
Комсомольская правда (КП), 2017, 15 марта.
Комсомольская правда (КП), 2017, 15 марта.
Комсомольская правда (КП), 2017, 21 марта.
Московский комсомолец (МК), 2017, 25 февраля.
Московский комсомолец (МК), 2017, 16 марта.
Московский комсомолец (МК), 2017, 22 марта.
Независимая газета (НГ), 2017, 20 марта.
Независимая газета (НГ), 2017, 20 марта.

Независимая газета (НГ), 2017, 20 марта.

Независимая газета (НГ), 2017, 23 марта.

Российская газета (РГ), 2017, 15 марта.

Российская газета (РГ), 2017, 17 марта.

Российская газета (РГ), 2017, 20 марта.

Российская газета (РГ), 2017, 23 марта.

Аврамов 1999 – *Аврамов Д.С.* Профессиональная этика журналиста: учебное пособие. М.: Изд. МГУ, 1999.

Вартанова 2011 – *Вартанова Е.* Колонка редактора // Медиа тренды. М.: МГУ, 2011. № 8, октябрь. http://www.journ.msu.ru.

Данелян 2017 – *Данелян Н.* Основные принципы журналистской этики. http://www.myworks.org/text.

Дзялошинский 1999 – *Дзялошинский И.М.* Журналист и информация // Право знать. 1999. № 11.

Закон РФ 2016 – Закон РФ от 27.12.1991 N 2124-1 (ред. от 03.07.2016). «О средствах массовой информации» (с изм. и доп., вступ. в силу с 15.07.2016). http://www.zakonrf.info/zakon-o-smi.

Киричек 2004 – *Киричек П.Н.*, *Федотова О.В.* Этика журналиста. Учебник. Саранск: Изд. Мордовского университета, 2004.

Кодекс 1994 – Кодекс профессиональной этики российского журналиста», одобрен Конгрессом журналистов России 23 июня 1994 года. http://www.ruj.ru/about_organization.

Конституция 1993 – Конституция Российской Федерации 1993. http://constitution.kremlin.ru.

Корконосенко 2001 – *Корконосенко С.Г.* Основы журналистики. Учебник для вузов. М.: Аспект Пресс. 2001.

Лазутина 2000 – *Лазутина Г.В.* Профессиональная этика журналиста. Учебное пособие. М.: Аспект Пресс, 2000.

Малькова 2016 – *Малькова В.К.* Есть русская правда в крымской истории // Вестник российской нации. 2016. № 1.

Малькова 2015 – *Малькова В.К.* «Крым наш» в российском информационном пространстве / Исследования по прикладной и неотложной этнологии № 243. М.: ИЭА, 2015.

Международная 1986 – Международная декларация принципов поведения журналистов. Принята на Втором Всемирном Конгрессе Международной Федерации журналистов в Бордо 25–28 апреля 1954 года; изменения внесены на XVIII Всемирном Конгрессе МФЖ в Хельсинки 2–6 июня 1986 года. http://jourdom.ru/news/39394.

Международные 2017 – Международные принципы профессиональной этики в журналистике // Профессиональная этика журналиста – международные и российские акты. 2017. http://www.mediasprut.ru/info/pravo/moral.shtml.

Прохоров 2011 – *Прохоров Е.П.* Введение в теорию журналистики: Учебник для студентов вузов. М.: Аспект Пресс, 2011.

Путин 2017 – *Путин В.* Выступление по поводу восстановления отношений с Турцией // Первый канал. Программа «Время», 3 мая 2017 г.

Скоробогатый 2016 – *Скоробогатый П.*, *Федоров В*. «Крым наш» спустя 2 года. http://expert.ru/2016/03/20/kryim.

Тишков 2016 – *Тишков В.А.* Медиа поглощает культуру или – это часть культуры? // Антропология медиа: Теория и практика / Под ред. В.К. Мальковой и В.А. Тишкова. М., ИЭА РАН, 2016.

Уголовный 2017 – Уголовный кодекс Российской Федерации. Актуальная редакция УК РФ от 17.04.2017 с изменениями, вступившими в силу с 28.04.2017. http://kodeks.sys-tecs.ru/uk-rf.

Д.В. Громов

Этика уличной гражданской акции[1]

Уличный гражданский акционизм – совместные коллективные или индивидуальные действия в публичном пространстве с целью сформировать этими действиями некий информационный посыл, влияющий на общественную жизнь. Акционизм затрагивает многочисленные сферы общественной жизни: политическую борьбу; выступления групп граждан для решения конкретных экономических проблем (например, при решении коммунальных вопросов; при борьбе обманутых вкладчиков); выступления по защите корпоративных интересов (например, протесты учителей против низкой заработной платы), в том числе организованные профсоюзами; субкультурные самопрезентации (например, стихийные шествия после массовых мероприятий); студенческие самопрезентации (стихийные и организованные шествия); выступления в защиту прав женщин; акции объединений по интересам (например, шествия любителей ирландской культуры в день святого Патрика); антипризывные акции; акции экологических движений; акции движений в защиту животных; флешмобы; уличные концерты; рекламные акции; стихийные обрядовые действия; художественные акции; и др. Как экстремальную форму, выходящую за рамки закона, нужно назвать насильственные публичные действия, сознательно совершаемые с расчетом на общественный резонанс – это террористические акты разного вида от простых уличных избиений до создания техногенных катастроф.

Первые этические осмысления гражданского активизма следует искать в учении Аристотеля об этике и политике. Фактически Аристотель рассматривал разумную гражданскую активность как этическое качество, гражданскую добродетель (*Аристотель* 1983). В качестве задачи политики он рассматривал воспитание в гражданах добродетели, а под добродетелью гражданина понимал умение исполнять свой гражданский долг и способность повиноваться властям и законам. Согласно Аристотелю, и этические добродетели, и политическое устройство общества должны составлять оптимальную середину между крайностями. Этические добродетели представляют собой середину между крайностями – избытком и недостатком. Для наилучшего государства необходимо преобладание граждан «среднего класса» – в понимании Аристотеля это и не рабовладельцы, и не рабы; чем больше «средний класс», тем меньше в обществе антагонистических противоречий и устойчивее общество. В качестве идеального типа государства Аристотель признавал политию – государство с преобладающим «средним классом», где большинство правит в интересах общей пользы. Признавая политию идеальным типом государства, Аристотель определял ее как смешанную форму олигархии (власти элит) и демократии (власти народа), однако в качестве наиболее приемлемой из реально существующих политических форм называл демократию. Несмотря на то, что Аристотель описывал современное ему рабовладельческое государство, многие из поставленных им вопросов актуальны и до сих пор. В частности, далее по ходу статьи мы неоднократно увидим примеры проявления аристотелевского этического принципа оптимальной середины между крайностями: участники акций (и активисты, и правоохранители) ищут оптимум между действиями и ответственностью, между решением социально-политических проблем и следованием букве закона, между мотивациями активности и безопасности, и др.

Историю этики гражданского акционизма необходимо рассматривать в рамках истории развития политических прав человека, способствующих его политическому уча-

[1] Исследование проведено при поддержке гранта РФФИ, проект № 17-01-00281а «Миротворческий потенциал народной этики и эстетики»

стию в жизни общества и возможности воздействовать на общественные процессы. Не углубляясь в анализ многовекового процесса развития политических прав (*Нерсесянц* 1989; Международные акты 2000), отмечу только нынешнее их состояние, отмеченное в основных международных и российских документах.

Международный пакт о гражданских и политических правах, принятый Генеральной Ассамблеей ООН 16 декабря 1966 года, подтверждает ряд прав, согласно которым граждане разных стран имеют возможность проявлять гражданскую активность; это право на свободу мысли, совести и религии (ст. 18), право свободы слова (ст. 19), права на свободу собраний (ст. 21) и ассоциаций (ст. 22), право принимать участие в ведении государственных дел, голосовать и быть избранным (ст. 25) (Международный пакт 1966). Однако отмечается, что данные права могут подвергаться ограничениям, которые «необходимы для охраны государственной безопасности, общественного порядка, здоровья или нравственности населения или прав и свобод других» (ст. 12).

Конституция Российской Федерации гарантирует соблюдение перечисленных прав, поскольку в стране «признаются и гарантируются права и свободы человека и гражданина согласно общепризнанным принципам и нормам международного права и в соответствии с настоящей Конституцией» (ст. 17). В статье 31 конкретизируется позиция по отношению к уличному акционизму: «Граждане Российской Федерации имеют право собираться мирно без оружия, проводить собрания, митинги и демонстрации, шествия и пикетирование».

Отдельно надо сказать о праве на революционную смену существующей власти, или «праве на восстание». О нем говорится в некоторых исторических государственных документах (Декларация независимости США 1776 года, Декларация прав человека и гражданина 1789 года и др.), однако это большей частью документы, преследующие целью закрепление итогов революций и национально-освободительный войн. В преамбуле Всеобщей декларация прав человека, принятой Генеральной Ассамблеей ООН 10 декабря 1948 года, говорится о «восстании против тирании и угнетения» как «последнем средстве» политической борьбы (ВДПЧ). Однако это утверждение, восходящее к традициям, заложенным Декларации независимости США (Соединенные Штаты 1993: 25–26), в последующих документах не употреблялось, в Международном пакте о гражданских и политических правах, составленном на основе Всеобщей декларации прав человека, о праве на восстание уже не говорится.

Уличное действие: этичность vs безопасность

Любая уличная акция является действием, совершающимся в правовом пространстве: есть определенные законы, нормирующие проведение акций, и активисты не должны их нарушать. Можно сказать, что активисты и государственная власть (в лице муниципальных властей, правоохранительных органов и др.) заключают «социальный договор»: предполагается, что активист в ходе акции не будут нарушать законодательство, а власти, в случае законопослушности активистов, не будут препятствовать проведению акции.

Активисты ставят перед собой задачу: средствами акции создать некий информационный посыл; но они ограничены рамками закона, и при его нарушении рискуют подвергнуться репрессиям. Чем строже законы, нормирующие акции, тем меньше у активистов «пространство для манёвра» и больше риск. В таких условиях довольно часто проводятся акции, в ходе которых активисты сознательно идут на нарушение закона, зная, что с высокой долей вероятности они будут задержаны, избиты, осуждены по Административному или Уголовному кодексу; при этом репрессии оказываются частью акции, они, как и непосредственно акция, способствуют созданию информационного посыла, придавая акциям драматизм, а активистам дополнитель-

ную правоту в глазах сочувствующей части общества[1].

Акция является диалогом, символической интеракцией между активистами (представляющими те или другие общественные группы) и властью. Эта интеракция обусловлена следующими тремя дискурсами.

1. Моральный дискурс. Акция совершается как символический протест против неких проблем, существующих в обществе (или, наоборот, в поддержку неких сил, решающих социальные проблемы). Соответственно, в действиях акции презентуются некие морально-нравственные ценности, отсылка к ним придает акции моральную правоту. Власть может открыто или тайно поддерживать или не поддерживать ценности, презентуемые акцией; это обусловливает реакцию власти на акцию.

2. Политический дискурс. Обусловлен существующей в обществе политической конъюнктурой – актуальностью информационного посыла акции, государственной политикой, деятельностью партий и движений, общественными настроениями (установками, стереотипами восприятия, фобиями и т.д.). Акция встраивается в этот многофакторный дискурс и воспринимается в его рамках. Власть и ее представители реагируют на акцию согласно положениям государственной политики.

3. Правовой дискурс – существующие в обществе правовые нормы, позволяющие совершать публичные уличные действия. Иначе говоря, существует нормативная база, регламентирующая: что и как активисты могут делать. Совершая акцию, активисты не должны выходить за рамки этих норм, иначе они могут подвергнуться репрессиям в рамках закона.

Моральный дискурс включает манипуляции с собственно этической составляющей акции. Правовой дискурс предполагает регуляцию действий активистов и власти с точки зрения закона. Политическая конъюнктура (являющаяся основой политического дискурса) оказывает сильное влияние и на моральный, и на правовой дискурсы; благодаря ей действия активистов и власти в рамках «социального договора» значительно варьируются. Так, при одной политической конъюнктуре власть может реагировать на акцию жестко, репрессивно; при другой – точно такая же акция может восприниматься доброжелательно.

* * *

Когда мы говорим об этике уличной акции, то сталкиваемся с проблемой: собственно этическую составляющую довольно сложно вычленить, действия активистов обусловлены не только этикой, но и встроенностью в три дискурса, перечисленные выше.

Среди этих дискурсов нам особенно интересен правовой, поскольку именно в нем власти и ее представителям проще и удобнее вести символический диалог с участниками акции. Моральный и политический дискурсы выявляют совпадение или расхождение позиций акторов, но в демократическом обществе допустимы различные точки зрения, и поэтому власть ограничена в возможностях как-то отреагировать на акцию в этих дискурсах (разве что через заявления, высказывания, манипуляцию информацией). А вот правовой дискурс, основанный на букве закона, дает власти рычаги воздействия – она может принимать репрессивные меры в случае несоответствия действий активистов законодательным нормам, обусловливающим уличный акционизм.

В правилах поведения участников акции часто трудно различить два слоя мотивации – обусловленные, с одной стороны, *этикой акционизма*, с другой, *соображениями безопасности*. Например, с точки зрения этики активисту на акции не подобает ругаться матом, и это во многом обусловлено тем, что он может создать неблагоприятное впечатление об участниках акции и идеях, которые презен-

[1] Впрочем, надо отметить, что задержание и осуждение активистов обусловлено не только строгостью законов, но и количеством активистов, готовых подвергнуться наказанию; пик уголовных дел против участников акций пришелся на первую половину 2000-х годов, когда законодательство, нормирующее акции, было не столь жестким.

тует акция; наблюдающие акцию журналисты могут отметить, что ее участники вели себя развязно, недостойно, ругались. Безусловно, атмосфера акции располагает участников к тому, чтобы быть сдержанным. Однако у того же запрета на матерную речь есть обоснование с точки зрения безопасности: мат может послужить поводом для задержания; показательна цитата из «Пособия уличного бойца» на сайте Авангарда красной молодежи: «Ни в коем случае не ругайтесь на ментов матом или иными словами, которые можно квалифицировать как оскорбительные. Хотя менты часто их полностью заслуживают, проблем от этого больше, чем от двух десятков несанкционированных акций» (АКМ).

Можно выявить довольно много «этических правил», которым следуют участники акций, но большинство из них имеет, помимо этического аспекта, аспект безопасности.

– На акцию нельзя брать ничего, сколько либо напоминающего оружие. С этической точки зрения это подчеркивает миролюбивость и законопослушность активиста, с точки зрения безопасности – исключает провоцирование полиции. Вообще, при прохождении на территорию акции полиция производит досмотр, и оружие, бутылки с жидкостью, любые подозрительные предметы должны быть изъяты. Последние годы изымаются и плакаты, содержание которых, по мнению полиции, не соответствует тематике акции.

– На акцию нельзя брать алкоголь, нельзя потреблять его во время акции. На протестных акциях это правило неукоснительно соблюдается: действительно, выпивших здесь нет, а если есть (мне встречались, но крайне редко), то это случайные люди, отношение со стороны других активистов к ним неприязненное.

– в случае несогласия активистов друг с другом (на одни и те же акции часто выходят представители разных политических течений) принято обращаться к организаторам. У акций обычно есть конкретный организатор – группа, которая подает заявку на проведение мероприятия, поддерживает отношения с правоохранительными органами, отвечает за порядок. Поскольку организатор берет ответственность на себя, участники акции ответственны перед организатором. В случае некорректного поведения одной группы репрессиям могут подвергнуться и организаторы, и все участники акции в целом; также могут оказаться скомпрометированными идеи, которые акция презентует.

– Наконец, все участники акции не должны проявлять агрессию по отношению к сотрудникам правоохранительных органов (полицейским, курсантам, солдатам внутренних войск и т.д.). Понятно, что в конфликтных ситуациях это правило нарушается, но это не отрицает важности и значимости правила.

В каждом конкретном случае набор правил, требуемых от активистов, проводящих акцию, индивидуален. Так, в отдельной работе мы рассматривали правила поведения активистов, выработанные при поддержании спонтанного мемориала на месте убийства Б.Е. Немцова (*Громов* 2017: 138–141).

Пример 1. Спонтанная мемориализация на месте убийства Б.Е. Немцова.

Вечером 27 февраля 2015 года на Большом Москворецком мосту в Москве был застрелен политик Б.Е. Немцов. На месте убийства возник стихийный мемориал, а впоследствии начала действовать круглосуточная непрерывная вахта памяти, она продолжается и на момент написания статьи, хотя со дня убийства прошло два с половиной года. Вокруг мемориала возник конфликт интересов: хотя формально поддержание таких мемориалов не запрещено, но общая тенденция к ограничению неподконтрольного уличного акционизма делает его нежелательным, тем более что Немцов – оппозиционный политик. Важное значение для конфликта имеет то, что мемориал находится в самом центре Москвы, около Кремля; этим вызвана повышенная агрессивность по отношению к нему со стороны «Гормоста» (организации, обслуживающей столичные мосты), полиции и «антимайданных» групп. За два с половиной года мемориал пережил несколько десятков полных уничтожений. Активисты мемориала вынуждены проявлять максимальную юридическую неуязвимость. В этом отноше-

нии поддержание мемориала по сути своей близко уличной политической акции. В экстремальных условиях поддержания мемориала были выработаны некоторые правила поведения, обусловливающие этику и безопасность существования мемориала. Некоторые из этих правил стандартны для акционизма (например, запрет на алкоголь), некоторые – обусловлены спецификой данной ситуации.

1. Мемориал не содержит плакатов политического содержания – здесь всё посвящено исключительно памяти Бориса Немцова. Размещение плакатов, не связанных с Немцовым, могло бы быть расценено как организация несанкционированного пикета. Запрет на использование плакатов политического содержания частично компенсируется размещением портретов Немцова с его высказываниями; такие портреты формально являются мемориальными объектами, но фактически содержат высказывания политического характера.

2. На мемориале нежелательны политические акции; порядок на Мемориале предусматривает недопущение в зоне Мемориала каких-либо публичных акций и других мероприятий, не имеющих непосредственного отношения к поминовению Бориса Немцова. Так, активисты мемориала отказали в проведении на Большом Москворецком мосту акции серии «Свидетели Конституции»; инициаторы акции предварительно обратились за разрешением к активистам мемориала, те провели голосование и сформулировали отказ, хотя с информационным посылом акции были согласны.

3. Все конфликтные ситуации по возможности фиксируются с помощью видеокамеры; по замыслу, это должно обеспечивать безопасность активистов и способствовать корректному разрешению возникающих конфликтов.

4. Категорически запрещено пребывание на дежурстве в нетрезвом состоянии. Запрещено также приносить что-либо хоть приблизительно напоминающее оружие.

5. Предполагается максимальная дружелюбность дежурных по отношению к прохожим; нужно отвечать на все вопросы, давать разъяснения, поддерживать беседы.

7. В случае любых конфликтов вызывается полиция, нарушители сдаются туда; полицейские относятся к проблемам большей частью с пониманием.

8. На мемориале поддерживается порядок. Все цветы обрезаются и содержатся в пластиковых вазах. Плакаты ламинируются (для защиты от влаги и придания мемориалу большей аккуратности). Мусор и увядшие цветы убираются («Увядшие цветы – повод для “законной” зачистки»). В общем, делается всё для того, чтобы работники «Гормоста» не имели возможности «помочь» активистам с уборкой.

9. В случае дождя запрещается натягивание тента – сотрудники ФСО, наблюдающие за мемориалом с кремлевской стены, могут принять тент за палатки, а значит – за начало «майдана»; в мае 2015 года такой случай был. При уходе за мемориалом учитываются любые претензии со стороны оппонентов. Так, высказывалось опасение, что в беспорядочной куче цветов террористы при желании могут спрятать бомбу – теперь беспорядочной кучи нет, всё просматривается. При одном из разгромов мемориала было обнаружено много камней (они использовались для закрепления пластиковых ваз), оппоненты задали вопрос: зачем мирным гражданам камни, не Майдан ли они готовят? в результате сейчас камни для закрепления ваз не используются, хотя это и создает неудобства.

Легко можно заметить, что почти во всех перечисленных пунктах присутствует два аспекта: стремление к этичности и ориентация на безопасность. Например, повышенный интерес у поддержанию чистоты и порядка на мемориале – безусловно, этический момент (место памяти содержится должным образом), но в то же время это обусловлено и безопасностью – в случае любого непорядка враги мемориала получат повод для его дискредитации и уничтожения.

* * *

Интересно, что действия правоохранительных органов в конфликтных ситуациях, связанных с уличными акциями, также двойственны – часто они подчиняются и этиче-

ским правилам, и правилам юридической безопасности.

Прежде всего, надо отметить, что основная «этика» действий правоохранительных органов диктуется корпоративной дисциплиной и должностными обязанностями – практически всегда сотрудники правоохранительных органов действуют согласно установкам, ориентированным на закон. Например, в истории даже наиболее радикальных оппозиционных групп (например, НБП) бывали моменты, когда сотрудники правоохранительных органов поддерживали их, обеспечивая их безопасность. Это ситуации, когда группы выходят на заранее согласованные акции; в таких случаях сотрудники правоохранительных органов обязаны быть на их стороне.

Как показывают наши многолетние (с 2005 года) наблюдения, действия ОМОНа при задержаниях также включают в себя определенный набор этических принципов. Речь идет о выборе в толпе людей для задержания. Предпочтения отдаются задержаниям молодых мужчин. Стараются не задерживать женщин и людей старшего возраста; по крайней мере, женщине, чтобы быть задержанной, нужно проявить значительно большую активность, чем мужчине.

Внешне это выглядит как проявление гуманности, однако есть еще и аспект безопасности: сотрудники стараются обезопасить себя от обвинений в превышении власти и просто упрощают свою работу. Женщина-активистка, ввиду большей эмоциональности, чем в среднем у мужчин-активистов, может создать проблемы при задержании: устроить истерику, спровоцировать на активность задержанных мужчин и т.д. У активиста старшего возраста могут возникнуть проблемы со здоровьем (например, сердечный приступ). Случайно задержанный человек, ощущающий собственную невиновность, может отстаивать свою правоту с повышенной активностью. Таким образом, позиция полицейских, участвующих в уличных конфликтах, также уязвима и продиктована не только фактором этики, но и соображениями собственной безопасности.

Ненасильственность уличного акционизма

Этика современного уличного акционизма обусловлена принципом ненасильственности гражданского действия. Ненасильственная борьба – теория и практика достижения политических целей без применения насилия. Для этого применяются различные формы гражданских социальных действий: забастовки, уличные акции, акции гражданского неповиновения и т.д.

Развитие принципа ненасильственности коррелирует с общей цивилизационной тенденцией признания ценности человеческой жизни; применение насилия в политической борьбе становится всё менее возможным и воспринимается как вопиющее нарушение прав человека. Другая тенденция, коррелирующая с развитием ненасильственности – разработка законодательной базы современного общества, построенной на признании и защите прав личности.

Ненасильственная борьба, или ненасильственное сопротивление как способ уличного акционизма существовала давно, по крайней мере, с начала XX века эта тенденция становится всё заметнее. В течение XX и в начале XXI векаакции, построенные по принципу ненасильственности, проводились крайне широко и на всех уровнях – от локальных протестов до массовых общественных движений и революций. Ненасильственный протест выдвинул ярких теоретиков и практиков, привлек многочисленных исследователей (обзор см.: (*Громов* 2013а: 35–39, 65–67)).

В постсоветской России акционизм также носил преимущественно ненасильственный характер. Это очевидно, если рассмотреть даже наиболее нашумевшие акции и наиболее радикальных активистов.

– Действия защитников Дома Советов в октябре 1993 года (наиболее «военизированное» выступление, которое можно было бы назвать вооруженным восстанием) в действительности были довольно миролюбивыми. Вооруженность восставших была незначительной, защитникам Дома Советов отдавался приказ

не открывать огонь (стрельба была, но ее вели только те, кто не услышал приказа).

– Встревожившие всю Россию «беспорядки» на Манежной площади 11 декабря 2010 года в действительности были массовым пикетом, его участники воздержались от погромов (которые такой массой легко можно было осуществить), материальный ущерб, нанесенный ими, незначителен; попыток провести повторный пикет не было (возможно, потому что требования пикетчиков были удовлетворены).

– Во второй половине 1990-х – 2000-х годах репутацию наиболее агрессивных бунтарей имели активисты Национал-большевистской партии; однако свой бунт они ограничивали демонстративными действиями, не допуская при этом насилия. Лидер НБП Э.В. Лимонов в интервью 2005 года сказал: «НБП не планировала и не планирует никаких силовых акций. За всю свою историю мы булавкой никого не укололи» (Эдуард Лимонов 2005). Это действительно так – если во время акций нацболов кто-то и страдал, то это сами нацболы, раз за разом избивавшиеся бойцами ОМОНа. «Отношение к насилию у членов НБП было исключительно платоническим, чтобы не сказать мазохистским. Они постоянно оказывались жертвами то милиции и спецназа, то политических конкурентов (…). Политические атаки членов НБП всегда носили чисто символический характер (…) но никогда не наносили реальный телесный ущерб» (*Соколов* 2006).

Примеры можно продолжать. Отметим, что за последние двадцать пять лет на политических акциях силовые конфликты с полицией, битье витрин, нанесение ущерба автомобилям – это крайне редкие, буквально единичные случаи. Против участников уличных акций ни разу не применялся водомёт, хотя автомобиль с водометом присутствует практически на всех акциях (либо в непосредственной близости, либо в отдалении); поводов для этого просто не возникало.

Театрализованное воплощение принципа ненасильственности в уличных акциях наиболее показательно проявляется во введении элементов, подчеркивающих моральную и юридическую нелегитимность возможной агрессии против протестующих.

– *Подчеркнутая миролюбивость протестующих*. Участники большинства политизированных мероприятий ведут себя подчеркнуто корректно по отношению к полиции, не производят провокационных действий сами и не отвечают на возможные провокации со стороны, не преступают закона, всегда готовы обосновать корректность своего поведения. В этом их подчеркнутая миролюбивость; так происходит следование принципу ненасильственности.

– *Подчеркнутая уязвимость протестующих*. Иногда при столкновении с полицией подчеркивается слабость и уязвимость участников акции. Этим полиции направляется посыл о невозможности агрессивных действий. Например, в мировой практике распространены приемы: а) выведение в зону переднего плана акции женщин (если женщины привлекательны, это имеет еще и эстетический смысл); б) раздача представителям правоохранительных органов цветов, подарков; проявление девушками сексуальной открытости (например, поцелуи); в) принятие протестующими уязвимой позы – они садятся на асфальт (иногда переплетаясь руками, чтобы было труднее распутать, или даже сковываясь наручниками).

– *Подчеркнутая нелигитимность возможной агрессии*. Выигрышной стратегией создания информационного посыла является максимальное использование символов, расцениваемых как универсальные ценности для всего общества. Защита участниками акции позитивных ценностей делает невозможной агрессию против них со стороны представителей власти (вернее, агрессия возможна, но тогда агрессор окажется в роли противника универсальных ценностей). Так, в российских акциях последних лет часто используется Конституция РФ – она демонстрируется как книга, цитаты из нее приводятся на плакатах; к чтению Конституции на улице сводятся акции серии «Свидетели Конституции». В ходе этих акций происходило многократное

надругательство сотрудников полиции над Конституцией: ее отбирали (поскольку Конституция в руках – это тот же плакат), чтение прекращали (поскольку чтение вслух, как и любое публичное действие, требует предварительного разрешения), а активистов, апеллирующих к Конституции, задерживали. Еще один символический предмет – российский триколор; последние два с половиной года он стал особенно популярен на оппозиционных акциях; соответственно, известно много случаев, когда полиция отнимала, ломала, топтала флаг. На мемориале на месте убийства Б.Е. Немцова велась целая война против российского флага, есть фото, на котором директор «Гормоста» В.А. Воропаев лично похищает с мемориала российский флаг, срывает его с древка и комкает (Немцов 2016). Во всех этих случаях применение принципа ненасилия ставит представителей власти в ситуацию, когда они вынуждены надругаться над однозначно позитивными символами (для них эти символы являются всего лишь реквизитом нежелательных акций).

Чтобы не ограничиваться теоретизированием, приведем пример применения ненасильственного сопротивления в акционизме последних лет.

Пример 2. Акции после уличного конфликта на «Марше миллионов» 6 мая 2012 года.

С декабря 2011 по июнь 2012 года в России наблюдалась самая высокая протестная уличная активность после конца 1980-х годов. Протесты начались после парламентских выборов 4 декабря 2011 года и закончились летом 2012 года, с наступлением «мертвого сезона» для любых форм городской активности. Несмотря на большое количество протестующих (на наиболее многолюдные акции выходило, по нашим оценкам, до 70 тыс. человек), выступления отличались крайней миролюбивостью. В отличие от более ранних, малолюдных акций, где полиция была доминирующей «декорацией» протеста, на акциях декабря 2011 – июня 2012 года она терялась на фоне масс протестующих, полиции как будто и не было совсем, участники акций самостоятельно поддерживали порядок, всё шло как бы само собой. На митинге 24 декабря (проспект Сахарова) даже был эпизод, когда со сцены вызывали полицию для того, чтобы урегулировать некоторый инцидент; вызывали, но не дождались – полиция не пришла, инцидент «урегулировался» сам собой.

Кризис наступил 6 мая, на шествии «Марш миллионов», проходившем от Калужской до Болотной площади. По-видимому, в провоцировании конфликта участвовали обе стороны. Среди радикальной части протестующих были желающие придать акциям более жесткие формы; в процентном отношении таких радикалов было немноо, но для точечных активных действий много и не нужно. С другой стороны, полицией была устроена явная провокация: кроме обычных рамок в начале шествия, были установлены дополнительные рамки при входе на Болотную (ни до, ни после этого вторых рамок никогда не ставилось, практической необходимости в этом нет). В результате десятки тысяч участников шествия были вынуждены остановиться на Малом Каменном мосту. Во время этого вынужденного столпотворения и начались конфликты с полицией. Шествие было разогнано ОМОНом, и после этого в городе негласно возник режим запрета на любые формы уличной активности.

Собственно, здесь и возникла ситуация, когда с помощью форм ненасильственного сопротивления протестующие попытались «вернуть себе улицу», то есть восстановить право проведения уличных акций. В условиях негласного «комендантского часа» это непросто было сделать, поскольку любая попытка активизма отслеживалась и пресекалась ОМОНом. Протестующим помогала хорошая погода, а поначалу еще и долгие майские выходные, позволяющие привлечь больше людей.

Первыми попытками организовать ненасильственное сопротивление стали опубликованные в Интернете еще вечером 6 мая предложения протестующим встретиться в определенных местах Москвы. Представители правоохранительных органов также владели Интернетом, они получали инфор-

мацию наряду с активистами, а потому приезжали на место встречи вовремя и производили аресты всех, кто казался похожим на активистов. По закону задерживать было, собственно, не за что, поскольку почти все активисты были без плакатов и каких-либо демонстративных действий не совершали, поэтому, продержав положенные два часа для выяснения личности, полиция их отпускала, и некоторые смогли побыть задержанными по нескольку раз.

9 мая активистам удалось закрепиться на Чистопрудном бульваре, около памятника казахскому поэту Абаю Кунанбаеву. Была выбрана форма ненасильственного сопротивления Occupy, возникшая осенью 2011 года в США в рамках длительной акции Occupy Wall Street. Согласно формату такой акции активисты просто занимают некое пространство, не делая каких-либо насильственных или незаконных действий, и находятся в этом пространстве неопределенно долгое время. В ходе американской акции протестующие «оккупировали» часть улицы Уолл-стрит в финансовом центре Нью-Йорка; московская акция, по аналогии с американской, стала называться «ОккупайАбай». Около памятника казахскому поэту возник круглосуточно функционирующий лагерь. Здесь шла активная общественная жизнь: были организованы дискуссионные площадки, лекторий, проводились чтения стихов и прозы, концерты, спектакли. Была создана касса, в которую все желающие могли сделать пожертвования. На общие деньги была организована кухня, впоследствии разделенная на вегитарианскую и мясную, работал «шведский стол» с бутербродами и напитками. Возникла служба безопасности, следившая за порядком, в частности, не позволяющая распивать алкоголь. Каждый день в 21:00 проводилась Ассамблея, на которой мог высказаться любой желающий. Из-за запрета на звукоусиливающую аппаратуру использовался «живой микрофон» – участники ассамблей, которые слышали слова выступающего, воспроизводили их хором и таким образом доносили до стоящих в отдалении. Использовались многие другие формы самоорганизации (*Ляхова*, *Лурье* 2014).

Вскоре выявилось уязвимое место формата Occupy: несколько жителей Чистопрудного бульвара подали судебный иск по поводу того, что участники акции якобы создавали невыносимые условия для проживания, власти начали активно развивать тему «защиты местных жителей»; в частности, по Первому каналу был показан сюжет о том, что участники «ОккупайАбая» якобы вытоптали клумбу тюльпанов, за это был наложен непомерно большой штраф – 2,5 млн рублей. В действительности клумба оставалась совершено цела (в сюжете Первого канала ее, кстати, было видно) и активисты ответили на ложь в стилистике ненасильственного сопротивления: они взяли клумбу под особую охрану, обтянули ее защитными лентами, повесили поясняющие плакаты; кроме того, за памятником Абаю была высажена еще одна клумба – «в форме белой ленты».

После того как 17 мая «ОккупайАбай» был разогнан, участники акции некоторое время собирались на Кудринской площади, а когда полиция через несколько дней устроила зачистку и там, перебрались на Арбат, к памятнику Булату Окуджаве; однако количество активистов постепенно уменьшалось, акция сошла на нет.

В поиске юридически корректного способа проведения ненасильственной акции возник еще один формат – *контрольная прогулка*. По инициативе группы литераторов 13 мая была проведена «прогулка с писателями» – несколько тысяч человек (по разным оценкам, от 2 до 30 тыс.) прошли по Бульварному кольцу от Пушкинской площади до Чистых прудов. У идущих не было плакатов, они не скандировали лозунгов и вообще никак не выказывали политического характера своего шествия. Всем была очевидна политическая подоплека действия – проверка допустимых границ социального действия в условиях репрессий после 6 мая; иначе говоря, предполагалось «установить, могут ли москвичи свободно гулять по своему городу» (В Москве 2012).

Прогулка прошла успешно, поэтому уже 19 мая была проведена «контрольная прогулка с художниками», имевшая название «Кочевой музей современного искусства»; шествие

проходило, опять же, по бульварам, в нем было много художников, представляющих свои инсталляции; многие из этих инсталляций можно было воспринять как символические высказывания в сфере политического.
Планировалась еще и «контрольная прогулка с музыкантами», но она не состоялась.
В целом, ненасильственные акции в формате «Оккупая» и «контрольных прогулок» позволили снять напряженность, возникшую в Москве после столкновений 6 марта; подчеркнутое миролюбие протестующих постепенно нейтрализовало репрессивные устремления власти, и уже в июне того года в Москве проводились согласованные с властями оппозиционные акции обычного формата.

Достаточно объемное описание событий мая 2012 года показало, как акции в формате ненасильственного сопротивления позволяют осуществлять политические высказывания в условиях политического подавления. Заострю внимание на одном из приемов политического сопротивления – создании новых форматов акций. Дело в том, что, согласно Федеральному закону Российской Федерации от 19 июня 2004 г. № 54-ФЗ «О собраниях, митингах, демонстрациях, шествиях и пикетированиях», существует четыре типа уличных акций: демонстрация, шествие, митинг и пикет (ФЗ 54-ФЗ). В законе прописаны параметры каждого из этих типов. Проведение всех акции этих форматов должно согласовываться с властями. Можно попытаться найти лазейку – придумать формат, не прописанный в законе; раз в законе его нет, то, как предполагается, и согласовывать его не надо. В таких ситуациях возникли форматы «Оккупай» и «контрольные прогулки».

В начале 2011 года, в ответ на репрессии, последовавшие после выступления ультраправых и футбольных фанатов на Манежной площади, возник новый формат акции – «русские пробежки». Молодые люди собирались для совместного занятия спортивным бегом, не имея никакой политической символики, не делая никаких политических высказываний. Различными группами неоднократно объявлялся формат акций «народный сход» – люди собирались в определенном месте, опять же, без политической символики. Неоднократно несанкционированные сборища подавались как «встречи с депутатом», если присутствовал оппозиционный депутат (такой формат не требует согласования). Этот прием использовался И.В. Пономаревым при попытке создать базовый лагерь на Пушкинской площади после митинга 5 марта 2012 г. и Д.Г. Гудковым при разгоне протестующих 9 мая 2012 г. на Кудринской площади. В обоих случаях усилия депутатов не дали результата.

Недавний по времени пример – антикоррупционные акции, организованные А.А. Навальным 26 марта и 12 июня 2017 года; в анонсе акции сообщалось, что это будет прогулка по Тверской улице, против часовой стрелки; впрочем, анонсирование «безопасного» формата, не требующего согласования, не уберегло участников акции от массовых задержаний.

Юридическая неуязвимость активистов и представителей власти

Повторим, что «этические» взаимоотношения активистов и власти во время акции обусловлены «договором»: активисты могут осуществлять свои действия при условии, что они не нарушают норм закона. Такой подход обусловлен следованием принципу ненасильственности. Осознанное следование нормам закона порождает еще один принцип, важный для активизма: участники акций должны проявлять юридическую компетентность и придерживаться *юридической неуязвимости*. Иначе говоря, активист не должен выходить за рамки законов и, более того, в любой момент должен быть готов обосновать свою правоту перед законом. Особенно навыки юридической неуязвимости востребованы во время акций с малым количеством участников и акций, несогласованных с властями.

Активисты, если они не идут на собственное задержание сознательно, должны оставаться в рамках разрешенного законом. Если акция согласована с властями, нельзя делать

ничего, выходящего за рамки заявленного формата; например, если разрешен пикет, нельзя использовать звукоусиливающую аппаратуру; если разрешено шествие, нельзя отклоняться от заявленного маршрута и т.д.

Опытного активиста характеризует хорошее знание законов. В любой момент проведения акции (а также и в личной жизни) активист должен иметь на вооружении максимально большой объем юридических знаний. Например, при обвинении в распространении экстремистских материалов нужно мгновенно сослаться на нормативный документ, определяющий перечень этих самых экстремистских материалов. В данном случае речь идет о «Федеральном списке экстремистских материалов», утвержденном Министерством юстиции Российской Федерации, причем, желательно, в самой последней редакции (ФСЭМ). При неправомерных действиях со стороны полиции возможна ссылка на соответствующие статьи Федерального закона РФ «О полиции» (ФЗ 3-ФЗ), Устава патрульно-постовой службы полиции РФ от 1.07.2008, Уголовного кодекса РФ, Кодекса об административных нарушениях РФ и др. В 2000-е годы состязания в знании законов с представителями правоохранительных органов были чуть ли не уличным видом спорта.

Знание законов – навык, необходимый и при задержании. Задержанный должен вести себя максимально корректно, чтобы минимизировать возможное наказание. Часто соратники задержанных обеспечивают юридическую поддержку (в том числе приглашают адвоката), подключают к делу заинтересованные структуры, публикуют информацию о задержании в Интернете.

Юридическая неуязвимость имеет как «индивидуальное», так и «групповое» измерение – корректно должны вести себя не только отдельные активисты, но и группы; это выражается в продумывании акций, в ходе которых закон должен нарушаться минимально, или же должно быть возможным юридическое (как следствие – и морально-нравственное) обоснование правоты участников акции. Юридическая науязвимость проявляется в отслеживании стратегии, тактики, лозунгов, изобразительных средств и проч. на предмет соответствия требованиям законов. В частности, принцип юридической неуязвимости проявляется в следовании заявленному статусу акции, в использовании приемов ненасильственного действия и др.

Как пример манипуляции с юридической неуязвимостью можно рассмотреть способы делегитимации акции, которые может использовать власть. В законе от 19 июня 2004 г. № 54-ФЗ «О собраниях…» оговариваются правила подачи уведомления – сроки с разбивкой по типам акций, ограничения на выбор места акции, форма и структура уведомления и др. Гарантируется реализация гражданами права на проведение публичного мероприятия (ст. 18–19), однако в руках органов власти остается много рычагов, позволяющих воспрепятствовать проведению акции. Так, власть может изменить время и место проведения мероприятия (ст. 5, п. 3.1, 5); она может его отменить в случае несвоевременной подачи уведомления (ст. 5, п. 5) или нарушения других правил организации мероприятия; публичное мероприятие может быть прервано в случае его несоответствия нормам Конституции РФ, Административного и Уголовного кодекса (ст. 12, п. 2; ст. 13–18), отступления от заявленного формата акции (ст. 7, п. 3; ст. 16, п. 2), а также в случае возникновения неординарных ситуаций, например, опасности давки (ст. 14, п. 2.1). Неоднократно применялся и такой прием, как передача места проведения акции альтернативному заявителю, заранее подготовленному представителю власти. Таким образом власти неоднократно воспрепятствовали серийным акциям «Стратегия–31», проводившимся на Триумфальной площади в Москве каждое 31 число: в дни акций площадь регулярно оказывалась занята акциями молодежных пропутинских организаций или же какими-то другими мероприятиями, что служило поводом для разгона собравшихся оппозиционеров.

Как уже говорилось выше, принципу юридической неуязвимости следуют и представители правоохранительных органов, при-

сутствующие на акции. Они также должны минимизировать возможный негативный эффект, связанный с задержаниями; в частности, обезопасить себя от обвинений в превышении необходимой силы. Можно выделить определенные повторяющиеся приемы, применяемые полицией при задержании для поддержания юридической неуязвимости: предъявление труднопроверяемых обвинений; произведение административных задержаний сроком до трех часов; затягивание времени задержания различными способами (подробнее см.: (*Громов* 2012: 166–179)).

При этом не вызывает сомнения, что степень жесткости подавления неразрешенных акций определяется прежде всего существующей политической конъюнктурой.

Усложнение договора: ужесточение норм

Социальный «договор» между гражданскими активистами и властью может изменяться как с одной стороны, так и с другой. С одной стороны, активисты могут радикализовать свои действия, отступая от принципа ненасильственности. С другой стороны, власть может ужесточить законы, регламентирующие активизм.

На протяжении последней четверти века происходило постепенное расширение нормативной базы, создающей ограничения для свободного проведения акций. Рассмотрим основные из них.

– 25 июля 2002 года был принят Федеральный закон РФ № 114-ФЗ «О противодействии экстремистской деятельности» (ФЗ 114-ФЗ), позволяющий ограничить возможность деятельности в рамках радикальных политических направлений, в том числе, высказывание радикальных требований в рамках уличных акций.

– 19 июня 2004 года принят Федеральный закон РФ № 54-ФЗ «О собраниях, митингах, демонстрациях, шествиях и пикетированиях» (ФЗ 54-ФЗ), регламентирующий проведение уличных акций.

– 8 июня 2012 года принят Федеральный закон № 65-ФЗ, значительно ужесточающий наказания за нарушения в ходе митингов (ФЗ 65-ФЗ). В новых условиях акционизм стал опасной, финансово затратной формой деятельности; хотя в новом законе речь идет о нарушениях, но в реальной практике понятие нарушения на акции может быть очень расплывчатым. Как мне кажется, именно введение закона свело к минимуму ранее популярные акции прямого действия (проводимые с нарушением законов) и стало одним из факторов, обусловивших отток молодежи из политического акционизма – участие в экстремальных акциях стало молодежи просто не по карману.

Подобные законодательные ограничения содержатся во множестве актов, принятых в течение последних двух десятилетий, причем речь идет не только о федеральных законах, но и о местных нормативных актах (см., напр.: (Временное 2000))[1].

Можно упомянуть множество законодательных актов, принятие которых сокращает тематику, допустимую для общественного обсуждения, и позволяет манипулировать общественными организациями. Особенно следует сказать о мерах по ограничению Интернета – виртуального пространства, служащего для самоорганизации (в том числе, для мобилизации на акции протеста) и для свободного высказывания мнений (в частности, (ФЗ 398-ФЗ)).

Как сказано выше, нарушение социального «договора» по проведению уличных акций может происходить из-за радикализации действий активистов. Является ли ужесточение за-

[1] Для современного российского протестного активизма типична ситуация, когда участники акций ссылаются на Конституцию РФ и международные акты, а представители правоохранительных органов и государственных учреждений – на недавно принятые законы, постановления, должностные инструкции. Например, серия акций «Стратегия–31» (2009–2011) апеллировала к статье 31 Конституции РФ, декларирующей свободу собраний (согласно этой статье участники акции собирались в определенном месте без согласования с властью), а задержания активистов производились согласно Федеральному закону РФ от 19 июня 2004 г. № 54-ФЗ «О собраниях…».

конодательства реакцией на какую-либо радикализацию протеста? в некоторых случаях такое действительно происходит. Так, принятие Федерального закона № 65-ФЗ является реакцией на описанный выше инцидент 6 мая 2012 года на Болотной площади. Акции 2017 года на Тверской улице в Москве[1] вызывают определенные репрессивные инициативы (МВД 2017). Некоторые связывают принятие Федерального закона РФ № 114-ФЗ с беспорядками на Манежной площади 9 июня 2002 года (*Тарасов* 2003) (хотя эта точка зрения кажется мне спорной). Однако, несмотря на эти случаи, нельзя сказать, что радикализм протеста увеличивается, отдельные конфликтные ситуации видятся не как причины, а скорее как поводы для ужесточения законодательных норм.

На настоящий момент возникла система контроля уличной политической активности, позволяющая воздействовать на акционизм на разных уровнях: прекращать деятельность нежелательных организаций, ограничивать свободу высказываний, подавлять активность в Интернете и, что является темой нашей статьи, воздействовать на публичные формы активности.

Закон и правоприменительная практика

Итак, при этическом осмыслении практик уличного акционизма возникает дилемма: с одной стороны, участники акций должны доводить до власти и общества свои требования, основанные на поддержании определенных морально-нравственных ценностей; с другой, они должны следовать букве закона. Эти два фактора вступают в противоречие, тем более что правовое поле, позволяющее производить публичные действия, постепенно сужается.

Выходом из этой дилеммы является варьирование политических решений в рамках *правоприменительной практики.*

В юриспруденции правоприменительной практикой называется ставшее общепринятым юридически значимое поведение судей и других правоприменителей, основанное на сложившемся истолковании правовых норм, восполнении их пробелов и неясностей (БЮС 2001).

Иначе говоря, даже при наличии запрещающих законов власти не обязательно должны им следовать – например, при нарушении закона, регламентирующего проведение акций, репрессивные меры могут не применяться.

Собственно, иногда так оно и происходит: за последние 20 лет можно указать определенное количество акций, проходивших с нарушениями, которые не повлекли за собой репрессий. Например, (1) участники демонстрации 7 ноября 2006 года в Москве (активисты НБП и АКМ) прорвали оцепление и прошли по неположенному маршруту от пл. Маяковского до Театральной пл. (2) Никто не был задержан во время стихийных акций протеста около посольства Турции 24–25 ноября 2015 года (В здании 2015), хотя здание посольства было забросано сосудами с краской, в нем было разбито около 15 окон (Участники 2015). (3) Не было задержаний и во время несанкционированной акции мусульман около посольства Мьянмы в Москве 3 сентября 2017 года, хотя собравшиеся скандировали достаточно агрессивные лозунги (Сотни мусульман 2017). (Правда попытка провести аналогичную акцию в Санкт-Петербурге 10 сентября была пресечена (В Санкт-Петербурге 2017)).

В этих случаях можно выявить разные факторы, влияющие на действия власти. В первом случае, видимо, было решено не усугублять конфликт ввиду того, что коммунистическое шествие не воспринималось как политически опасное, оно проводилось не одно десятилетие и прошло по ежегодному маршруту. Во втором случае несанкционированная акция соответствовала политической конъюнктуре (Россия также выражала официальный протест против того, что турецкие ПВО сбили российский самолет). В третьем,

[1] События 26 марта и 12 июня 2017 года – один из последних примеров жесткого подавления акций (задержано 1320 чел. (В Москве 2017a) и 1500 чел. (В Москве 2017b) соответственно). По моей оценке, не менее двух третей задержанных на Пушкинской площади 26 марта не нарушали предписаний закона ни в каком виде – они не держали в руках плакатов, не проявляли агрессивности в отношении полиции.

видимо, представлялся опасным потенциальный конфликт с участниками акции – молодыми мужчинами-исламистами (и уличное столкновение, и потенциальный политический конфликт с российским исламом).

Во всех этих случаях требования властей к участникам акций корректируются по разным причинам; такие уступки нужно рассматривать как допустимые действия в рамках правоприменительной практики.

Чаще всего отклонения от следования букве закона происходит согласно политической конъюнктуре. Согласно конъюнктуре, о сходных по формату акциях в верхах российского руководства могут высказываться противоположные мнения, в зависимости от того, где и в каком политическом контексте эти акции происходят. Сравним реакцию представителей власти на акции формата «Оккупай» в США и России (надо полагать, официальные лица, делающие такие заявления, высказывают официальную точку зрения). В дни проведения акций серии Occupy Wall Street в США уполномоченный МИД России по вопросам прав человека, демократии и верховенства права заявил, что они «проходят в целом мирно, без применения насилия и противоправных действий со стороны протестующих. Тем самым ими реализуются демократические права на свободу выражения мнения, свободу собраний и ассоциаций, которые гарантируются основополагающими международными договорами и соглашениями (…). Что касается реакции властей на эти протестные выступления, в т.ч. в США, то можно констатировать наличие в ней элементов неоправданной жесткости и в ряде случаев непропорционального применения силы. (…) Правительства США и ряда государств Западной Европы, столкнувшиеся с волной протестов населения, не всегда действуют адекватно. Очевидно, что одними силовыми методами не снять существующие в обществе проблемы и не удовлетворить законных чаяний митингующих» (Комментарий 2011). Напротив, о московском аналоге нью-йоркского «Оккупая» – лагере «Оккупай-Абай» – пресс-секретарь президента РФ Д. Песков 11 мая 2012 года высказал совершенно противоположное мнение, заявив, что «не будет там никакого лагеря, я в этом уверен. У всех таких лагерей конец один. Как во всем мире». На вопрос журналиста, разгонит ли лагерь полиция, он ответил утвердительно: «Ну конечно. Это ведь незаконно» (Гуляния 2012). Ранее Песков крайне неодобрительно высказался о разгоне «Марша Миллионов»: «Еще слишком мягко сказано было. За раненого омоновца надо размазать печень митингующих по асфальту» (КПРФ 2012). Не вызывает удивления, что о нарушении прав человека в этот раз заявили официальные лица США (Госдеп 2012). Таким образом, акции одного и того же формата у представителей власти (и РФ, и США) разнятся: «дома» акция воспринимается как недопустимая и требующая пресечения, а за рубежом – как мирное демократическое действие, вызывающее неоправданно жесткую реакцию местной власти.

Политическая конъюнктура иногда обусловливает и практику применения или неприменения тех или иных законов. Например, в Уголовном Кодексе РФ присутствуют статьи, предполагающие наказание тем, кто противодействует участникам акций – статья 149 УК РФ «Воспрепятствование проведению собрания, митинга, демонстрации, шествия, пикетирования или участию в них» и статья 301 УК РФ «Незаконные задержание, заключение под стражу или содержание под стражей». Однако в правоприменительной практике эти статьи в отношении участников акций практически не действуют. Как не действует и декларируемый 149 статьей УК РФ запрет на принуждение к участию в акциях, если это совершается должностным лицом с использованием своего служебного положения, хотя формально под эту статью подпадают многочисленные массовые мероприятия, на которые руководители организаций собирают работников в «добровольно-обязательном порядке» (*Громов* 2013b).

* * *

Когда летом 2012 года готовилось принятие поправок, ужесточающих проведение уличных акций, в качестве довода указывалось наличие

достаточно жестких правил проведения акций в других странах (Закон о митингах 2012). Действительно, в ведущих странах мира существуют правовые системы, нормирующие уличный акционизм и предполагающие систему наказаний за нарушение правил проведения уличных мероприятий (Штрафы 2012; Законы ряда стран 2012; Законы о митингах 2012; Законодательство мира 2012). Однако при этом не учитывалось, что во многих странах при жестких законах существует правоприменительная практика, основанная на лояльности к активистам. Иначе говоря, жесткие законы есть, но они не применяются или же применяются в самых крайних случаях. Например, во Франции законодательство, нормирующее акционизм, достаточно разработано, но акции проводятся часто, они многолюдны, участники бывают агрессивны, но в государстве с богатыми традициями уличного активизма они воспринимаются спокойно. В результате, например, французская левая активистка Карин Клеман в 2010 году в интервью сказала мне, что на ее памяти не было ни одного случая, «чтобы за драку по политическим причинам в ходе коллективных акций кто-нибудь пострадал. Хотя драки с полицией происходят довольно часто» (см. (*Громов* 2012: 300)). Последние годы ситуация во Франции изменяется, полиция стала жестче реагировать на действия активистов, однако это воспринимается как социальная проблема, «полицейский произвол» (*Бикбов* 2017); в любом случае, степень свободы проведения акций во Франции остается намного выше, чем свобода активизма в России; правоприменительная практика здесь предполагает значительно более гибкое отношение к уличным выступлениям, репрессивные, предполагаемые законодательством, здесь здесь есть, но применяются в исключительных случаях.

* * *

Подводя **итоги** статьи, отметим следующее.

Любая уличная политическая акция, с одной стороны, действие, призванное сформировать некий информационный посыл; с другой стороны, любая акция совершается в правовом пространстве и не должна нарушать действующего законодательства.

Соответственно, в *этическом* измерении акция обусловлена двумя факторами.

С одной стороны, ее информационный посыл основан на неких морально-нравственных принципах; акция направлена на решение неких социально-политических проблем, выражает протест против неких явлений или выступает в их поддержку. Иначе говоря, действиями акции формулируется этический посыл власти, обществу, различным политическим силам. Отсылка к морально-нравственным ценностям придает участникам акции моральную правоту.

С другой стороны, этика акций предполагает следование нормам законов, регулирующих уличный акционизм. Этичным является действие в рамках этих законов.

Можно сказать, что активисты и государственная власть заключают «социальный договор»: предполагается, что активист в ходе акции не будут нарушать законодательство, а власти, в случае законопослушности активистов, не будут препятствовать проведению акции. (Бывают случаи сознательного нарушения активистами закона, но в этих случаях активисты подвергаются репрессиям со стороны власти).

Акция является диалогом, символической интеракцией между активистами (представляющими те или другие общественные группы) и властью. Эта интеракция обусловлена тремя дискурсами: моральным, политическим и правовым. Моральный дискурс собственно включает манипуляции этическими категориями. Правовой дискурс предполагает регуляцию действий активистов и власти с точки зрения закона; диктует этику следования законам. Политическая конъюнктура (являющаяся основой политического дискурса) вносит существенную корректировку в манипуляцию этикой, оказывает сильное влияние и на моральный, и на правовой дискурсы; благодаря ей действия активистов и власти в рамках «социального договора» значительно варьируются. Так, при одной политиче-

ской конъюнктуре власть может реагировать на акцию жестко, репрессивно; при другой – точно такая же акция может восприниматься доброжелательно.

Правила поведения участников акции часто трудно различить два слоя мотивации – обусловленные, с одной стороны, этикой акционизма, с другой, соображениями безопасности. Иначе говоря, любое действие должно, с одной стороны, способствовать усилению информационного посыла акции, а с другой, не подвергать участников акции опасности. (Подобная двойственность обусловливает и действия сотрудников правоохранительных органов).

Этика современного уличного акционизма обусловлена *принципом ненасильственности* гражданского действия. Этот принцип выработался исторически, особенно заметное развитие практики ненасильственного действия получили в XX веке. Следование принципу ненасильственности позволяет оптимально достичь решения всех задач акции: корректного формирования информационного посыла (используется большой набор «театрализованных» способов самопрезентации), законопослушности. Театрализованное воплощение принципа ненасильственности в уличных акциях наиболее показательно проявляется во введении элементов, подчеркивающих моральную и юридическую нелегитимность возможной агрессии против протестующих; в частности, символически подчеркивается миролюбивость протестующих, их уязвимость. Существует несколько стандартных неформальных правил, обеспечивающих минимальную безопасность активистов: запрет на оружие, алкоголь, агрессивное поведение и т.д. В постсоветской России акционизм носит преимущественно ненасильственный характер, Это очевидно, если рассмотреть даже наиболее нашумевшие акции и наиболее радикальных активистов.

Осознанное следование норма закона порождает еще один принцип, важный для активизма: участники акций должны проявлять юридическую компетентность и придерживаться *юридической неуязвимости*. Иначе говоря, активист не должен выходить за рамки законов и, более того, в любой момент должен быть готов обосновать свою правоту перед законом. Этому принципу следуют и представители правоохранительных органов, присутствующие на акции.

Социальный «договор» между гражданскими активистами и властью может изменяться как с одной стороны, так и с другой. С одной стороны, активисты могут радикализовать свои действия, отступая от принципа ненасильственности. С другой стороны, власть может ужесточить законы, регламентирующие активизм. На протяжении последней четверти века происходило постепенное расширение нормативной базы, создающей ограничения для свободного проведения акций. Благодаря принятию многочисленных законов на настоящий момент возникла система контроля уличной политической активности, позволяющая воздействовать на акционизм на разных уровнях: прекращать деятельность нежелательных организаций, ограничивать свободу высказываний, подавлять активность в Интернете и воздействовать на публичные формы активности.

При этическом осмыслении практик уличного акционизма возникает дилемма: с одной стороны, участники акций должны доводить до власти и общества свои требования, основанные на поддержании определенных морально-нравственных ценностей; с другой, они должны следовать букве закона. Эти два фактора вступают в противоречие, тем более что правовое поле, позволяющее производить публичные действия, в российском случае постепенно и неуклонно сужается.

Выходом из этой дилеммы является варьирование политических решений в рамках *правоприменительной практики*. Иначе говоря, применение репрессивных мер, предусмотренных нормирующими законами, должно осуществляться только в крайних случаях; это позволит в рамках сформировавшегося жесткого законодательства сохранить механизмы демократического обмена мнениями и политической борьбы в России.

Литература

Нормативные документы

ВДПЧ – Всеобщая декларация прав человека. Принята и провозглашена резолюцией 217 А (III) Генеральной Ассамблеи от 10 декабря 1948 года // Сайт Организации объединенных наций. http://www.un.org/ru/documents/decl_conv/declarations/declhr.shtml.

Временное 2000 – Временное положение о порядке организации и проведения массовых культурно-просветительных, театрально-зрелищных, спортивных и рекламных мероприятий в г. Москве, утвержденное Распоряжением Мэра Москвы от 05.10.2000 № 1054-РМ. (Кроме того, 30 августа 2016 г. Распоряжением Мэра Москвы N 581-РМ во Временное положение были внесены изменения).

Комментарий 2011 – Комментарий Уполномоченного МИД России по вопросам прав человека, демократии и верховенства права К.К. Долгова в связи с протестными акциями в США и ряде государств Западной Европы // Сайт Министерства иностранных дел Российской Федерации. 13.12.2011. http://www.mid.ru/foreign_policy/un/-/asset_publisher/U1StPbE8y3al/content/id/177970.

Международные пакты 2000 – Международные акты о правах человека: Сборник документов. М., 2000.

Международный пакт 1966 – Международный пакт о гражданских и политических правах. Принят резолюцией 2200 А (XXI) Генеральной Ассамблеи от 16 декабря 1966 года // Сайт Организации объединенных наций. http://www.un.org/ru/documents/decl_conv/conventions/pactpol.shtml.

ФЗ 114-ФЗ – Федеральный закон от 25 июля 2002 г. N 114-ФЗ «О противодействии экстремистской деятельности» // Российская газета. 2002. 30 июля.

ФЗ 398-ФЗ – Федеральный закон от 28 декабря 2013 г. N 398-ФЗ «О внесении изменений в Федеральный закон “Об информации, информационных технологиях и о защите информации”» // Российская газета. 30.12.2013. https://rg.ru/2013/12/30/extrem-site-dok.html.

ФЗ 3-ФЗ – Федеральный закон Российской Федерации от 7 февраля 2011 г. № 3-ФЗ «О полиции» // Российская газета. 2011. 8 февраля.

ФЗ 54-ФЗ – Федеральный закон Российской Федерации от 19 июня 2004 г. № 54-ФЗ «О собраниях, митингах, демонстрациях, шествиях и пикетированиях» // Российская газета (Федеральный выпуск). 2004. 23 июня.

ФЗ 54-ФЗ – Федеральный закон Российской Федерации от 19 июня 2004 г. № 54-ФЗ «О собраниях, митингах, демонстрациях, шествиях и пикетированиях» // Российская газета (Федеральный выпуск). 2004. 23 июня.

ФЗ 65-ФЗ – Федеральный закон от 8 июня 2012 г. N 65-ФЗ г. Москва «О внесении изменений в Кодекс Российской Федерации об административных правонарушениях и Федеральный закон “О собраниях, митингах, демонстрациях, шествиях и пикетированиях”» // Российская газета. 9.06.2012. https://rg.ru/2012/06/09/mitingi-dok.html.

ФСЭМ – Федеральный список экстремистских материалов // http://minjust.ru/ru/extremist-materials.

Публикации СМИ

АКМ – АКМ: Советы участнику протестных акций // http://www.akm1917.org/praktika/prak/pr2.htm (документ был доступен в конце 2000-х годов, в настоящее время сайта не существует, ссылка не действует).

В здании 2015 – в здании посольства Турции в Москве вандалы разбили окна. Полиция не стала никого задерживать // NEWSru.com. 25.11.2015. http://www.newsru.com/russia/25nov2015/posolstvo.html.

В Москве 2012 – в Москве продолжаются «гулянья» оппозиции, получившие название «ОккупайАбай» // Радио Свобода. 10.05.2012. https://www.svoboda.org/a/24576736.html.

В Санкт-Петербурге 2017 – в Санкт-Петербурге задержаны участники митинга в поддержку мусульман Мьянмы // Коммерсант. 10.09.2017. https://www.kommersant.ru/doc/3407741.

В Москве 2017a – в Москве задержали 850 участников антикоррупционных протестов // NEWSru.com. 26.03.2017. http://www.newsru.com/russia/26mar2017/itogi.html.

В Москве 2017b – в Москве и Петербурге жестко задержали сотни участников протестных акций // NEWSru.com. 12.06.2017. http://www.newsru.com/russia/12jun2017/moscow_4.html.

Госдеп 2012 – Госдеп США озабочен насилием на акциях в Москве и задержаниями: надо дать людям выразить себя // NEWSru.

com. 9.05.2012. http://www.newsru.com/world/09may2012/gosdeprus.html.

Гуляния 2012 – «Гуляния» оппозиции: Песков обещал всех разогнать, на Чистых прудах прошла «туалетная война» // NEWSru.com. 11.05.2012. http://www.newsru.com/russia/11may2012/peskov.html.

Закон о митингах 2012 – Закон о митингах будет опубликован в «Российской газете» 9 июня // Российское агентство правовой и судебной информации. 8.06.2012. http://rapsinews.ru/legislation_news/20120608/263372386.html.

Законодательство 2012 – Законодательство мира: За что разгоняют и как согласовывают митинги // Politonline.ru. 25.05.2012. http://www.politonline.ru/provocation/11018.html.

Законы о митингах 2012 – Законы о митингах в странах G8: какие бывают санкции и ограничения // Forbes. 24.05.2012.

Законы ряда 2012 – Законы ряда стран о проведении митингов и массовых мероприятий // РИА Новости. 21.05.2012. https://ria.ru/parties/20120521/654426496.html.

КПРФ 2012 – КПРФ просит разобраться: на ВИДЕО с 6 мая омоновец пинает в живот беременную женщину // NEWSru.com. 11.05.2012. http://www.newsru.com/russia/10may2012/pregnant.html#1.

МВД 2017 – МВД предложило наказывать учителей за участие детей в протестных акциях // РБК. 17.10.2017. http://www.rbc.ru/society/17/10/2017/59e5ce109a794782aee4e925.

Немцов 2016 – 19.09.2016 Б.Москворецкий-Немцов мост. Место где убивают и воруют // Youtube.com. https://www.youtube.com/watch?v=VQsR1MpFngw.

Сотни мусульман 2017 – Сотни мусульман вышли на митинг в центре Москвы. Большую Никитскую перекрыли // NEWSru.com. 3.09.2017. http://www.newsru.com/russia/03sep2017/allameeting.html.

Участники 2015 – Участники стихийного митинга закидали здание посольства Турции в Москве камнями // ТАСС. 25.11.2015. http://tass.ru/proisshestviya/2471839.

Штрафы 2012 – Штрафы за несанкционированные митинги в некоторых странах мира // РИА Новости. 14.05.2012. https://ria.ru/infografika/20120514/649055791.html.

Эдуард Лимонов 2005 – Эдуард Лимонов: Да мы булавкой никого не укололи // Собеседник. 2005. № 32 (23.08).

Исследовательская литература

Аристотель 1983 – *Аристотель*. Политика // Аристотель. Сочинения: в 4-х тт. Т. 4. М.: Мысль, 1983. С. 375–644.

Бикбов 2017 – *Бикбов А.* Структура современного митинга: Франция как case study. [лекция, Фестиваль науки в МГУ, 7.10.2017]. http://a.bikbov.ru.

БЮС 2001 – Большой юридический словарь / В.Н. Додонов, В.Д. Ермаков, М. Крылова. М.: Инфра-М, 2001. http://petroleks.ru/dictionaries/dict_big_law.php.

Громов 2012 – *Громов Д.В.* Уличные акции (молодежный политический активизм в России). М.: Институт этнологии и антропологии РАН, 2012.

Громов 2013a – *Громов Д.В.* Уличные акции молодежных политизированных сообществ как объект социально-антропологического изучения. Дисс. д-ра ист. наук, спец. 07.00.07 – этнология, этнография, антропология. М.: ИЭА РАН, 2013. – 451 с.

Громов 2013b – *Громов Д.В.* Зимнее противостояние 2011–2012 годов: две тактики мобилизации и самопрезентации // Этнографическое обозрение. 2013. № 2. С. 109–125.

Громов 2017 – *Громов Д.В.* Немцов мост: стихийная мемориализация. М.: Институт этнологии и антропологии РАН, 2017. С. 138–141.

Ляхова, *Лурье* 2014 – *Ляхова Ю., Лурье В.* «Печень на асфальте»: «ОккупайАбай» как социокультурный феномен // «Мы не немы!»: Антропология протеста 2011–2012 годов России / Сост. А. Архипова, М. Алексеевский. Тарту, 2014. С. 307–318.

Соединенные Штаты 1993 – Соединенные Штаты Америки: Конституция и законодательство / Под ред. О.А. Жидкова; пер. О.А. Жидкова. М.: Прогресс, Универс, 1993.

Соколов 2006 – *Соколов М.* Национал-большевистская партия: Идеологическая эволюция и политический стиль // Русский национализм: идеология и настроение. М., 2006.

Тарасов 2003 – *Тарасов А.* Экстремисты по вызову // Скепсис. Научно-просветительный журнал. 1.07.2003. http://scepsis.net/library/id_116.html.

Л.В. Остапенко

Трудовая этика в русском фольклоре. На примере контент-анализа пословиц и поговорок[1]

Труд составляет основу жизнедеятельности людей, служит наиважнейшим фактором развития человечества, а трудовая этика, формирующаяся в течение тысячелетий, является неотъемлемой частью человеческой культуры, занимает значимое место в картине мира, входит в социально-экономический генотип общества.

Под трудовой этикой понимается отношение людей к труду, запечатленное в комплексе моральных ценностей и норм, воплощенное в категориях и образцах культуры и выраженное в человеческом поведении.

Трудовая этика в историческом ракурсе

Идеи и принципы трудовой этики за время своего существования претерпевали существенные трансформации. Так, например, один из первых представителей древнегреческой литературы Гесиод (VIII–VII вв. до н.э.) воспевал труд как высокочтимое, ниспосланное Богом занятие и сам работал в крестьянском хозяйстве. В римском же обществе физический труд считался презренным, не достойным свободного человека. В ряде восточных учений труд, особенно физический, рассматривался если не как проклятие, то как нечто такое, что превращало жизнь человека в тягость, а истинные мудрецы благодаря уму и превосходству должны были уметь быть праздными.

Раннее христианство способствовало повышению оценки труда вообще и физического в частности. Причем в христианском учении труд представлялся как способ воспитания души и восхождения ее к Богу. В Средневековье Отцы Церкви позиционировали труд как поручение Божье. Труду придавалось значение всеобщей заповеди, которая «вытекает не только из роковой необходимости выживания, но также из призвания человека в преображении Земли» (*Коваль* 1994: 58). Практически во всех трудах христианских проповедников озвучивалась мысль о необходимости трудиться во славу Господа.

В то же время в разных христианских конфессиях – православии, католицизме, протестантизме, имелись свои особенности в воззрениях на задачи земной жизни человека и роль труда, в оценках богатства, социального и имущественного неравенства, рационального познания, технического прогресса и т.п. (подробнее об этом см. в работах С.Н. Булгакова, М. Вебера, Т.Б. Коваль, С.И. Головащенко, В.С. Соловьева и др.).

В православии высшей формой труда признавался внутренний духовный труд, труд души, молитвенный подвиг, созерцание. Богоугодным считался труд безвозмездный или за символическую плату (за пропитание). Духовно-нравственным ориентиром для православных служил монашеский образ с присущим ему аскетизмом, отречением от земных дел и благ. Основным критерием труда утверждалась его «душеполезность» (*Коваль* 1994*:* 62).

Несколько иные взгляды проповедовались католицизмом и особенно протестантизмом, где честный труд, усердие, напористость в достижении цели, профессиональные навыки имели самостоятельную ценность. Человек должен был относиться к труду как к религиозному призванию, его трудовые успехи свидетельствовали о том, что он угоден Богу. «Таким образом, успешное ведение дел, прибыль, праведно нажитое богатство указывают на то, что человек войдет в рай. Неудачи же, напротив, есть плохой признак» (*Головащенко* 2010: 260). Подобные представления вели к оправданию социально-имущественного

[1] При поддержке РФФИ, проект №17-01-00281а «Миротворческий потенциал народной этики и эстетики».

неравенства, «кастовости», социальной иерархии. «Католицизм пытался соотнести различные формы и виды человеческого труда, разные профессиональные занятия и социально-имущественный статус с той или иной степенью нравственного совершенства. Это принципиально отличает православную этику труда от католической и протестантской, а говоря шире, – православный менталитет от западного» (*Коваль* 1994*:* 62).

В обществах с атеистической идеологией разрабатывались свои принципы трудовой этики. Согласно, напр., идеям марксизма-ленинизма, проповедуемым и в нашей стране, труд в любом его виде занимал весьма высокие позиции. Недаром в «Интернационале» ключевыми словами были: «Владыкой мира станет труд» и далее: «Мы все работники всемирной великой армии труда». В моральном кодексе строителя коммунизма вопросам отношения человека к труду уделялось особое внимание, ударники труда получали не только моральное, но и материальное вознаграждение, а тунеядцев клеймили позором. Лозунг «Труд – дело чести, доблести и геройства» можно было встретить на зданиях большинства предприятий и учреждений страны. При этом особо приветствовался труд на благо общества, а не для собственного благосостояния.

После распада СССР и перехода стран бывшего социалистического лагеря на рельсы новой политической и социально-экономической системы стали меняться и жизненные ценности, этические нормы людей. Началась переориентация на эталоны западной культуры, базирующиеся на идеях католицизма и протестантизма. Главная ценность труда стала видеться в уровне его престижности, величине оплаты и получении тех или иных дивидендов, стал расти индивидуализм, преобладала ориентация на чисто личные интересы и т.п.

У многих бывших советских людей это вызвало неприятие и ностальгию, повысился интерес к русской традиционной культуре, к православию, появилось стремление возродить систему традиционных жизненных ценностей, передать их подрастающему поколению. Эти вопросы стали все чаще освещаться и в научных исследованиях.

Пословицы и поговорки как источник изучения традиционной трудовой этики русского народа

Следует отметить, что вопросы трудовой этики с древних времен до наших дней возбуждали интерес представителей различных отраслей знания – философов, психологов, историков, искусствоведов, филологов, этнологов, фольклористов, социологов, экономистов, педагогов. Их изучению посвящали свои изыскания приверженцы самого широкого спектра взглядов и идеологий – от античных мудрецов до классиков марксизма-ленинизма.

Немаловажное внимание уделялось изучению особенностей трудовой этики, бытующей в среде отдельных этнических и социальных групп, отличающихся условиями жизни и труда, спецификой исторического развития, конфессиональной принадлежностью, мировоззрением и т.п. И это вполне понятно, т.к. трудолюбие, стремление человека к знаниям и использование этого знания в хозяйственной деятельности не только служат двигателем прогресса всего человечества, но и являются существенным фактором развития той или иной конкретной общности, ее сбережения и воспроизводства.

Исследованиями традиционной русской культуры, в том числе трудовой этики русских, занимались многие известные ученые как прошлых лет (в том числе А.Н. Афанасьев, В.И. Даль, И.Е. Забелин, Н.И. Костомаров, В.О. Ключевский, И.П. Сахаров, А.В. Терещенко, В.И. Чичеров и др.), так и нашего времени (В.И. Белов, М.С. Громыко, А.В. Буганов, С.И. Головащенко, С.Г. Казанцева, Т.Б. Коваль, М. Малютин, Р.Ю. Федоров и др.).

В предлагаемой статье автор пытается показать свое видение некоторых черт традиционной трудовой этики русского населения, основанное на количественно-качественном анализе пословиц и поговорок, собранных В.И. Далем – известным российским писателем, этнографом и лексикологом. В послови-

цах отражаются многие черты мировоззрения людей, их быта и нравов, жизненный опыт, ценностные ориентации, представления о добре и зле, смешном и грустном и т.п. Среди прочих форм русского народного поэтического творчества пословицы кажутся в наибольшей степени выражающими реальные стороны жизни людей, их системы жизненных ценностей без излишней эмоциональности (как, напр., песни), фантазий (как, напр., сказки), героизации (былины). Американский исследователь фольклора А. Тейлор отмечал, что пословицы дают нам представление об идеях и идеалах, которые движут людьми, что пословицы, как зеркало, отражают жизнь и нравственные устои общества и действуют в обществе в качестве регулирующих жизненных правил (Цит. по*: Иванова* 2006: 50).

По словам советского и российского филолога-фольклориста В.П. Аникина, занимавшегося сбором русских поговорок и пословиц, «трудно сказать, с каких времен среди народа стали ходить пословицы – устные краткие изречения на самые разные темы. Неизвестно и время возникновения первых поговорок – метких речений, которые способны в разговоре выразительно и точно охарактеризовать что-либо без помощи утомительных и сложных пояснений. Неоспоримо одно: и пословицы, и поговорки возникли в отдаленной древности и с той поры сопутствуют народу на всем протяжении его истории (*Аникин* 1968: 3).

В.П. Аникин перечислял и те группы людей, в среде которых, по его мнению, возникло это искусство. Это пахари, охотники, стрянухи, бондари, слесари, торговцы, ямщики, дворники (*Аникин* 1968: 5). Однако основное «авторство» все же, на наш взгляд, следует приписать крестьянам, которые в России даже в конце XIX в. составляли более 85% населения. Поэтому, говоря о трудовой этике, отраженной в русских пословицах и поговорках, необходимо иметь в виду, что это представления о труде преимущественно сельского населения, занятого в крестьянском хозяйстве.

В.И. Даль (1801–1872) собирал народные слова и выражения, как малые жанры фольклора, в разных губерниях России достаточно долго, начав еще в 1819 г. Его книга «Пословицы русского народа. Сборник пословиц, поговорок, речений, присловий, чистоговорок, прибауток, загадок, поверий» вышла в 1862 г., в ней было собрано 32 000 фраз. В настоящее время она признается наиболее полным изданием пословиц и поговорок, бытовавших у русского населения в начале и середине XIX в.

Книга В.И. Даля «Пословицы русского народа» уже давно и прочно вошла в научный обиход в качестве кладезя информации об особенностях русской традиционной культуры. Не удивительно, что научных разработок, в которых используется данный источник, в том числе по вопросам трудовой этики, достаточно много, особенно принадлежащих перу филологов, лингвистов, фольклористов (*Басова* 2004; *Ермолов* 2013; *Жуков* 2008; *Иванова* 2006; *Крылова* 2014; *Мысенко* 2011; *Шалина* 2008; и др.).

На его основе родилось и немало теорий об отношении русских к труду. Богатство и разноцветье русского фольклора позволяло использовать этот материал для доказательства самых различных, нередко прямо противоположных версий, в том числе о присущей русским с давних пор лености и неспособности к регулярному труду, или об их высочайшем трудолюбии, коллективизме, верности слову и т.п.

Русское крестьянство в XIX в.: условия и характер труда

Прежде чем высказать свои соображения на этот счет, попытаемся кратко охарактеризовать те основные условия и факторы, которые повлияли на формирование отношения русского человека к труду. Как отмечают исследователи, многие трудовые качества русских сложились еще в дохристианский период в ходе борьбы «за освоение новых земель с бесконечным дремучим лесом, в противостоянии ордам многочисленных кочевников» (*Казанцева* 2012*:* 79).

Если говорить о русском крестьянстве, являющемся автором большинства пословиц и

поговорок, то условия его жизни и труда на протяжении многих веков были весьма нелегкими и требовали немалой отдачи сил и энергии для выживания. Историк В.О. Ключевский в качестве факторов, определяющих специфику русского характера, называл своеобразие и капризы русской природы, сочетание короткого лета и длинной зимы, лесное окружение. Отсюда противоречия в русском характере, в том числе способность, с одной стороны, к напряженному труду, с другой, – длительному бездействию, отсутствие привычки к ровному, постоянному труду (*Ключевский* 2008: 67).

О неоднозначности и сложности крестьянской трудовой жизни писал и известный русский экономист А.В. Чаянов (конец XIX – 30-е годы XX вв.). По его наблюдениям, у крестьян в силу природных особенностей сельскохозяйственные работы занимали в году не так уже много времени, но имели весьма интенсивный характер. Так, в июне и июле продолжительность рабочего дня крестьянина (по данным Тверской губернии, 1907 г.) составляла более 9 часов, в августе и сентябре – около 8 часов, а уже в октябре – чуть более двух (*Чаянов* 1989: 237). Почти 20% годового времени русского крестьянина приходилось на праздники. В то же время немало часов занимали домашние работы, особенно у женщин. В результате неиспользованное время (без праздников) составляло за год у женщин менее 10%, у мужчин – около 15% (*Чаянов* 1989: 348).

При этом практически все занятия в поле, в огороде, на скотном дворе, на заготовках, в домашнем хозяйстве и т.д. при полном отсутствии механизации были сопряжены с огромной физической нагрузкой, были ненормированными, требовали проявления ловкости, сноровки, быстроты реакции, умелого обращения с орудиями труда, грозили травмами, недосыпанием, чрезмерной усталостью и т.п.

По своей интенсивности, физической нагруженности в определенные периоды времени сельскохозяйственный труд бил все рекорды. «Периоды посева, покосов, уборки и некоторые работы по специальным культурам требуют подчас исключительных скоплений массы труда в незначительные периоды времени…» (*Чаянов* 1989*:* 349).

А по мнению М.В. Малютина, «подсечно-огневое земледелие… и его трансформация для большинства русских людей с XIV–XV веков в «неверную» и «скудную» пашню… легли в основу всех основных параметров русской трудовой этики. Русские способны к длительным трудовым «сверхусилиям», причем преимущественно коллективным… Аналогичный стереотип регулярного «трудового напряга» (с передышками на массовую гульбу) закрепили у русского пахаря частые засухи и невероятно краткий по масштабам прочей Европы «аграрный цикл земледельца» (*Малютин* 2007).

Можно вспомнить немало примеров из произведений русских писателей и поэтов, с одной стороны, воспевающих крестьянский труд, с другой – ужасающихся его условиями (В.Г. Короленко, П.И. Мельников-Печерский, Н.А. Некрасов, Л.Н. Толстой, Г.И. Успенский и другие). Многие авторы, говоря о крестьянском труде, при употреблении слова «поле» нередко добавляли: «политое потом и кровью». Напр., в стихотворения Н.А. Клюева «Мужик» крестьянин обращается к полю: «Эх, ты, поле, родимое поле, что я кровью своею полил» (*Клюев* 1991: 32).

В поэме Н.А. Некрасова «Кому на Руси жить хорошо» приводятся слова крестьянина о том, сколько сил приходится потратить лишь на то, чтобы перетащить сено с покоса: «Так погляди поди, / Как из болота волоком / Крестьяне сено мокрое, / Скосивши, волокут:/ Где не пробраться лошади, / Где и без ноши пешему / Опасно перейти, / Там рать-орда крестьянская / По кочкам, по зажоринам / Ползком ползет с плетюхами, – / Трещит крестьянский пуп!» (*Некрасов* 1982: 44).

Несомненно, что тяжелая крестьянская работа была одним из факторов, наряду со многим другими определивших невысокий уровень продолжительности жизни населения страны в целом. В 1913 г. средняя продолжительность жизни в России составляла 32,9 года, в то время как в Германии – 49 лет, во Франции – 50, в Англии – 52 (*Россет* 1981: 207).

Не слишком благоприятные природные условия, в которых крестьянам приходилось работать (недостаток плодородной пахотной земли, короткое лето, нередко сопровождающееся то летними холодами, то засухами, то наводнениями, частые инфекции, поражающие и людей, и скот, и птицу при низком уровне развития агротехники и санитарии), вели к неурожаям, эпизоотиям, массовому голоду. При этом крестьяне не могли спрогнозировать результаты своего труда, которые были зависимы не столько от собственных усилий работника, его уменья и добросовестности, сколько от природных стихий.

Согласно дореволюционной статистике, голод охватывал те или иные губернии примерно раз в 5 лет. Во время одного из наиболее тяжелых периодов 1891–1892 годов в России голодало свыше 30 млн человек, примерно половина населения жила в условиях постоянного недоедания. (Новый энциклопедический словарь 1913: 41).

Существенное влияние на отношение крестьян к труду оказывало и то обстоятельство, что этот труд во многих случаях носил подневольный характер, а результат его принадлежал самому крестьянину лишь отчасти. Будет уместно привести в этой связи слова одного из персонажей поэмы Н.А. Некрасова «Кому на Руси жить хорошо»: «…Работаешь один, / А чуть работа кончена, / Гляди, стоят три дольщика: / Бог, царь и господин» (*Некрасов* 1982: 43). Согласно изысканиям А.В. Чаянова, даже в пореформенной России крестьянам приходилось платить массу различного вида налогов, податей, сборов, общая сумма которых в ряде случаев заметно превышала уровень всех доходов от ведения хозяйства. Это, в свою очередь, приводило к обесцениванию крестьянского труда, который в условиях нехватки плодородных пахотных земель, отсутствия механизации и развитой агротехники, низкой урожайности был малопродуктивным.

Нельзя не отметить и то, что, несмотря на существование в официальной идеологии царской России тезиса о богоугодности любого труда, в течение многих лет лишь умственные занятия считались престижными. Даже в начале XIX в. в российском дворянском обществе, представители которого формировали руководящие государственные структуры и определяли политику государства, «традиционно… предпочтение отдавалось интеллектуальному, духовному труду, благородным занятиям, напр., занятиям наукой или литературой, государственной деятельностью, которые были закреплены за дворянством как престижные виды деятельности» (*Смахтина* 2013: 181). Какие-либо работы помимо этого могли иметь место в дворянской среде только в качестве хобби, но ни в коем случае не в качестве источника дохода.

К концу XIX в., с развитием в России капиталистических отношений, с ростом влияния западной культуры, в том числе протестантизма, стала несколько меняться и трудовая этика господствующего класса. Людям благородного происхождения уже не было зазорно заниматься предпринимательской деятельностью, приносящей солидные доходы. А.Н. Энгельгард указывал, что в пореформенное время умственный труд, который прежде считали «душевным», «божественным», трудно поддающимся измерению, стали считать «физическим, мозговым трудом» (*Энгельгард* 1999*:* 552).

Однако и в это время настоящий физический труд признавался большинством представителей дворянского сословия и интеллигенции недостойным свободного человека. «Физический, ручной труд стоял на самой нижней ступени, он был закреплен за представителями низших сословий – простолюдинами и являлся маркером принадлежности к низкому сословию» (*Смахтина* 2013*:* 182). Занятие физическим трудом воспринималось как позорное и недостойное не только дворянством и интеллигенцией, но и другими представителями зажиточных слоев общества. По мнению А.Н. Энгельгарда, чуть человек вышел из мужиков – это уже барин или барышня, которые стыдятся работать, какая-нибудь дьячковна, чуть ее отец насбирал достаточно пятаков, стыдится доить коров (*Энгельгард* 1999: 525).

Все эти негативные факторы в какой-то мере уравновешивали каноны православной

веры, которая была широко распространена среди русского народа. О взглядах православия на труд достаточно подробно говорилось выше. Богоугодность трудолюбия, обязанность людей трудиться даже в самых тяжелых условиях, за что им воздастся, отмечались в проповедях, в церковной литературе, об этом было написано в одном из сводов основных правил поведения – «Домострое». Правда, о полном соответствии религиозных постулатов и бытующих у людей мнений, ориентаций, мотивов и способов поведения говорить вряд ли возможно, так как многое определялось конкретными условиями жизни человека, а также прошлыми традициями и представлениями, в том числе бытовавшими наряду с православным мировоззрением, пережитками дохристианских верований.

Отношение к труду в пословицах и поговорках

В таких условиях отношение крестьян к своему труду не могло носить однозначный характер, что и фиксируют русские народные пословицы и поговорки, собранные В.И. Далем. Переходя к их анализу, следует отметить, что в данной работе используется современное издание «Пословиц русского народа» (М., 2008), в которое вошло несколько меньшее число фраз (25 000), чем в упомянутый выше двухтомник. Они распределены по 179 тематическим рубрикам, среди которых, в частности, присутствуют рубрики «Работа – праздность», «Ремесло – мастеровой». Однако пословицы, в той или иной мере раскрывающие отношение людей к труду в прямой или косвенной форме, можно найти и в других разделах, напр., «Богатство – убожество», «Начальство – служба», «Двор – дом – хозяйства», «Ученье – наука», «Свое – чужое» и др.

Автором ставилась задача, прежде всего, проанализировать те пословицы и поговорки, в которых отражалось отношение людей к трудовой деятельности, давалась оценка значимости и важности труда, его возможностей обеспечить те или иные человеческие нужды и потребности. По нашим подсчетам в книге 328 фраз, в той или иной мере связанных с перечисленными вопросами; они составляют чуть более 1% всех текстов, представленных в издании.

При анализе пословиц и поговорок на заданную тему была предпринята попытка определить «весовые категории» тех или иных воззрений человека на труд. Конечно, большее или меньшее число упоминаний какого-либо понятия или явления еще не свидетельствует о его значимости. Но вряд ли можно считать спорным то обстоятельство, что чем чаще люди говорят о чем-то, особенно с эмоциональной окраской, тем скорее и прочнее данная информация войдет в сознание окружающих. Важно и то, что среди пословиц и поговорок было немало носящих противоречивый характер, и без количественного анализа трудно было бы определить имеющиеся приоритеты.

Труд как духовно-нравственная ценность. Итак, пословицы и поговорки, посвященные отношению людей к трудовой деятельности, были подразделены на несколько групп. К первой группе относились изречения, выражающие позитивное отношение людей к труду, при котором труд рассматривался как общечеловеческая ценность, необходимая человеку для поддержания его духовного и физического здоровья, для познания и освоения окружающего мира, для завоевания уважения в обществе, а также как занятие богоугодное и т.п. Данная группа составила 18% от всех пословиц и поговорок о труде, вошедших в нашу выборку. Это был не самый высокий показатель, но все же достаточно весомый. «Благо людей в жизни, а жизнь в труде», «Без труда и отдых не сладок», «Без труда нет добра», «Скучен день до вечера, коли делать нечего», «Не то забота, что много работы, а то забота, как ее нет», «Все есть, да не к чему руки приложить», «Без дела жить – только небо коптить», «Счастье и труд вместе живут», «Не тот живет больше, чей век дольше, а тот дольше, чьих трудов больше», «От скуки бери дело в руки», «Не тот пригож, кто лицом хорош, а кто на деле гож», «Рукам работа – душе праздник», «Маленькое дело лучше большого

безделья», «Без труда чести не получишь», «Без работы день годом кажется», «О добре трудиться, есть чем похвалиться», «После дела и гулять хорошо», «Не сиди сложа руки, так не будет и скуки», «Дерево смотри в плодах, а человека в делах», «Кто любит труд, того люди чтут», «Хорошая работа старика молодит» и много других.

Об отношении крестьян к труду как о Божьем поручении свидетельствуют следующие пословицы: «Бог труды любит, Божья тварь Богу и работает», «Пчела трудится – для Бога свеча пригодится», «Господь повелел от земли кормиться», «Трудовой грош и пред Богом хорош», «Богу молись, а сам трудись» т.п. По представлениям крестьян земля принадлежала Богу и «соответственно этому и само занятие земледелием считалось народом как бы священным, Богом установленным» (*Ермолов* 2013*:* 142). У С.В. Кузнецова читаем: «…труд как таковой в глазах верующего, каким, без сомнения, был русский крестьянин, выступает одним из главных средств к спасению души и обретению Царства Божия, а христианская мораль, без сомнения носит трудовой характер» (*Кузнецов* 1995*:* 131).

По словам О.М. Мысенко – автора работ по трудовой этике русских, «несмотря на тяжесть и определенную бессмысленность труда, с точки зрения современного человека, поскольку результаты его труда безжалостно изымались на протяжении всей русской истории, народное сознание в русских пословицах сохранило веру и понимание облагораживающей роли труда. Встречаются пословицы и поговорки мировоззренческие, утверждающие бессмысленность существования, не заполненного трудом» (*Мысенко* 2011: 158).

Подтверждение этому заключению находим во многих этнографических исследованиях. Известный российский этнограф М.М. Громыко пишет: «Столь же очевидной, как и разумное природопользование, становится при рассмотрении хозяйственных традиций другая черта народной жизни – трудолюбие, которое проявляется во всем строе приемов на разных стадиях работ и в очень непохожих условиях (*Громыко, Буганов* 2007: 306). Священник села Давшино Пошехонского уезда Ярославской губернии А. Архангельский, отвечая на вопросы программы Этнографического отдела Географического общества, отмечал: «Кроме того, здешний народ весьма деятелен и трудолюбив, так что без какого-нибудь дела, хотя бы самого неважного, не может пробыть даже в воскресные дни» (*Архангельский* 1854*:* 47).

О тяге крестьян к земле, к полю, к привычной крестьянской работе немало написано и в художественной литературе. Обратимся к уже цитируемому произведению Н.А. Некрасова «Кому на Руси жить хорошо», в котором главные герои проходят мимо поля, на котором начинался покос. «По низменному берегу, / На Волге, травы рослые, / *Веселая* косьба, / Не выдержали странники: / «Давно мы не работали, / Давайте покосим!» /Семь баб им косы отдали, / Проснулась, разгорелася / Привычка позабытая / К труду! Как *зубы с голоду*, / Работает у каждого / Проворная рука… / *Натевшись*, усталые, / Присели к стогу завтракать» (*Некрасов* 1982 т. 4: 85–86) (курсив автора статьи).

Согласно этнографическим источникам, многие сельскохозяйственные работы, особенно их начало и конец, отмечались крестьянами как торжественное и даже радостное событие. Так, например, отправляясь на жатву, девушки и женщины надевали особую «жатвенную одежду», яркие праздничные платки и фартуки. На сенокос наряжались в сарафаны с оборками, кофточки в талию, а парни были в нарядных пиджаках и жилетах. Совместные работы на полях и возвращение домой сопровождались песнями, шутками, заигрываниями. Несмотря на сильную усталость, ее старались не показывать. Напротив, и парням и девушкам хотелось продемонстрировать свою ловкость, трудолюбие, сноровку, работоспособность, чтобы вызвать интерес у представителей противоположного пола.

Труд как утилитарно-практическая ценность. Во вторую группу были объединены те пословицы и поговорки, в которых отношение к труду также носило позитивный характер, но в отличие от первой, где труд трактовался как потребность человека ду-

ховная или физиологическая, как божественное поручение, пословицы второй группы говорили о труде как о полезной необходимости (26%). Труд позиционировался с точки зрения его утилитарно-практической ценности, как необходимое условие физического выживания, обеспечения пищей, кровом, одеждой, достижения других мирских благ. «Как потопаешь, так и полопаешь», «Без труда не вынешь и рыбку из пруда», «Волка ноги кормят», «Бобы не грибы: не посеяв не взойдут», «Не потрудиться, так и хлеба не родится», «Добывай всяк своим горбом», «Работай до поту, так поешь в охоту», «Не разгрызешь ореха, так не съешь и ядра», «В поле серпом, да вилой, так дома ножом, да вилкой», «Чтобы рыбку съесть, надо в воду лезть», «Что потрудимся, то и поедим», «От разговоров сыт не будешь», «На чужую работу глядя сыт не будешь», «Не брався за топор избы не срубишь», «Не поклонишься до земли, грибка не вырвешь», «Руки не протянешь, так и с полки не достанешь», «Бог дал здоровье в дань, а деньги сам достань», «По готовой работе вкусен обед», «Кто не работает, тот не ест», «Дело учит, и мучит, и кормит», «Горька работа, да хлеб сладок», «Черна работа, да денежка бела», «Держись сохи плотнее, так будет прибыльнее», «Полюби Андреевну (соху), будешь с хлебом», «Доход не бывает без хлопот» и т.д.

Согласно пословицам, только упорный труд может вывести из нужды. «Из нужды труд, да пот вызволят», «Нужда потом уходит», «Что за нужда, коли в руках сила есть», «Размахнись рука, берегись нужда» и др. Здесь уместно вспомнить и стихотворение Н.А. Некрасова о русской женщине: «В ней ясно и четко сознанье, / Что все их спасенье в труде. / И труд им несет воздаянье: / Семейство не бьется в нужде: / всегда у них чистая хата, /Хлеб выпечен, вкусен квасок, / Здоровы и сыты ребята, / На праздник есть лишний кусок» (*Некрасов* 1982. Т. 4: 81).

Вполне понятно, что для человека, зарабатывающего на жизнь своим трудом, именно эта его сторона была наиболее важна и принципиально значима. Не удивительно, что некоторые подобные пословицы живут и в наши дни, не утратив своей актуальности.

Немало пословиц, в которых говорится о том, что именно крестьянский труд обеспечивает жизнедеятельность и всех других слоев общества, служит материальной основой государства. И это звучит вполне оправданно для такой аграрной страны, как Россия позапрошлого века. «Крестьянскими мозолями и бары сыты живут», «Без сохи, бороны и царь хлеба не найдет», «Не будет пахотника, не будет и бархотника», «Ел бы богач деньги, кабы его убогий хлебом не кормил», «Крестьянскими мозолями баре сыты живут», «Что в деревне родится, то в городе пригодится» и др.

Отношение к праздности. Третья группа включала пословицы, смысл которых был близок к пословицам второй группы: в них осуждалась лень, из-за которой человек терпел те или иные материальные убытки и неприятности, содержались призывы к труду. «Кто ленив с сохой, тому весь год плохой», «Посеяно немножко, так и выросло с лукошко», «Не пеняй на соседа, когда спишь до обеда», «Все кануны справлять, так без хлеба сидеть», «На полатях лежать, так и хлеб не видать», «Хочешь есть калачи – не сиди на печи», «Встань кормит, невстань безхлебит» «Спать долго – жить с долгом», «Лежит лежень до вечера, а поесть нечего», «Кто не ленив пахать, тот и будет богат», «Где работано, там и густо, а в ленивом дому пусто», «Лень, отвори дверь, сгоришь! – Хоть сгорю, да не отворю», «Кто много лежит, у того и бок болит», «На полатях лежать, так и ломтя хлеба не видать», «Наши пряли, а ваши спали», «Труд человека кормит, а лень портит», «Кабы мужик на печи не лежал, корабли бы за море снаряжал», «На одном месте лежа, и камень мохом обрастает», «Рядись, не стыдись, а работай, не ленись!» «Хочешь есть калачи, так не сиди на печи», «Не оттого наши дома разорились, что сладко пели-ели, а оттого, что мало работали», «Один с сошкой, а семеро с ложкой», «Одни жнут, другие ждут», «Белоручка чужие труды любит», «Здоров в еде, да хил в труде», «Дело учит и кормит, а праздность – добра мужа портит», «От лени человек хворает, а от труда здоровеет», «Борода до колена,

а дров ни полена», «Маленькое дело лучше большого безделья» и др.

Девушкам и юношам, которые были заподозрены в лености, как отмечают этнографы, было весьма проблематично устроить семейную жизнь. М.М. Громыко пишет: «Очень важной была репутация жениха и невесты в отношении труда – работящие ли они…. И горе молодежи той семьи, которая обрела репутацию ленивой» (*Громыко, Буганов* 2007: 339). «Хорошие для хороших, а работящие для нашего брата», – говорила русская пословица.

Именно эта группа пословиц оказалась наиболее многочисленной (28%). Вполне понятно, что при общинном землепользовании, коллективном выполнении многих сельскохозяйственных работ, общей ответственности за уплату податей и т.п. леность отдельных крестьян не могла не вызывать недовольства остальных. Несомненно, была важна и идеологическая составляющая – ведь работа понималась, как Божье поручение, которое не может не исполняться, т.е. лень приравнивалась к греху. Кроме того, постоянное напоминание в пословицах о вреде лени стимулировало и самих крестьян к трудовой активности.

В то же время, как можно заметить, осуждение лени и ленивых не носило жесткий характер. Скорее пословицы такого рода констатировали нежелание и неспособность людей продуктивно работать и описывали неминуемые последствия этого, выражали укор, пожелание, совет, насмешку. Обилие пословиц и поговорок, осуждающих и высмеивающих лень и праздность, наводит на мысль об актуальности и необходимости подобной пропаганды в крестьянской среде. Как уже отмечалось выше, периоды интенсивного труда продолжались у крестьян сравнительно недолго, сменяясь месяцами менее нагруженными работой, что не могло не действовать на людей расслабляюще. Способствовали этому и многочисленные праздники, во время которых в ряде случаев работать вообще запрещалось (напр., на Благовещенье: «птица гнезда не вьет, девушка косы не плетет»).

Значимым фактором выступал и характер труда – временами слишком тяжелого и изнурительного. А.В. Чаянов обращал внимание и на то, что затрата «физической энергии для человеческого организма далеко не беспредельна. После сравнительно небольшой траты, необходимой организму и сопровождающейся ощущением удовольствия, дальнейшая затрата энергии уже требует волевого усилия, и чем большее количество работы реализуется человеком в какой-нибудь определенный период времени, тем более и более тягостны для человека последние (предельные) единицы затрачиваемого труда» (*Чаянов* 1989: 244).

Видимо, недаром встречались пословицы, не просто рекомендующие людям трудиться («Не привыкай к безделью, учись рукоделью», «Ищи дела, как хлеба», «Живи всяк своим умом, да своим горбом» и т.п.), но и буквально принуждающие к труду, требующие работать в любой ситуации. «Мужик! Умирать собирайся, а землю паши», «Прочь собирайся, а хлеб сей», «И не родит, а не бросай пашни», «Уродится, не уродится, а паши», «Не уважай на урожай, а жито сей», «Хоть хлеба хороши, а землю паши», «Готовые хлеба хороши, а на лето по-старому землю паши» и др. Другими словами, труд позиционировался уже не только как духовная и физиологическая потребность, как средство жизнеобеспечения, но и как каждодневная повинность, прямая обязанность крестьянина, от которой ему никуда не деться.

Отношение к труду как к малонадежному средству жизнеобеспечения. Весьма важный блок, хотя и менее масштабный, составляли пословицы и поговорки, согласно которым сам по себе труд, будучи для крестьян единственным средством выживания, тем не менее не выступал полноценным и самодостаточным инструментом. Сильнейшая зависимость результатов сельскохозяйственных работ от природных условий вела к формированию у крестьян представлений о тщетности собственных усилий. Прежде всего, бытовало убеждение, что все в руках Божьих. А.С. Ермолов – известный русский государственный и общественный деятель, ученый-агроном конца XIX – начала XX вв., автор книги «Народная сельскохозяйственная мудрость в пословицах, поговорках и приметах» писал,

например: «…от промысла Божьего ожидает себе человек всяких милостей и благ, обращая к Нему свои молитвы и помышления в самых разнообразных случаях своей жизни и деятельности. Особенно сильна эта вера в Милость Божью в сердцах крестьян-хлебопашцев, все благополучие которых зависит от земли, и помнящих, вместе с тем, что "Бог не зародит, земля не даст"» (*Ермолов* 2013*:* 141).

В «Домострое» (XVI в.) говорилось о необходимости совершения молитвы перед началом каждой работы для ее успешности: «В домашнем хозяйстве и всюду, всякому человеку, хозяину и хозяйке, или сыну и дочери, или слугам, мужчинам и женщинам, и всякому мастеровому человеку, старому и малому, и ученикам любое дело начать и рукодельничать: или еду и питье готовить, или печь что, и разные припасы делать и всякое рукоделье и ремесло, и…прежде всего, – святым образам поклониться трижды в землю». Затем надо прочитать молитву, перекреститься, сказав: «Господи, благослови, Отче…с тем и начать всякое дело, тогда ему божья милость поспешествует, ангелы незримо помогают, а бесы исчезнут, и такое дело Богу в честь, а душе на пользу» (*Сильвестр* 1990*:* 18).

М.М. Громыко отмечала: «Явно выражена была православная вера, как явление массовое и сугубо добровольное, в молебнах вне храмов, так как служили их по просьбам прихожан: инициатива в этом деле была не за священником, а за общиной или отдельными мирянами. Такие молебны, сочетавшиеся, как правило, с крестными ходами, были распространены по всей России и в каждом конкретном месте совершались достаточно часто. Поводами для них служили как определенные постоянные праздники, так и конкретные обстоятельства, требующие каждый раз назначения срока молебна – начало и конец сельскохозяйственных работ, первый выгон скота, засуха, непрерывные дожди, эпидемии и эпизоотии, необходимость освятить определенные места (перекрестки, колодцы и пр.)» (*Громыко, Буганов* 2007: 20).

На эту тему читаем следующие пословицы: «Бог не даст, нигде не возьмешь», «Коли Господь не построит дома, и человек не построит», «Не хлебом живы – молитвою», «Когда уродит Господь хлебушка, тогда и бражки наварим», «Бог не зародит и земля не даст», «И бобы в поле сеют на Бога надеют», «Господь хлеба уродит, и с поста брюхо не подведет», «Кто любит Бога, добра получит много», «Господь богатит и высит, убожит и смиряет», «Не хлебом живы – молитвою», «Дал Бог работу, даст Бог и хлеба», «Сам не усамишь, коли Бог не даст», «Севец не угодит, коли Бог не зародит», «Коли зародит Бог, с малого будет больше», «Паши, не паши, ничего не выпашешь, коли у Бога милости не вымолишь» и др.

Зависимость крестьянского труда от многочисленных неконтролируемых человеком природных факторов выливалась и в неистребимость верований во всякого рода представителей потустороннего мира, которые, по мнению крестьян, могли вмешиваться в трудовой процесс и влиять на его результаты, серьезно навредить человеку, навести болезни на скот и птицу и др.

Наряду с православным мировоззрением в крестьянской среде продолжали бытовать пережитки языческих обрядов, вера в леших, домовых, русалок, кикимор, в колдунов, заговоры и т.п. Об аграрной магии русских крестьян подробно и обстоятельно изложено во многих работах отечественных этнографов и фольклористов (Г.С. Виноградов, С.В. Максимов, В.В. Селиванов, П.М. Снегирев, А.П. Терещенко, В.И. Чичеров и др.). Среди пословиц и поговорок, собранных В.И. Далем, наряду с вполне здравыми советами, основанными на накопленном на протяжении веков опыте, как лучше вести хозяйство, согласуясь с силами природы, встречается и немало указаний, свидетельствующих о том, что крестьяне готовы были пойти на любые даже самые малопонятные действия, лишь бы задобрить рок и помочь себе в хозяйственных работах. Напр.: «Когда рожь цветет, нельзя холстов белить», «В Чистый Четверток надо золу выносить в курятник, чтобы куры неслись», «На Рождество не надевай чистой рубахи, разве обновишь суровую, а то жди неурожая», «На Спиридона солноворота кормят

кур гречихой из правого рукава, чтобы раньше неслись», «На первый рождественский сочельник спутывают ноги столу, чтобы скот не бегал», «Чтобы кикимора кур не воровал, вешают под насестью, на лыке, отбитое горло кувшина», девушкам говорят: «чу, кикимора пряжу прядет! Спи, кикимора спрядет за тебя», на Ерофея не рекомендуется ходить в лес – «Леший бесится», «Герасим-грачевник не одного грача на Русь ведет, а и со святой Руси кикимору гонит» и др.

Один из наблюдателей крестьянского быта начала XIX в. Н. Кофырин, описывая суеверья жителей села Песчаного Пудожского уезда, отмечал, что, напр., всякое заболевание лошади, коровы и овцы крестьяне, прежде всего, приписывают тому, что «дворовой тронул». Чтобы избавиться от этой напасти, нужно было проговорить специальный заговор на веник, потом плюнуть на него и несколько раз ударить им больную скотину (*Кофырин* 1900*:* 36).

Вполне возможно, что далеко не все крестьяне верили в действенность подобных мер, но старались их исполнять, потому что так делали предки, так делают соседи, а главное, из-за отсутствия других вариантов помощи в тяжелых ситуациях. Эту мысль прекрасно поясняют следующие изречения: «Когда ты, бабушка, ворожить стала? – Да когда хлеба не стало», «Станешь ворожить, как нечего на зуб положить», «Нужда научит Богу молиться», «Кто умеет домом жить, тот не ходит ворожить» и др.

Молитвы, заклинания, заговоры, обращения к явлениям природы, различным духам, одушевляемым предметам и растениям, перемешанные и переплетенные, были неотъемлемой чертой трудового этикета крестьян. Приведем лишь несколько примеров, взятых из этнографических источников. В начале жатвы первая жница укладывала снопы крест-накрест на краю поля, а рядом оставляла кусочек хлеба с солью для Матери-Земли и иконку Спасителя для предохранения урожая от нечистой силы. После жатвы благодарили Бога и ниву. На серп навивали стебельки ржи, говоря: «Спасибо, серяпок, что меня ты поберег, теперь я тебя поберегу, пшеницей накормлю» (История России. Крестьянский труд 2012*)*.

По словам А.С. Ермолова, «большую роль, по понятиям крестьян, играет в сельском хозяйстве счастье и удача, поэтому крестьянин сеет на счастье, на авось, в надежде на успех, которая, конечно, не всегда оправдывается» (*Ермолов* 2013: 157). «Авось – великое дело. Авось не Бог, а полбога есть», «На авось мужик и хлеб сеет», «Надеючись и мужик хлеб сеет», «На авось мужик репу сеял», «С счастьем на клад набредешь, без счастья и гриба не найдешь», «Русский человек любит авось. Русский на авось и взрос», «Держись за авось, поколе не сорвалось», «Наше авось не с дуба сорвалось», «Ждем-пождем, авось и мы свое найдем», «Авось – вся надежда наша» и др.

Имелись пословицы и осуждающие подобный подход к делу: «Авось да небось доведут до того, что хоть брось», «Авось и как-нибудь до добра не доведут», «Авоська веревку вьет, небоська петлю затягивает», «Кто авосьничает, тот и постничает», «Авосевы города не горожены, авоськина дети не рожены», которые, тем не менее, служат своеобразным подтверждением тому, что представления о слабой уверенности человека в своем труде и его результатах были довольно широко распространены в народе. «Общинные отношения способствовали утверждению норм “беспечно-фаталистического” отношения к жизни, работы “на авось”, отрицания богатства как достойной человека ценности, излишнего уважения к административной власти» (*Жуков* 2008: 68).

Поэтому считалось, что можно особо не трудиться, жить одним днем. «Ныне съедим, завтра поглядим, а там – споем да спляшем», «Что наживем, то и проживем», «Что напекла, то съела», «Семена съедим, так по урожаю тужить не станем» и др. А также не особо усердствовать в работе. «Всех дел не переделаешь, нашей работы не переработаешь», «Работа не черт, в воду не уйдет», «Дело не медведь, в лес не уйдет», «У Бога дней впереди много, наработаемся», «Нам бы так пахать, чтобы мозолей не набивать», «Была бы охота, а впереди еще много работы», «Послал Бог работу, да отнял черт охоту», «На дело не набивайся и от дела не отбивайся», «Что дело, дело не сокол – не улетит», «На мир хлеба не

наямишься», «На весь мир пирога не испечешь», «На рать сена не накосишься», «Мешай дело с бездельем, проживешь век с весельем», «День к вечеру, а работа к завтрему», «Дураков работа любит», «Хорошо бы орать, да рук не марать», «Не наше дело пахать, наше дело огрехи считать» и т.п.

В целом пословицы и поговорки, говорящие о слабой вере крестьян в возможности собственного труда, его результативность насчитывали около 12%. Но в их «группу поддержки» можно отнести и довольно многочисленные пословицы, согласно которым человек представал не вершителем своей судьбы, а игрушкой в руках неотвратимого рока – «Чему быть, того не миновать», «Что будет, то будет; а буде то, что Бог даст», Где беде быть, там ее не миновать», «Кому сгореть, тот не утонет», «Бойся не бойся, а року не миновать» и.т.п., что, конечно, в той или иной мере, относилось и к сфере трудовой деятельности.

По словам А.С. Ермолова, в крестьянском фольклоре «просвечивает как бы некоторая безнадежность… Эта горькая нота является очевидным результатом безысходной иногда крестьянской нужды и горя, следующими за частыми, к сожалению, годами неурожая, предупредить повторения которых крестьяне не могут, невзирая на всю напряженность своего труда» (*Ермолов* 2013: 147).

Отношение к труду как к занятию тягостному, малоэффективному и необязательному. И, наконец, в последнюю группу были объединены пословицы и поговорки, демонстрирующие негативные стороны труда и желание не работать (16%). Прежде всего, указывалось на то, что работа требует много времени и большого физического напряжения, доводящего до болезненного состояния: «Так работаем, что недосуг носу утереть», «Невелик кусок пирога, а стоит много труда», «Ретивая лошадка недолго живет», «Работы столько, что куры не клюют», «Будет досуг, когда вон понесут», «Кто больше служит, тот больше и тужит», «Пошел на службу – терпи и нужду», «Семена съедим, так и не жать, спины не ломать», «Сутулит сошка, кривая ножка», «Животики не струны, надсадишь – не навяжешь», «На барскую работу прыжиться – черев не напастись», «От работы кони дохнут», «Работа молчит, а плеча кряхтят», «Заработали чиреи, да болячки, да третий горб» и др.

Кроме того, пословицы говорят, что труд простых людей чаще всего приносит мизерные плоды, получаемые результаты не только мало зависимы от усилий работника, но и не адекватны трудовым затратам. «От трудов праведных не нажить палат каменных», «От трудов своих сыт будешь, а богат не будешь», «От работы не будешь богат, а будешь горбат», «Мужик не живет богат, а живет горбат», «Из-за хлеба на квас не заработаешь», «Далеко шел, а добра не нашел», «Служи сто лет, а не выслужишь сто реп», «Казна с голоду не уморит, да и досыта не накормит», «И мято, и жато, да ничего не добыто», «Хорошо рожь уродилась, да другим пригодилась», «В нашем краю – словно в раю, луку да рябины не приесть», «Жнут порою, а едят всегда» и т.п.

По словам К.А. Жукова, «из тысячи русских пословиц, воплощающих концепты Бедность – Богатство (Нужда – Достаток) не удалось найти таких, в которых бы богатство было отражено как следствие мастерства, рачительного ведения дела, хозяйства… отчетливо прослеживается мысль, что богатство нельзя нажить своим честным трудом» (*Жуков* 2008: 66, 67).

К этой группе пословиц был отнесены и те, в которых выражалось негативное отношение крестьян к социально-экономическому неравенству, многовековая обида на то, что одним приходится трудиться в поте лица, а другие живут за их счет. «Одни жнут, другие ждут», «В городе не пашут, а калачи едят», «Не плачут в Рязани по псковскому недороду», «Не всяк землю пашет, а всяк хлеб ест», «Живет не жнет, а хлеб жует, да еще денежки считает» и др. Подобные представления о том, что от самого человека мало что зависит, что труд тяжел и малоэффективен, вполне естественно могли породить вопрос о необходимости трудиться вообще. Из следующей группы пословиц можно понять, что и такие мысли были не чужды русским крестьянам.

Весьма сильна была вера в то, что православного человека Бог никогда не оставит, спасет даже, если сам человек не будет проявлять особой активности. «Бог полюбит, так и не погубит», «Даст Бог день, даст Бог и пищу», «Бог напитал, никто не видал, а кто видел, тот не обидел», «Дал Бог рыбу, даст и хлеба», «Взирайте на птицы небесныя: не жнут, не сеют, а сыты бывают», «Дал Бог роточек, даст и кусочек», «Бог старый Хозяин, когда не захочет поморить, найдет, чем прокормить», «И на дурака Бог хлеб родит», «Даст Бог и жиду, и злому цыгану», «Господь и жидов манной кормил», «Где голь берет? Голи Бог дает» и т.п. Согласно пословицам, люди всегда могут рассчитывать, что в трудную минуту кто-то им обязательно поможет. «Есть, что носить, носит; а нет, так последнее бросит, да у людей просит», «Не станет хлеба, барин даст», «Воевода приедет и калачи привезут» и др.

Возможно, на формирование таких представлений определенное влияние оказал пример тех людей, которые кормились за счет подаяния. Повсеместно на Руси по городам и селам бродили многочисленные нищие, странники, монахи, юродивые и т.п., которых в большинстве случаев по православному обычаю всячески привечали, кормили, давали кров и одежду. Выработанная годами установка, что «общество» (община, соседи, родственники, барин, церковь) не оставит умирать с голоду, влияла и на отношение людей к труду, который в данном случае представлялся не столь уж необходимым.

Не оставляла крестьян мечта о сытой, спокойной жизни без изнурительной и часто подневольной работы. «Сыт да богат, не хочу работать, а дети будут – сами добудут» «Отчего кот гладок? – поел да и на бок», «Лежи на печи, да жуй калачи», «Господи, Господи! До обеда проспали, встали, да обедать стали: наелись, помолились, да спать повалились», «Кто долго спит, тому Бог простит», «Больше спишь – меньше грешишь» «Лежишь на боку да глядишь за Оку» и т.п.

К этой группе пословиц близки пословицы и поговорки, оправдывающие бедняков. «И бедный украдет, да его Бог прощает», «Гол, да не вор, гол, да праведен», «На голом, что святом – нечего взять», «Ни дров, ни лучины, а живет без кручины» т.п.

Таким образом, первое, что бросается в глаза при изучении русских пословиц и поговорок об отношении людей к труду – это их довольно противоречивый характер. И это вполне объяснимо. Ведь складывали и употребляли пословицы и поговорки разные люди, обладающие различными духовными и физическими качествами, разными доходами, своими взглядами на жизнь и интересами. И даже каждый отдельный человек в тех или иных ситуациях мог думать и вести себя далеко не одинаково. Одно дело, когда крестьянин утром отправлялся в поле с молитвой и надеждой на благоприятную погоду, на будущий богатый урожай. И совсем другое, когда он возвращается домой после долгого и изнурительного трудового дня, политый дождем и обожженный солнцем, искусанный мошкарой, с болью во всем теле, с неуверенностью в результатах своего труда, а дома ждали голодные дети.

Важно учитывать и растущее социально-имущественное расслоение крестьянства, в составе которого существовали наряду с середняками и бедняками и более или менее зажиточные группы, и полностью обнищавшие, безземельные крестьяне, уповавшие только на милость Бога и людей. Вполне понятно, что взгляды представителей этих слоев на труд и жизнь в целом совпадали далеко не всегда.

в то же время, опираясь на проведенный количественно-качественный анализ русских пословиц и поговорок, со всей определенностью можно сказать, что при всех сложностях и тяготах крестьянской жизни и труда, его непрестижности в высших слоях общества, в большинстве (в более чем 70%) русских пословиц и поговорок говорится о труде в позитивном ключе. Изучавший пословичную картину мира русского народа К.А. Жуков пришел к аналогичным выводам: «Являясь важнейшим культурно-значимым концептом, занимающим важное место в сознании любо-

го народа, “труд”… имеет ряд аксеологических признаков, разделяющихся на два блока, связанных с положительной и отрицательной оценкой, со значительным перевесом в пользу первой» (*Жуков* 2008: 68).

Труд позиционировался, прежде всего, как средство, необходимое для жизнеобеспечения, и как духовная и физиологическая потребность. Однозначно осуждались лень и тунеядство. Труд представлялся основой жизни, давал здоровье и силы, приносил удовлетворение и счастье, без работы человек ощущал бессмысленность своего существования, отсутствие трудовой деятельности вело к порокам и т.п.

Можно сказать, что труд был естественной, органической частью образа жизни крестьян. Крестьянские дети, которых с малых лет привлекали к различным занятиям по дому и хозяйству, тем не менее, в большинстве случаев не воспринимали это как тяжкую обязанность, Божье наказанье. Напротив, когда с возрастом детям и подросткам начинали поручать все более сложные работы – это было предметом их гордости (*Громыко, Буганов* 2007*:* 357). А сами крестьяне считали вполне естественным и оправданным то, что сельское хозяйство требует больших трудовых усилий» (*Громыко, Буганов* 2007: 306).

Следует особо отметить, что в остальных пословицах (а их насчитывалось менее трети) отношение к труду в большинстве случаев не носило резко отрицательного характера, и практически не встречалось пословиц или поговорок, в которых отражались бы брезгливость, презрение к труду, в том числе к крестьянскому. Скорее в них сквозила определенная недооценка трудовой деятельности как гаранта материального благосостояния, что было вполне понятно в тех условиях, в которых жили и трудились крестьяне. Объяснима и надежда людей на помощь высших сил, вера в удачу и судьбу. А бедным, разорившимся помогали жить пословицы о том, что все не так безнадежно, Бог и люди их не оставят.

Как было видно, пословиц и поговорок, приветствующих праздность, оказалось, значительно меньше, чем осуждающих лень и прославляющих труд. Слова О.М. Мысенко о русских сказках можно отнести и к пословицам: «Некоторые русские народные сказки…, на наш взгляд, свидетельствуют не о патологической лени русских, а о мечте пахарей, возделывающих твердую как камень землю, отнимающую так много сил и так мало дающую, об облегчении своего труда» (*Мысенко* 2011*:* 157). Хотелось бы добавить, что нередко тяга к праздности, более легкому труду объяснялись естественным инстинктом человека к самосохранению, сбережению энергии и сил для будущего «трудового напряга». Нельзя не отметить и то, что, живя в те времена в сельской местности, вообще ничего не делать, не работать было практически невозможно, и для того чтобы «лежать на печи и есть калачи», надо было предварительно эту печь хотя бы разжечь.

Трудовые качества

Помимо сведений о представлениях людей о труде в русских пословицах и поговорках можно почерпнуть немало информации и о тех или иных трудовых качествах работника, его отношении к орудиям труда и средствам производства, ориентации на социально-экономический рост, на приобретение новых знаний, трудовых навыков, а также о взглядах на ученье и науку. При изучении этих сюжетов количественно-качественный метод уже не мог использоваться по причине значительной разбросанности пословиц по разным разделам книги и невозможности их точного подсчета.

Рассматривая качества, необходимые для работника с точки зрения трудовой этики того времени, можно отметить, прежде всего, такие черты, как добросовестность, работоспособность, усердие, ответственность, дисциплинированность и любовь к порядку. Многочисленные пословицы, обличающие лень и ленивых, приведенные выше, призывали не только не отлынивать от работы, но и выполнять ее как можно качественней. «Делать как-нибудь, так никак не будет», «Дело шутки не любит, с делом не шути», «Работе

время, а досугу час», «Сама себя кума бьет, что не чисто жнет», «Добрый пастух не о себе печется, а о скотине», «До солнца пройди три покоса, будешь ходить в сапогах, а не босо», «Мужик спать спи, а одним глазком приглядывайся: скоро ли солнышко взойдет, на работу поведет», «Работай день-деньской, а ночью к новой работе сготавливайся», «Работе время – а сну-отдыху полувремя», «Одно дело делай, а от другого не бегай», «Порядком стоит дом, непорядком – содом», «От беспорядка и сильная рать погибает», «У работящего дело в руках огнем горит», «Поп не устал, что рано к заутрени встал», «Вразумись здраво, начни рано, исполни прилежно», «Горе тому, кто непорядком живет в дому», «В полплеча работа тяжела, оба подставишь – легче справишь», «Без пригляду одни только муравьи плодятся» и др. Русские уже по внешнему вида гумна отличали старательного, усердного хозяина от плохого: «У хорошего хозяина копна со скирдою спорит, а у лежебоки скирдишка с копенку».

Особо следует сказать о таком качестве, как упорство, без которого в те времена работать в сельском хозяйстве было практически невозможно. Желание достичь поставленной цели, напрягая все жизненные силы, как сейчас говорят, «на разрыв аорты», не раз удивляло иностранцев, которые обычно предпочитали более гибкую, более хитрую и более умную, по их мнению, тактику. Судя по пословицам, это упорство русских нередко граничило с упрямством. Весьма показательны в этом отношении такие пословицы: «Забрал себе в голову, так хоть тресни», «Мужик что пень – упрется, не сдвинешь», «Этого братца и в ступе пестом не утолчешь», «Жилы порвем, да доймем» и т.п. Можно вспомнить и уже неоднократно упоминаемое ранее произведение Н.А. Некрасова «Кому на Руси жить хорошо», в котором о главных героях говорится: «Мужик, что бык: втемяшется / в башку какая блажь – / Колом ее оттудова не выбьешь…». Но именно это качество не раз помогало крестьянам выполнять те тяжкие, изнурительные, но необходимые работы, которые выпадали на их долю.

Очень много пословиц и поговорок посвящено пропаганде терпеливости, что тоже было важно при выполнении крестьянских работ: «Терпи, казак, атаманом будешь», «Терпенье – лучше спасенья», «Бог терпел, да и нам велел», «Работай – сыт будешь; молись – спасешься; терпи – взмилуются», «Ничего; мы подождем. Подождем, а свое возьмем», «На хотенье есть терпенье», «Терпенье и труд все перетрут», «Не все ненастье – будет и ведро», «Не срывай яблоко пока зелено: созреет, и само упадет», «Кто с вечера плачет, поутру засмеется», «Жди, так дождешься», «Есть терпенье, будет и уменье» и т.п. Они помогали крестьянам в их нелегкой жизни, вселяя надежду на то, что лучшие времена обязательно настанут и их труд принесет свои плоды.

Важным качеством, помогающим в работе, по мнению авторов пословиц, был оптимизм. Показательно, что пословицы призывали работника начинать свой трудовой день и трудиться со светлой душой и с хорошим настроением, не гневаться, не унывать даже при тяжелой работе; рекомендовали сопровождать работу песнями, шутками. «Подержись за мотовило, подержись за молотило, а дудка сама придет», «С песней и работа добрее», «С песней, да с шуткой всякая работа спорее», «Оханьем поля не перейдешь», «Ох да ах – не помощники» и др.

Показательно бережное отношение крестьян к орудиям труда и средствам производства, уважение к плодам своей трудовой деятельности. Уже неоднократно говорилось о сакральном смысле понятий «земля», «поле», «пашня». «Для христианского сознания русского крестьянина… было характерно представление о земле, как земле Божией… Отсюда – то трепетное отношение к земле, которое характерно для русского крестьянина» (*Кузнецов* 1995*:* 136). «Земля русская вся под Богом», «Русь святая, православная, богатырская, мать святорусская земля», «Земля-матушка – богатительница наша» и т.п.

Такое же позитивное отношение у авторов пословиц к орудиям труда, нередко упоминаемым в ласкательной форме – «сошка-сошенька, золотая ноженька», «серяпок» и т.п.

«У матушки-сошки золотые рожки», «Покуда цеп в руках, покуда и хлеб в зубах», «Как вилы да коса, так и денег киса»», «Без топора не плотник, без иглы не портной», «Без веретена пряжи не спрядешь», «Без клещей кузнец, что без рук», «Без снасти только блох ловить», «Без снаряда и лаптя не сплетешь», «Топор острее, так и дело спорее» и т.п.

И, конечно, неоднократно подчеркивают пословицы значимость для крестьян домашнего скота, особенно много теплых слов посвящено лошади – главной помощнице в крестьянской труде и кормилице – корове. «Животинке водится, где хлеб родится», «Корова на дворе, так и харч на столе», «Крестьянин скотинкой живет», «Без животов (скотины) тягла не потянешь», «Скота нет и наземy нет», «Без скотины сам скотина», «Лошадь – человеку крылья», «Погоняй коня не кнутом, а овсецом», «Казак сам не ест, а лошадь кормит», «Добрый конь подо мною, Господь надо мною», «Без коня казак кругом сирота» и много других.

Высоким штилем говорят пословицы и о важнейшем продукте крестьянского труда – хлебе. «Хлеб – Божий дар», «Хлеб всему голова», «Черный хлебушко калачу дедушка», «И богат мужик, да без хлеба не крестьянин», «Хлеб-батюшка кормилец, кроху на землю уронить грешно», «Как хлеб край, так и под елью рай, а как хлеба ни куска, так и в тереме тоска», «Не дорог виноград терский, а дорог хлеб деревенский, не много укусишь, а полон рот нажуешь», «Хлеба нет, так и друзей не бывало» и др.

Весьма много пословиц и поговорок, свидетельствующих об особой ценности того, что сделано своими руками, произведено в своем хозяйстве, все это ценилось намного выше «чужого». «Свой хлеб сытнее», «Всякому свое мило», «Своя кожа рубахи дороже», «Своя ноша не тянет», «Чужим хлебом веку не прожить», «Чужим хлебом, да чужим умом не долго проживешь», «Сытен чужой обед, а все только на одни сутки», «От чужих нажитков не нажить пожитков», «Чужое добро не впрок», «Чужая пожива не разжива», «На чужом жиру недалеко уедешь», «На чужой лошадке не наездишься», «Чужая одежа не надежа, чужой муж не кормилец», «Чужой ум до порога. Чужой ум не попутчик», «Не садись под чужой забор, а хоть в крапивку, да под свой», «Чужой мед горек. Чужие хлебы приедчивы», «Домашняя копейка лучше заезжего рубля», «Трудовая денежка плотно лежит, чужая ребром торчит» и др.

Не раз упоминалась в пословицах и поговорках такая черта деловых отношений, как верность данному слову. Давно известны выражения «слово дворянина», «слово офицера», «купеческое слово» др. Из многочисленных документальных и литературных источников можно почерпнуть информацию о том, что многие сделки, заключение трудовых договоров и т.п. в те годы не оформлялись письменно, а закреплялись «рукобитьем», и такая словесная договоренность жестко соблюдалась, иначе авторитет человека, нарушившего слово, мог серьезно пострадать. В книге В.И. Даля есть изречения и на этот счет, указывающие на необходимость выполнять взятые на себя обязательства. «Дать слово – дело дворянское; помнить слово – крестьянское», «Не давши слово, крепись, а, давши, держись», «Уговор дороже денег», «Уговорец – делу родной братец», «Полюбовного договора и патриарх не отнимет», «Язык на сговоре», «Не крепок задом (не держит слова)», «Слово сказал, так на нем хоть терем клади», «Слово – закон: держись за него, как за кол», «Заложить правую руку (дать слово, обещать), «Что слово, то и дело», «Честь чести и на слово верит», «Надел лямку, так тяни»., «Хоть овин гори, а молотильщиков корми», «Что сказано, то свято», «Быть по-сказанному, что по-писанному», «Будь своему слову господин. Попятчику да будет стыдно» и др.

Люди, не исполнявшие свои обещания, осуждались, но, видимо, и таких все же встречалось немало. И пословицы, призывая людей держать свое слово, предупреждали о возможности обмана и осуждали его. «Сулил пан шубу, да не дал», «На словах, как на гуслях, а на деле, как на балалайке», «На посуле тароват, а на деле скуповат», «Посуленного год ждут», «От слова до дела – сто перегонов», «Посулы

примать не устать ждать», «Больше верь своим очам, нежели чужим речам», «Много сулит, да мало дает», «На языке медок, а в сердце ледок», «Дай только ногу поставить, а весь-то я и сам влезу», «Невзначай рука в чужой карман попала», «Есть долг, не спорю; отдам, да не скоро, а станешь докучать, по век не видать», «Обаял да обошел, на кривых объехал», «Обманом города берут. И воюют, так воруют», «В лапти обуть (обмануть)» и т.п.

Судя по пословицам и поговоркам, в обществе того времени строго осуждалось воровство («Заработанный ломоть лучше краденого каравая», «Лучше торговать, нежели воровать», «Один вор – всему миру разоренье» и т.д.). В то же время мелкий обман, плутовство, в том числе в работе, в общении с людьми в процессе труда воспринимались относительно спокойно. «Не то писарь, что хорошо пишет, а то, что хорошо подчищает», «Не то вор, что хорошо крадет, а то вор, что хорошо концы хоронит». Вполне допустимым считался обман в торговле, хотя купцы всегда гордились своей честностью по отношению друг к другу, к поставщикам, солидным клиентам и т.п., но обмануть рядового покупателя было обыденным делом, к чему был готов и сам покупатель. «Не солгать, так и не продать», «Не похваля, не продашь; не похуля, не купишь», «Не все с верою, ино и с мерою», «Никому не верь, только счету верь», «Родство – дело святое, а торговля – дело иное», «Один приказчик – один вор, два приказчика – два вора», «Кто чем торгует, то тем и ворует», «Торг дружбы не знает», «В торгу друг деньга», «Купец божится, а про себя отрекается» и т.п.

Коллективизм и индивидуализм. Отношение к собственности

Как известно, одним из ключевых принципов жизни русских крестьян выступал коллективизм. «В Древней Руси отношение к труду носило жизнеутверждающий характер, жизнь в общине формировала у русских древние жизненные ценности: вместо индивидуализма с его личным спасением на Руси спасение мыслилось через жизнь на миру и подвижничество, одной из форм которого был упорный труд» (*Казанцева* 2012: 79).

Без взаимопомощи и поддержки в тех сложных природно-климатических и социально-экономических условиях, в которых жили крестьяне, существовать было практически невозможно. При ведении различных сельскохозяйственных работ были необходимы совместные усилия сравнительно большого числа работников, при этом отмечались как элементы соревновательности, так и помощи отстающим. Некоторые виды работ вообще предпочитали выполнять в коллективе, напр., девушки собирались вместе прясть и т.п. Повсеместно были распространены так называемые помочи, во время которых оказывались различные услуги по хозяйству со стороны соседей, общины нуждающимся в них людям – погорельцам, сиротам, вдовам, одиноким старикам, семьям рекрутов. Оказывалась помощь во время похорон и на свадьбах, при строительстве домов и т.п. Участие в помочах было нравственной обязанностью людей, отказ от этого участия не наказывался, но строго осуждался обществом.

Эта черта трудовой крестьянской этики широко отражена и в пословицах, в том числе доживших до наших дней: «Один в поле не воин», «С миру по нитке – голому рубаха», «Со всякого по крохе – голодному пироги», «Дружно не грузно. Семьей и горох молотят», «Есть чего ждать, коли есть с кем жать», «Один солдат – не полк», «В два кулака сподручней», «Ум хорошо, а два лучше того», «Без друзей да без связи, что без мази: скрипит, негладко, ехать гадко», «Сноп без перевясла – солома», «Семейный горшок всегда кипит», «Один и у каши сгинет», «Хоть тесно, да лучше вместе», «Есть о чем тужить, как не с кем рожь молотить», «Согласного стада и волк не берет», «Двое в поле воюют, а один и дома горюет», «У дружных соседей и сохи свились вместе», «Коли всем миром вздохнут, так и до царя слухи дойдут», «Одному страшно, а всем миром не страшно», «Дружно – не грузно», «Много и того, как два на одного», «Берись дружно, не будет грузно», «Началом и сваи бьют», «Собором и черта поборем» и др.

Широко встречаются пословицы, направляющие людей делать добрые дела, идти друг другу навстречу, оказывать моральную и материальную поддержку. «Не строй семь церквей, пристрой семь детей (сирот)», «Все за одного, и один за всех», «Сам погибай, а товарища выручай», «Пропадать так уж одному, а не всем», «На себе поснесем, а вас побережем», «На себя поступись, а друга побереги», «Живи для людей, а люди поживут для тебя», «Пожалей чужое – Бог свое пошлет», «Чужое береги, а свое сбережется само», «Чего в другом не любишь, того и сам не делай», «Овца руно растит не про себя», «Лучше свое отдать, нежели чужое взять».

В то же время нельзя обойти вниманием то, что в пословицах и поговорках четко зафиксировано ярко выраженное стремление людей работать только на себя и свою семью и единолично пользоваться плодами этого труда. И таких пословиц было достаточно много. Видимо, в том числе и из-за этого в период коллективизации так тяжело и болезненно приживались колхозы, и еще долго уже в советский период колхозников продолжали упрекать в частнособственнических интересах. В книге В.И. Даля раздел «Свое – Чужое» занимает солидное место. Между своим и чужим крестьяне проводили жесткий водораздел. Приведенные в этом разделе пословицы свидетельствуют не только о ценности добытого своим трудом, о чем говорилось выше, но и о заметном приоритете собственных интересов над чужими. Помимо уже известных и в наше время пословиц «Моя хата с краю», «Своя рубашка ближе к телу», «После нас хоть потоп» и т.п. приведем и другие: «Всяк сам себе дороже», «Все люди свои, да всяк любит себя», «Не постою ни за что, постою только за себя», «Мне что до кого, было б нам хорошо», «Спаси меня, Богородица, и помилуй Виткулова деревни самый крайний дом (а прочих, как знаешь)», «Не смотри, чтоб другим осталось, а смотри, чтоб тебе досталось», «Мне хоть весь свет гори, только бы я жив был», «Коли конь, да не мой – так волк его ешь», «Не мой воз, не мне его и везть», «Не наша печаль чужих детей качать», «Не круговая порука. Я за все село не ответчик», «Чужая слеза – вода», «Режь, волк чужую кобылу, да моей овцы не тронь», «Дружба дружбой, а денежки врозь», «Усопшему мир, а лекарю пир», «Вы, братцы, помолотите, а мы поедим», «Всем сытым быть, так и хлеба не станет».

Можно сказать, что крестьянский коллективизм носил несколько усеченный характер. Конечно, крестьяне заметно помогали друг другу, т.к. без этого не могла осуществляться их хозяйственная деятельность и жизнь вообще, но «свое» чаще всего выступало на первый план, считалось, что в первую очередь необходимо было выполнять работы в своем хозяйстве, в своем доме, иное поведение могло вызвать осуждение окружающих. «Чужу пашню пашет, а своя в залежи», «Чужую траву косит, а своя в ветоши», «Чужую рожь веять – глаза порошить», «Коли полоть, так в своем огороде», «Чужое сено катает, свое гниет», «Чужую пашенку пахать – семена терять», «Тетушка Мосевна до всего села милосердна, а дома не евши сидят», «Зачем в люди по печаль, коли дома плачут», «Не дело тебе, Федосья, собирать чужие колосья» и др.

По словам М.В. Малютина, «по характеру труда русский как раз был индивидуалистом, а не коллективистом: работать этот человек всегда хотел, любил и умел только на себя (и свою «малую семью») – уже “большая семья”, тем более “община” были для него “тяглом”, некоторым “неизбежным привычным злом”» (*Малютин* 2007).

М.М. Громыко отмечала, что и помочами могли воспользоваться далеко не все. «Гораздо реже встречаются упоминания «мирской» помощи обедневшему крестьянину без чрезвычайных обстоятельств; считалось, что в обычных условиях хозяин сам виноват, если дела у него не ладятся» (*Громыко* 2007: 256).

Можно сказать, что русские крестьяне были готовы к безвозмездному труду, но только в определенных ситуациях, а чаще всего стремились за свою работу получить достойное вознаграждение. Во многих пословицах и поговорках высказывается сочувствие работникам, которые были лишены оплаты своего

труда. «Мужик за спасибо семь лет работал», «Почем нанялся? – Да в неделю работать семь дней, а спать на себя», «Из спасиба шубы не шить», «Спасиба в карман не положишь», «Спасибом сыт не будешь», «Послужи на меня, а я на тебя», «Подали спасибо, да домой не донес», «За свой труд попал в хомут» и т.п.

Трудовые навыки, мастерство, семейное разделение труда

Во многих научных, документальных и художественных произведениях досоветского и советского периодов крестьяне нередко изображались темными, малограмотными и невежественными людьми. Однако, судя по этнографической литературе, крестьян никак нельзя было назвать невежественными. Напротив, по современным понятиям это были специалисты широкого профиля. Уже в детском возрасте они владели многими трудовыми навыками. С 3–4 лет крестьянские дети начинали участвовать в тех или иных работах, занимались выпасом скота и птицы, помогали в приготовлении пищи и мелком ремонте, учились плести лапти и т.п. К 17–18 годам юноши и девушки считались полноценными работниками, готовыми создавать свои семьи и вести свое хозяйство. Напр., девушка к 17 годам должна была уметь жать, заготавливать сено, ухаживать за скотом и птицей, выращивать овощи, собирать ягоды и грибы, выращивать и обрабатывать лен и коноплю, прясть, ткать, шить, вышивать, вязать, топить печь, готовить еду, стирать, убирать избу, нянчить детей. Парням было необходимо умение пахать, сеять, боронить, косить, ухаживать за скотом, особенно за лошадьми, заготавливать дрова, чинить жилище и мебель, плести лапти, рыбачить и охотиться и т.п.

Помимо сельскохозяйственных работ крестьяне занимались и различными ремеслами, ходили на промыслы, т.е., выражаясь современным языком, имели вторичную занятость. Вот что об этом говорят пословицы: «Одна работа – не кормилица», «Меж сохи, да бороны не укроешься», «Иглой да бороной деревня стоит», «Веретеном оденусь, сохою укроюсь», «Топор сохе первый пособник», «Соха кормит, топор одевает (дает деньги на одежду и обувь)», «Не соха оброк царю платит, а топор», «Соха кормит, ремесло поит, промыслы одевают» и др. Во многих пословицах и поговорках отмечается, что овладевать новыми профессиональными навыками заставляет нужда: «Нужда научит кузнеца сапоги точать», «Нужда научит горшки обжигать», «Станешь лапти плесть, как нечего есть» и т.п. Но при этом мастера «на все руки» высоко ценились в народе. «И швец, и жнец, и на дуде игрец», «К чему руки не приложит, все кипит», «Тот господин, кто все умеет сделать один». И это вполне понятно, ведь сами крестьяне были постоянно задействованы на самых разных работах и, конечно, далеко не всегда могли одинаково успешно выполнять каждую из них, поэтому стать мастером-универсалом было особенно престижно. В пословицах выражалась мечта крестьян: «Дай, Боже, все самому уметь, да не все самому делать», «Ладно, коли все сам умеешь, не ладно, коли все сам делаешь».

По мнению М.В. Малютина, «всегда превыше трудолюбия, добросовестности и честности ценились у русских мужиков архаичная разносторонность трудовых навыков “мастера на все руки”, а главное – “русская смекалка”, удачливость, способность найти очередной неожиданный выход из очередного невозможного положения, куда русского человека опять загнала его “судьба-злодейка” (*Малютин* 2007).

Ценность ремесла и мастерства находила свое признание в русском народе, а владение им повышало престиж человека в глазах общества. «Умелец да рукодельник и себе и людям радость приносит», «Всякому молодцу ремесло к лицу», «Мастер один, а подносчиков десять», «Не то дорого, что красного золота, а дорого, что доброго мастерства», «Дело мастера боится», «Каков строитель, такова и обитель», «Мастерство везде в почете», «Не учи безделью, а учи рукоделью», «Худое ремесло лучше хорошего воровства», «Не работа дорога – уменье», «Дело мастера боится», «Ремесло пить, есть не просит, а са-

мо кормит», «Ремесло – не коромысло, плеч не оттянет», «Ремеслу везде почет» и т.п.

Однако отношение к мастеровым людям не всегда было положительным, причем не только из-за не всегда добросовестного отношения их к делу, но и нередко из зависти, ведь ремесло обычно приносило более высокий и главное стабильный доход, чем крестьянский труд. «Мастеровой не худ, да в душе плут», «Лишь бы мерку снять, да задаток взять», «Руки золотые, да рыло поганое», «Фабричный столичный: проведет и выведет»», «Мастеровой, что курица: где ходит, там и напьется», «Дело знает, да зашибает», «Портной на грош украдет, а на рубль изъяну сделает», «Портной без порток, сапожник без сапог», «Кузнецу, что козлу – везде огород», «Такое ремесло, что к черту занесло», «Портной гадит, а утюг гладит», «Портной – вор, сапожник – буян, кузнец – пьяница» и т.п.

Важной составной частью трудового этикета крестьян было половозратное разделение труда. Из этнографических источников известно, что и сельскохозяйственные, и домашние работы в семье выполнялись при строгом соблюдении правил трудовой кооперации с учетом не только пола и возраста членов семьи, но и родственных связей. В пословицах, прежде всего, проводилась резкая граница между мужскими и женскими работами, что выглядело даже несколько утрированно, т.к. мужчины и женщины во время работ практически не должны были пересекаться. «Муж да собака – на дворе, хозяйка да кошка – в избе», «От хозяина чтобы пахло ветром, от хозяйки – дымом», «Бабье попеченье, чтоб было печенье, а мужичье попеченье, чтоб было что печь», «Без хозяина двор, без хозяйки хата плачет» и т.п.

На наш взгляд, принципиально важно, что женщина-хозяйка, которую в советский период обычно изображали забитым и униженным существом, замученным тяжелой работой и уходом за детьми, в пословицах и поговорках выступает не только как полноправный член семьи, но и человек, от деятельности которого зависит благополучие всего дома. «Хозяйкою дом стоит», «Без хозяйки дом опадает», «Холостому помогай Боже, а женатому хозяйка поможет», «Добрая хозяйка всяки скопы в урочное время запасает», «На дворе мороз, а в избе тепло, коли хозяйка хороша», «Не столько муж мешком, сколько хозяйка горшком, приносит пользы в дом», «У нашей хозяюшки все в работе: и собаки посуду моют», «Какова Устинья, таково у ней ботвинье», «Дом вести – не бородой трясти», «Дом не велик, да лежать не велит», «Одна прибирает, одна подавает, одним одна за всех отвечает», «Хозяюшка в дому, что оладушка в меду» и т.д. Между тем и хозяину воздавалось должное. «Без хозяина двор и сир, и вдов», «Без хозяина дом сирота», «Всякий дом хозяином хорош», «Двор без хозяина плачет», «Хозяин в дому, что медведь в бору», «Хлебсоль кушай, а хозяина слушай», «Хозяин, что чирий: где захотел, там и сел» и т.п. Выше уже говорилось о приобщении к работе детей с ранних лет. Правда, в пословицах о детском труде упоминается редко, напр., «Свой бороноволок (мальчик, который водит борону») дороже чужого работника», «Девушка, гуляй, а дельце помни», «Плохая баба из той девки выйдет, что пополола, да и бросила – спину заломило». Очевидно, что дети, молодежь настолько естественно и монолитно были включены в общесемейную хозяйственную деятельность, что особые пословицы на их счет не имели смысла.

Ориентация на социально-экономический рост, расширение знаний

И наконец, необходимо сказать о такой черте трудовой этики, как стремление человека к изменению своего социально-экономического положения в лучшую сторону, к совершенствованию своих трудовых навыков, расширению знаний, в том числе к ученью.

Уже не раз цитируемый выше А.С. Ермолов сетовал на невысокие запросы крестьян, которым кроме хлеба ничего больше и не надо. «Подати оплачены, хлеб есть – и лежи на печи» – это печальная поговорка, «рисующая у народа, ее сложившего, отсутствие стремления к улучшению своего благосостояния,

отсутствие потребностей, идущих далее забот о хлебе насущном, отсутствие попечения о завтрашнем дне. Она сродни приведенной выше поговорке о том, "когда хлеба не станет, так барин даст", и пока крестьянин ее не забудет, не улучшится его доля, не распростится он с бедностью, а все будет, как теперь, жить изо дня в день, да с хлеба на квас перебиваться» (*Ермолов* 2013: 163). Пословиц, подтверждающих эту мысль, встречалось действительно немало. «Мужик поотъестся, так и голода не помнит», «Хлеб да вода молодецкая еда», «Меньше на дворе, легче голове» и т.п. К ним можно отнести и все те, в которых оправдывается бедность и осуждается богатство.

Однако и в этом отношении ситуацию нельзя было назвать однозначной. Стремление изменить свою судьбу к лучшему и понимание наличия подобной возможности, хоть и слабой, явно прослеживается в ряде пословиц и поговорок. «Доселе Макар гряды копал, а ныне Макар в воеводы попал», «Взят из грязи, да посажен в князи», «Худой солдат, который не надеется быть генералом», «Поживи в рабах, авось, будешь и в господах», «Оттерпимся – и мы люди будем», «Хотя с нуждою, а добьюсь чести», «Князья в платье, и бояре в платье: будет платье и на нашей братье». Правда, крестьяне прекрасно понимали свое место в социальной иерархии: «Дворянином быть не сможется, а мужиком жить не хочется», «Из хама не будет пана» и т.п.

Судя по пословицам, о повышении социального статуса мечтали немногие, но было немало тех, кто стремился улучшить свое материальное положение. При всем негативном отношении к богатым крестьяне прекрасно осознавали плюсы обеспеченной жизни. «Кто богат, тот мне и брат», «Жить в добре да в красне хорошо и во сне». «Живется, у кого денежка ведется», «После Бога деньги первые», «Деньга и камень долбит», «Золотой молоток и железные ворота отпирает», «Богатому везде дом», «С деньгами мил, без денег постыл», «Без гроша слава нехороша» и т.п. Выражая сочувствие беднякам и даже в чем-то превознося их над богатыми («Гол, да не вор, беден, да честен», «Хоть мошна пуста, да душа чиста», «Богат, да крив, беден, да прям» и т.п.), пословицы, тем не менее, констатировали, что бедность – это плохо. «Нет греха хуже бедности», «Бедность не порок, а вдвое хуже», «Богатство перед Богом великий грех, а бедность – перед людьми» и т.п.

Однако в то время существенное повышение уровня жизни для большинства крестьян было мало доступным. Многие пословицы говорят о том, что не только упорный труд не мог служить гарантом материального роста, но и учеба, приобретение знаний. Согласно пословицам, не ум и мудрость вели к богатству и славе, а наоборот, если человек имел деньги, то мог претендовать и на звание мудреца. «Тот мудрен, у кого карман ядрен», «Рубль – ум, а два рубля – два ума», «Не мудра голова, да кубышка полна», «Умом туп, да кошель туг», «Рубль есть и ум есть, нет рубля – нет ума», «И честь не в честь, коли нечего есть», «Ума палата, да денег ни гроша», «Разума много, да денег нет», «Нужда мудрее мудреца» и т.п. Соответственно, и ученье не может принести особой пользы. «Азбука – наука, а ребятам мука», «Ныне много грамотных, да мало сытых», «Сохе грамота не польза», «Перо сохи легче. Грамотей не пахарь (не работник)», «И сам тому не рад, что грамоте горазд», «Писали писаки, а прочтут собаки», «Учился читать да писать, а выучился петь да плясать», «Наука не пиво, в рот не вольешь» «Кто много знает, с того больше и спрашивается», «Кто больше знает, тот меньше спит», «Знайка дорожкой бежит, а незнайка на печи лежит» и т.п.

В то же время среди пословиц и поговорок, приведенных в книге В.И. Даля, имеются и те, которые приветствуют знания и интеллект, утверждают, что многие беды крестьян происходит от их неграмотности, причем последних достаточно много. «Мужик глуп, за то его и бьют», «Грамоте учиться всегда пригодится», «Кто грамоте горазд, тому не пропасть», «Побольше грамотных, поменьше дураков», «Всякая мудрость от Бога», «Не копьем побивают, а умом», «Была бы голова на плечах, а хлеб будет», «Умная голова сто голов кормит», «Руки работают, а голова кор-

мит», «С мастерством люди не родятся, а добытым ремеслом гордятся», «Конь добр, да не езжен; дорог парень, да не учен», «Корень учения горек, да плод его сладок», «Ученье – красота, неученье – простота», Ученье – свет, а неученье – тьма», «Ничего не смыслить – век киснуть», «Ученье лучше богатства», «За ученого двух неученых дают, да и то не берут», «И птица, высидев и выкормив птенца, его летать учит», «Наука верней золотой поруки», «Не трудно сделать, да трудно задумать», «Не гонкой волка бьют, уловкой», «Дураку по пояс, а умный сух пройдет», «Ученый водит, неученый следом ходит», «Не силою дерутся, уменьем» и т.п.

Вполне понятно, что в те времена знания, наука, интеллектуальная деятельность не представляли для крестьян сами по себе особой ценности, если не приносили той или иной материальной выгоды. Но с течением времени осознание необходимости письма, чтения и счета овладевало все более широкими крестьянскими массами. Еще в дореформенный период немало крестьянских детей обучалось грамоте в церковноприходских школах. В дальнейшем стали открываться земские школы, волостные училища и так называемые вольные, домашние школы, создаваемые самими крестьянами для обучения своих детей (*Громыко, Буганов 2007*: 392). Правда, занимались в них дети не более двух–трех лет, а учились дальше лишь единицы. Многие пословицы и поговорки призывали детей учить с малолетства: «Его поздно учить: распашонка на нем уж не сойдется», «Не учили, покуда поперек лавки укладывался; а во всю вытянулся – не научишь».

По словам М.М. Громыко, «некоторая часть сельских жителей продолжала если не враждебно, то настороженно относиться к обучению гражданской грамоте в деревнях… Отказ от обучения детей грамоте диктовался и трудностями хозяйствования и невозможностью или неумением обойтись без систематического использования детского труда. Крестьяне боялись, что дети, выучившись, “отстанут от сельских работ”, перестанут уважать родителей…» (*Громыко, Буганов* 2007: 406).

Бывало и так, что выучившись грамоте в детские годы, крестьяне в последующем ее забывали, т.к. она им мало помогала в повседневной жизни и работе. Для тех же, кто хотел почерпнуть какую-либо информацию из книг или газет, существовали библиотеки (хотя и в очень небольшом количестве), книгоноши-офени, продающие печатные издания; во многих селах практиковались публичные чтения. Однако интересы крестьян в основном ограничивались церковной литературой. Книги «по специальности» (ведению сельского хозяйства, ремесленному производству и т.п.) интересовали немногих. «Отвечая на поставленный в анкете Владимирской земской управы на рубеже XIX–XX веков вопрос о том, какие книги находят полезными сельские жителей, респонденты назвали “божественные книги” (60,8%), сельскохозяйственные (17,9%), исторические (11,5%), повести и рассказы (3,6%), сказки и прибаутки (2,2%), ремесленные (1,1%), учебные (1,1%), прочие книги (1,8%)» (*Громыко, Буганов 2007*: 401).

Нежелание крестьян тратить свое время и силы (а судя по пословице, «легче работать руками, чем головой») на изучение специальной литературы во многом объяснялось тем, что в существовавших тогда условиях предлагаемые в ней сведения или были мало пригодными, или не вызывали доверия, или уже были знакомы.

В заключение отметим еще раз, что народные пословицы и поговорки дают значительный объем информации о самых разных сторонах жизни людей, их традиционной культуре. Важно, что те особенности трудовой этики русских, которые были выявлены на основе сведений, почерпнутых из книги В.И. Даля «Пословицы русского народа», корреспондируют с материалами других источников – научных, литературных, документальных. Но, конечно, пользуясь только этой информацией, невозможно полностью осветить все стороны трудовой системы ценностей русских, которые к тому же имели определенные региональные особенности.

Следует иметь в виду, что, хотя некоторые пословицы и поговорки употребляются в по-

велительном наклонении, поучают и наставляют, – это не свод правил поведения, обязательных к исполнению, а отражение реальной жизни и представлений о ней. Поэтому, как и сама жизнь, они противоречивы и неоднозначны. Тем не менее, проведенный контент-анализ позволил сделать вполне определенные выводы об отношении крестьян к труду, и со всей очевидностью доказал, что труд был одной из базовых ценностей людей. Хотя основную роль играла утилитарно-практическая роль трудовой деятельности, труд воспринимался не только как способ добычи материальных благ, но и как морально-этическая ценность, как естественное состояние человека, был важен с точки зрения его духовного и физического развития.

В то же время, судя по пословицам и поговоркам, главную цель своего труда крестьяне видели, прежде всего, в той пользе, которую он приносит им самим и членам их семьи. Для традиционной трудовой этики русских не были характерны такие мотивы труда, широко пропагандировавшиеся в годы советской власти, как желание приносить пользу обществу, расширять свой кругозор и профессиональный уровень, заниматься интересной работой, находиться в коллективе и т.п.

Хотя сам по себе труд играл в жизни крестьян первостепенную роль, однако его эффективность подвергалась сомнению, он не представлялся надежным гарантом от бедности и голода, самодостаточным инструментом для роста материального благосостояния. Поэтому была весьма сильна вера в божественную помощь, в судьбу, в удачу, в приметы, в «авось» и т.п.

Огромное влияние на жизнь традиционного общества оказывало общественное мнение, существующее в крестьянской среде. Оно однозначно поощряло трудолюбие и осуждало лень и праздность. Однако не исключалась возможность в какие-то периоды работать не в полную силу, избежать черной изнурительной работы, результаты которой к тому же были весьма проблематичны; одновременно присутствовала готовность и решимость при необходимости выполнить задания любой сложности, мобилизуя все свои жизненные ресурсы.

Важно отметить и такой характерный признак традиционной этики, как коллективизм, который в последнее время стал несколько идеализироваться, как и вся традиционная крестьянская культура. Совместная трудовая деятельность, взаимопомощь, безвозмездная работа на условиях, установленных обществом и под его контролем, были неотъемлемой чертой крестьянской жизни. Однако, как показал анализ пословиц и поговорок, личные интересы все же довольно часто ставились выше интересов других людей.

Особо следует подчеркнуть чрезвычайно высокую роль в формировании трудовой этики русских крестьян, как на ментальном, так и на поведенческом уровне, православия. Без обращения к Богу, к святым не выполнялась практически ни одна работа. В то же время имели место и пережитки языческих верований, выражавшиеся, прежде всего, в трудовом поведении.

Еще раз отметим, что в народных пословицах и поговорках отражаются этические нормы, прежде всего, крестьянского населения. В дворянской среде функционировала своя система ценностей, хотя также основанная на православии. Русские купцы, предприниматели к концу XIX – началу XX вв. начали разрабатывать свои принципы ведения дел. Но это уже была профессиональная этика, которая формулировала нормы и правила, касающиеся, прежде всего, поведения работников той или иной специализации в трудовой сфере с учетом особенностей их профессиональной деятельности и конкретной ситуации.

В настоящее время именно профессиональная, корпоративная этика выходит на первый план. Большое внимание уделяется деловому этикету. Следование установленным нормам делового поведения врача, педагога, журналиста, психолога, адвоката, юриста, аудитора, банкира, продавца и т.п. помогает улучшить результаты работы, способствует успеху в деловых отношениях, сплачивает трудовой коллектив. Но, на наш взгляд, нельзя забывать и о мировоззренческой стороне. И знакомство с некоторыми чертами традици-

онной русской трудовой этики может принести в этом отношении определенную пользу.

Литература

Аникин 1968 – *Аникин В.П.* Предисловие к книге «Словарь русских пословиц и поговорок». М., 1968.

Архангельский 1854 – *Архангельский А*. Село Давшино Ярославской губернии, Пошехонского уезда // Этнографический сборник. Вып. II. СПб., 1854.

Басова 2004 – *Басова Л.В*. Концепт труда в русском языке (на материале пословиц и поговорок). Автореферат дисс. канд. филол. наук. Тюмень, 2004.

Головащенко 2010 – *Головащенко С.И.* Трудовая этика в оценке основных христианских вероисповеданий: прошлое и настоящее. Лекция. 2010. reset.ivanovo.ac.ru.

Громыко, Буганов 2007 – *Громыко М.М., Буганов А.В*. О воззрениях русского народа. М., 2007.

Даль 2008 – *Даль В.И.* Пословицы русского народа. М., 2008.

Ермолов 2013 – *Ермолов А.С.* Народная сельскохозяйственная мудрость в пословицах, поговорках и приметах. М., 2013.

Жуков 2008 – *Жуков К.А.* Актуализация ценностного аспекта концепта «труд» в пословичной картине мира русского народа // Вестник новгородского государственного университета. 2008. № 47. С. 65–68.

Иванова 2006 – *Иванова Е.В.* Мир в английских и русских пословицах. СПб., 2006.

История России. Крестьянский труд 2012 – История России. Крестьянский труд. Традиции, народный обычай. 2012. Ч. 1. http://www.booksite.ru/fulltext/girslls/rus/san/2.htm.

Казанцева 2012 – *Казанцева С.Г*. Истоки российской трудовой этики // Основы экономики, управления и права. 2012. № 5.

Клюев 1991 – *Клюев Н.А*. Стихотворения и поэмы. М., 1991.

Ключевский 2008 – *Ключевский В.О*. О нравственности и русской культуре. М., 2008.

Коваль 1994 – *Коваль Т.Б.* Этика труда православия // Российская цивилизация. М., 1994.

Кофырин 1900 – *Кофырин Н.* Суеверья крестьян села Песчаного, Пудожского уезда. Петрозаводск, 1900.

Крылова 2014 – *Крылова Э.О*. Семантическое осмысление пословиц и поговорок о труде в русском и английском языках // International Journal of Experimental Education. 2014. N 6. P. 146–147.

Кузнецов 1995 – *Кузнецов С.В*. Традиции русского земледелия практика и религиозно-нравственные воззрения. М., 1995.

Малютин 2007 – *Малютин М.В*. Трудовая этика современных русских // Журнал «Золотой лев». Издание русской консервативной мысли. № 113–114. 12.05.2007. http://www.zlev.ru/113/113_22.htm.

Мысенко 2011 – *Мысенко О.Л.* Русские пословицы и поговорки о труде, бедности и богатстве как опровержение мифов о русской лени и неумении работать // Вестник ОГУ. 2011. № 17.

Некрасов 1982 – *Некрасов Н.А*. Полное собрание сочинений и писем в пятнадцати томах. Т. 4, 5. Ленинград, 1982.

Новый энциклопедический словарь 1913 – Новый энциклопедический словарь (под общей редакцией профессора К.К. Ареньева). Т. 14. СПб., 1913.

Россет 1981 – *Россет Э*. Продолжительность человеческой жизни. М., 1981.

Сильвестр 1990 – *Сильвестр*. Домострой. М., 1990.

Смахтина 2013 – *Смахтина М.В.* Трудовая этика российского поместного дворянства в XIX веке: представления об интеллектуальном и физическом труде (по литературным произведениям и мемуаристике) // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2013. № 5(31). Ч. 2.

Чаянов 1989 –*Чаянов А.В*. Крестьянское хозяйство. М., 1989.

Шалина 2008 – *Шалина И.В.* Концепт труда и его отражение в сознании носителей уральского городского просторечия // Советская культура в современном социопространстве России: трансформации и перспективы. Материалы научной Интернет-конференции. Екатеринбург 28–29 мая 2008. Екатеринбург, 2008. http://eral.ru/handle/10995/1816.

Энгельгард 1999 – *Энгельгард А.Н.* Из деревни. 12 писем. 1872–1887. СПб., 1999.

Т.И. Коптелова

«Экология духа» как способ сохранения этноэтики и этноэстетики в парадигме органической философии

«Экология духа» – это важнейший принцип сохранения этноэтики и этноэстетики, восстановление «чистоты помыслов», о которых говорят все мировые религии, возвращение традиционного понимания категорий добро и зло, истина и ложь, прекрасное и безобразное. В начале XXI в. гибель национальных культур, потеря адекватности человеческого мышления особенно опасны в условиях развитой техносферы, когда существуют средства мгновенного и полного уничтожения планеты Земля. Рост агрессивности, нивелировка традиционных нравственных и эстетических ценностей заставляют задуматься о будущем человечества. В связи с этим необходимо формирование более глубокого экологического сознания на основании принципа естественности и адекватности самого человеческого мышления. И многие национальные культуры еще сохранили органическую интеллектуальную традицию, выражающуюся в гилозоизме, витализме, «цельном знании», органицизме, органическом типе философии истории. А методологическая основа, позволяющая определить «экологию духа» в органическом миропонимании, была разработана представителями естественнонаучного и гуманитарного знания XX в., среди которых сторонники классического евразийства 1920–1930-х гг. Л.Н. Гумилев, обосновавший альтруистическую любовь как важнейший фактор этногенеза, и А. Швейцер, предложивший принцип «благоговения перед жизнью».

В отечественном гуманитарном знании в XX в. появляется термин «духовной оседлости», понимание исторической и географической обусловленности нравственных и эстетических ценностей каждого отдельного этноса. Говоря о «духовной оседлости» личности и общества, Д.С. Лихачев, например, настаивал на необходимости изучения нравственного значения и влияния на человека «всей культурной среды во всех ее взаимосвязях». По мнению Д.С. Лихачева, «экологию нельзя ограничивать только задачами сохранения природной биологической среды», поскольку «для жизни человека не менее важна среда, созданная культурой его предков и им самим» (*Лихачев* 1985: 12). «Экологию духа» в этой связи можно рассматривать как одно из оснований экологии культуры. И для современного общества сохранение культурной среды – задача не менее важная, чем защита окружающей природы. Но какое мировоззрение оказывается разрушительным для природы и этноса, а что способствует созиданию? Как определить вектор этноэтики и этноэстетики в массовой культуре, где категории добра и зла, истины и лжи потеряли свое абсолютное значение? Современному обществу очень важно найти ответы на эти вопросы. «А между тем, – по словам Д.С. Лихачева, – вопрос о нравственной экологии не только не изучается, он даже и не поставлен нашей наукой как нечто целое и жизненно важное для человека» (*Лихачев* 1979: 173). Но человеческое общество способно успешно приспосабливаться к окружающей среде, о чем свидетельствуют многие тысячелетия существования уникальных этнических культур. Возможность рождения новых этносов – это единственный путь в будущее для современного человечества, судьба которого может трагически оборваться в настоящем из-за глобальной унификации со стороны массовой культуры и растущей агрессии. Именно существование неповторимых этнических культур свидетельствует о субъективном характере духовных ценностей.

«Экология духа» защищает право на уникальность, неповторимость этнических культурных ценностей. Так, еще представители

классического евразийства 1920–1930-х гг. настаивали на том, что каждая культурная ценность по-своему субъективна, т. к. для ее возникновения достаточно признания какой-либо социальной группы, пусть и небольшой. Исходя из этого, понятия «культурная ценность», «культура» далеко не всегда нуждаются в общепризнанности и общеобязательности. П.Н. Савицкий, в частности, замечал, что «нет общего мерила, при помощи которого "культурные ценности" одного народа можно было бы признать "лучше и совершеннее" культурных ценностей, созданных другими народами» (*Савицкий* 1997: 142). Поэтому вопросы этноэтики и этноэстетики всегда должны рассматриваться в определённых исторических и географических условиях. В связи с этим иллюзорной представляется «общечеловеческая» и массовая культура. С точки зрения классического евразийства, под «общечеловеческой» культурой всегда скрываются духовные ценности отдельного этноса или близких по духу народов (например, европейская культура). И проблема сохранения этнического разнообразия в настоящее время настолько серьезна, что «экология духа» должна пронизывать все сферы индивидуальной и общественной жизнедеятельности. В экономике она отстаивает принцип социальной справедливости, основывающейся на функциональной обоснованности, общественной пользе, измеряющейся прошлым, настоящим и будущим. А в политике «экология духа» направлена на защиту национально-исторической суверенности, действие правовых норм, опирающихся на этнические традиции, сохраняющие альтруистические идеалы: истину, красоту, справедливость (*Коптелова* 2016: 209–211). Именно в парадигме органической философии экология приобретает своё подлинное значение, способность предвидеть и предотвращать гуманитарные и экологические катастрофы. Для современного общества «экология духа» – это способ понимания культуры и природы через уникальность этнических духовных ценностей.

При помощи «экологии духа» можно увидеть всё негативное, убийственное, что возникает в духовной сфере жизни общества, в сфере разума. И прежде всего, это жизнеотрицающие идеологии и нивелирующая этнические различия глобализация. Поэтому наибольшая духовная ценность (необходимая основа этноэтики и этноэстетики), которую важно осмыслить современному обществу – это жизнь. Жизнь как конкретная пространственно-временная категория, воплощенная в истории и культуре этносов, требующая внимания и ответственности, существующая не благодаря комфорту, а за счет напряжения сил, порою на грани возможного. Именно такому пониманию жизни способствует «экология духа».

Феномен жизни как основа общественного бытия неизбежно находит свое отражение и в этноэтике, и в этноэстетике. Так, рассматривая этические категории добра и зла, Л.Н. Гумилев, например, отмечает в них критерий отношения к живому и к жизни в целом. «Добро», по мнению ученого, это жизнеутверждающие идеи, то, что способствует жизни во всей ее полноте, во всех проявлениях, «Жизнь – особая форма бытия, – утверждал Гумилев, – которая питается биохимической энергией живого вещества биосферы» (*Гумилев* 1993: 77–78). «Зло» – все то, что уничтожает жизнь на Земле, против чего и должна быть направлена «экология духа». Применимо к человеческой личности, добро и зло – это «две взаимоисключающие линии поведения», «полоса свободы» человека, независимая от законов природы. Гумилев называл также добро «субстанцией» и «тварным миром», а зло, напротив, – «вакуумом» и «бездной» (*Гумилев* 2001: 483–484). В парадигме органической философии, в отличие от диалектики, невозможно выровнять противоположность («добро» и «зло»), т. к. добро всегда значительнее, чем зло, ведь только жизнь – наивысшее воплощение блага, именно она способна к самосохранению и развитию, и, несмотря на смертность всех живых организмов, жизнь в целом продолжается и по сей день.

В этноэтике и этноэстетике «экология духа» опирается на принцип жизнеутверждения и, раскрываясь через «волю к жизни», приводит человека в творческое состояние, при-

зывает его к активности, формирует чувство общественной и даже планетарной (биосферной) пользы собственной жизни. Поэтому важнейший этический принцип альтруизма как основы «экология духа» можно сформулировать, опираясь на философию Швейцера, через «побуждение высказывать равное благоговение перед жизнью как по отношению к моей воле к жизни, так и по отношению к любой другой» (*Швейцер* 1992: 218).

Альтруистическую любовь «экология духа» раскрывает как основание этноэтики и этноэстетики. В пассионарной теории этногенеза Л.Н. Гумилева альтруизм обосновывается через аттрактивность. Аттрактивность (от лат. ‘attractio’ – влечение) – бескорыстное, присущее от рождения стремление людей к истине (желание составлять о предмете адекватное представление), к красоте (тому, что нравится без предвзятости) и к справедливости (соответствию морали и нравственности). Л.Н. Гумилев не дает четкого определения природы аттрактивности, но соотносит ее с эффектом пассионарности (врожденным избытком энергии биохимического вещества) так же, как «двигатель» и «руль». Аттрактивность при этом относится к сфере разума, а эффект пассионарности формирует эмоциональную подсознательную основу деятельности человека так же, как и инстинкты. Именно аттрактивность, направляющая человеческую деятельность на тот или иной предмет, подчиняет себе эффект пассионарности как способность вообще что-либо совершать. В отличие от пассионарности (природного фактора), аттрактивность развивается в культурной среде и во многом зависит от человеческого творчества, от возможности реализации духовных потребностей личности в той или иной этнической культуре.

Важно отметить, что аттрактивности всегда противостоит «разумный эгоизм». По мнению Л.Н. Гумилева, в любом обществе всегда существуют две этические идеологии: альтруистическая и эгоистическая. Альтруизм можно наблюдать и среди животных, живущих семьями или стаями, но только у человека, по убеждению Гумилева, он приобретает значение единственного видоохранительного фактора. При этом альтруистическая этика всегда соседствует с эгоистической, где личное и семейное становятся выше общественного. Для существования этнической системы необходимы и «альтруисты», обороняющие этнос как целое, и «эгоисты», воспроизводящие его в потомстве. Понимание добра и зла в альтруистической и эгоистической этике будет различным: «добро» – жизнь и благополучие коллектива (у «альтруистов») и «добро» как сохранение собственной жизни и получение всевозможных личных благ (у «эгоистов»). Наиболее оптимальный вариант для развития этноса – гармоничное сочетание этики альтруизма и эгоизма, максимально возможное совпадение интересов личности и коллектива. Но естественный отбор, как замечает ученый, ведет к сокращению численности «альтруистов», что делает этнический коллектив беззащитным.

Через бескорыстное стремление к истине, красоте и справедливости аттрактивность порождает веру в существование идеалов, представления о добре и зле. Поэтому аттрактивность можно рассматривать не только как основу жизнеутверждающей этноэтики и этноэстетики, но и как синоним духовности, фундамент любой религии как веры в сверхъестественное, в идеальное, в добро и зло. При формировании подобных убеждений, согласно Гумилеву, аттрактивности (альтруистическому устремлению) всегда противостоит «разумный эгоизм». Если он доминирует, возникают жизнеотрицающие идеи. Импульсы сознания, формирующие их, в данном случае являются негативными, т. к. «индивид спасается от тягот мира за счет отказа от горя и радости, от забот о близких и далеких, от любви к истине и отрицания лжи» (*Гумилев* 1990: 30). «Разумный эгоизм» развивает агрессивность (неадекватное чувство самозащиты) и ведет этнос к гибели. Самой низкой степенью «разумного эгоизма», по убеждению Л.Н. Гумилева, обладают творческие люди и пророки. Им свойственна очень сильная аттрактивность, позволяющая активно участвовать в социальных изменениях. Творческие люди и пророки наряду с высокой степенью аттрактивности, как правило, несут в себе не менее сильный эффект пассио-

нарности. Поэтому они способны бескорыстно развивать и созидать новое в социально-экономической, политической и культурной сферах жизни. Значительно меньшей аттрактивностью обладают ученые, «нестяжатели» и «созерцатели». Хотя доля ученых в общественном развитии значительнее, чем у «нестяжателей» и «созерцателей», т.к. у первых эффект пассионарности выше.

Общественным деятелям с высокой аттрактивностью и пассионарностью, убежден Л.Н. Гумилев, всегда противостоят люди с не менее сильным «разумным эгоизмом» и инстинктом самосохранения: обыватели, бродяги, преступники. Но наиболее опасными, способными уничтожить свой народ, по Гумилеву, представляются честолюбцы, «деловые люди» и авантюристы. Им, как правило, свойственны довольно сильный эффект пассионарности и высокая степень «разумного эгоизма». В своих личных интересах ради славы, власти и денег они могут уничтожать народы, природные ландшафты, создавать ложные жизнеотрицающие идеологии (*Гумилев* 2001: 338–441). Поэтому необходимо, чтобы «экология духа» как рациональный принцип, основывающийся на научной методологии, нашла свою реализацию в государственном и международном правовом поле, ведь победа «разумного эгоизма», «жизнь для себя – это путь к гибели» (*Гумилев* 2008: 460). Если установка «живи для себя» преобладает в общественном сознании, то происходит депопуляция этноса. Ее носители – субпассионарии (в них выражена самая низкая степень пассионарности), как правило, умирают, не оставив потомства. В качестве яркого примера Л.Н. Гумилев приводил депопуляцию в Римской империи со II по VI века нашей эры (от 2 млн человек, проживавших в городе Риме, осталось 6 тыс. человек).

Парадигма органической философии позволяет раскрыть важнейшие общие особенности этноэтики и этноэстетики в начале XXI в.: 1) утрату жизнеутверждающего, оптимистического мировоззрения; 2) неудержимое стремление превратить местные национальные традиции в глобальные, планетарные явления; 3) иррациональное содержание этических и эстетических идеалов, которые оказываются недоступными в понимании, особенно с позиции трансмеханистического стиля мышления современного человека. При этом феномен индивидуального и коллективного творчества, без чего невозможно представить этническую культуру, с точки зрения органической философии, раскрывается в соответствии со следующими законами, характеризующими логику живого: 1) закон саморазвития, согласно которому жизнеспособность нового предмета в культуре определяется его цельностью; 2) закон многообразия, показывающий, что подлинные шедевры вдохновляют на создание всё новых и новых разнообразных произведений; 3) одновременное действие двух детерминаций (идущей от прошлого – причинной, и детерминации будущего – целевой) позволяет приоткрыть загадку спонтанности в творчестве (*Коптелова* 2015: 525–528). «Экология духа» отображает эти законы в жизнеутверждении, альтруистической любви, в признании и уважении этнического разнообразия. Современному обществу необходимо признать ценность любой национальной культуры, без чего невозможно представить альтруистическую любовь. Именно такие этические и эстетические идеалы необходимы современному обществу как залог существования будущих поколений. Важно помнить, что вне определенной этноэтики и этноэстетики невозможны ни развитие человеческой мысли, ни политическая идеология, ни техника и экономика, ни одно из произведений искусства. Поэтому в начале XXI в. особенно важна адекватность этических и эстетических идеалов, т. е. соответствие представления о прекрасном самой красоте, о благе – подлинному благополучию и добру. А прекрасным и добрым может быть лишь то, у чего есть будущее, что способно к развитию и ведёт к рождению нового. При этом главный критерий нового – неповторимость, потенция многообразия. В качестве противоположности прекрасному можно рассматривать унифицированную природу, вещественное воплощение обмана и жизне-

отрицание, отсутствие цельности предмета (как болезнь у живого организма – неполнота). И такой неполнотой, ущербностью антропосферы (человечества) может стать отсутствие возможности появления новых культур и этносов, тотальный контроль самой «цивилизованной» и унифицированной части общества над всеми видами деятельности. Противопоставить таким убийственным тенденциям можно «экологию духа», и «самой передовой» части человечества в настоящий момент необходимо приложить огромные усилия для противодействия агрессивности и зашкаливающему «разумному эгоизму», которые активно распространяются в западном проекте глобализации, в планетарном доминировании массовой культуры.

Литература

Гумилев 1993 – *Гумилев Л.Н.* Из истории Евразии: Очерк. М.: Искусство, 1993.

Гумилев 2008 – *Гумилев Л.Н.* Струна истории. Лекции по этнологии. М.: Айрис-пресс, 2008.

Гумилев 2001 – *Гумилев Л.Н.* Этногенез и биосфера Земли. М.: ООО «Издательство АСТ», 2001.

Гумилев 1990 – *Гумилев Л.*, *Панченко А.* Чтобы свеча не погасла: Диалог. Л.: Советский писатель, 1990.

Коптелова 2015 – *Коптелова Т.И.* Органический принцип евразийства и предпосылки изменения господствующего в современной науке стиля мышления // Российский гуманитарный журнал. 2015. Т. 4. № 6. С. 524–533.

Коптелова 2016 – *Коптелова Т.И.* Экология духа как основа социального проектирования в парадигме органической философии // Философия хозяйства. Альманах Центра общественных наук и экономического факультета МГУ имени М.В. Ломоносова. 2016. № 5. С. 205–212.

Лихачев 1985 – *Лихачев Д.С.* Прошлое – будущему: статьи и очерки. Л.: Наука, 1985.

Лихачев 1979 – *Лихачев Д.С.* Экология культуры // Москва. 1979. № 7. С. 173–179.

Савицкий 1997 – *Савицкий П.Н.* Континент Евразия. М.: Аграф, 1997.

Швейцер 1992 – *Швейцер А.* Благоговение перед жизнью. М.: Прогресс, 1992.

Л.Т. Соловьева

«Где женщина, там из ножен саблю не вынимают»: роли и статусы женщины в северокавказском обществе

Положение женщины многое говорит об обществе в целом. Поэтому вполне закономерно, что вопрос о положении женщин был и остается традиционным для российского кавказоведения. В статье я остановлюсь на нескольких моментах этой большой и многоаспектной темы: каким мы видим положение женщины у народов Северного Кавказа по данным источников дореволюционного времени; что нового принесло женщинам Северного Кавказа советское время; что в большей степени определяет особенности современного положения женщин северокавказского региона: традиции или новации?

Двойственность, неоднозначность положения женщин в традиционных обществах Северного Кавказа отмечались наблюдателями с давних времен. Европейские и российские наблюдатели, оценивавшие особенности положения женщин в семье и обществе с точки зрения норм своей культуры, как правило, затруднялись однозначно определить: каково же в действительности это положение. Так, в публикации М. Венедиктова (1837 г.) отмечалось: «Женщины у них в совершенном рабстве, и вместе с тем пользуются большим уважением, обида, нанесенная женщине, считается поступком предосудительным» (*Венедиктов* 1837: 51). Авторы конца XIX в. стояли перед той же дилеммой: как согласовать общее мнение о том, что «женщина в глазах горца – вещь» и то, что de facto женщина «высоко уважается»: при ней «непозволительно произносить обидное слово, мужчины не смеют драться в присутствии женщин, даже обязательная кровавая месть не может состояться в их присутствии» (*Вышогród* 1895: 23).

Интересно, что и для местных уроженцев, в частности, адыгских писателей и просветителей, ответ на этот вопрос не был простым и однозначным. Так, диаметрально противоположные мнения в первой половине XIX в. высказывали Шора Ногмов и Хан-Гирей. Если Ш.Б. Ногмов писал, что мужья считают жен совершенными рабынями, то Хан-Гирей утверждал, что черкесы отличаются высочайшим уважением к женщине (*Ногмов* 1947: 50; *Хан-Гирей* 1978: 292–293).

Следует отметить, что и исследователи XX века довольно противоречиво трактовали роли и статусы женщин в традиционном северокавказском обществе. Так, К.И. Чомаев отмечает характерный для кавказских горцев «культ мужчин» и «унизительное и пренебрежительное» отношение к женщине, тогда как другие исследователи пишут о «высоком статусе черкесской женщины в обществе» и ее «почитании» (*Чомаев* 1972: 134–135; *Кушхов* 1995: 14).

На основании анализа северокавказского материала Я.С. Смирнова приходит к выводу, что женщина в традиционных обществах народов Кавказа, независимо от более или менее активных хозяйственных ролей, обладала невысоким семейным и еще более низким общественным статусом. Тем более, по ее данным, нет оснований говорить о «почитании» женщин. Особо высокое положение «старшей» женщины в большой семье, по мнению автора, свидетельствует не о пережитках матриархата, но вполне закономерно возникает из реальностей патриархального времени, когда из-за жесткого межполового разделения труда глава дома вынужден был предоставить большую степень автономии его хозяйке (*Смирнова* 1983).

Несомненно, что основу подобных различий в оценке одного и того же явления предоставляла сама действительность. На двойственность в положении женщины в традиционном обществе адыгов справедливо указывает Б.Х. Бгажноков, приводя слова адыгского просветителя А. Кешева: «Наш горец ценит женщину, хотя в то же время ее угнетает». По мнению же самого Б.Х. Бгажнокова, «действительно двойственным и тяжелым» делало

положение адыгской женщины «столкновение матриархальных комплексов и традиций рыцарства с господствующими патриархальными отношениями и религией» (Новое и традиционное 1986: 270).

Тем не менее, на наш взгляд, все же не стоит преувеличивать приниженное, закабаленное положение женщины в прошлом. Как справедливо считает кабардинский исследователь Х. Кушхов, часто, говоря о закабаленном положении горянок, не делают различия между положением женщины в черкесском обществе и ее статусом в других регионах Кавказа. Еще Хан-Гирей, выдающийся черкесский писатель и этнограф, писал: «Все те, которые судят о домашнем быте черкесов по образу жизни прочих азиатских народов, исповедующих магометанскую веру, о том имеют ложное понятие. Рыцарское честолюбие много прекрасного ввело в их обычаи. К числу прекрасных черт можно отнести и величайшее уважение к женщинам, которого прекрасный, но слабый сей пол достоин вполне».

Несмотря на определенные функции, которые женщина могла, при наличии необходимых условий, выполнять в сфере общественной жизни, для традиционного адыгского общества было свойственно наиболее подобающим для женщины поприщем считать сферу семейного быта. Неслучайно в адатах (1840-е годы) так формулируются требования, предъявляемые к невесте: «Кавказские горцы, при покупке невесты, из какого бы сословия она ни была, берут наиболее во внимание ея красоту, здоровье, телосложение и знание рукоделий, приличных женскому полу и у них употребительных» (Адаты черкес 1882: 137).

Подобные же представления, свидетельствующие об отчуждении женщин от общественной жизни, отражены в адыгском фольклоре. Так, Сосруко говорит своей матери: «Сатаней-гуаша, разве женщина о хасе спрашивает, разве женщин ответом удостаивают!»; «Мать моя Сатаней, женщина о хасе не спрашивает, к женщине за советом не ходят...» (Из адыгского народного эпоса 1987: 22, 53).

Соответствовало указанным представлениям о статусе женщин и их имущественное положение. Адаты свидетельствуют: «Наследственное право во всех состояниях у кавказских горцев остается всегда в мужском поле; женский же пол на наследство не имеет никакого права... Оно переходит от отца к сыновьям, после смерти его, а если оных нет, то к родным братьям его; если же и сих нет, то к родным племянникам, но когда и таковых нет, то к двоюродным братьям или их сыновьям. Дочери наследуют имение после отца в таком только разе, когда не остается у него ни сыновей, ни родственников никаких в мужеском колене» (Адаты черкес 1882: 149).

Следует отметить, что, судя по источникам XIX в., для менталитета адыгов в целом было характерно отрицательное отношение к тому, чтобы женщина занимала руководящие посты в обществе, играла в общественной жизни активную роль. Интересный момент был отмечен А. Фонвиллем (1860-е годы). Заметив, что «черкесам были более известны и более симпатичны англичане, чем французы», он далее пишет, что единственное, «чего не могли понимать черкесы и в чем они обвиняли англичан, это то, что у них царствует королева, а не король. У французов и русских – государи, в Турции – падишах, каким же образом у англичан королева. Этого черкесы никак не могли понять» (*Фонвилль* 1927: 7).

Женщины не избирались также в атаулы – т.е. для принесения очистительной клятвы в суде, хотя в качестве простых свидетелей в ряде случаев они присягать могли (*Агишев* 1912: 19, 35).

Вместе с тем в пределах родственных объединений женщины имели возможность обрести определенный вес и статус. Так, большим авторитетом пользовалась старшая женщина патронимии – «бысымгуащэ» (княгиня дома); с ней советовались другие женщины патронимии, она была главной хозяйкой в любой семье патронимии во время свадьбы, поминок, советчицей в выборе жениха и невесты.

Но, как нам представляется, не только семейная сфера была доступна женщинам. Источники позволяют обозначить некоторые области общественной жизни северокавказских народов, в которых роль женщины могла

быть значительной: миротворчество, приостановление начавшейся между мужчинами схватки (или, напротив, требование ужесточения кровной мести), сильное влияние на общественное мнение по определенным вопросам и др.

Женщина могла вмешаться в кровавую схватку и остановить ее. Характерно, что для выполнения этого она должна была нарушить общепринятые нормы благопристойности (быть без покрывала, с распущенными волосами). Судя по всему, в этой роли могла выступать только замужняя женщина, причем имели значение знатность ее рода и возраст: по сведениям 1820-х годов, женщина останавливала кровопролитие «тем решительнее и скорее, буди она пожилых лет и знатного рода» (*Броневский* 1823: 131). Известна адыгская пословица: «Где женщина, там из ножен саблю не вынимают» (*Блягоз* 1992: 35).

Значительную роль женщины играли также как созидательницы общественного мнения, таким образом в немалой степени влияя на поведение мужчин. Например, относительно взаимоотношений русских и кабардинцев автор середины XIX в. отмечал, что именно «женщины главнейшим образом препятствуют более тесному сближению кабардинцев с русскими. Многие из горцев, вследствие различных побуждений, были бы не прочь войти в знакомство и интимные отношения с русскими, но женщины, ревнивые оберегательницы старинных традиций, осмеивают такого смельчака, а насмешка для кабардинца, как и вообще для всякого горца, – острый нож» (*Грабовский* 1876: 212).

Интересные сведения о положении женщин содержатся в архивных материалах. Так, в конце XIX в. уже имеется немало примеров, когда женщины обращаются в суды с различными материальными исками даже к близким родственникам – к мужьям, свекрам, братьям, стараясь защитить свои права на наследство, требуя развода по той или иной причине и т.д.

Вот один из примеров, как активно могла вести себя женщина во взаимоотношении с односельчанами, в частности в случае кровной вражды. В кабардинском селе в 1893 г. некий Б. Назранов гнал с водопоя скот и встретил старуху Х. Абазову (она несла коромысло с ведрами), с которой «состоял в кровной вражде». Она сказала: «Слава богу, что я встретилась с тобой, теперь я тебе накладу!» – и ударила Б. Назранова по голове коромыслом. Прибежал ее сын, тоже ударил его. При этом были свидетели. Х. Абазова заявила, что сын Назранова убил ее сына, и по шариату Назранов должен был избегать встреч с ней и давать ей дорогу, что тот не сделал. Она стала его за это укорять, тот хотел ее ударить вилами, но сын поколотил его (ЦГА КБР 1. Л. 1–2 об.).

В то же время архивные материалы говорят и о том, что поведение женщины вне дома было ограничено строгими правилами. По определению М.А. Текуевой, «мужское доминирование в стереотипах общественного сознания, ценностных представлениях и многих общественных институтах допускало дискриминацию в отношении женщин» (*Текуева* 2007: 181). Об этом свидетельствуют и архивные материалы. Так, Фати Бахуцева, жительница села Аргуданского, заявила в 1893 г. о следующем: сосед ее, князь Аслангери Хамурзин, собирался ехать в Кубанскую область к родственникам и пригласил ее поехать вместе с ним. Она согласилась, так как у нее там жили родственники. В станице Котляревской он вдруг оставил ее одну на улице и уехал. Домой ее привез незнакомый русский человек, поскольку сама она добраться обратно не могла. На другой день соседи ее братья Жамбиковы стали клеветать на нее, что она «как магометанка имела будто бы соблазнение с тем русским человеком». Братья Жамбиковы взяли ее быка, зарезали, мясо раздали народу – «всему Хамурзину кварталу», «в пример того», что женщина «будто бы соблазнилась с русским человеком» (т.е. это был своеобразный штраф за неподобающее поведение). Фати Бахуцева жаловалась старшине, но тот ей не помог; Жамбиковых она требовала наказать как грабителей («за поношение моей чести против моего мужа»), а князя Хамурзина привлечь к ответственности за обман, так как он оставил ее одну на улице в чужой станице (ЦГА КБР 2. Л. 1 об.).

О том, что роль женщин в общественной жизни не была столь ничтожна, как принято было считать, говорят и события первых лет после установления советской власти. Как свидетельствуют архивные материалы, именно женщины выступали против закрытия мечетей в селах, устраивая настоящие «женские бунты». Эти бунты были довольно многочисленны, например, в Адыгее, в большинстве аулов Псекупского (Теучежского) и Красногвардейского районов, имели место выступления женщин против коллективизации, «устройство самочинных собраний, демонстраций». Были организованы «женские походы из аула Тахтамукай (позднее Октябрьский) в г. Краснодар и из аула Адамий в райцентр (Красногвардейский). В некоторых колхозах аула Афипсип женщины забирали обобществленных лошадей (*Кубов* 1969: 63). Официальные власти считали, что кулачество и мусульманское духовенство сумели оказать свое влияние на женскую часть населения области при помощи провокационных слухов, что якобы детей колхозников будут отправлять в Китай, а женщины и мужчины, вступившие в колхоз, будут спать под одним одеялом.

Отчужденность женщины от сфер общественного быта в той или иной степени была характерна для всех северокавказских народов. Определенный вес и статус женщина (в основном женщина преклонного возраста) могла обрести лишь в семье и родственном окружении. Но в целом в традиционном обществе женщина, несмотря на ее значительную роль в хозяйстве, обладала невысоким семейным и общественным статусом.

Укрепление позиций ислама и отход от норм адата несколько расширили имущественные права женщин (право наследования имущества родителей, наделение землей и др.), не влияя на их положение в обществе.

Интересный и еще недостаточно изученный вопрос – влияние религии (укрепление позиций ислама в обществе адыгов на протяжении XVIII–XIX вв.) на статус женщины в семье и обществе. В литературе советского периода было принято оценивать это влияние как негативное: так, Х.-М. Хашаев, говоря о дагестанских женщинах, отмечает, что они были «придавлены и унижены» не только «патриархальными обычаями, но и религией ислама» (*Хашаев* 1956: 43). Но представляется, что более правомерно мнение А.М. Ладыженского, который считал, что «ислам в свое время явился силой, до некоторой степени способствовавшей расширению прав женщины. Магометанское право – фикх – установило самостоятельную собственность жены, отдельную от собственности мужа, на вещи, данные ей из калыма. Далее магометанство установило право наследования дочерьми после смерти родителей в половинной по сравнению с мужчинами доле. ... оно наделило женщин землей, хотя опять-таки в половинном размере по сравнению с мужчинами» (*Ладыженский* 1928: 236).

За годы советской власти семейный и должностной статус женщин у народов Северного Кавказа значительно повысился. Говоря об этом времени, следует учитывать, что для него были характерны усиленные целенаправленные действия государства для повышения статуса женщин. Это было связано с коренными изменениями социально-экономической ситуации, высоким образовательным уровнем женщин. Активно выдвигая женщин на престижные должности, привлекая их к общественной сфере деятельности, советская власть стремилась продемонстрировать свои достижения в «раскрепощении горянки». Тем не менее, всё это лишь незначительно изменило отношение к традиционному общественному статусу женщин**.** Те изменения, которые произошли в положении женщины, в основном коснулись ее семейного и «должностного» статуса.

Архивные материалы показывают, с какой ситуацией приходилось сталкиваться советским властям. Так, в 1920-е годы на Северном Кавказе большой проблемой было убедить женщин прийти на сельский сход для выбора делегатов, поэтому устраивали нередко отдельные женские сходы. Например, 11 июня 1920 г. на сельском народном собрании в селении Кызбурун-3 (Тамбиево-1) присутствовало 710 человек от 626 дворов «из числа всех

совершеннолетних обоего пола 2082 душ, причем женщины начиная от 18 летнего возраста и старше по обычаю края, числом 1037 отсутствуют» (ЦГА КБР 3. Л. 67).

После коллективизации не сразу женщины начали выходить на колхозные поля совместно с мужчинами, что во многом объяснялось соблюдением обычаев избегания. Но за годы советской власти подобные проблемы были сняты. Сейчас никто не сомневается, что женщина имеет право получить образование, приобретать самые разнообразные профессии, работать. Тем не менее, многое из традиционного отношения к публичной деятельности женщин сохранилось. Причем это характерно не только для села, но и для города.

В постсоветское время наблюдается некоторый возврат к идеологии «традиционных ценностей», в том числе и в отношении статуса женщин. В основном подчеркивается роль женщины лишь как хранительницы семейного очага, народных традиций. Как и прежде, высокие общественные статусы, с точки зрения традиционных норм, доступны в основном лишь мужчинам. Конечно, это не исключает возможности появления отдельных лидеров-женщин, особенно на республиканском уровне, где традиционные стереотипы могут отчасти не учитываться, подобно тому, как в ряде мусульманских стран женщины занимают порой высшие государственные посты, но это не сказывается на общественном статусе большинства женщин.

Говоря о роли адыгских женщин в современной общественной жизни, следует подразделять понятия «должностной статус» и «традиционный статус». Это во многом способствует пониманию специфичности положения женщины на Северном Кавказе. Должностной статус женщины в настоящее время довольно высок, он определяется коренными изменениями в социально-экономической ситуации на Северном Кавказе, высоким образовательным уровнем значительной части женщин, их активным участием в советской и постсоветской общественной жизни.

Но если семейный и «должностной» статус женщин за годы советской власти значительно повысился, традиционные общественные статусы значительно понизились, хотя на первый взгляд это и представляется парадоксальным. Как свидетельство этого можно рассматривать то обстоятельство, что «кабардинки в настоящее время в ряде случаев уже не могут способствовать ослаблению напряженности при возникающих конфликтах», поскольку их роль миротворцев, отчасти допускавшаяся в традиционном обществе, сейчас не признается (*Бабич* 1994: 88).

Как можно расценивать данное противоречие? Возможно, отчасти это объясняется тем, что общественные статусы, общественный вес человека, признание его права вмешиваться и регулировать какие-то проявления общественной жизни не связаны напрямую с его «деловыми» достижениями, его вкладом в экономику своего коллектива, а в современном обществе – с деловой карьерой и т.п. Напомним, что в традиционных обществах народов Кавказа, как земледельческих, так и скотоводческих, женщина всегда вносила весьма существенный вклад в общественное производство, и без участия женщин оно было фактически невозможно, однако представление о том, что муж, мужчина – главный кормилец, господствовало безраздельно. Это же прослеживается и на общеэтнологическом материале (*Семенов* 1974: 243 и сл.). Подобный устойчивый стереотип не мог исчезнуть за столь короткий исторический отрезок времени, поэтому несомненные достижения женщин в деловой сфере не повлекли изменений в распределении общественных статусов. «Должностной» статус не влияет на статус «традиционный». Как и прежде, самые высокие общественные статусы, с точки зрения традиционных норм, допустимы лишь для мужчин. Как свидетельство прочности данного состояния можно воспринимать то обстоятельство, что против него не возражают и сами «потерпевшие» – т.е. женщины.

Некоторые исследователи считают, что весьма пагубное влияние оказала на современное отношение к женщине в адыгском обществе чрезмерная и во многом неверная информация о положении женщины у адыгов

до 1917 г. Способствуя росту авторитета советской власти, она сыграла отрицательную роль в формировании менталитета новых поколений. Например, Предисполкома Б. Калмыков в своем воззвании (1921 г.) «Женщины кабардинки!» по случаю созыва окружной конференции в Нальчике для избрания делегаток на Всероссийскую Конференцию женщин Востока в Москве, заявлял следующее:

«Правовые и бытовые условия далекой, уходящей вглубь веков, жизни не давали женщине возможности проявлять не только свою волю, но даже высказывать свои мысли, свои чаяния на лучшее будущее. Коли и бывали попытки иногда к раскрепощению женщины, то на них или совершенно не обращалось никакого внимания, или они разбивались о суровые законы, созданные для своего благополучия сильным полом – мужчиной. Женщина была бездушной вещью, с волей которой не считались ни отец, ни брат, ни муж и как это обидно было сознавать женщине, мыслящему существу, ничем не отличающемуся по уму от мужчин. Работа женщины, как хозяйки дома, матери, воспитательницы будущего поколения несравненно сложнее работы мужчины, но все то, что делала женщина, мужчина приспособил только для своего благополучия. Женщина все время была бесправной и только со дня Великой Октябрьской социалистической революции (...) получила право быть призванной к новому строительству жизни» (ЦГА КБР 4. Л. 667).

В том же 1921 г. в тезисах «Экономическое и правовое положение женщин Востока прежде и теперь», составленных в Агитотделе Горобпарткома, о положении женщины в дореволюционное время говорилось следующее: «Из экономического вытекает полное политическое бесправие женщины; никакого участия в общественной жизни не принимает, одно появление среди мужчин, решающих общественные вопросы, или в учреждениях считается распущенностью. (...) считается не хорошим тоном, если женщина только высказывает свое мнение по общественным вопросам; вследствие этого женщина вовсе перестала интересоваться хозяйственной и общественной практической жизнью (ЦГА КБР 4. Л. 716).

Как справедливо отметил Б.Х. Бгажноков, «сохранению форм общения, принижающих женщину, может способствовать и недостаточная осведомленность новых поколений о традициях почитания женщин, бездумное, пропагандистски неверно построенное выпячивание негативных сторон ее положения в прошлом. В сущности, перед нами очень вредное по своим последствиям и, к сожалению, еще нередко встречающееся соединение авторитета массовой коммуникации с авторитетом ложно воспринятой культурной традиции. Стереотип совершенно бесправной и униженной в дореволюционном прошлом женщины-горянки внедрился в сознание кабардинцев и балкарцев так прочно, что высказывания некоторых компетентных авторов об уважении, которым она в прошлом на самом деле пользовалась, воспринимается сейчас с крайним недоверием» (Новое и традиционное 1986: 269).

Новый этап изменений в положении женщины наступает в постперестроечный период. Процесс гендерных трансформаций, особенно интенсивный на протяжении XX столетия, получил новый импульс с начала 1990-х годов, после распада СССР. Последние десятилетия, уже свободные от идеологических штампов, когда в обществе постоянно слышались призывы к национальному возрождению, которому, казалось бы, уже не ставится никаких идеологических преград, как раз и характеризуются, по мнению ряда исследователей, значительными проблемами в культурном развитии северокавказских народов. Гендерный аспект этого процесса представляет особую проблему. Социалистическая система разрушена, возрастает имущественное и социальное расслоение общества, все более усиливается глобализационные влияния как с Запада, так и с Востока – этим во много определяется идеологический кризис современного общества.

В этом аспекте отметим несколько моментов, которые присутствуют в общественном мнении:

– призывы к возрождению традиционных гендерных стереотипов (как для женщин – женщина-мать, хранительница очага, так и для мужчин – защитник и опора семьи);

– призывы обратиться к религиозным исламским ценностям и ориентирам;

– ориентация на реалии современной жизни и на тенденции глобального развития.

Каждый из этих моментов предполагает свой сценарий трансформации статуса женщины в современных условиях.

В отдельных группах общества каждый из этих трендов имеет своих последователей и сторонников. Однако реалии современной жизни и необходимость борьбы за выживание зачастую не позволяют соблюдать традиционные этикетные нормы и культурные запреты, традиционные гендерные клише рушатся в силу того, что женщины вынуждены становиться основными кормильцами семьи. Роль мужчины как главы семьи нередко остается чисто номинальной, что вызывает в свою очередь большие психологические сложности в семейных отношениях.

Ориентация исключительно на исламские нормы и традиции в современных условиях также устраивает далеко не всех, особенно среди женщин.

Как представляется, ни национальные, ни исламские традиции не в состоянии остановить процессы культурной глобализации. Остается надеяться, что северокавказские этнические сообщества смогут сформировать современное мультикультурное пространство, где и народные традиции, и исламские ценности будут иметь свои ниши наряду с теми изменениями, которые приносят в современное общество глобализационные процессы.

Литература и архивные материалы

Агишев 1912 – *Агишев Н.М.* Материалы по обозрению Горских судов Кубанской области // Материалы по обозрению горских и народных судов Кавказского края. СПб., 1912.

Адаты черкес 1882 – Адаты черкес бывшей черноморской кардонной линии // Леонтович Ф.И. Адаты кавказских горцев. Вып. 1. Одесса, 1882.

Бабич 1994 – *Бабич И.Л.* Женщина и миротворчество у кабардинцев // Женщина и свобода: пути выбора в мире традиций и перемен. М., 1994.

Блягоз 1992 – *Блягоз З.У.* Жемчужины народной мудрости. Адыгейские пословицы и поговорки. Майкоп, 1992.

Броневский 1823 – *Броневский С.М.* Новейшие географические и исторические известия о Кавказе. Ч. 2. М., 1823.

Венедиктов 1837 – *Венедиктов М.* Взгляд на кавказских горцев // Сын Отечества. СПб., 1837. Ч. 188.

Вышогрод 1895 – *Вышогрод Я.Д.* Материалы для антропологии кабардинского народа (адыге). СПб., 1895. С. 23.

Грабовский 1876 – *Грабовский Н.Ф.* Присоединение к России Кабарды и борьба ее за независимость // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. IX. Тифлис, 1876. С. 212.

Из адыгского народного эпоса 1987 – Из адыгского народного эпоса. Материалы архива Н.А. Цагова. Нальчик, 1987.

Кубов 1969 – *Кубов Ч.Ч.* Борьба областной партийной организации за осуществление сплошной коллективизации сельского хозяйства в Адыгее (1929–1931) // Ученые записки Адыгейского НИИ. История. Т. IX. Майкоп, 1969.

Кушхов 1995 – *Кушхов Х.С.* Замечательная книга о Кавказе // Лапинский Т. Народы Кавказа и их освободительная борьба против русских. Нальчик, 1995.

Ладыженский 1928 – *Ладыженский А.М.* Обычное семейное право черкес // Новый Восток. 1928. Кн. 22.

Новое и традиционное 1986 – Новое и традиционное в культуре и быте кабардинцев и балкарцев. Нальчик, 1986.

Ногмов 1947 – *Ногмов Ш.Б.* История адыхейского народа. Нальчик, 1947.

Семенов 1974 – *Семенов Ю.И.* Происхождение брака и семьи. М., 1974.

Смирнова 1983 – *Смирнова Я.С.* Семья и семейный быт народов Северного Кавказа. Вторая половина XIX – XX в. М., 1983.

Текуева 2007 – *Текуева М.А.* Отражение гендерных отношений власти в семье и обществе // Исторический вестник. Вып. 5. Нальчик, 2007.

Фонвилль 1927 – *Фонвилль А.* Последний год войны Черкесии за независимость 1863–1864 г. Из записок участника-иностранца. Краснодар, 1927.

Хан-Гирей 1978 – *Хан-Гирей*. Записки о Черкесии. Нальчик, 1978.

Хашаев 1956 – *Хашаев Х.-М.* К вопросу о тухумах, сельских общинах и «вольных» обществах Дагестана в XIX в. // Ученые записки Института истории, языка и литературы Дагестанского филиала АН СССР. Т. 1. Махачкала, 1956.

ЦГА КБР 1: Центральный государственный архив Кабардино-Балкарской Республики. Ф. 22. Оп. 1. Ед. хр. 2795 1893 г. Дело по обвинению Абазова, жителя с. Куденетова-2, в нанесении побоев односельчанину Назранову.

ЦГА КБР 2. Центральный государственный архив Кабардино-Балкарской Республики. Ф. 22. Оп. 1. Ед. хр. 2802. 1893 г. Дело по обвинению Жамбиковых, жителей с. Аргуданского, в нанесении оскорблений односельчанке Бахуцевой.

ЦГА КБР 3. Центральный государственный архив Кабардино-Балкарской Республики. Ф. Р-3. Оп. 1. Ед. хр. 1 а. Протоколы заседаний сельских советов и общих собраний граждан Нальчикского округа.

ЦГА КБР 4. Центральный государственный архив Кабардино-Балкарской Республики. Ф. Р-376. Оп. 1. Ед. хр. 6. Т. 1. Фонд: Революционный Комитет Кабардинской АО. 1921 г.

Чомаев 1972 – *Чомаев К.И.* Дореволюционные черты этнической психологии горских народов Северного Кавказа // Вопросы национальной психологии. Черкесск, 1972.

Д.В. Громов

Этика (и эстетика) пацанской жизни[1]

Подростково-молодежная уличная среда является социальной константой в любой культурно-исторической ситуации. В любом обществе есть молодежь, и эта молодежь (в интересующем нас случае – мужская ее часть) в рамках социализации занимается определенной деятельностью и создает определенные социальные структуры. Группы молодых мужчин-ровесников возникают, формируясь по самым разным признакам, и наиболее распространены объединения через соседские сообщества – объединяются молодые люди, живущие на одной территории (в одном дворе, микрорайоне), обучающиеся в одних и тех же школах (училищах, техникумах), посещающие одни и те же досуговые объединения (напр., спортивные секции).

Деятельность любой социальной группы имеет этическое измерение, и в данной статье мы рассмотрим, каким этическим нормам и в каких ситуациях следуют молодые мужчины – участники уличных группировок.

Поэт Борис Рыжий, выросший в екатеринбургском районе «Вторчермет» и уделивший в своем творчестве большое внимание пацанской среде района, писал:

> Какие люди, боже праведный,
> сидят на корточках в подъезде –
> нет ничего на свете правильней
> их пониманья дружбы, чести
>
> (*Рыжий* 2014: 95).

Действительно, понятиям этики, «пониманью дружбы, чести» в уличной среде уделяется большое внимание. Буквально каждый информант, имевший или имеющий отношение к пацанской среде, может уверенно рассказать об определенном моральном кодексе, системе этических правил, которым необходимо следовать, чтобы приобрести на улице уважение. Собственно, самоназвание *пацаны* часто трактуется с точки зрения нормативности поведения; так, нам неоднократно случалось слышать мнение, что под категорию пацанов попадают те, кто ведет себя согласно правилами, установленным на улице.

В публицистической и исследовательской литературе можно встретить утверждение, что моральный кодекс, существующий в данной среде, называется *понятиями* и соотносится с понятиями криминальной и тюремной среды. Наш полевой опыт этого не подтверждает, информанты называют уличные нормы поведения, обязательные для членов группы, *правилами* (реже *обязанностями*). Это спонтанно осознаваемые правила, никто не упомянул их как какой-либо разработанный кодекс, тем более, зафиксированный в виде письменного или устного текста.

При рассмотрении данной темы возникает вопрос: что считать именно специфическими пацанскими элементами этической системы? Как отделить эту этику от «общих» норм этического поведения? Представляется правильным считать специфическими те нормы, которые основаны на специфических формах деятельности уличной молодежи – групповой и локальной идентичности, межгрупповых конфликтах, культуре драки, спонтанном мелком криминале, конструировании брутальной маскулинности и др. Этические нормы, не привязанные к этой деятельности, и стоит считать «пацанскими», в отличие от норм и ценностей, которым следуют молодые люди независимо от их социального происхождения, места жительства и социокультурных установок.

Например, стоит ли в качестве специфической нормы рассматривать хорошее отношение к матерям, о котором часто идет речь в интервью? (*Стивенсон* 2009) Действительно, «культ матери» иногда встречается в мужских сообществах как субкультурная особенность; например, в тюремной среде он имеет

[1] При поддержке гранта РФФИ № 17-01-00362 «Этническое и социальное в подростково-молодежных уличных группировках на постсоветском пространстве».

особый статус, потому что мать, в отличие от жены или подруги, ждет всегда и является связующим звеном заключенного с вольной жизнью. Однако если в тюремной среде мать воспринимается как специфический символ, о пацанской среде такого сказать нельзя; хоть влияние криминала и встречается, но для подавляющего числа пацанов это не преобладающая форма деятельности. Уличные пацаны, видимо, любят своих матерей так же, как юноши, не связанные с уличной средой; таким образом, уважение к матерям – это не «субкультурная» ценность, а общечеловеческая.

Чтобы конкретизировать тематику нашего очерка, вкратце опишем, что мы понимаем под молодежными уличными группировками. Общие этнографические представления о данном социально-возрастном слое мы ранее изложили в специальном издании (Молодежные 2009), в котором предлагается проект долгосрочного исследования, основанный на развернутом опроснике, составленном специально для проекта и отражающем разные аспекты повседневности уличных сообществ. Там же можно ознакомиться и с библиографией вопроса.

1. Что мы понимаем под уличными группировками

Костяк молодежных уличных группировок – молодые люди в возрасте 14–19 лет. Нижняя возрастная граница для этой группы трудноуловима; необходимо учитывать, что в советские годы дети проводили много времени во дворе; при такой ситуации вхождение детей и подростков в группировку было постепенным. Верхняя возрастная граница часто предполагает уход в армию; отслужившие, как правило, в пацанские группы уже не входят.

Представители рассматриваемого нами социально-возрастного слоя часто называют себя *пацанами* (прилаг.: *пацанский*, *пацановский*). Это самоназвание мы широко используем далее для обозначения исследуемого объекта. Как самоназвание слово «пацан» появилось в середине 1980-х годов, ранее пацанами называли мальчишек (детей). Чтобы выделить пацанов, следующих нормативным правилам уличных сообществ (в том числе этическим нормам), из всех прочих молодых людей, часто в устной речи добавляются прилагательные *настоящий*, *чёткий*, *серьезный*, *реальный*, *правильный*, *конкретный*, *ровный*, *здравый* и др.

Ключевым для рассмотрения интересующего нас социально-возрастного слоя является понятие *улицы* как основного пространства повседневной жизненной активности. Именно улица и семантически приравненные к ней территории для молодых людей данной категории являются значимым местом повседневного жизни. Чаще всего рассматриваемые нами сообщества являются локоцентрическими, т.е. организуются по территориальному принципу (в отличие от идеоцентрических сообществ, формирующихся вокруг тех или иных символов – музыкальных стилей, форм деятельности и т.д.).

Рассматривая пацанские сообщества, мы видим, что они при типологическом единстве достаточно разнообразны: есть миролюбивые, неагрессивные соседские сообщества, и есть криминальные группировки. В таблице 1 мы предлагаем набор параметров, позволяющих описывать конкретные пацанские сообщества, и рамки их вариативности.

Каждая из конкретных исследуемых групп имеет определенный набор параметров, и ее можно встроить в данную матрицу. Есть два крайних состояния.

1. Аморфные, не предполагающие обязательного участия, неагрессивные, терпимые к посторонним, законопослушные, предполагающие равноправие полов.

2. Организованные, предполагающие обязательность участия, агрессивные (в том числе по отношению к «непацанам»), склонные к криминальной деятельности, настроенные сексистски. Такие сообщества мы в тексте называем экстремальными.

В целом уличная пацанская среда тяготеет к первому состоянию – она неагрессивна, не криминальна, представляет собой соседское сообщество молодых людей, которые знакомы

Таблица 1

Матрица пацанских сообществ

Параметр	Минимальное значение	Максимальное значение
Аморфность vs организованность	Аморфная уличная среда, не предполагающая какой-либо дисциплины и обязательности для участников; это именно круг общения и место для времяпровождения, а не группировка.	«Образцовая» группировка с жесткой дисциплиной, организационной структурой. Как правило, это объединение, занимающееся криминальной деятельностью.
Необязательность vs обязательность участия	Уличное сообщество, участие в котором построено по принципу «не хочешь – не делай». Молодой человек, живущий на территории группировки, участвует в тех или иных совместных действиях, только если ему это интересно; например, он может не поехать на драку и его никто не будет за это порицать. Молодые люди, живущие на территории, могут вообще не быть в курсе уличной жизни.	Все без исключения молодые люди, проживающие на территории, относящейся к группировке, обязаны входить в нее или, по крайней мере, участвовать в ее деятельности. Заменой членства в группировке может быть регулярная уплата денежного взноса.
Неагрессивность vs агрессивность	Уровень нормированной агрессивности в сообществе низок.	Группировки практикуют постоянные драки, последовательно проявляют агрессивность по отношению к окружающим.
Терпимость vs агрессивность по отношению к «непацанам»	Толерантные сообщества, склонные к терпимости.	Группировки, которые относятся к различным категориям «чужих» с крайней агрессивностью; третирование этих «чужих» может стать важной (или даже ключевой) частью деятельности группы.
Законопослушность vs криминальность	Компании, никак с криминалом не связанные.	Группировки, уделяющие криминальным практикам большое внимание, фактически являющиеся преступными; часто такие группировки имеют тесную связь со «взрослой» преступностью.
Равноправие полов vs сексизм	Сообщества, в которых нормативным является уважение к девушке, признание за ней равных прав с юношами.	Сообщества, декларирующие половую дискриминацию, приниженное положение девушек, ущемление их в правах; придерживающиеся мнения о них как о людях «второго сорта».

между собой, совместно проводят свободное время. Но и у таких миролюбивых сообществ есть особенность – они быстро мобилизуются на околокриминальную и криминальную деятельность, например, на совместные драки в целях самозащиты или совместной помощи кому-либо из членов группы.

2. «Приличный» внешний вид

Для нас было некоторой неожиданностью, что для пацанов довольно большое значение имеет одежда. На этот вопрос интервьюируемые отвечают с удовольствием и подробно, описывая высокостатусную уличную одежду времен своей юности. Я бы даже сказал, что в пацанской среде нормой является определенное щегольство. Приличным, высокостатусным считается одеваться хорошо; и наоборот, неприлично быть неряшливым, неопрятным, грязным. Иногда высказывается мнение, что неприлично донашивать чужую одежду.

Традиционно в пацанской среде высок интерес к спортивной одежде – курткам, тренировочным штанам, кроссовкам. Особенно остро вопрос высокостатусной одежды стоял в годы советского дефицита, когда приличную одежду (в том числе спортивную) достать было трудно. Мужчины, в 1990-е годы надевавшие спортивные костюмы повсюду (в ресторан, на деловую встречу, на похороны) – это повзрослевшие подростки из 1970-х – 1980-х, наконец реализовавшие свои мечты о «хорошей» одежде.

Особый интерес вызывают случаи, когда пацанский костюм включает элементы «высокого стиля». Например, в некоторых городах Поволжья в 1980-е – 1990-е годы было принято носить белые матерчатые шарфы как элемент подчеркнуто «приличной» одежды.

Специфическое щегольство уличной молодежи – тема шуток посторонних: в юморе о пацанах постоянно отмечается, что они совмещают одежду несовместимых стилей – например, приличные ботинки со спортивными штанами.

Помимо негласного запрета на небрежность в одежде, есть другие моральные нормы, подчеркивающие чистоплотность, сдержанность, особую щепетильность. Например, «западло» было докуривать окурки, особенно собранные на земле; нельзя было поедать и допивать за кем-то.

3. Создание собственного пространства

Повседневность пацанской жизни обычно предполагает создание определенных пространственных локусов, где происходит внутренняя коммуникация, а также локусов, где происходит взаимодействие с другими пацанскими сообществами. Существуют правила пересечения «чужими» территории этих сообществ. Часто встречается негласное правило: днем по территории можно ходить, ночью – нет. Конечно, это правило обусловлено и прагматически – утром и днем все заняты, следить за территорией некому; вечером, наоборот, досуговое время, все готовы поучаствовать в защите территории.

Пространство повседневной пацанской жизни – как правило, дворы и прилегающие к дому (группе домов, району) территории. Иногда возникают «невидимые границы», учитываемые обитателями этого пространства – например, беседки и скамейки, на которых проводят время молодежь и пенсионеры, не встречаясь при этом друг с другом (*Захарова* 2008).

Пример сугубо мужской территории – подвал, в котором собираются и проводят время в холодное время года (*Громов* 2013а; *Pilkington*, *Omel`chenko*, *Garifzianova* 2010). Чем севернее город (и соответственно, прохладнее климат), тем большее внимание молодежь уделяет подвалам. Часто здесь же занимаются спортом, особенно популярен культуризм и силовые виды спорта; поэтому подвалы, оборудованные для занятий спортом, часто называют качалками (имеется в виду «накачивание» мышц при занятии культуризмом).

Качалки являются своеобразными клубами – молодежь проводит в них много времени. Часто они самодеятельно оборудуются, вплоть до проведения сюда водопровода и канализации. При наличии популярной качалки

часто возникает набор правил, отражающих этику их посещения:

– поддерживается чистота, при этом особенное внимание уделяется следам распития алкоголя – из качалки уносятся пустые бутылки и пробки от бутылок;

– ограничивается время занятий спортом и вообще активности, поскольку это может создавать шум, мешающий жильцам (особенно в случаях, если квартиры располагаются начиная с первого этажа);

– поддерживается порядок и во дворе дома, в котором располагается качалка; любая активность, создающая шум или эксцессы, во дворе тоже не допускается (например, во дворе нельзя нападать на посторонних и завязывать драки).

Перечисленные этические правила обусловлены прагматически – подвалы входят в ведение ЖЭУ, и любое недовольство жильцов может привести к тому, что они будут закрыты для посещения.

Встречается мнение о том, что качалка – сугубо мужская территория, девушкам вход сюда закрыт. В случае, если девушка или женщина хочет вызвать из качалки своего парня, брата, мужа, она ждет его на улице, около выхода из помещения (вызывает через входящих или выходящих, но сама не заходит). Впрочем, такие случаи являются исключением – обычно девушки в качалки заходят беспрепятственно, а иногда и занимаются здесь спортом наравне с парнями.

4. Поддержание коллективной безопасности

В случаях, когда в городе существует много группировок, конфликтующих между собой, возникают правила поведения и стратегии, обеспечивающие безопасность. Они сводятся к контролю за пространством и разведкой положения на соседних территориях. Это чаще возлагается на подростков (младший возраст) – их лица не примелькались и они, вчера еще дети, в меньшей степени включены в систему запретов пацанской среды. В качестве примера формирования правил безопасности приведем фрагмент интервью из крупного города С. (пример 1); надо учитывать, что интервью описывает довольно экстремальный период в жизни города, когда пацанские группировки были широко распространены и много конфликтовали.

Пример 1. Правила поддержания безопасности на территории группировки (фрагмент интервью).

«Была территория, которая считалась своей. На этой территории жили и представители других группировок, их без повода не трогали. Случались драки по пьяни, прохождение посторонних по территории нашего района не регламентировалось. В крайнем случае, могли устроить комендантский час – патрули из своих пацанов и мирный разгон гуляющих по вечерам компаний. Осуществлялось это для порядка на районе.

На сильных районах с давними традициями комендантский осуществлялся, насколько я понимаю, для занятия молодежи делом, профилактики уличной преступности. На формирующихся, более слабых районах, “часы” были моментом самоутверждения, попыткой показать, кто теперь будет здесь хозяином.

Действия распространялись на мужчин 12–35 лет, но, опять же, условно, не важно, с кем-то он лазил-работал, или сам по себе жил, главное, что не имеет отношения к группировке, которая час организует. Сидят, скажем, парни, пиво пьют. Или просто семечки грызут. А на районе комендантский. К ним подходят и говорят, что район на комендантском, надо уходить. Могут подойти и к гуляющим компаниям, и сказать, что гулять нельзя, район на комендантском.

Во время сборов выставлялись фишки (посты) на удаленном расстоянии от места сборов по периметру. Наблюдали окрестности, чаще для упреждения приезда милиции на сборы. В военное время – если могли “набежать” участники враждебной группы.

В мирное время фишек выставляли немного, на основных подступах. В военное время выстраивали целую цепь фишек, обычно в сторону возможной угрозы. Например, первая фишка у школы, от нее идет следующая, к

перекрестку, от перекрестка к магазину и т.д. Фишки находятся сравнительно далеко друг от друга, но так, чтобы в случае опасности было видно, что пост “побежал” в сторону предыдущей фишки.

Если не знали, откуда будут бежать – периметр (школы, например) укреплялся группами по 4–6 человек, в наличии был бензин или петушки. В случае угрозы петушки бросали в противника, несколько задерживая его и остужая пыл, в это время подавался сигнал к сборам, давал время пацанам вооружиться, разобрав закопанное в землю оружие (арматуры), построиться для боя.

Также самые юные посылались в разведку на соседний район для выявления сборов врага, собирали информацию “ногами”.

У нас обязаловкой были ножи. На сборах могли проверить, все ли пришли с ножами. Кто не пришел – подвергался физическому наказанию, в зависимости о ситуации и градуса напряженности. Скажем, напряженное, предвоенное положение – а пацан приходит “разряженный» (без всего). Значит, получает “жестких” – могут одновременно кулаками в голову бить до трех человек, пока старший не остановит. Но не более. А может и один выйти и провести ту же процедуру».

* * *

Требование поддержания коллективной безопасности обусловливает ряд важных этических принципов, которым следуют в пацанской среде.

1. Очень важно для пацана поддерживать уличное братство. В уличных компаниях считается обязательным *выступить на защиту своих*, помочь, если кто-то из товарищей подвергся нападению. Один из самых важных проступков – если пацан не заступился в драке за своего или убежал с места драки, оставив товарищей.

Вызывает удивление, насколько быстро, судя по данным интервью, происходит мобилизация в пацанской среде. Компания для драки может собираться в считанные часы и даже минуты. Один из информантов-москвичей, чья юность пришлась на середину 1980-х, рассказывал, что однажды они подверглись нападению некой пацанской группы и после, вернувшись на место происшествия большой компанией, сумели поймать представителя нападавших. Не подвергая его значительной экзекуции, пострадавшие решили «честно» подраться с его товарищами и отправились на место жительства «пленного», где вскоре собралась толпа местных и произошла драка. На вопрос: «А если бы они не вышли к вам?» информант объяснил, что такое было маловероятно, поскольку те не могли не помочь своему товарищу, который «попал в плен».

Отношения взаимопомощи могут распространяться на «союзнические» компании – они тоже могут вступаться в случае конфликта. При этом в некоторых случаях возможно материальное вознаграждение за помощь, выражающееся в угощении алкоголем (часто встречающая единица вознаграждения – «ящик пива»).

2. Пацанские группировки противостоят миру взрослых, учителям, преподавателям, вообще педагогическому персоналу, а в советские времена – противостояли еще и комсомольскому руководству. Наиболее выражено это в отношении к *милиции*/*полиции*. Пацан никогда не должен сдавать своих товарищей органам правопорядка и вообще не должен сотрудничать с ними. Весьма не одобряется, например, попытка избегнуть коллективного наказания: если группе инкриминируется какая-то преступная или асоциальная деятельность, нехорошо подчеркивать собственную невиновность, отводить от себя обвинения.

Особенно строго запрет на общение с правоохранительными органами действует в сообществах, подверженных влиянию криминала. Но, в отличие от норм тюремной субкультуры, налаживание отдельными подростками связей с представителями органов полиции (на предмет вызволения попавших туда товарищей и для неформального разрешения других конфликтных ситуаций) не порицается, а напротив, поощряется.

Запрет на общение с правоохранительными органами делает возможным один из распространенных приемов борьбы с уличными группировками (он даже содержится в ме-

тодических материалах МВД). Для развала группы нужно дискредитировать ее лидера, дав понять, что он сотрудничает с милицией. Это можно сделать, например, если милиционер прилюдно подходит к лидеру и начинает что-то доверительно говорить ему на ухо; такое поведение наводит окружающих на определенные подозрения. Другой вариант – после беседы в милиции лидера просят выполнить незначительное поручение – например, сделать контрольную закупку в винном магазине; после этого участникам группировки сообщается, что он сотрудничает с правоохранительными органами, «закозлился» («козлами» во многих городах называют сотрудников правоохранительных органов).

5. Статусные отношения внутри группы

Как правило, участники группировки – это молодые люди с возрастным разбросом в несколько лет; на возрастной лестнице «снизу» к ним примыкают подростки, живущие на той же территории; «сверху» – взрослые мужчины, проявляющие интерес к уличной жизни. Выстраивается определенная иерархическая система, включающая «старших» и «младших», а также этикетные взаимоотношения между представителями разных возрастов (хотя бывают случаи, когда сравнительно молодые члены сообщества завоевывают авторитет и повышают свой статус, но в целом иерархические статусные отношения это именно отношения между возрастами).

Старшие по возрасту и находящиеся на более высокой иерархической ступени в различных группах назывались *старшие*, *старшаки*, *супера*, *водилы*, *основные*, *весовые*, *шерифы*, *паровозы* и др.; младшие – *младшаки*, *шелуха*, *шелупонь*, *салаги*, *сапера* и др.

В каждом сообществе взаимоотношения старших и младших строились по-разному (пример 2), но, в общем-то, информанты признают справедливость утверждения «каков лидер, такова и группа». То есть, тон отношениям задает лидер; с другой стороны, лидер сам создается группой, существующими в ней отношениями.

Пример 2. Деление группировки на несколько возрастных когорт (фрагмент интервью).

«Делится группировка на возраста (группы внутри группировки по возрасту и уровню ответственности). У нас было так. Самый младший возраст – сапера (до 14–15 лет). В 90-х саперам было обычно еще меньше лет, они не дрались, их использовали для разведки, прощупывания почвы. Опасность быть битым за эту разведку (враги могли и не посмотреть на малый возраст) вероятно и дала название “сапера”, т.е., прощупывающие почву на предмет скрытого неприятеля. За мозги и личностные качества могли и раньше перевести в более старший возраст. Следующий возраст – пи…ки (более корректно – младший возраст). Примерный стандарт – 15–18 лет (очень условно, могли и задерживаться в этом возрасте). Следующий – молодой – 18–25 лет. В 25 лет обычно переводили в старший возраст.

В каждом возрасте было несколько смотрящих. Кто-то смотрел в общем за группой, вел списки, контролировал общак возраста, кто-то занимался сбором, хранением и выдачей вооружения. Из смотрящих формировался Совет, который кулуарно совещался по серьезным вопросам. Всех, кто старше по возрасту, обычно называли уважительно “старшими”. Было еще слово “основной” и “весовой”, обозначавшее важность человека в коллективе.

Была такая тема – крышники. Слабые и ни с кем не лазившие подростки могли подвергаться притеснениям и ставиться на деньги группировщиками, иногда сами добровольно соглашались платить, иногда приходилось бить и пугать. По сути – вымогательство. Хочешь заработать? Набери себе крышников и получай с них, а еще отнимай и ставь на деньги лохов. Практиковалось среди подростков на ура. Крышник платил деньги тому, кто сильнее в обмен на возможность обратиться за помощью. Так было формально. На деле всё зависело от того, кому деньги платили. Кто-то делал для крышников отдельные сборы (если их было много, проводил с ними беседы, собирая всех вместе) и даже как-то их организовывал (на некоторых районах т.н. “крышники” в дальнейшем могли быть переведены в группировку). Естественно,

такие пацаны обычно за крышников заступались, старались решить их проблемы. Часто крышников держали не в одиночку, а группой. Иногда с крышников получали деньги помесячно, иногда напрягали, когда зачем-то нужны были (пьянка, да любой личный вопрос). Могли получать деньги и вообще не решать их проблем.

Чаще всего отношения между возрастами достаточно доброжелательны, однако возможны и случаи возрастной сегрегации. В экстремальных сообществах Среднего Поволжья, например, в 1980-х годах наблюдалась жесткая дисциплина, старшие проводили для младших учения, включавшие даже боевую подготовку – драки стенка на стенку.

С ритуальной точки зрения отношения внутри группы могут быть довольно сложными, эта ритуальность изучена еще недостаточно хорошо. Например, наш информант из Владикавказа рассказал о довольно сложной системе приветствий, которые старшие и младшие двора должны делать друг другу при встрече (пример 3).

Пример 3. Система приветствий во дворе (фрагмент интервью).

«Если молодой, скажем, лет 14-ти входит во двор, а там сидит кто-то старше, то он обязательно должен подойти и поздороваться. Старшие – это те, кто старше на 2–3 года и больше; чтобы различия были видимы. Уже старший, уже всё.

Не поздороваться с кем-либо – это серьезная обида. Это обязательно тебе припомнят – ты не поздоровался. Или ты не так, может быть, даже поздоровался. От приветствия тоже очень многое зависело. То есть, просто ударить по ладони – это неуважение. Потрясти руку – это тоже неуважение. Надо так: вложил, пожал не сильно, убрал. Если близкое общение, можно сделать полуобъятия – слегка прижимают друг друга к себе. Это называется приветствие по-братски.

Если виделись уже – можно просто поднять руку. Поднятием руки засвидетельствовать, что попали в поле зрения друг друга. Старший может поприветствовать младшего издалека. Если во дворе сидит младший и заходит старший – младший либо подходит, либо приподнятием руки отдает приветствие.

Прощаться за руку нельзя. Можно просто поднять руку, сказать: “Всё, ребята, я пошел”. Прощаться за руку – это называется “прощаться по-московски”; когда я возвращаюсь из Москвы, то первое время путаюсь, надо мной смеются. Чем младше, тем острее это воспринимается (вот, московский); но сейчас-то, в моем возрасте, об этом говорят только с юмором.

Если сидят несколько человек, желательно сначала поздороваться со старшим. Но если это круг и ты резко на кого-то натолкнулся – то здороваешься с тем, кого знаешь, дальше уже с остальными. Но если ты четко видишь, что есть старший, и ты успел его заметить – лучше сначала поздороваться со старшим, потом со своим знакомым; если все знакомые, то однозначно со старшим. Даже если он дальше находится; даже почетнее будет: надо же, не со мной первым поздоровался, пошел к старшему, молодец.

Если в компании девушка, с ней тоже здороваются за руку, но ни в коем случае не с первой. Девушка сама не протягивает руку, протягивает руку тот, кто подошел. Если она младше или ровесница, то с ней здороваются за руку, если старше, то лучше так просто, словом поздороваться.

Мужчина протягивает руку девушке, если она его знакомая. Если незнакомая, первый раз видишь, то лучше голосом – “добрый день”, например. Если росли вместе или дальняя родственница можно приобняться по-братски.

В университетской среде при встрече со знакомыми девушками допускался легкий поцелуй. Это более продвинутая, более молодежная, более неформальная среда. Во дворах так не делали; во дворах отношения, более ориентированные на традиционную культуру».

Говоря об авторитетности в пацанской среде, нужно перечислить еще некоторые группы, имеющие повышенный статус.

Во-первых, это спортсмены. К спорту в уличной среде повышенно уважительное

отношение, кроме того, спортсмены могут постоять за себя. Поэтому к тем, кто систематически занимается спортом, отношение было хорошим.

Во-вторых, высок статус отслуживших в армии. В советские времена хорошее отношение к отслужившим было повсеместным. Мало того, по данным интервью, в те годы после армии к уличной пацанской жизни уже не возвращались – сказывались разрыв в два года, общее изменение интересов, трудовая востребованность, сравнительно раннее вступление в брак. То есть, вернувшиеся из армии были уже другой возрастной когортой, мало пересекающейся с пацанской средой. В постсоветские десятилетия отношение к армии изменилось – если раньше служба в целом воспринималась как «почетная обязанность», то теперь она чаще воспринимается как удел неудачников. Сравнительно высокий статус службы в армии сохранился на селе, в малых городах, в национальных регионах.

В-третьих, в компаниях, находящихся под влиянием криминальной среды, авторитетом могут пользоваться отсидевшие в тюрьме.

6. Свои и чужие. Этика отношения к чужим

Выстраивание отношений «свой – чужой» для рассматриваемой нами темы особенно важно, поскольку это вопрос этический. В экстремальных группировках, где практикуются конфликтность и агрессивность, моральный кодекс предполагает различные системы этических правил для «своих» и «чужих». «Свои» – товарищи по оружию, связанные отношениями уличного братства; их нужно поддерживать, выступать на их стороне в конфликтах, обеспечивать их безопасность. «Чужие» по сравнению со «своими» ущемлены в правах; они являются потенциальной жертвой агрессии и представляют собой потенциальную опасность.

Важно понять: не всякий, кто не входит в группировку, однозначно является отрицательно маркированным «чужим»; в отношении не каждого предписывается агрессивность. Среди «чужих» есть много людей, вызывающих уважение или, по крайней мере, нейтральное отношение. Но есть и такие категории, в отношении которых агрессия поощряется, о них речь пойдет ниже.

При встрече с посторонним происходит его идентификация – насколько он соответствует параметрам негативно маркированного «чужого»; если выясняется, что соответствует, это диктует соответствующее отношение – пренебрежительное и агрессивное.

Прежде всего, опасные «чужие» – это пацаны из других группировок. Как правило, внутри каждого города, где есть молодежные уличные группировки, существует сложная система симпатий и антипатий. Некоторые группы дружат между собой; с другими же происходят «войны», причем вражда может становиться традицией и длиться долгие годы и даже десятилетия. При встречах пацанов в городе происходит идентификация – из каких кто районов; соответственно, отношения между встреченными во многом определяются отношениями между районами, которые они представляют. Однако при идентификации выясняется не менее важный вопрос: относится ли встречный к категории пацанов или же он вовсе не пацан.

Можно сказать, что негативное отношение к «чужому» определяется тем, насколько много у него «косяков» («зихеров», по А.В. Шашкину (*Шашкин* 2002: 113, 115, 118, 138–139)) – признаков, вызывающих неодобрение, согласно системе пацанской этики. Среди таких косяков могут быть проживание на чужой территории, трусость в драке, сотрудничество с правоохранительными органами, неподобающий внешний вид, неразборчивость в личных контактах и т.д. Наличие большого количества косяков переводит чужого (или своего, если он повел себя неподобающим образом) в разряд жертв.

Отметим основные категории «непацанов», которые воспринимаются пацанами как чужие и по отношению к которым допускается проявление агрессии.

1. *Ботаники.* Данным термином (появился в середине 1980-х годов) обозначаются молодые люди и девушки, уделяющие чрезмерно много внимания учебе, не интересующиеся

уличной жизнью и вообще неадекватные многим требованиям реальной жизни. Отличник может и не быть ботаником; ботаника отличает не только система его ценностей, но и неумение себя вести (в уличном понимании), за себя постоять, быстро реагировать на ситуацию, связно говорить; ботаник, как правило, не развит физически, нескладен. Часто считается, что ботаник не умеет одеваться; молодым людям данной категории приписывается нелепость во внешнем виде и т.д. Что касается собственно отличной учебы, к ней в пацанской среде отношение скорее не негативное, а пренебрежительное; улица живет в другом измерении, и если пацан, относящийся к группировке, хорошо учится – это его личное дело, не интересующее других.

2. *Неформалы*. Молодые люди, относящиеся к идеоцентрическим неформальным объединениям молодежи, часто воспринимались (и воспринимаются) пацанами неприязненно. Причинами этого является, прежде всего, нетипичность неформалов – они необычно одеты, странно себя ведут, слушают непонятную музыку, исповедуют чуждую идеологию.

Впрочем, даже в советские времена (особенно сильно во второй половине 1980-х годов) можно было встретить множество примеров того, что неформалы входили в пацанские группировки или образовывали собственные группировки, мало отличающиеся от пацанских. Речь идет прежде всего о представителях субкультур, предполагающих конструирование брутальной маскулинности – байкерах, металлистах, алисоманах, киноманах. В постсоветские времена в качестве примера неформальной субкультуры, претендующей на статус «уличной пацанской» и вписавшейся в уличную жизнь, можно назвать рэперов. В качестве примера встраивания неформалов в пацанскую среду приведем фрагмент интервью с одним из участников рэп-группы «Каста» из Ростова-на-Дону (пример 4).

Пример 4. Фрагмент интервью с участником рэп-группы «Каста»

– 1990-е – они же “лихие”. Часто вашими зрителями были “братки”? Прилетало вообще за широкие штаны?

– Братки? Прямо криминал? Пересекались с бандюками, конечно. Ну, там же все просто: либо ты лох, либо нормальный пацан. Мы были нормальными пацанами, адекватно базарили. Было о чем поговорить. Негатива не осталось. (…). За широкие штаны не прилетало. Но это просто потому, что Ростов – многонациональный город. Здесь такого организованного движения скинов, как в том же Питере, просто не могло бы быть. Понимаешь, почему. Тут бы скинов наши южные друзья количеством задавили. Без шансов. В общем, в этом смысле мы были непуганые. А еще когда с ребятами из других городов общались, нас всегда поражал вопрос про гопников. “Ну че, щимят вас гопники?” Что за гопники? Кто такие? Потом мы поняли, что видимо, это мы и были ростовскими гопниками. Не знаю, у нас это называлось “нормальный пацан”. Короче, мы ничего не знали о них. В Ростове нет никаких гопников (Шюм 2016).

3. *Лохи.* Под лохами понимаются люди, не включенные в уличную среду, не умеющие вести себя при общении с пацанами, физически слабые, пугливые, заторможенные, несообразительные, не умеющие постоять за себя. С практической точки зрения это те, «кто представляет из себя потенциальную или реальную жертву уличных ограблений и других насильственных действий» (*Салагаев*, *Шашкин* 2002).

Проявлением крайне агрессивного отношения пацанов к «чужим» является одобренная групповыми нормами практика «разводки лохов» – большое внимание уделяется прессингу лохов с целью получения от них денег или ценных вещей. Эту практику можно назвать своеобразным искусством – разводка часто осуществляется артистично, с применением довольно изощренного психологического давления.

Возможны случаи (получили распространение в 1990–2000-х годах), когда тот или иной лох становится постоянным сдатчиком денег («кормушкой») для группировки или ее конкретного члена. В случае, если участие в группировке обязательно для всех, прожива-

ющих на территории, в разряд таких «терпил» попадает практически вся молодежь мужского пола, не задействованная в уличной жизни.

4. *Этнические инородцы.* Большинство опрошенных нами пацанов советского времени настаивали на том, что межнациональная нетерпимость в те времена была нетипична для уличной среды. Тем не менее, конфликты на межнациональной почве встречались и тогда. При рассмотрении конкретных пацанских конфликтов на национальной почве часто становится понятно, что национальная составляющая здесь не главная – речь идет прежде всего о конфликте между группировками, а то, что они построены по национальному принципу – это уже частный случай. Примером может служить вражда молодежи подмосковных Люберец, проживающей возле одного из местных заводов, с кавказской молодежью, работавшей на этом заводе по спецнабору и жившей в общежитии (первая половина 1980-х гг.); упоминания о таких конфликтах нам встречались во многих городах.

В 1990–2000-е годы межнациональная напряженность значительно повысилась; агрессивное отношение к этническим инородцам как особой категории «чужих» стало типичным для многих группировок, в частности приверженных ультраправой идеологии (например, для скинхедов-наци).

В качестве «чужих» чаще всего воспринимаются мигранты из Кавказа и Средней Азии; имеет значение и тот факт, что они приезжие, мигранты, т.е. чужие не только этнически, но и по территориальному принципу. Например, в материалах о многонациональном Среднем Поволжье постоянно подчеркивается, что пацаны, относящиеся к «местным» национальностям (русские, татары, чуваши и др.), не конфликтуют между собой и совместно участвуют в деятельности группировок; но при этом к выходцам с Кавказа и из Средней Азии отношение настороженное.

5. *Гомосексуализм* – одни из маркеров, обусловливающих однозначно отрицательное отношение и виктимизацию. Во многих случаях речь идет не о гомосексуализме как таковом, а о неких феминных формах поведения, противоречащих брутальной маскулинности. Например, может порицаться ношение длинных волос, необычной одежды.

7. Речь пацана как маркер этического

Требования сдержанности и контроля распространяются на речь. Владение речью является чрезвычайно важным для пацана; часто декларируется, что он не должен употреблять матерную речь, должен быть сдержан в выражении эмоций. Мне кажется, связано с этим (хотя и при несколько иной мотивации) и ограничение на матерную речь, в 1990-е годы бытовавшее в бандитских кругах; мат считался признаком слабости, тот, кто в момент конфликта был не воздержан на язык, показывал своё беспокойство, такое поведение указывало на возможность виктимизации.

Крайне высоко ценится умение построить взаимодействие на улице таким образом, чтобы собеседник ощутил, что за пацаном есть сила, и его угрозы не являются пустым звуком. Для тех пацанов, кто занимается вымогательством на улице, важным считается владение навыками «развода» (вымогательства) и «загрузки» (перформативных практик насилия). При встрече с возможной жертвой пацан должен уметь «загрузить» собеседника так, чтобы тот сам отдал требуемые деньги или материальные ценности и тем самым его благополучно «развести», не прибегая к физическому насилию.

«Загрузка» может включать в себя ссылки на необходимость помочь товарищам, находящимся в местах заключения, прямой обман (обещание отдать в ближайшее время деньги или телефон), рассказ об обрушившихся на пацана несчастьях и так далее. Жертва, расставшись со своими ценностями в результате «развода» и не проявив сопротивления, превращается в «терпилу», в объект дальнейших вымогательств.

Умение поддержать разговор – одно из качеств лидера. В опроснике, который лежит в основе моего исследования, есть открытый вопрос: «Благодаря каким качествам становятся лидером?» На основе ответов,

выбранных респондентами, выясняется, что лидируют два качества: «Физическая сила и ловкость» и «Умение разрешать конфликты». Именно на умении вести разговор и основывается умение разрешать конфликты.

Дальше речь пойдет об этике насилия – одной из ключевых категорий пацанской жизни; однако нужно учитывать, что далеко не любой конфликт разрешался дракой. Многие конфликты удавалось урегулировать путем переговоров; представители конфликтующих сторон собирались в специально назначенном месте (иногда на границе территорий) и «перетирали вопрос» – искали пути решения проблемы. В этой ситуации и важны были внятная, убедительная речь, логика, помноженные на авторитет переговорщиков. Чаще всего на «стрелку», связанную с обсуждением конфликтной ситуации, приходил лидер или старшие участники группы (как говорилось выше, умение говорить – одна из важных черт лидера); с собой могли брать виновников, развязавших конфликт. Кроме того, иногда встречается роль «переговорщика» – молодого человека с «хорошо подвешенным языком», обаянием и авторитетом, способного правильно вести переговоры. Такой переговорщик мог даже не входить в пацанское сообщество – его приглашали просто как помощника.

Помимо индивидуальных переговоров, могла быть назначена групповая «стрелка», на которой тоже велись переговоры, а драка начиналась, только если переговоры заходили в тупик.

Иногда суть переговоров «старших» сводится не к улаживанию конфликта, а к выработке правил для драки; это тоже важно, хотя бы потому, что снижает уровень агрессивности драки, ограничивает насилие (пример 5).

Пример 5. Переговоры о форме драки (фрагмент интервью).

«Мы ходили на разборки, у нас было постоянно это. Вот сейчас говорю о конкретном случае, допустим там мой приятель с параллельного класса – у него имелся конфликт. Ну там, слово за слово, потом это перешло в потасовку, одни пришли, вторые пришли, и вот собралось пятьсот на пятьсот человек, огромное количество. Взрослые мужики пришли, встали, договорились об условиях – до первой крови, всё. Как только первая кровь, или слёзы, или упадение – мы всё останавливаем, жмём руки. Но вот тогда вышли все, и все готовы были в случае чего драться».

8. Этическая амбивалентность насилия

Большой исследовательский интерес вызывает своеобразная этика и эстетика проявления агрессивности. Как уже неоднократно говорилось, уличная среда, даже в случаях, когда она аморфна и миролюбива, способна быстро мобилизовываться для решения ситуативных задач – например, для драки с другой группой. Одно из важнейших этических правил пацана – готовность прийти на помощь товарищу. Нельзя отказываться от участия в драке; увиливание от драки – один из тяжелейших проступков.

Пацан, включенный в уличную жизнь, может быть связан сетью обязательств самого разного типа, в частности он обязан участвовать в драках за целый ряд групп. Так, наш информант из Астрахани (1970-е гг.) говорил, что он считал себя обязанным драться в группировках по пяти разным принципам: за свою улицу (по месту проживания), за школу, за спортивную секцию, по национальному принципу (информант татарин по национальности), а также за район, в котором проживала его девушка.

Часто в пацанской среде встречается мнение, что драка – увлекательное, эмоционально насыщенное действие. Драку любят как интересный вид спорта, дерутся с удовольствием.

Установка на агрессивность амбивалентна: с одной стороны, в наличии общий настрой на проявление агрессивности; но, с другой стороны, существует и ограничение – настоящий пацан не должен быть неоправданно агрессивен, он применяет насилие только в случаях, которые расцениваются как подобающие для насилия; говоря языком психологии, он проявляет оптимальную, инструментальную

агрессивность. Неоправданное и чрезмерное насилие рассматривается как «беспредел» и порицается.

Значимость пацанских правил регулирования агрессии неожиданно была подтверждена президентом РФ В.В. Путиным, который на валдайском экономическом форуме в ноябре 2015 года оценил борьбу России с ИГИЛ с точки зрения собственного подросткового опыта: «Еще 50 лет назад ленинградская улица меня научила одному правилу: если драка неизбежна, бить надо первым» (Путин 2015). В этой фразе присутствует та самая амбивалентность, о которой речь шла выше: с одной стороны, утверждается ценность агрессивности («бить надо первым»), с другой, декларируется сдержанность – бить надо, только «если драка неизбежна». Из контекста (Путин) можно понять, что описывается реакция на агрессию со стороны подростка, не относящегося к верхушке дворовой криминальной иерархии, но достаточно авторитетного (что называется, нормального пацана); это реакция на беспредел. Действительно, и в интервью, и в литературе встречается утверждение, что в некоторых случаях (например, при «проверке на вшивость» при вступлении в группу) одобряемым поведением является именно инициация агрессии (правило «бить первым», воспетое в песнях В.С. Высоцкого); это не воспринимается как нарушение этических правил.

9. Ограничения на насилие

Повсеместно встречаются ограничения на применение насилия к определенным группам.

1. Младшие по возрасту (таковым считается тот, кто младше на 2–3 года и более). Часто отмечается, что их удаляли во время общей драки или же позволяли им драться отдельно от старших, между собой (кстати, традиция, восходящая к масленичным боям, часто предполагавшим разделение по возрастам во время драки).

2. Девушки. К числу лиц, нападение на которых запрещалось, относили и девушек. Самостоятельно наши информанты об этом не упоминали, но при дополнительных вопросах подтверждали как «само собой разумеющееся», что «девчонок никогда не трогали», «это не просто беспредел, этим вообще никто не занимается». Ударить девушку – это нарушение нормы, поскольку она изначально не является социально и физически равным соперником; ее только можно поставить на место вербально.

3. Не только девушки были вне агрессии, но и парни, гуляющие с девушками. Об этом говорят практически все информанты. По распространенному уличному правилу, если парень идет с девушкой, и она ведет себя неправильно – скажем, оскорбляет встречного – спрос не с девушки, а с парня, от него могут потребовать воздействовать на девушку или даже избить его за ее проступки. Парень должен держать ответ за неправильное поведение своей девушки.

4. Меньшие по количеству. Часто считалось, что нападать на единичного противника, во-первых, «нехорошо», а во-вторых, «неинтересно». Для того чтобы уравнять шансы, встреченной жертве иногда предлагали состязание на равных – «драться один на один». Это могло быть даже в случаях коллективного наказания: ловили провинившегося все, но бил один.

5. Вообще существует запрет на «бесцельную» агрессивность. Не одобряется агрессия без повода, по отношению к людям старшего возраста, по отношению к заведомо более слабым. Легитимной считается агрессивность в среде молодых мужчин-ровесников; попадание более старших мужчин в пространство агрессии маловероятно; если и встречаются описания драк молодежи с мужчинами среднего и старшего возраста, то как правило они носят ситуативный характер и предполагают инициативу старших.

6. Можно встретить частные случаи этических норм, регламентирующих драки. Так, в середине 1980-х годов в подмосковных Люберцах при драках считалось неэтичным использовать оружие (ножи, палки, цепи, предметы для утяжеления кулака и т.д.) – дрались

только «чистыми руками», и эти драки напоминали скорее спортивные спарринги. Такая установка была обусловлена большим интересом к спорту в городе; в других городах она встречалась нам нечасто.

Запрет на ношение оружия мог быть обусловлен безопасностью – к пацану с оружием относились значительно жестче: демонстрируя оружие, он мог подвергнуться более серьезной агрессии. Иногда в качестве одной из причин запрета на оружие называли страх перед милицией. То же отмечали и постсоветские информанты. Задержанный с оружием в руках (или даже в кармане) получал значительно более серьезные обвинения, чем безоружный.

Впрочем, есть и противоположное отношение к оружию: восходящее к деревенским традициям представление о том, что нож является частью мужского костюма.

* * *

Достаточно широко распространенным правилом было равенство сил конфликтующих сторон. Если при завязывании конфликта одна сторона была значительно слабее другой, могли перенести драку на другое время, обе стороны должны были собрать к этому моменту достаточное количество бойцов. Если одна группа пришедших на драку, была значительно больше другой, то представители меньшей группы могли потребовать, чтобы в драке участвовали не все. Другой вариант – для драки могли выбрать представителей, чтобы драка шла один на один; этим представителем мог стать лидер.

В качестве примера рассмотрим описание конфликта, который произошел в 2009 году в одном из малых городов средней полосы России (пример 6).

Информант, местный неформал, иронически относится к боевым качествам своих товарищей-неформалов, признавая, что они не соответствуют пацанским понятиям. Тем не менее, по рассказу видно, какие формы поведения считаются «правильными» с точки зрения этики уличной среды, а какие – нет.

10. Подчеркивание собственной невиновности в ходе агрессии

Интересно рассмотреть, как установка на оправдание насилия прослеживается в способах завязывания драки. Нападающими ситуация выстраивается так, что жертва сама оказывается виноватой в насилии, а нападающие, напротив, часто оказываются в роли поборников справедливости.

– Предлагается мотивация, выставляющая жертву виноватой, а агрессора – поборником справедливости. Так, один из наших информантов и его друзья считали правильным по вечерам нападать на подростков, которые, по их оценке, разговаривали излишне шумно. Проявляя агрессию, нападающие обвиняли жертв в том, что они мешают спать «женщинам и детям», «матерям». Таким образом, они выставляли себя защитниками женщин и детей, чем оправдывали насилие.

Распространенный прием начала драки – провоцирование агрессии против малолетнего. К жертве подсылался маленький мальчик, который провоцировал жертву, прося у нее закурить, требуя денег и т.д. Как бы жертва не ответила мальчику – грубо или вежливо – тот криком подчеркивал, что его обидели, и тут же появлялись находящиеся в засаде «защитники», вступавшиеся за якобы обиженного ребенка.

Еще один прием начала драки – просьба: «Дай закурить». С виду обычное действие, простейший способ установления коммуникации между двумя людьми на улице. В то же время эта фраза воспринимается как сигнал опасности, первая фраза начала конфликта. Начиная как минимум с 1970-х годов, выражение «Дай закурить» стало, говоря современным языком, мемом, обозначающим опасность уличного нападения; в частности, оно встречается во многих популярных фильмах, причем в фильме «Старики-разбойники» агрессор, получив ответ «Не курю», развивает тему, обвиняя жертву: «Так ты еще и не куришь».

Предполагается, что жертва будет вынуждена вступить в диалог, и ее ответ можно

Пример 6. Разворачивание конфликта (фрагмент интервью)

Рассказ информанта	Комментарий
А был еще случай, гопники наехали. У нас металлисты и панки одно время тусовались вместе под мостом. (…). И однажды гопники просто пришли и наехали, и дали п..ды половине там. Такой Сухарь там был – Илюша Сухарников. Его звали Сухарь, и вот он был ударной силой этих гопников. И им назначили стрелку металлисты.	Насилие против неформалов потребовало удовлетворения – для этого «забивается стрелка» – назначается место и время для драки.
И нас собралась толпа – человек около ста. И пошли в Кирпичики, где коробка хоккейная стоит. Черемушки пришли с металлистами. Хотя Черемушки, в принципе, гоповский район. Но, тем не менее, они пришли с ними. Кто-то кого-то знает и приходит типа на стрелку. И нас собралось офигенное количество людей, человек сто.	На «стрелку» собираются все, кто относит себя к обиженной группе – неформалам. Кроме того, приходят пацаны из района Черёмушки; хотя они не неформалы, но срабатывают личные связи – они помогают по знакомству. Все собравшиеся движимы этическими установками – они считают себя обязанными вступиться за «своих».
Сначала за библиотекой у нас точка сбора была, собралось много народу. Выпили там и пошли на место непосредственной драки. А пока мы шли – людей оставалось всё меньше и меньше. Кто-то куда-то заходил поссать и бежал домой. Дошло еще изрядно – человек пятьдесят дошло до коробки, до хоккейной.	Собравшиеся не проявляют последовательности в своих устремлениях, и рассказчик говорит об этом с осуждением. Налицо отклонение от «правильного» поведения.
И мы подошли – там бордюрчик, коробка непосредственно сама, и на ней стояло просто пять человек вообще. Сухарь сам… И вот подошли мы и смотрим. И их там стояло пять или шесть, даже десяти не было. (…). И вот, они говорят: «Ребят, если вы нормальные пацаны, давайте один на один. Вы нас щас просто раздавите и всё».	Оказавшись перед лицом многократно превышающих противников, пацаны из района Кирпичики воззвали к этике – попросили уравнять количество участников драки; вернее – каждой из сторон выставить одного поединщика.
Тут все на очко подсели, все песят человек: «Да они правильно говорят, кто будет пиз…. ся» – типа того. Да, Черемушки, которые с нами шли, говорят металлистам: «Дава-айте, идите. Ваши проблемы, а мы посмотрим». И как бы металлисты сказали типа: кто драться пойдет? самые матерые. С их стороны Сухарь пошел, с нашей три кандидата было – я, Костик Марулин (вот, его в армию забрали на днях) и Кадуля. Кадуля говорит: «Вот, мне завтра на работу, неохота драться». А Костик говорит: «Олег, может, ты хотел поп……ся?».	Участники большой группы также последовали этическим правилам, согласившись на драку один-на-один. Однако достаточной храбрости у них не было – поединщика найти оказалось трудно. Временные союзники (пацаны из Черемушек) заявили, что неформалы в этой ситуации сами должны отстаивать свою честь. Со стороны Кирпичиков ответственность на себя взял лидер группы, что тоже надо рассматривать как этическое действие.
И в итоге я пошел один. Вышли на эту коробку и начали просто пиз….ся. А, я еще при этом его предупредил: типа не имеет значения, кто кого сейчас зае..шит, но чтобы ваша тусовка не неформалов вообще никогда не будем наезжать в общем. Даже если я тебе дам п...ды – попи…лись и забыли. Он согласился, конечно.	Рассказчик вызывается быть поединщиком. Прежде чем начать драку, он формулирует условия поединка – последующая безопасность членов его группы, независимо от исхода поединка. Противник находит эти условия правомерными и соглашается на них.

Ну, он мне дал пиз..лей [смеется], конечно. Хотя я ему точно, Серёг, п..ды дал раза три точно. У него глаз затёк здорово. Да, меня оттуда вытащили просто так. [Смеется]. Но, тем не менее, я всё-таки дрался.	Несмотря на проигрыш в драке «по очкам», рассказчик явно удовлетворен своими действиями, поскольку, хоть и уступал противнику в силе и опыте драк, сумел защитить свою честь, обеспечить безопасность членов своей группы.

будет расценить как повод для агрессии; если жертва ответит отказом, ее обвинят в неуважении и пренебрежении; если согласием, то в ходе завязавшегося разговора ей можно будет предъявить какое-либо другое обвинение, пусть даже самое абсурдное. Из встречавшихся нам: «Почему у тебя шапка надета прямо, надо носить на боку»; «Почему у тебя палка в руке, ты самый наглый что ли?»; и др. В конце 1980-х годов в городах Украины и Белоруссии нападающие могли обращаться к жертве на национальном языке (украинском/белорусском), и если жертва была не в состоянии поддержать разговор на языке – это служило поводом для агрессии. Часто встречающийся способ вызвать у жертвы чувство вины – задеть ее плечом. Жертву легко можно вогнать в чувство вины, если она в волнении начала употреблять матерную речь или перешла с «вы» на «ты».

– Начало драки может быть представлено как театрализованное действие, розыгрыш, игра. Пожалуй, самая известная из таких игр – «Купи кирпич». Нападающие не требуют с жертвы денег напрямую, но предлагают ей купить заранее приготовленный кирпич – порой специально для этого подготовленный, запакованный в полиэтилен, обвернутый красивой лентой. Цена кирпича высока, жертве понятно, что она подвергается ограблению, но вынуждена участвовать в игре. Иногда нападающие артистически обставляют игру, расхваливая кирпич и давая понять, что без него жертве не уйти. Вместо кирпича могут использоваться и другие предметы – например, урна (мне известен случай, когда «купивший» урну был вынужден унести ее с собой). Возможно, к тому же ряду относится и навязчивая продажа электрошокеров, сообщение о котором встречалось мне в блогосфере. Еще один способ легитимизированного ограбления – обращенная к прохожему просьба сдать деньги на нужды сидящих в тюрьме («греть зону»). Игра «Купи кирпич» известна за рубежом, она неоднократно встречалась в кинематографе; в частности, в фильме Э. Кустурицы «Кафе “Титаник”» (1979), повествующем о Югославии перед Второй мировой войной.

Еще один пример игры – обращенная к жертве просьба «дать полкопейки». Когда жертва предлагает целую копейку, ей «дают сдачи», то есть избивают (в некоторых городах игра была настолько распространена, что, рассказывают, некоторые рубили зубилом копейку пополам и носили ее с собой). В нашем случае данный вариант игры интересен тем, что путем несложных манипуляций нападающие представляют себя не агрессорами, а пострадавшими, они не нападают, а наоборот, «дают сдачи».

Перечисленные примеры – это примеры церемониального вступления к конфликту. Данные церемонии призваны придать правоту агрессору, сделать его действия легитимными с точки зрения этических пацанских норм.

Криминальные хроники, начиная с 1990-х годов, дают большое количество примеров использования данного приема: к жертве, заведомо имеющей деньги, подсылается плачущий ребенок (если жертва пытается помочь ребенку, нападающие обвиняют ее в педофилии), любвеобильная девушка (жертве, неосмотрительно вступившей в интимную связь с девушкой, предлагается оплатить ее услуги); подбрасывается кошелек (неожиданно вернувшийся хозяин заявляет, что денег было больше); симулируется столкновение автомобилей (с жертвы требуют деньги за ремонт) и т.д. В этих примерах, относящихся к сфере профессиональной преступности, становится заметнее механизм воздействия на жертву – делается так, что она чувствует себя винова-

той и, как следствие, проще поддается манипулированию. Если в подростковых действиях просматриваются отсылки к «моральному кодексу», то во взрослом криминале остается только прагматика – стремление скорейшим образом и наиболее оптимально произвести ограбление.

* * *

Еще примеры манипуляции этикой агрессии – «разводка лоха» и «загрузка». «Разводка», или «развод» это вымогательство, направленное на отъем у жертвы денег или материальных ценностей. «Загрузка» – перформативные практики насилия вообще. Загрузка может производиться как провокация к насилию, как унижающее действие и т.д.

Часто утверждается, что при идеально проведенной разводке агрессор должен не отнять у жертвы деньги или вещи силой, а сделать так, чтобы жертва отдала их сама, без физического насилия (*Стивенсон* 2009). Нападающий психологически манипулирует жертвой, вызывает у нее чувство вины, настойчиво требует помочь себе; например, у жертвы требуют отдать на время мобильный телефон, чтобы совершить по нему важный звонок.

Актуализируется пацанская ценность, которая упоминалась выше – умение внятно говорить, поддерживать беседу. Нападающий

Пример 7. Постановочная разводка лоха (фрагмент видеозаписи)

Видеозапись	**Комментарий**
[Пацан 1, проходя навстречу Журналисту, нарочито задевает его плечом]. Пац. 1: Дружище, извини. Ты меня, конечно, зря это задел. Курточка, понимаешь, купил, денег нету.	Пацан 1 выстраивает ситуацию так, что Журналист оказывается в позиции виноватого – он якобы толкнул Пацана 1 и попортил его новую куртку. Затем возникает тема безденежья – пацан намекает на возможный способ разрешения назревающего конфликта (жертва должна помочь деньгами или материально).
Пац. 1: А у тебя есть мобильный или такое что-то. Журн.: Ну есть. Пац. 1: А ну покажи. [Журналист дает телефон] На телефон подбил, согласен? [Журналист улыбается].	Журналист делает серьезную ошибку – он не только показывает Пацану 1 телефон, но и позволяет взять его в руки. Этим он выдает себя как лоха. Такой элемент разводки типичен; только лох позволит проверить свои карманы, сумку, покажет деньги, согласится попрыгать (чтобы деньги зазвенели) и вообще, допустит манипуляции с собой.
Пац. 2: А чо, братишка улыбается, значит, ему всё равно. Пац. 1: Ну да. Или весело живётся тебе? Журн.: Не-не, телефон отдайте. Пац. 2: Телефон – мелочь.	Улыбка в данном случае (абстрагируемся, что ситуация постановочная) – второй признак лоха, она показывает растерянность и подчиненность. Но Пацаны не указывают Журналисту на это, а, ориентируясь по ситуации, создают обстановку якобы добродушного доброжелательства. Если Журналист разрушит эту доброжелательность, он очередной раз окажется виноват, выкажет себя «жадным».
Пац. 1: Откуда такой веселый? Журн.: Я не местный. По-доброму бы разойтись.	Выстраивается еще одна иерархическая система подчинения – Журналист признается, что он не местный, а значит, чужой и, опять же, виновный ввиду своей чуждости.
Пац. 1: По-доброму, всё, у нас труба остается. Пац. 2: Всё, давай, мир. [жмут руку, уходят] Журн.: Ребят, телефон верните.	На прощание Журналист еще раз показывает, что он лох, пожимая руки грабителям.

должен с помощью психологических манипуляций заставить жертву самостоятельно принять на себя роль жертвы.

Разводка скорее имеет эстетическое, чем этическое значение – умело проводящий разводку позиционирует себя как сильного, умного, уверенного в себе мужчину, умеющего говорить, манипулировать слабым, подчинять его; за ним стоит незримая символическая поддержка – авторитет «настоящего пацана» и одобрение уличного сообщества. Несомненно, в этом есть эстетическая наполненность, разводка лоха выступает как форма своеобразного искусства или спорта.

В качестве примера (пример 7) приведем видеозапись разводки, которую по просьбе тележурналиста А.Б. Лошака на камеру разыграли два молодых человека из города Новая Каховка (Херсонская область, Украина). Это сцена из документального фильма «Реальные пацаны» цикла «Профессия репортер» (2006); нам показали «самую мягкую, цензурную форму разводки».

Вообще, стоит добавить, что к насилию в пацанской среде эстетическое отношение: нападающий должен разыграть спектакль нападения красиво. Это относится не только к индивидуальному нападению, но и к групповому.

Поэтому в пацанских группировках достаточно часто встречается такая ролевая функция как задира. Ценятся люди, которые могут артистично придраться к противнику, инициировать конфликт так, чтобы другим было интересно. Таких задир обычно ценят (известны случаи, когда это не почетная должность, а наоборот – задираться заставляют в качестве порицания; но так бывает сравнительно редко).

* * *

Рассматривая ситуации индивидуальной агрессии (нападающий – жертва), мы видим здесь манипуляцию одной из важных ценностей пацанской среды – храбростью. Собственно, при «разводке» и «загрузке» не так и важно, что именно говорит жертва, противостоящая агрессору. Важно то состояние страха, которое жертва испытывает; именно это состояние нападающий считывает через множество внешних проявлений: податливость для манипуляции, жалкую улыбку, нелепые поступки, дрожание тела и т.д.

Настоящий пацан должен уметь контролировать свой страх. Не случайно постыдным является переход пацана в состояние жертвы. Если пацан подвергся уличному ограблению, словно лох, это серьезный косяк для него – значит, он может дать слабину, испугаться, стать объектом манипуляции. Тех, кто неспособен противостоять манипулированию и склонен откупаться от агрессора, иногда называют «сладкими».

11. Закономерности и этика примирения

Важной частью этических кодексов в разных социальных группах являются способы организации и церемониального оформления примирения враждующих сторон. Прежде всего, рассмотрим, в каких ситуациях чаще всего происходит примирение.

1. Появление общего врага производит консолидирующий эффект, ранее враждовавшие группы проявляют склонность к тому, чтобы объединиться против возникшей опасности. Изучение истории пацанских группировок показывает множество случаев, когда внешняя опасность оказывает мобилизующий эффект. Так, появление в 1970-х годах в Казани агрессивной группировки Тяп-Ляп привело к созданию сети экстремальных группировок и возникновению т.н. «казанского феномена» (*Салагаев* 2005). В самом конце 1970-х годов уличная молодежь подмосковного города Люберцы прекратила конфликты для совместных поездок в Москву (по одной из версий, примирение произошло на специальной встрече представителей группировок); позже, в конце 1980-х, активность люберецкой молодежи привела к консолидации молодежных группировок в Москве (*Громов* 2006; *Белановский* 1988). В наших материалах многократно описаны случаи, когда появление в городе сплоченной и агрессивной группы чужих (привезенных по спецнабору

учащихся техникума или рабочих) приводило к к сплочению местной молодежи.

2. Некоторое трагическое событие, обычно гибель активного участника конфликта, которая служит поводом для примирения (см. примеры 8, 9).

Примеры 8 и 9. Примирение после гибели человека (фрагменты интервью и журналистской статьи).

«В 1980-х годах [в Новочеркасск] привезли тело пацана Кобяка, погибшего в Афганистане. Его несли на руках до кладбища через весь город. По дороге в толпу вливались группировки. Над могилой поклялись больше не конфликтовать. Выполнили это или нет – не знаю, я уехала».

«9 октября 1986 г. в драке между "Курган-Дерибасами" и "Раницей" погиб 17-летний подросток из "Раницы" Дмитрий Барановский. (…). Причиной драки стал конфликт: за год до этого в драке убили подростка из "Раницы". По неписаным правилам, после смерти во время боя группировки делали перерыв, соблюдая своеобразный траур около года. А потом группировка, потерявшая бойца, должна была совершить во время новой драки убийство. Так и произошло.

Обычно на похоронах гроб с погибшим бойцы несли до кладбища на руках. Мать Барановского не позволила этого, призвав присутствующих прекратить убийства. "Пусть это будет последняя смерть!" – сказала женщина. И действительно, Дима стал последней жертвой войны оршанских группировок…» (*Анкудо* 2007).

Что касается ритуальной составляющей процесса примирения, обычно это совместное распитие алкоголя. К слову, качеством, положительно отличающим пацана, является и то, что он «угощает пацанов» – иначе говоря, проявляет щедрость, организуя совместные «застольные» практики.

12. Отношения с девушками

В литературе, посвященной гендерным темам, часто встречается мнение, что уличной пацанской среде свойственен сексизм. Нашими исследованиями это не подтверждается. В подавляющем большинстве случаев информанты на вопрос об отношении к девушкам недоуменно отвечают: «Нормальные были отношения», и раздел опросника, посвященный «гендерной композиции» остается невостребованным.

Впрочем, встречались и случаи, когда девушки действительно подвергаются со стороны пацанов системному жесткому прессингу (см., напр., в описаниях Тузикова (*Тузиков* 1988) и Шашкина (*Шашкин* 2002)), об этом будет сказано ниже. Однако в целом взаимоотношения между полами вполне миролюбивые и взаимоуважительные.

Этические правила взаимоотношений между полами определяются негласным *«гендерным договором»*, существующим в отношениях между пацанами и девушками. Хорошим отношение со стороны пацанов скорее всего будет к той девушке, которая соответствует требованиям данного договора.

На основании имеющегося у нас на настоящий момент материала мы бы выделили следующие параметры, по которым может оцениваться девушка.

1. Прежде всего, нужно отметить особый статус девушек, состоящих в родственных отношениях с пацанами. Речь идет, как правило, о сестрах (родных или имеющих более отдаленную степень родства). В отношениях с пацанским коллективом они, как правило, находятся в привилегированном положении, на них как бы распространяется покровительство брата-пацана.

2. Отношения любви и дружбы с пацаном. Как и сестра пацана, его девушка имеет высокий статус. Встречалась гендерная формула: «Девчонка – не человек, но девчонка кого-либо из членов группировки неприкосновенна». Стоит уточнить, что речь идет не о любых подругах пацанов, а именно о девушках, имеющих статус «порядочных» и связанных с пацанами отношениями особой личной симпатии (такие отношения могут закончиться браком). Случайная подруга, с которой пацан пообщался «просто так», «по приколу», тако-

го статуса может и не иметь. И даже наоборот, может подвергаться повышенной сексуальной агрессии – предполагается, что раз она позволяет себе с одним, может позволить и с другими.

3. Умение соблюдать сексуальную дистанцию. Высокий статус имеют «приличные девушки», которые не позволяют себе сексуальной близости – не вступают в интимную связь, или, по крайней мере, крайне разборчивы в этом. Иначе говоря, девушка, соблюдающая «гендерный договор», сдержана в сексуальных связях; если у нее есть парень, то один, отношения с ним – серьезные. Приличная девушка способна постоять за себя, продемонстрировать свою недоступность.

Момент вступления девушки в сексуальную связь может понизить ее статус (перевести в разряд «давалок»), а может и не повлиять на отношение к ней как к «приличной» – этот вопрос решается индивидуально, согласно конкретной ситуации, поведению девушки, восприятию ее окружающими. В интервью иногда отмечается, что обвинение девушки в распущенности – это серьезное обвинение, если пацан об этом говорит, он должен обвинять обоснованно, отвечать за свои слова.

4. «Приличный» внешний вид. Девушка не должна одеваться вызывающе (устойчивая оценка девушки, одевшейся неподобающим образом – «как проститутка»).

На просьбу описать «приличную девушку» мужчины и женщины реагируют по-разному. Женщины обращают внимание, прежде всего, на внешний вид (одежду, прическу, макияж), мужчины – на сексуальное поведение (*Просина* 2009). Тем не менее, можно встретить и оценку девушек пацанами с точки зрения их одежды.

5. Внешняя привлекательность. На вопрос, влияет ли на отношение к конкретной девушке ее внешняя привлекательность, один из наших информантов ответил: «Конечно, это главное». Красивая девушка имеет в пацанской среде более высокий статус.

Таким образом, даже для групп, придерживающихся крайней степени сексизма, правильнее говорить не о презрении к девушкам вообще, а о своеобразной гендерной шкале оценки – есть высокостатусные девушки, и есть девушки, не пользующиеся уважением. Иногда низкостатусные девушки виктимизируются, становятся кем-то вроде сексуальных рабынь. Так, в одном из малых городов нам подробно рассказали о местной девушке, которая является общедоступной, отдаваясь за алкоголь («Пойдем, нальешь ей стакан водки – и она будет твоя»). Отношение к ней крайне пренебрежительное; например, после совокупления с ней на местном пляже один из пацанов ушел с ее одеждой, оставив ее голой. У девушки есть ребенок; понятно, неизвестно от кого, пацаны говорят: «Наш, местный».

Видимо, можно выстроить закономерность: высокая степень сексизма более свойственна криминализированным и агрессивным пацанским группам.

Часто встречается мнение, что пацан обязан следить за «моральным обликом» своей девушки – чтобы она не пила, не курила, не сквернословила. Причем за проступок девушки «общественность» может наказать ее парня (как бы предполагая, что это его недосмотр). Например, если девушка на улице задирается к окружающим – за это могут побить ее парня.

В большинстве случаев защита «своих» женщин декларируется как обязанность пацана, при этом в разряд своих может попасть как узкий круг подруг, так и все девушки, проживающие на территории группировки. Избиение противником девушки рассматривается как серьезное преступление и требует отмщения. Неоднократно мы встречали случаи, когда особенно многолюдные «акции возмездия» против соседних группировок мотивируются именно обидой, нанесенной девушкам. Говоря о недопустимости агрессии против девушек, информанты часто делают оговорку – агрессию может осуществлять девушка по отношению к девушке (как равный против равного), пацаны таким конфликтам не препятствуют.

Вкратце нужно упомянуть о таком явлении, как девичьи уличные группировки (*Omelchenko* 1996). Они копируют мужские

группировки – участвуют в драках, в нападениях на посторонних, занимаются мелким криминалом и т.д. Однако отношение в пацанской среде к ним настороженное – такое поведение девушек воспринимается как недопустимое, «не женское», и поэтому не поощряется парнями. Так, известны случаи, когда участники пацанских группировок отлавливали участниц девичьих группировок и унижали их, принуждая к оральному сексу.

Но есть и девичьи группировки, к которым пацаны относятся уважительно и даже оказывают им покровительство; например, известны женские мобы в среде футбольных фанатов. Однако нарушение гендерного порядка здесь кажущееся – как правило, речь идет о девушках, которые дружат с молодыми мужчинами – участниками группировок или, даже являются их женами. То есть, группировки не самостоятельны, они создаются с ведома мужчин и существуют под их протекторатом.

Встречались описания сегрегации девушек во время драк. То есть, во время общего конфликта девушки дрались между собой, «параллельно» пацанской драке. Пацаны не мешали «своим» девушкам драться, разнимали их только в крайнем случае. Согласно этическим нормам считалось, что девушки вправе состязаться с равными им по силе и гендерному статусу; но юноши должны следить за тем, чтобы это состязание проходило «по правилам».

13. Наказание за проступок

В случае если пацан нарушает какие-либо этические нормы или вообще ведет себя неправильно, к нему могут применяться следующие формы воздействия – по нарастающей, в зависимости от степени тяжести проступка.

1. Устное порицание. Замечание, не несущее каких-либо серьезных последствий, но требующее «работы над ошибками».

2. Отказ в защите. Если проступок стимулировал конфликт с другой группой, то свои могли отказаться помогать в этом конфликте, что само по себе было формой порицания.

3. Физическое воздействие. Избиение могло производиться лидером, старшим по возрасту или ровесниками (в том числе по указанию старшего). Тяжесть «воздействия» варьировалась – от символических ударов до достаточно серьезного избиения.

4. Бойкот, отказ от общения. В случае, если группа находилась в длительном конфликте с другими группами, это могло иметь дополнительное последствие – подросток, потерявший поддержку своих, мог стать жертвой чужих. По данным интервью, о понижении статуса любого пацана посторонние могли быстро узнать, в том числе наблюдая со стороны (например, если кто-то начинал ходить в места общего отдыха вне группы, это могло указывать на понижение статуса).

5. Жесткий бойкот, когда бойкоту подвергаются не только виноватые, но и те, кто пытается с ними общаться. Таким образом, вокруг виноватого создается полоса полного отчуждения.

Кроме того, в постсоветское время широкое распространение получил ранее малоизвестный способ наказания – «постановка на деньги». Провинившемуся предписывается выплатить в общую кассу штраф, в случае задержки выплаты начисляется процент («включается счетчик»).

Если устное порицание могло производиться в личной беседе, то остальные действия предполагали публичность – делались при свидетелях, а иногда и во время общих мероприятий – сборов.

Пример 10 позволяет понять соотношение проступков и мер наказания; таблица по нашей просьбе составлена одним из информантов, жителем крупного города.

В наиболее экстремальных группировках возможна жесткая система наказаний, в том числе построенных на системе коллективной ответственности – когда за проступок одного человека наказывается целая группа (см. пример 11). В таком случае предполагается, что наказание для провинившегося будет двойным – дополнительно к основному, он получит еще и наказание от участников своей группы.

Пример 10. Формы наказания за разные виды проступков

Форма наказания	За что может быть наложено наказание (самозапись информанта)
Устное порицание	Плохая организационная работа
Избиение (разной степени тяжести)	Пьянка, курение травы, не сдал в общак, накосячил, в том числе и в отношении пацанов с других групп (обычно если это создает плохое впечатление о коллективе)
Объявление бойкота (комм. информанта: «То есть, отшивают»)	Наркотики, долгое непосещение сборов (не реагирует на порицание), козел (сотрудничество с милицией), проблядился (пообещал клятвенно пацанам, и не сделал), не встал в отмах (не дал сдачи) и просто испугался и т.д.

Пример 11. Массовые наказания

«Когда возраст только набрался – их чаще всего наказывают массово, как минимум пять раз в неделю. Таким образом, происходит отсеивание слабых. Обычно же, наказывают провинившегося несколько человек (2–3) старшего возраста. Наказывают по принципу “один за всех и все за одного”. Даже если кто-то один из младшего возраста опоздал на строгий сбор на пять минут – наказывают весь возраст. Наказание происходит в ближайшей беседке или темном месте. Чем сильнее провинность, тем больнее наказание. Но ногами и предметами бить нельзя. Примерно через 2–3 месяца такой жизни наказания происходят реже и могут носить уже индивидуальный характер. Была практика, когда за нарушение правил нарушителя отдавали в руки своего же возраста. Тогда 2–3 человека наказывали одного, но, в связи с тем, что молодежь стала озлобляться друг на друга, ее прекратили» (*Шашкин* 2002: 117–118).

14. Правила можно обойти

Мне неоднократно приходилось сталкиваться с обвинением в том, что в своих работах я романтизирую пацанскую среду. Действительно, как можно говорить о значимости морального кодекса, когда с уличным хулиганством связано так много недопустимого – насилие (выражающееся как в избиениях мужчин, так и в сексуальном насилии против женщин), криминал, пьянство, наркомания, сквернословие, отрицание культурных ценностей. Каждый вспомнит множество примеров того, как уличные пацаны унижают слабых (причем систематически), подло ведут себя в конфликтах и в повседневной жизни, не уважают старших, лебезят перед силой. Несомненно, в уличных группировках часто верховодят малокультурные и малообразованные лидеры, не ориентированные на позитивные жизненные ценности и успешность (разве что криминальную или полукриминальную).

Тем не менее, этнографический материал показывает повышенное внимание уличной среды именно к этическому. Вернее, к той своеобразной этике, которая частично совпадает с общечеловеческой, частично – выходит за ее рамки.

Рассмотрим, почему следование правилам морального кодекса (в целом направленного на позитивные ценности) не исключает всего того негатива, с которым связана пацанская среда. Декларируемое благородство моральных правил далеко не всегда совпадает с практикой. Этому есть следующие причины.

1. Рассматривая моральный кодекс уличного поведения, можно легко заметить, что некоторые нормы поведения противоречат друг другу. Это позволяет обойти этические правила.

– Существует запрет на нападение большей группы на меньшую или нападения группы на одиночку; декларируется, что участники конфликта должны быть примерно равны по силе. Но при этом есть и другая установка – необходимость преследовать определенные категории «чужих», являющихся допу-

стимыми объектами агрессии. Если противоречие разрешается в пользу второго довода (допустимости агрессии), то нападение совершается, но часто можно встретить специфическую уловку – на встречного нападает не вся группа, а только ее представители – два-три человека. Они могут отделиться от группы, избить и ограбить жертву. Это не будет рассматриваться как нарушение морального кодекса – били ведь не все, и соотношение сил было сравнительно равным. Действительно, уровень агрессивности был снижен благодаря этическим факторам; но действительно и то, что жертве безразлично – была она ограблена тремя нападающими или целой группой.

Есть еще одна уловка, позволяющая якобы соблюсти этические нормы равенства возможностей – из всей толпы жертве предложат поединок с одним человеком; но и здесь жертва скорее всего окажется в проигрыше, поскольку поединщиком окажется сильнейший в компании, и даже в случае его проигрыша вся группа может его поддержать.

– Существует запрет на агрессию против парня, идущего с девушкой. Но при этом, помимо той же установки на агрессию против «чужих», есть еще и установка на охрану своей территории. Поэтому, если девушка проживает на территории группировки, парень может подвергнуться агрессии после того, как расстанется с девушкой. В отношении пар, как и в отношении одиночек, может проявляться агрессия в уменьшенном виде – на них не нападут, но могут оскорбить, напугать.

– Часто декларируется запрет на проявление агрессии против девушек. Но при этом существует представление о гендерной композиции, в котором четко определено понятие «порядочной девушки». Если девушка кажется «недостаточно порядочной», это может легитимизировать агрессию против нее.

2. Нарушения пацанской этики могут скрываться. Например, если участник группировки совершил что-то недостойное (ограбил старушку, напал на парня с девушкой), он вряд ли будет рассказывать об этом товарищам, чтобы не упасть в их глазах. Или же расскажет, но расставив акценты выгодно для себя – чтобы подчеркнуть свою правоту и неправоту жертвы. Таким образом, следование моральному кодексу останется как декларируемый принцип, но нарушение кодекса останется тайным.

Рассуждая о декларируемом следовании моральному кодексу и реальной агрессивности, отметим еще раз то, о чем уже говорили выше: экстремальная часть пацанских группировок сравнительно невелика; криминализация, агрессивность, радикальный сексизм, безусловно, есть, но для большей части исследуемого социально-возрастного слоя нетипичны.

Кроме того, именно экстремальная часть повседневности привлекает к себе наибольшее внимание, создает общественный резонанс. Случаи агрессивности запоминаются, а «нормальное», неагрессивное поведение воспринимается как незначимый фон.

Выше мы и разобрали систему «разводки» лохов и их «загрузки» (морального подавления), но нужно уяснить, насколько эти практики распространены. А.В. Шашкин писал: «Вследствие сложного характера исследуемого объекта, далеко не все наши респонденты смогли сформулировать свое отношение к данному феномену, а тем более – описать, каким образом, с помощью каких техник и тактик осуществляется “загрузка”. Дойти до такого уровня рефлексии смогли только четверо из сорока двух опрошенных нами молодых людей» (*Шашкин* 2002). То есть, менее чем каждый десятый смог поддержать с исследователем беседу о «разводках», при том, что Шашкиным изучались весьма агрессивные сообщества в регионе, богатом пацанскими традициями (Среднее Поволжье) и в годы высокой общей криминализации (конец 1990-х). Если брать более широкий контекст, процент «практиков разводки» в пацанской среде будет значительно меньше; многие наши информанты вообще не знали о таком и рассказывали только о ситуативных конфликтах.

Надо отметить важную вещь: участники интервью почти всегда настаивают на своей «умеренности». На языковом уровне это заметно на различении слов «пацан» и «гопник».

«Пацаны», как уже говорилось, это самоназвание уличной среды; слово не имеет отрицательных коннотаций; наоборот, предполагает большой набор положительных значений и, как и большинство самоназваний на разных языках, семантически может быть сведено к выражению «настоящий человек». «Гопник», напротив, пейроним, имеющий резко отрицательный коннотации; это не самоназвание, а экзоним (т.е. название, данное извне), первоначально, видимо, возникшее в Ленинграде и во второй половине 1980-х годов получившее широкое распространение. На разницу в оценке указывают их эпитеты: если пацан – «нормальный», «чёткий», «ровный» и т.д., то в отношении гопника эти эпитеты не используются, он – «отмороженный», «галимый», «безбашенный» и т.п. Соответственно, в интервью слово «гопник» применяется в случае резко отрицательной оценки, чтобы подчеркнуть несоответствие пацанским нормам поведения (в сторону большей экстремальности), никто не хочет называть гопником себя.

Еще одно определение, описывающее недопустимо экстремальное поведение – распространившееся в 1990-е годы слово *беспредел*. Так называют действия неоправданно жестокие, не соответствующие никаким этическим нормам. Неоправданное, недопустимое насилие делается «беспредельщиками» и «по беспределу».

15. Конструирование маскулинности

Безусловной доминантой поведения пацанов являются требования построения мужской идентичности (*Шашкин* 2002; *Костерина* 2008). Идеализированный образ «настоящего мужчины», готового постоять за себя, своих друзей, свою территорию возникает практически во всех интервью. Конструирование такой маскулинности предполагает особую самопрезентацию и телесную стилизацию, в которой воплощается образ мужчины.

В названии статьи не напрасно говорится не только об этике цацанской жизни, но и об ее эстетике. Действительно, этически нормированное поведение «правильной» уличной молодежи имеет эстетическое измерение. Нормированное, одобренное группой поведение воспринимается как красивое.

И здесь нужно сказать, что пацанская эстетика – это во многом эстетика брутальной маскулинности; многообразная деятельность в рамках уличных сообществ предполагает конструирование маскулинности. В предыдущих параграфах как раз о таком конструировании маскулинности и говорится.

– Настоящий пацан (читай настоящий мужчина) не только силен и спортивен, но и прилично одевается, опрятен, аккуратно подстрижен.

– Внешним видом (прической, манерой одеваться) он подчеркивает свою маскулинность; не поощряются отступления от маскулинного канона, считается, что они (напр., длинные волосы, зауженные брюки) делают пацана похожим на гомосексуалиста (то есть, изменяют его маскулинную сущность).

– Он корректно относится к пространству своей группы – оберегает его от «чужих», поддерживает на нем порядок (аккуратен и корректен).

– Он заботится о безопасности своей группы.

– Он всегда готов помочь «своим» в экстремальной ситуации. Поддерживает уличное братство.

– Он не сотрудничает с правоохранительными органами, не предает своих, несмотря на опасность самому оказаться за решеткой.

– Он корректно ведет себя как часть возрастной/статусной иерархии (в отношении младших и старших группы); уважает старших, заботится о воспитании младших.

– Он сторонится категорий людей с пониженным статусом (ботаников, неформалов, лохов, этнических инородцев, гомосексуалистов и др.), старается выстраивать с ними отношения подчинения.

– Он умеет говорить внятно, здраво и внушительно, что помогает ему в моральном подавлении «чужих» и разрешении затруднительных ситуаций (в том числе, конфликтов).

– Его непременный атрибут – умение драться. Пацан должен быть всегда готов к

драке. Нельзя бояться драки – это ставит тебя в невыгодное положение на улице.

– Ему нельзя не ответить на вызов – как личный, так и групповой. Уклонение от вызова считалось и считается трусостью и порицается.

– Он при необходимости может проявлять агрессивность и решительность («бить первым»), но умеет контролировать свою агрессию.

– Он не проявляет агрессии против заведомо слабых: младших по возрасту, девушек, гуляющих пар. В драках он старается придерживаться количественного паритета.

– Он не нарушает правил драки, если о таковых есть договоренность.

– Он умеет «по уму» поступить в любой ситуации.

– в отношениях с девушками он придерживается правил гендерного поведения: с порядочными девушками корректен, над непорядочными имеет власть.

Конструирование гегемонной маскулинности требует от пацана демонстрации еще многих качеств – храбрости, азарта, надежности, самоконтроля, чувства собственного достоинства, дисциплинированности, справедливости, целеустремленности. Все эти качества указывают, прежде всего, на силу характера. Перечень «мужских» качеств уличных пацанов можно продолжить. В частности, многие отмечают как обязательное качество верность слову; широко распространена формула «пацан сказал – пацан сделал».

16. Что обусловливает этическую систему

При изучении уличных пацанских группировок у нас возникало и возникает удивление: насколько похожи этнографические материалы, собираемые в разных городах Советского Союза и постсоветского пространства. Это относится, помимо прочего, и к этическим нормам. Кажется странным, что антропологические структуры в советские времена воспроизводились без какого-либо внешнего формирующего воздействия (о пацанах не снимали фильмов и телепередач, не писали книг и статей, о пацанской жизни не только не говорили в школе, но и избегали эту тему вообще). В то же время существовал набор социально-экономических предпосылок, позволяющих пацанской среде формироваться и воспроизводиться. В том числе, значение имело наличие ряда институализированых социальных сред, имеющих собственную этику и оказывающих влияние на уличную молодежь. В числе воздействующих факторов можно назвать:

– влияние сельских традиций досугового времяпровождения молодежи (речь идет прежде всего об агрессивном поведении компаний молодых мужчин);

– влияние фронтовых традиций (молодежь конца 1940-х – 1950-х годов, когда происходило формирование интересующего нас слоя, – это дети и младшие братья солдат Великой Отечественной войны);

– влияние уголовных традиций (для криминализированной части рассматриваемого нами социального слоя);

– влияние моральных традиций советского спорта (для молодежи, ориентированной на физическую культуру как ценность); и т.д.

* * *

Вкратце перечисленные этические принципы, свойственные уличной пацанской среде, можно свести к следующим положениям.

1. Соответствие канонам уличного маскулинного поведения: физическая сила, умение за себя постоять, умение себя вести, способность решать проблемы (в том числе с помощью умения вести беседу в экстремальной ситуации), умение поддерживать достойный внешний вид и т.д.

2. Обязанность выступать на защиту своих, обеспечивать безопасность. Возможно, это связано с проявлением агрессии против некоторых категорий «чужих».

3. Запреты на проявление избыточной агрессивности (против младших или старших, девушек, заведомо более слабых).

4. Запреты на контакт с властями, устранение от сотрудничества с правоохранительными органами.

Избранная литература

Анкудо 2007 – *Анкудо Е.* Как дрались в Орше // БелГазета. 03.09.2007. http://www.belgazeta.by/20070903.35/530280751.

Белановский 1988 – *Белановский С.А.* Субкультура люберов. [Отчет по научному исследованию, 1988 г.] // Личный сайт С.А. Белановского. http://sbelan.ru/node/47796.

Бреславский 2010 – *Бреславский А.* Молодежь в «движении» – сообщество в пространстве субкультуры // Памяти Галины Старовойтовой: конкурс научных работ молодых ученых «Галатея». Лучшие конкурсные работы 2000–2009 / Под ред. О.В. Старовойтовой, В.В. Костюшева. СПб.: Норма, 2010. С. 540–551.

Булатов, Шеслер 1994 – *Булатов Л.М., Шеслер А.В.* Криминогенные городские территориальные подростково-молодежные группировки (уголовно-правовые и криминологические аспекты). Казань, 1994;

Волков 1999 – *Волков В.В.* Ценности и нормы нелегальных силовых структур // Журнал социологии и социальной антропологии. 1999. Т. 2. № 3.

Громов 2006 – *Громов Д.В.* Люберецкие уличные молодежные компании 1980-х годов: субкультура на перепутье истории // Этнографическое обозрение. 2006. № 4. С. 23–38.

Громов 2007 – *Громов Д.В.* Пацанская одежда: 1980-е // Материалы интернет-конференции «Мужская повседневность: труд, досуг, духовная жизнь». 2007. http://mujskoe.lodya.ru/MK-2007.htm.

Громов 2010 – *Громов Д.В.* Нормирование поведения в подростково-молодежных уличных сообществах (на материале советских городов, 1970–1980-е гг.) // Антропологический форум. Вып. 12. 2010. С. 353–374.

Громов 2013a – *Громов Д.В.* Качалка – место не для девчонок: организация мужского пространства на примере люберецких качалок 1980-х годов // Российская повседневность в зеркале гендерных отношений: Сборник статей / Отв. ред. и сост. Н. Л. Пушкарева. М.: Новое литературное обозрение, 2013. С. 770–798.

Громов 2013b – *Громов Д.В.* Мальчишеская повседневность города Меленки: конец 1940-х – начало 1950-х годов // Мещёра-край: Альманах по истории и культуре Мещёрского края / Ред.-сост. С.С. Михайлов. Вып. 3. М.: Русская деревня, АИРО-XXI, 2013. С. 72–104.

Громов, Стивенсон 2008 – *Громов Д.В., Стивенсон С.А.* Пацанские правила: нормирование поведения в уличных группировках // Молодые москвичи. Кросскультурные исследования / Под ред. М.Ю. Мартыновой, Н.М. Лебедевой. М., 2008. С. 427– 457.

Захарова 2008 – *Захарова Е.Ю.* Квартал и мужские соседские сообщества в Тбилиси // Радловский сборник. Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2008 г. СПб., 2009.

Захарова 2010 – *Захарова Е.Ю.* Тбилисская улица как среда мужской социализации // Laboratorium. Журнал социальных исследований. 2010. № 1. http://www.soclabo.org/index.php/laboratorium/article/view/175/354.

Карбаинов 2004 – *Карбаинов Н.И.* «Городские» и «головары» в Улан-Удэ (молодежные субкультуры в борьбе за социальное пространство города) // Вестник Евразии. 2004. № 2 (25). С. 170–183.

Костерина 2008 – *Костерина И.В.* Конструкты и практики маскулинности в провинциальном городе: габитус «нормальных пацанов» // Журнал социологии и социальной антропологии. 2008. № 4. Т. XI.

Кулешов 2002 – *Кулешов Е.В.* «Рыцари» подворотни // На путях к новой школе. На стороне подростка. 2002. № 2.

Лурье, Головин 2008 – *Лурье М.Л.*, *Головин В.В.* Идеологические и территориальные сообщества молодежи: мегаполис, провинциальный город, село // Этнографическое обозрение. 2008. № 1. С. 56–69.

Молодежные 2009 – Молодежные уличные группировки: введение в проблематику / Сост. Д.В. Громов. М.: ИЭА РАН, 2009. – 340 с.

Овчинский 1990 – *Овчинский В.С.* «Гастрольные» поездки антиобщественных группировок подростков и молодежи – новый феномен // Криминологи о неформальных молодежных объединениях. М., 1990. С. 192–196.

Пирожков 1994 – *Пирожков В.Ф.* Законы преступного мира молодежи (криминальная субкультура). Тверь, 1994.

Просина 2009 – *Просина С.В.* Как одевались «приличные» девушки в СССР (50–70-е годы XX века) // Славянская традиционная культура и современный мир. Вып. 12. Социальные и эстетические нормативы традиционной культуры. М., 2009. С. 282–295.

Путин – В.В. Путин. Детство. Отрочество. Юность // Третий возраст. Интернет-журнал. http://www.3vozrast.ru/article/society/uspeh/3952.

Путин 2015 – Путин: если драка неизбежна, надо бить первым // НТВ. 23.10.2015. http://www.ntv.ru/novosti/1554319.

Рыжий 2014 – *Рыжий Б.Б.* Стихи. СПб.: Пушкинский фонд, 2014. С. 95.

Салагаев 2005 – *Салагаев А.Л.* Исследования подростково-молодежных делинквентных сообществ (группировок) в России и в бывшем СССР // Девиантное поведение в современной России в фокусе социологии. М., 2005. С. 184–195.

Салагаев, Шашкин 2002 – *Салагаев А.Л.*, *Шашкин А.В.* Насилие в молодежных группировках как способ конструирования маскулинности // Журнал социологии и социальной антропологии. 2002. Т. V. № 1. С. 153.

Стивенсон 2009 – *Стивенсон С.А.* Ребята с нашего двора. Уличные подростково-молодежные компании в Москве // Молодежные субкультуры Москвы. М., 2009. С. 195–223.

Тузиков 1988 – *Тузиков А.Р.* Деформации полового поведения в подростковой среде города Казани и способы их коррекции // Развитие социальной активности подростка: тезисы докладов Республиканского научно-практического семинара, декабрь 1988 г. Казань, 1988. С. 119–120.

Халудорова 1996 – *Халудорова Н.А.* Молодежь Улан-Удэ: «султанки», «генералы», «чанкайшисты» и другие // Вестник Евразии. 1996. № 1. С. 167–172.

Шашкин 2002 – *Шашкин А.В.* Регулирование властных отношений в подростковой уличной среде средствами насильственной виктимизации (на материале изучения молодежных сообществ деликвентной направленности). Дисс. к.соц.н. Казань, 2002.

Шым 2016 – Шым из «Касты»: «Гопники? А в Ростове это называлось «нормальные пацаны» // Нация. Сборная России по здравому смыслу. 4.07.2016. http://nationmagazine.ru/people/shym-iz-kasty-gopniki-v-rostove-eto-nazyvaetsya-normalnyy-patsan.

Omelchenko 1996 – *Omelchenko E.L.* Young Women in Provincial Gang Culture. Case Study of Ul'anovsk // Gender, Generation and Identity in Contemporary Russia. London; N.Y., 1996. P. 218–220.

Pilkington, *Omel`chenko*, *Garifzianova* 2010 – *Pilkington H.*, *Omel`chenko E.*, *Garifzianova A.* Russia`s Skinheads: exploring and rethinking subcultural lives. London; New York: Routledge, 2010. – 294 pp.

А.Б. Сивушков

Менталитет киргизов в романе Т. Касымбекова «Сломанный меч» (опыт психосемантического исследования)

Роман Тологона Касымбекова (1931–2011) «Сломанный меч» был опубликован в 1971 году. Для киргизской литературы он стал знаковым произведением. В данной статье мы рассмотрим, как в образах героев романа отражен менталитет киргизов.

Конечно, при анализе того или иного литературного произведения необходимо учитывать исторический и социально-политический контекст его написания. Будучи советским писателем, Касымбеков, однако, выходил за рамки тогдашней идеологической парадигмы; после публикации произведения он был временно отстранен от работы, стал объектом критики догматически настроенной руководящей элиты. М.А. Апышев отмечал: «…уже окончательно ясно, что вместе с этим своим романом Т. Касымбеков прошел “через огонь, воду и медные трубы”. Ибо и признание читателя, и неприятие официальной власти – все вместе мгновенно последовали вслед за публикацией» (*Апышев* 2012). Касымбеков входил в противоречие с официальной системой мнений относительно роли русских войск в добровольном присоединении киргизского края. Но, видимо, ещё больше он расходился в представлениях о сущности власти как таковой, раскрывая её репрессивную природу.

Предположения о том, что интересы власти, её истинные мотивации, умонастроения серьезным образом расходятся с естественным менталитетом, глубинными чаяниями обычных людей, с их картиной мира, – не впервые посещают психологов, историков, философов, писателей. Роман Толегена Касымбекова в значительной степени иллюстрирует подобную точку зрения. Одним из мыслителей, осознавших значительную (а может быть и ведущую) роль взаимопомощи и доверия в эволюции человека был гуманист и философ П.А. Кропоткин; вместе с этим он отмечал противоположную – дезинтегрирующую, подавляющую роль Власти. Надеемся на то, что положения его теории также помогут нам подтвердить заявленные тезисы, понять первопричины происходящих событий, по-новому посмотреть на такой самоорганизующийся феномен, как «власть». Итак.

События происходят в Кокандском ханстве в середине XIX века. В тот период населением Ферганской долины, Чаткала, междуречья Нарына и Карадарьи, как и ныне, были узбеки (именуемые сартами), киргизы и кипчаки. Построенное на крови Кокандское ханство представляло собой типичную восточную деспотию с ожесточенной борьбой за власть. Государственный аппарат именовался Ордой, и к власти в нем попеременно приходили равнинные и горные племена. Можно сказать и так, что искушенная в управлении и интригах верхушка оседлого населения (условно сартов) использовала военную мощь кочевников – жителей гор и вынуждена была вовлекать их в управление. Но в рамках этой статьи не столь важны политическое устройство и национальный состав; гораздо важнее понять менталитет (мировосприятие) народа. В романе описаны в равной степени как представители власти (ханы, бии), так и простые люди – воины, земледельцы, скотоводы. Читателя не покидает отчетливое ощущение того, что они совершенно по разному относятся к жизни, имеют разную психологию и цели. Следует сказать, что при всей природной доброжелательности простого киргизского населения оно в те времена опасалось правящего клана, психологически стояло в оппозиции к Орде, так как понимало, что его разделяют, используют и принуждают. «Разве можно так обращаться со своим народом?» (вытаптывать селения, истреблять жителей) – возмущается старейшина Шер-датха.

Слабовольные, мнительные и мстительные правители (и Шералы, и Кудаяр хан)

окружены, как правило, толпой двуличных, корыстных и жестоких вельмож (советник Шады, Кадий), готовых нарушить традиции и даже пойти на убийство ради сохранения привилегий. Им на смену приходят другие – типа Мусулманкула, Абдурахмана. Они чуть честнее, но сущность та же – ради власти они готовы на убийство и на предательство. Появляется смутное, но устойчивое предположение: люди, соприкасающиеся с властью, меняют человеческий облик. Для укрепления священной ханской власти нужны жертвы; даже восшествие нового хана на престол (подъем на войлоке) сопровождается жертвоприношением. Массовое истребление Кудаяр-ханом простых кипчаков, которые были виноваты лишь в том, что принадлежали к одному роду с бунтовщиком, рвущимся к власти, осуществляется руками простых киргизов. На этом фоне меркнет насилие русских войск генерала Скобелева. Скобелев, ведущий карательные экспедиции, сам понимает их безнравственность, но самообманывается и обманывает своих подчиненных, объясняя это геополитической необходимостью. Он, Кудаяр и его сын Насриддин на самом деле схожи – они олицетворяют государственную машину, которой «как дурного глаза и чумы боятся здоровые люди» (по словам немецкого философа Ф. Ницше) (*Ницше* 1990).

Самой зловещей фигурой повествования является Абильбий. Ему «не жалко» сделать жертвоприношение из своего товарища для нового хана, подослать наемного убийцу для «восстановления справедливости и баланса сил», а потом убрать и его, чтобы не болтал, отравить конкурента в борьбе за право наладить отношения с русскими. Везде им движет стремление к власти. «Где власть, там и насилие, а где насилие – там и лесть», – говорит он, цинично оправдывая насилие над своим аилом.

А теперь опишем образы, которые являются полной противоположностью, стоят в оппозиции к жестоким, гордым и лицемерным властолюбцам. Простые дехкане и скотоводы Тенирберды и Алмамбет не боятся говорить то, о чем думают, и ни на что не претендуют. Имея возможность получить многое, пренебрегают этим, будто ведомые какой-то высшей идеей. В конце повествования неуклюжий и высокоморальный Алмамбет спрашивает своих соплеменников: «Скажите мне, как выглядят русские? … они веселятся, хмурятся, едят ли они? плачут?» Получив утвердительные ответы, Алмамбет продолжает: «Стало быть, они такие же люди, как мы… так не лучше нам встретить их дружески?». И эти слова находят мгновенный положительный отклик у простых киргизов, потому что Алмамбет не призывает воевать, подчинять, соревноваться. Он призывает к сотрудничеству, и отказывается от ранее прозвучавшего предложения влиятельного бия – оказать ожесточенное сопротивление неверным. Предложение, заметим, традиционное для руководителей различного ранга, основной принцип которых – «разделяй и властвуй».

Мы видим наглядное подтверждение концепции взаимопомощи в повседневной жизни простого человека Мадыла. Он ухаживает за «не совсем близким» (в нашем представлении) родственником, лишенным зрения. Изготовляя нужную всем посуду, Мадыл не объявляет цену, берет столько, сколько дадут. Таков стародавний обычай. Белые продукты: молоко, хлеб, сыр вообще продавать нельзя, это «кесир» – грех; их можно только отдать. Ещё один обычай (сохранившийся в отдаленных районах Киргизии и сейчас) – угощать путников, следующих через аил. Мы встречаем его на страницах романа. Всегда раньше было принято встретить путников, напоить, накормить, поинтересоваться – не требуется ли какая помощь и сопровождать далее за границы кочевья.

Здесь очевиден примат ценности доброго имени и взаимовыручки над материальными ценностями. Интенционально схожий с обычаем встречи обычай усыновления мы видим на примере усыновления двух беглецов, не нашедших поддержки в родном стане. Они не являются родственниками усыновляющего, но, тем не менее, он принимает нуждающихся в свою семью.

Когда мы стремимся описать характер людей и влияние власти на их психологию, необ-

ходимо быть внимательным и объективным. В этой связи обращает на себя внимание другой обычай, описанный автором. Это противоположный по своей сути обычай смертельных поединков. После игры «кок-бору» (козлодрание) её победитель вызывал соперника сразиться на саблях. Это честный и, что удивительно, запланированный поединок. Нельзя бить коней, нельзя наносить удары по коленям. За убитого виру не берут. Победитель получает девять наград, первая из которых верблюд. Это древний обычай, идущий к нам из времен родовой мести, и главное слово, витающее над ним, – честолюбие. Как здесь не вспомнить и другие состязания, гладиаторские бои, вообще все соревнования, девизом которых звучат слова: Sitius, Altius, Fortius. Так устроена наша жизнь? Это тоже часть нашей жизни, мы любим соревноваться, а ещё больше – побеждать. Вспоминаются слова: побеждает сильнейший, конкуренция – двигатель прогресса, слава победителю! А что же побежденным? в этом поединке победил Бекназар, окровавленная голова соперника покатилась по траве, толпа ринулась навстречу победителю.

Соперник – Ташкалла не мог удержаться от участия в поединке. Невыносимо было ему, что бог знает кто, никому не ведомый кочевник – бросает ему вызов. В этом, к несчастью, одна из ключевых черт тюркской психологии, как отмечает Т. Касымбеков. В целом не вызывает сомнений: так или иначе спорт – это система соревнований, пронизанная духом соперничества и самолюбия. Она органично вписывается в теорию «борьбы за существование» и концепцию власти, является отражением её сущности (и, возможно, рычагом управления). Такое значение, которое сейчас придается спортивным состязаниям, их популяризация – вызывает тревожные опасения. Спортивные соревнования и игры превращаются в бизнес, кровопролитные схватки, в которых люди очень серьезны. Стирается грань игры, а спортивная психология – становится частью менталитета. На это обращает внимание и Касымбеков. Соперничество становится нормой жизни, победа – главной целью, взаимная помощь и связанные с ней добросердечие, симпатия вытесняются на задний план.

Подчеркивая, что власть имущие, а также стремящиеся к господству и свободные от этих амбиций люди по разному относятся к жизни, имеют разную психологию и цели, автор романа близок к философской концепции П.А. Кропоткина о ведущей роли взаимопомощи и доверия в эволюции человека. Эту концепцию он выдвинул в противовес однобоко понимаемой дарвиновской теории о борьбе за существование. В известном труде «Этика» Кропоткин задавался вопросом: «Если борьба за существование и истребление физически слабых – закон природы и если без этого невозможен прогресс, то не будет ли мирное “промышленное состояние” началом вырождения человеческого рода? (…) и если такой исход нежелателен, то не должны ли мы стремиться ослабить борьбу или, по крайней мере, сделать ее менее болезненной?» (*Кропоткин* 1922) Далее развивая свою мысль, он указывает, ссылаясь в том числе на Ч. Дарвина, что фактор сотрудничества и взаимной поддержки играет более значительную роль в развитии человека, по сравнению с конкуренцией и соперничеством. Называя стремление к сотрудничеству «инстинктом взаимной симпатии», Кропоткин утверждает, что «в нём лежит зачаток тех чувств благорасположения, которые составляют исходную точку всех высоких этических качеств. На этой основе развилось более высокое чувство справедливости или равноправия, равенства, а затем и самопожертвования» (*Кропоткин* 1922). Как мы убеждаемся, следуя за героями Т. Касымбекова, именно эти чувства невозможно обнаружить у представителей правящей верхушки Кокандского ханства, но зато этими же чувствами сполна наделены люди, не соприкасающиеся с властью.

Рассмотрим, какие качества приписываются людям, которые в романе выступают против государственной власти, – сыну муллы Исхаку и сотнику Бекназару.

Исхаку чужды тщеславие, стремление к обогащению; он не склонен к навешиванию ярлыков. Это честный, порядочный и довольно

мудрый человек. Он не скрывает своих истинных намерений, заявляя в качестве цели свободу и равенство для народа. В каком-то смысле хан-реформатор Исхак стал для киргизского народа провозвестником коммунистических ценностей СССР, олицетворением справедливости. И когда многие узнали, что он не потомок династии Болат-хан, а обычный человек – это не отвратило от него людей. С. Плеханов в послесловии к роману «Сломанный меч» высказал объективно-критичное отношение к лидеру освободительного движения Исхаку, вменяя ему в вину то, что он сохранил аппарат прогнившей деспотии, не ограничил влияние ислама, и главное – действовал репрессивно (*Касымбеков* 1980). Но, видимо, у Власти тогда не было других методов управления. А лидер освободительного движения, даже будучи бесконечно безупречен, существом своим олицетворял власть, продолжал её.

Коротко остановимся на проблеме легитимности власти. Как утверждали китайские философы, государство держится на трех китах: благосостоянии населения, военной мощи и авторитете руководителей. Причем в случае потери или нехватки первых оно ещё может существовать, но неминуемое падение грозит тому руководству, которое потеряло авторитет. Авторитет и доверие наиболее сильно детерминированы вдохновляющей и, как правило, объединяющей идеей. Хан Исхак тогда смог предложить вдохновляющую всеобщую идею в духе французских просветителей.

Сотник Бекназар благодаря своим нравственным качествам уважаем всеми, в том числе врагами. Это человек, с которым у высокопоставленного подлеца Абильбия всегда было соперничество. Как сообщает аннотация произведения на официальном сайте Национальной библиотеки республики Кыргызстан, «основной конфликт романа – между кочевым деспотом Абильбием, воплощающим реакционные, консервативные властные устремления, и Бекназаром – выразителем народных чаяний, носителем прогрессивных тенденций» (НБРК). Сам не лишенный властных притязаний – он отчасти обладал той же местнической родовой психологией, что и Абильбий. И в то же время между ними существует колоссальная разница. Удивительно, но после победы в упомянутом поединке на саблях Бекназар не чувствует радости. Да, враг побежден, честь завоевана, интересы кровников соблюдены, но радости нет. Возможно, как раз здесь неожиданно манифестирует себя глубинная потребность в гуманизме, осознание неправильности происходящего, осознание себя человеком. В дальнейшем Бекназар плечом к плечу встанет с освободителем народа Исхаком, и мы еще раз увидим, какая значительная трансформация произойдет с ним к концу романа. Бекназар совершит подвиг самопожертвования. Обманутый и отравленный, сотник жертвует собой – скачет прочь, чтобы не разжигать огонь вражды. Одного его слова было бы достаточно, чтобы вспыхнула кровная месть, началась война, но он просит свидетеля-родственника «никому не говорить ни слова». Этим поступком он спасает ничего не ведающих людей, умирая, направляет общество к миру. Образ Бекназара символизирует собой перерождение, преображение человека. Размышляя о самопожертвовании и нравственности, П. Кропоткин, как и М. Гюйо, характеризует их как «как сознание человеком своей силы: избыток энергии, избыток сил, стремящийся выразиться в действии» (*Кропоткин* 2011а).

В заключение, описывая менталитет киргизов, (вслед за Т.Касымбековым) хочется обратить внимание на такую яркую, характерную вообще для всех тюркских народов особенность, как поддержание тесных родственных связей. Им придается большое значение, они обладают огромной силой. Все, так или иначе, связаны со всеми, знают друг друга. Даже далекие в нашем понимании родственники при встрече искренне радуются друг другу, проявляют глубокое уважение. Эта традиция заложена в веках, и в ней – безусловно, сила киргизов. Но как тогда можно объяснить, что эти же самые родственники начинают непримиримо враждовать между собой, когда дело касается власти? Ответ, как говорят – уже есть в вопросе. К. Кесслер

утверждал: у человека есть врожденная симпатия и склонность к взаимопомощи, но проявляется она относительно представителей близкородственного круга; точнее, относительно членов семьи (*Кесслер* 1880). Говоря о происхождении закона взаимной помощи, он, по мнению Кропоткина, ошибочно видел его истоки лишь в «родительских чувствах» (*Кропоткин* 2011b). Кропоткин утверждал, что склонность эта всеобщая, надсемейная. Как видим, данный феномен «противоборства представителей тесных родственных связей» подтверждает заключения П. Кропоткина. Более того, Кропоткин вполне определенно говорит, что именно власть подавляет природную склонность к сотрудничеству. Конечно, это в большей степени свойственно деспотическим режимам.

Литература

Апышев 2012 – *Апышев М.А.* Последнее заблуждение и великодушие Айтматова: сборник статей. Бишкек: Бийиктик, 2012.

Касымбеков 1980 – *Касымбеков Т.* Сломанный меч / перевод Л. Лебедевой. М.: Известия, 1980.

Кесслер 1880 – *Кесслер К.* О законе взаимной помощи // Труды Санкт-Петербургского общества естествоиспытателей. Т. XI. Вып. 1. 1880.

Крадин 2004 – *Крадин Н.Н.* Политическая антропология. М.: ИД Логос, 2004.

Кропоткин 1922 – *Кропоткин П.А.* Этика. Происхождение и развитие нравственности. Т. 1. Пб., М.: Издательство «Голос Труда», 1922.

Кропоткин 2011a – *Кропоткин П.А.* Справедливость и нравственность. М., 2011.

Кропоткин 2011b – *Кропоткин П.А.* Взаимопомощь как фактор эволюции. М.: Редакция журнала «Самообразование», 2011.

НБРК – Аннотация к роману Т. Касымбекова «Сломанный меч» на сайте Кыргыз Республикасынын Улуттук китепканасы (Национальной Библиотеки Республики Кыргызстан), http://nlkr.gov.kg.

Ницше 1990 – *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра. М.: Издательство МГУ, 1990.

З.В. Пономарева

Концепты «родник», «дорога», «цвет» в этноэтической системе традиционной культуры (по мотивам творчества удмуртского поэта Флора Васильева)

1. Концепт в этической системе

В системе моральных и нравственных норм и принципов центральное место занимают **концепты** добра и зла, совести и стыда, смысла жизни и справедливости, милосердия и жертвенности.

Все разнообразие нравственных ценностей неоднократно подвергалось классификациям и типологизациям как в историческом, так и в социокультурном плане, в обобщенном философском или заземленном аспектах.

Артефакты и ментифакты культуры, в том числе ее нравственные нормы и принципы, существенно отличаются от законов природы. В отличие от закономерностей природы, которые в известном смысле универсальны для всей планеты, законы, обычаи, нравы людей разнообразны и изменчивы во времени и в пространстве. Исходным пунктом этической ментальности выступает исторический опыт общественной жизни, в которой недостижима такая же точность, какая свойственна, например, математике. Истина и правда в этической системе народной культуры имеют консенсусное происхождение.

Выступая практически одновременно и философией социального бытия, и правилами поведения, этика и эстетика в то же время являются системой знания о природе и о состоянии отношений человека с природной средой.

В отличие от **теоретической** этики, в предметной области которой центральное место занимает выяснение происхождения, исторического развития, закономерностей функционирования, социальная роль и другие аспекты морали и нравственности, этика разрабатывает (ведет поиск) принципов и норм, регулирующих поведение человека в повседневной жизни. **Прикладная** этика изучает частные проблемы и применение моральных идей и принципов, сформированных в нормативной этике, в конкретных ситуациях морального выбора, взаимодействуя при этом с социально-политическими и правовыми установлениями.

В предлагаемой статье ставится задача представить итоги анализа аспектов этноэтического наследия в системе народной культуры удмуртского народа с точки зрения актуальных вопросов этничности и ее проявления в концептах **родника, дороги** и **цвета**.

Актуальность этой задачи обусловлена тем, что вопросы моральной этики приобретают нарастающую остроту в связи с дефицитом доверия и утратой базовых морально-нравственных ценностей народной культуры.

В переходные периоды российской истории вместе с трансформационными изменениями в хозяйственно-экономической и политической сфере заново переосмысливаются этические постулаты нормативно-регулятивного характера.

Из необозримого множества скоропостижно предложенных определений концепта как научной категории концептологии, как новейшего междисциплинарного научного направления назовем наиболее важные значения слова, в том числе: понятия, представления, суждения, мнения, воззрения, теории, понимание нравственного постулата, замысла, проекта, плана, бренда, художественного образа или метафоры. При этом заметим, что его нет ни в словаре под редакцией А.П. Евгеньевой, ни в словаре С.И. Ожегова и Н.Ю. Евгеньевой ни во многих других популярных словарях, что оправдывает выше употребленное форсированное и «скоропостижное» нарастание интереса к лексеме «концепт».

В основу статьи положены этносемантические исследования автора, частично

отраженные в монографии, посвященной творчеству выдающегося удмуртского поэта Флора Ивановича Васильева (*Пономарева* 2009).

Обращение к этнической системе народной культуры удмуртского народа через призму поэтического творчества Ф. Васильева оправдано его пониманием высокого призвания талантливых, творчески одаренных людей служить воспитанию в человеке Человека. На заре нового тысячелетия, в условиях дефицита доверия и падения нравственности этот призыв сохраняет свою актуальность.

Коротко говоря, замысел статьи состоит в том, чтобы проанализировать связи трех концептов удмуртской ментальности – ***родника***, ***дороги*** и ***цвета*** с точки зрения отражения в них узловых вопросов этнической истории, культуры и ментальности удмуртов. В качестве исходной гипотезы принята концепция взаимодополняемости традиций и инноваций, в наиболее завершенной форме выраженная в ряде работ члена-корреспондента РАН С.А. Арутюнова, в том числе, например, в его монографии «Силуэты этничности на цивилизационном фоне» (*Арутюнов* 2012: 279–310), частно отраженная в книгах американской исследовательницы Рут Бенедикт (*Бенедикт* 2007), советского журналиста Всеволода Овчинникова (*Овчинников* 2001), а также в некоторых публикациях М.Н. Губогло (*Губогло* 2008; 2013).

Из бесчисленного множества смысловых лексем, связанных с избранной триадой концептов, особое внимание уделено концепту «дороги», с которым связан затронутый ниже длинный перечень концептов, заслуживающих специальных исследований. Назову, в частности, частично рассмотренные ниже лексемы, такие как: движение, огонь, солнце, природа, личность, любовь, время, оппозиция «прошлое – настоящее» (*Губогло* 2016). Народная мудрость по-своему осваивает философию связи концепта дороги, например, с концептами истины и правды. В народе говорят: «Истина – пряма, дорога – извилиста», что соответствует сентенции «У каждого своя дорога, подобно тому, как у каждого своя правда».

Анализ пословиц, поговорок и других произведений устного народного поэтического творчества удмуртов приближает к истине, заложенной в этнической истории народа и передаваемой через образы флоры и фауны, в которых выражен характер народа и взаимоотношения между людьми (*Перевозчикова* 1982).

2. Концепт «родник»

Источник жизни в роднике,
источник мудрости в книге

Народная мудрость

Как человек, рождается родник,
Его рожденье также велико.
И также звонок его первый крик,
И также бьется сердце у него.
Он юн и дерзок, пробивая путь,
Он добр и щедр к любому на пути
В его душе не зародилась муть
И он спешит вперед, спешит расти.

Владимир Широков. Баллада о роднике

Последнее девятилетие XX века стало временем снижения доверия людей друг другу и падения нравственности. Анализ произведений удмуртских поэтов, писателей и художников показывает их крайнюю озабоченность и беспокойство наступающей дегуманизацией. В этих условиях закономерно и вполне естественно звучат, в том числе в поэзии Флора Васильева, призывы напомнить людям об истоках тех святых мест, где родился человек, о земле, что является ему его Малой Родиной. Часть родной природы, истоки человека и источник его культурного багажа выражены в концепте «родник». Идентичность удмурта, русского, татарина в немалой мере связывается с такими понятиями, как «Родина», «род», «родители», «родня», «родное». Слово «родник» приобретает символическое значение для обозначения символа родной земли, метафоры чистоты, сердечности и красоты этнической идентичности.

В первом же сборнике Ф. Васильева мы встречаем посвящение роднику «Ош-

мес кужым сётэ» («Родник дает силу»), 15.08–15.09.1958:

Музъем пушкысь потӥсь вуэз
Огпол юи мыкырскыса.
Солэн пыриз кадь юзмытэз
Ужын жадем ёзвиосам.
Со дырысен мон жадьыкум
Васькылӥсько ошмес дуре.
Музъем-анай мыным соку
Вуэн ас кужымзэ сётэ. (К, 13)[1]

Вместе с водой дает свою силу.
Выходящую из-под земли воду
Однажды я попил, наклонившись.
Как будто ее прохлада вошла
В суставы, уставшие на работе.
С тех пор, когда я устаю,
Спускаюсь к роднику.
Мать-земля тогда мне[2].

Ясно обозначен практически-прикладной характер родника, он утоляет жажду и снимает усталость. Но уже в следующем сборнике поэта «Шунды доры» («К солнцу») проявляется его нрав. У маленького источника есть силы, чтобы снести все препятствия на своем пути и пробить свой путь к реке. Его силу подчеркивают глагольные формы:

Ошмес улоз шат пытсэтын? –
Пулъёс вистӥ кыре потэ.
Ошмес потэ,
Дыртэ шуре.
Дыртэ, нуэ ческыт вузэ. (К, 32–33)

Разве родник сможет жить взаперти? –
Сквозь доски выходит наружу.
Родник выходит,
Спешит в реку.
Спешит, несет вкусную воду.

У каждого свой голос, свой ритм, как в стихотворении «Музыка» (21.01.1965). Таков же и родник:

Бызись шурлэн но музыкаез вань,
Вож нюлэслэн но аслаз куашетэмез.
Ошмес потэ одӥг ритмен...
...Сое нош кылыны быгатоно,
Сое нош валаны быгатоно. (К, 65)

И у текущей реки есть своя музыка,
И у зеленого леса свой шелест.
Родник выходит одним ритмом...
...Но ее (музыку) надо суметь услышать,
Но ее нужно суметь понять.

Пожалуй, только родник имеет всегда один ритм – ритм жизни, голос жизни. В поэзии Ф. Васильева он всегда воплощает жизненное начало. Ярким примером служит стихотворение «Музъем пушкысь быльыраса» («Из-под земли журча»):

Музъем пушкысь быльыраса,
Одӥг сямен ошмес весь жильыртэ.
Улон гурен шулдыртыса,
Со бадьпуос, кызъёс ултӥ дыртэ.
Зор ву бышке-а ошмесэз,
Кезьыт кынтэ-а дун тулкымъёссэ
Яке шунды сутэ вылзэ –
Ошмес кырӟа мусо кырӟан гурзэ.
Кытын ке но шимес война,
Кытӥ ке но ветлэ эзель-кулон.
Ошмес уг вордскы со понна,
Солэн вуаз улон гинэ, улон.
Улон гурен шулдыртыса.
Со шумпоттэ котыр вань улосэз.
Ож бусые но вуыса,
Отын но улӟытэ со улонэз. (К)

Из-под земли пробиваясь,
Одинаково все журчит родник.
Веселя жизненной мелодией,
Он под ивами, елями спешит.
Хотя и дождь колет родник,
И холод морозит его чистые волны,
Или солнце жжет его гладь –
Родник напевает ласковую мелодию песни.
Где-то страшная война,
Где-то ходит беда-смерть,
Родник не рождается ради них,
В его воде лишь жизнь, жизнь.
Веселя песней жизни,

[1] Если указано «К», то цитаты стихов Ф. Васильева даются по изданию: Васильев Ф.И. Кылбуръёс. Ижевск: Удмуртия, 1995. 848 с.; цифра после «К» указывается номер страницы данного издания.

[2] Здесь и далее русскоязычные поэтические произведения и проза приводятся в переводе с удмуртского З.В. Пономаревой, в том числе с учетом замечаний В.Л. Шибанова, за что выражаю ему свою благодарность и признательность. Переводы других авторов даются со ссылкой на опубликованный источник.

Он радует весь край кругом.
Попав и на поле боя,
И там он возрождает жизнь.

В сборнике «Тон сярысь» («О тебе») водная тематика уходит на второй план; можно сказать, ее практически нет. Пожалуй, впервые образ родника осознанно появляется в сборнике «Нош ик тон сярысь» («И снова о тебе»). Здесь он дополняется новыми характеристиками.

Оказывается, на родине вода родника намного вкуснее:

Татын но ӵуж шунды ӝужа,
Нош дорамы со шунытгес.
Чылкыт ошмес но бычыра,
Нош дорамы со ческытгес. (К, 95)

И здесь светит желтое солнце,
Но в нашем крае оно теплее.
И чистый родник пробивается,
Но в нашем крае он чище.

В то же время родник, история и родина – неразделимые части одного целого:

Вордскем шаер сярысь
Уг дугды верамысь.
Кызьы мон ошмесысь
Уг дугды юэмысь. (К, 103)

О родине
Не перестану говорить,
Как я из родника
Не перестану пить.

Еще родник – это часть души лирического героя, его чувство долга перед теми местами, где он родился и вырос:

Арлы быдэ вуылӥсько гуртэ.
Иӧтэ-а син азям тодмо сюрес,
Выльысь пумитасько-а ошмесэз,
Тодэ ваён венен бышка сюлмез,
Шат кошкеме понна потэ вожез.
(К, 107–108)

Ежегодно бываю в деревне.
Попадается ли на глаза знакомая дорога,
Снова ли встречаюсь с родником,
Воспоминания иглою колют сердце,
Неужели сердится за то, что уехал.

Родник – это и чистота человеческих отношений:

Тодӥсько мон: тон вуод –
Яратон улӟоз яркыт,
Тулыс возь кадь туж чебер,
Ошмес ву кадь туж чылкыт. (К, 132)

Я знаю: ты придешь –
Любовь вспыхнет ярко,
Словно весенний луг, очень красивая,
Словно родник, очень чистая.

Пожалуй, лишь однажды образ родника отражает в себе противоречивый характер – когда лирический герой видит перед собой женщину. В стихотворении «Нылкышноос» («Женщины»), передавая способность женщин утолять жажду, поэт пишет: «Ошмес музэн, сюэз юзматскоды, / Секыт ӧвӧл нош выйыны вуэ»; К, 139 (*«Будто родник, утоляете вы жажду, / Но не сложно и утонуть в воде»)*. Но и в данном случае не возникает сомнений в чистоте образа; это не омут болота, это обилие чувств, в котором утопают с наслаждением или добровольно сдаются в плен.

Уг луы тӥлесьтыд люкиськыны,
Вирсэрамы, лэся, тӥ пыремын. (К, 139)

Невозможно расставаться с вами,
Как будто в кровь (вены) вы вошли.

Кроме того, родник Ф. Васильева говорит на родном удмуртском языке:

Мыным удмурт кылын вера
Малпанъёссэ чылкыт ошмес. (К, 141)

Мне на удмуртском языке говорит
Свои мысли чистый родник.

Таким образом, образ родника с его чистотой вмещает в себе такие объемные понятия, как родина, любовь, женщина, родной язык.

В сборнике «Гажан дыр» «Время уважать (любить)» не так часто, как в предыдущей книге, встречается образ родника, но его характеристики не повторяются, каждый раз возникают новые нюансы, либо старые дополняются новыми оттенками. В стихотворениях снова подчеркивается сила природного источника, трель жаворонка ассоциируется с журчанием родника («Тюрагайёс гинэ / Ошмес кадь жильырто» – *«И только жаворонки / Журчат как родник»*); хорошая новость, как

родник, всегда найдет дорогу, чтобы принести радость людям («Бен тонэ пытсалод шат пыдло?! / Ошмес ву кадь, азьлань дыртыса, / Чиньыос вискытӥ но кошкод»; К, 160 – «*Разве запрячешь тебя глубоко?! / Как родник, стремясь (торопясь) вперед / И сквозь пальцы пройдешь»)*. Вместе с тем, с журчанием родника ассоциируются и золотые колосья («Ӵужесь шепъёс – лудлэн кырӟанъёсыз, / Ошмес выллем, весь жильырто...»; К, 181 – *«Желтые колостя – песни лугов (полей) / Как родник все журчат…»)*. Так же чисты, как родник, доверительные отношения между мужчиной и женщиной («Яратӥсь сюлэмъёс / Пукизы бадь улын... / Ошмес ву кадь чылкыт гажанзэс вераса...»; К, 207 – *«Влюбленные сердца / Сидели под ивой…/ О чистых как родник отношениях делясь (рассказывая)»*. Кроме того, он помогает шлифовать стихотворные строки поэта – своей чистотой:

Мойысь ошмес ву
Кылбурысь чуръёсты,
Шашка анданэз кадь,
Умой кыдатэ. (К, 211)

Из Мои-реки родниковая вода
Строки из стихов,
Словно сталь шашек,
Хорошо закаляет.

Часто образ родника встречается в сборнике «Куар усён толэзе» («В месяц листопада»). Но это отнюдь не означает, что сильно расширяется спектр его применения. Он снова чист и вновь напорист в своем стремлении к движению вперед, к реке, поэтому реку радует даже капля родника («Со пичи ошмеслэн но пичи шапыкез / Вань шурлэсь шудбурзэ данаклы будэтоз»; К, 219 – «*И эта маленькая капля маленького родника / Счастье всей реки намного увеличит)*.

Чистота источника ассоциируется у Флора Васильева и с человеческим сердцем (душой), которое не должно быть мутным, грязным. Таким образом, его хрустальная чистота оказывается наивысшей степенью чистоты.

Сьӧд медам лу адями сюлэм,
Ошмес ву кадь мед чылкыт луоз. (К, 220)

Пусть не будет черным человеческое сердце,
Пусть будет оно чистым как родник.

Молодость, как и родник, торопится, спешит, и нет у нее времени оглянуться назад:

Егит дыръя уг пот малпаськеммы,
Ошмес кадь дыртыса ӟабыльтӥськом. (К, 223)

В молодости не хотим задумываться,
Словно родник, торопимся и веселимся.

Это свойство, пожалуй, нельзя назвать недостатком. Оно – неотъемлемый атрибут молодости, поскольку пока есть день, пока утоляют жажду своей водой родники, жизнь кажется безоблачной:

Югыт нунал ке маялтэ уез,
Ошмес синъёс ке кинэ ке удо,
Иське, ӧй адзы на куректонэз,
Иське, мон котькинлэсь, вылды, шудо.
(К, 225)

Если светлый день стирает ночь,
Если родники кого-то поят,
Значит, не видел я еще горя,
Значит, я, наверное, счастливей всех.

Еще и еще раз в стихотворениях поэта приводится образ родника как образец преодоления жизненных препятствий: «Ошмес музэн лӧгоз сюрес» (К, 230) – *«Как родник проложит (протопчет) дорогу»*. И чтобы прийти к какому-то итогу, нужно пройти массу путей и испытаний:

Гуртмы дорысь ческыт ошмес вуэз
Гучак гинэ юон вылысь,
Сьӧрам мон кельтӥсько трос иськемез,
Мон дыртӥсько лулысь-сюлмысь. (К, 233)

Для того чтобы выпить хотя бы один глоток
Родниковой воды из нашей деревни,
За собой я оставляю много верст,
Я тороплюсь от души, от сердца.

Неизменно родник Ф. Васильева ассоциируется с «малой родиной» – Бердышами и Удмуртией. Удмуртия – родниковый край: *«Куда ни ступишь – везде родники»* – «Котькытчы лӧгы – ошмес» (К, 238).

Чуткое отношение к природе позволяет поэту проводить тонкие параллели. К примеру, в стихотворении о пропавшем без вести

солдате ранним летним утром, когда все вокруг еще спит, лирический герой Ф. Васильева видит в небе жаворонков, пение которых напоминает ему журчание родника:

Тюрагайёс гинэ
Ошмес кадь жильырто. (К, 147)

Лишь жаворонки,
Словно родник, звенят (журчат).

Сравнивая жаворонка с родником, поэт обращает внимание на звонкое журчание-пение птицы. Когда же говорит о соловье, через образ родника поэт передает чистоту голоса:

Чылкыт ошмес кырӟан гурен
Со улонзэ, дыр, суреда.
Сайкыт-сайкыт шумпотонэн
Со ӟардонэз, дыр, пумита. (К, 254)

Песнею чистого родника
Он, наверное, жизнь свою рисует.
Светлой-светлой радостью
Он, наверное, встречает рассвет.

Эволюцию образа родника в поэзии Ф. Васильева можно связать с одной особенностью. Если в начале творчества поэта родник – это образ, умеющий разрушить все препятствия на своем пути, чтобы найти и пробить свою дорогу, то в последних двух сборниках он выражен несколько в ином ракурсе. Поэт с обеспокоенностью говорит о том, что в борьбе с человеком природа часто оказывается бессильной противостоять «разумному безрассудству».

Посетив чужие края, поэт возвращается на родину и должен заново начинать свои творческие исследования. Но здесь все изменило время. Речка Моя еще не иссякла, но обмелела. Родники, подпитывающие ее, оскудели, заросли и покрылись илом, исчезло то водное зеркало, в котором можно было любоваться своим изображением и отражением окружающей природы. Теперь родники струйками вытекают из чащи сорных трав и, стекая, соединяются в узенький ручеек. Сама река, в которую они впадали, стала похожа на ручей. Подобный пейзаж не может не рождать грустных размышлений. При виде такой картины поэт взывает к ответственности:

Нунал но, уй но йыгаське
Сюлэмъёсы Мой шур.
Куректыса чалмиз ке со,
«Ӧй тоды мон»,– эн шу! (К, 274)

И день, и ночь стучится
Речка Моя в (наши) сердца.
Если, горюя, умолкнет она,
«Не знал я», – не говори!

Речь идет, наверное, и о том, что в век глобализации изменилось отношение к образу родника. Уже нет того преклонения перед ним, которое возвышало наших предков. Рушатся легенды, сила чистоты и магической святости родника, а вместе с ними и засоряются сами источники. И все же Ф. Васильев продолжает утверждать, что все в природе взаимосвязано и не нужно ломать существующую природную двустороннюю связь, ведь он, человек, часть этой природной цепочки.

Вань улон та югыт дуннеын
Адскисьтэм нюжаен герӟамын.
Одӥгзэ но эн чиг шӧдытэк,
Улондэ утемед ке потэ. (К, 284)

Вся жизнь в этом светлом мире
Невидимыми нитями скреплена.
Ни одну не порви невзначай,
Если жизнь свою хочешь сберечь.

Закрепляя данный тезис, поэт в очередной раз подчеркивает, что человеку нужны и лес, и родник, и песнь соловья, и трель жаворонка, поскольку он без них существовать не может:

Нош котыраз инкуазь жондэ,
Дышетэ шӧдтэк но жадьытэк.
Инкуазь улоз адямитэк,
Адями уг быгат инкуазьтэк. (К, 353)

А вокруг природа звенит,
Учит ненавязчиво и не уставая.
Природа будет жить без человека.
А человек не сможет без природы.

Сборник «Ойдо вераськом» («Давай поговорим») продолжает избранную поэтом традицию передачи образа родника как источника жизни, образа «малой родины». Обобщая,

можно сказать, что специфика родника у Ф. Васильева связана с образом матери. Обратим внимание на стихотворения разных лет.

Музъем-анай мыным соку
Вуэн ас кужымзэ сётэ. (К, 13)

Мать-земля мне тогда
Со своей водой дает силу.

***

Анай йӧлэн музэн,
Ошмес вуэн
Музъем секта вань шуръёсты. (К, 274)

Как материнским молоком,
Родниковой водой
Земля поит все свои реки.

***

Пӧсь нуналэ салкым сётэ,
Анай йӧлын кадь, дун вуэн секта. (К, 367)

В жаркие дни дает прохладу,
Как материнским молоком, поит чистой водой.

Не случайна в последнем сборнике картина: у крутого берега, где мать проливала слезы по погибшему сыну, рождается родник:

Усьылӟы синвуосыз,
Музъем пушкы ик пычазы.
Нош табере со интыын
Ошмес учке чылкыт синмын.

Падали ее слезы,
Просочились в землю.
А теперь на этом месте
Родник смотрит чистым глазом.

Из слез матери рождается родник, но в нем нет горечи. Она остается глубоко в земле, а на поверхность земли выходит жизнеутверждающая песня:

Музъем пушкысь ошмес дыртэ,
Поттэ азвесь куараоссэ.
Песянайлэсь куректонзэ
Аслаз пушказ музъем кельтэ. (К, 326–327)

Из-под земли родник спешит,
Издает серебряные голоса.
Горе той старушки (бабушки)
Земля оставляет в себе.

Как женщина дает жизнь, так и родник у Ф. Васильева всегда, как мы уже говорили, рождает только жизнь: «Улон вуэн ошмес удэ...» К, 327 – *«Водой жизни поит родник…»*.

Таким образом, при отображении образа родника наиболее сильно выражена взаимосвязанная, неразделимая триада – **мать, родник, жизнь.** Даже если слова «мать», «жизнь» напрямую не звучат в тексте, материнские и жизнеутверждающие нотки мы ощущаем из контекста.

Ошмес синмын дунне шоры учке музъем,
Учке вордскем нылпиоссэ...
Ваньзэ учке музъем чылкыт ошмес синмын,
Ваньмыз понна со сюлмаське. (К, 251)

Глазом родника на мир смотрит земля,
Смотрит на рожденных своих детей...
На все смотрит земля чистым глазом родника,
За всех она беспокоится.

На втором месте в категории ценностей, отображенных через образ родника, является, как показано выше, образ «малой родины».

Коннотации родника как совокупности эмоционального, чувственного, исторического и пространственного идентификатора побуждают читателей задуматься о корневой системе и этнической истории своего народа. Изданная в Ижевске 12-томная серия «Феномен Удмуртии» засвидетельствовала возрастающий интерес людей к истокам своей истории. Художественная литература, поэзия, беллетристика внесли немалый вклад в становление родника как одного из важных брендов жизненной силы, духовности и этнокультурной истории предков удмуртского народа, в понимание гордости за нравственную чистоту народа.

3. Этноэтический концепт дороги

В предметной области ряда новейших научных дисциплин, особенно в лингвострановедении, концепт дороги занимает видное место. Не ставя перед собой сколько-нибудь обстоятельной историографической задачи, но, учитывая, что в повседневной жизни люди сталкиваются с различными рефлексиями, мы избрали предметом исследования концепт дороги как символ движения этнической

истории; в известной мере этот символ антонимичен роднику как маркеру стабильности и выразителю исконности. Более того, историографическое ограничение позволяет рассматривать дорогу в качестве символа движения не только в смысле пространственного перемещения, но и в духовном, деятельном, творческом, креативном аспектах.

Вместе с тем, обилие фразеологизмов с концептом «дорога» свидетельствует о значительной роли, которую играет дорога в ментальности народа, в его повседневной жизни: встать на дороге, дать дорогу, присесть на дорожку, прямая дорога, сбиться с дороги, прокладывать дорогу, скатертью дорога, дорога к храму, все дороги ведут в Рим, большая дорога, лунная дорожка и т.д.

Классический концепт (образ) дороги потребовался Н.В. Гоголю в качестве способа познания различных сторон повседневной жизни Российской Империи середины XIX века. При этом решалась двуединая задача, во-первых, по обличению социальных пороков тогдашнего общества, во-вторых, для изображения русскости и предсказания ее будущности. Концептом «русской души» или русской идентичности в современной терминологии явилась гениальная «птица тройка», которая не знает никаких внутренних ограничений: «Эх, тройка, птица тройка! Кто тебя выдумал? Знать у бойкого народа ты могла только родиться, – в той земле, что не любит шутить, а ровнем-гладем разментулась на полсвета».

В самом деле, какой бы скованной ни была русская душа, она (русская идентичность) все равно остается духовно свободной, готовой вырваться из оков и сетей и нестись по необъятным просторам Руси. Вдумаемся в текст: Гоголь проводит прямую параллель между «птицей-тройкой» и Русью. «Не так ли и ты, Русь, что бойкая необгонимая тройка, несешься?».

Эволюция (от лат. evolytio – развертывание) в широком смысле слова синоним развития; постепенное количественное и качественное изменение (в отличие от революции). Различают индивидуальную эволюцию (какого-либо отдельного объекта) и всеобщую эволюцию (природы, жизни). В процессе эволюции важную роль играют как внутренние факторы, так и внешние условия существования объектов.

В книге Д. Максимова «Поэзия и проза Александра Блока» внимание автора заостряется на проблеме творческой эволюции, ее разновидностях. Понятие писательского пути предполагает по крайней мере два основных истолкования. В первом случае, отмечает Д. Максимов, можно говорить о пути писателя как о его позиции, в другом, включающем и первый случай, как о его развитии. Позиция писателя – это его кредо избранное им моральное и идейно-эстетическое направление. Главное здесь не столько развитие, а лицо, угол преломления действительности, поэтический мир, система ценностей. Таковы, по мнению Д. Максимова, А.В. Кольцов, Ф.И. Тютчев, А.А. Фет. У этих поэтов линия авторской эволюции не выдвигается вперед, а тема развития лирического героя звучит приглушенно или почти не звучит.

Другой вариант формулы «пути» подразумевает развитие писателя, его духовное развитие. В данной формуле Д. Максимов выделяет три типа творческой эволюции. Суть их сводится к следующему. Двигаясь по одной линии, поэт не возвращается к некогда уже поднятым проблемам, предлагая читателю новые и новые темы и проблемы. Схематически этот путь можно изобразить в виде прямой. По такой модели развивалось творчество М.Ю. Лермонтова, А.С. Пушкина. Следующее – это движение по кругу. Из года в год, от книги к книге автор обращается к одним и тем же проблемам, но уходит вглубь проблемы. Так, творческий путь Достоевского отчасти похож на спираль, но спираль особую, лишенную непрерывности линий, и такую, в которой витки отличаются, прежде всего, размахом, широтой. Главное для него не в том, чтобы увлечь людей «куда надо», а в том, чтобы погрузить их в трагедии человечества.

Третья модель ассоциируется со спиралью. С течением времени поэт вновь возвращается к уже некогда поднятым проблемам,

но раскрывает их с несколько иного ракурса, с более высокого витка спирали. Под таким углом зрения Д.Е. Максимов рассматривает эволюцию творчества А. Блока. Прошлое сохранялось у него в недрах вновь возникавшего, образуя единый процесс становления – пребывания – отрицания – становления (*Максимов* 1981).

Разумеется, возможны и другие модели наглядного изображения движения творческой эволюции, например, в виде конусообразной структуры, устремленной в бесконечность: авторская мысль движется по спирали, попеременно затрагивая отдельные части этого конуса.

Заслуживает внимания работа крупнейшего специалиста по семиотике литературы И.П. Смирнова, который в своей книге «Художественный смысл и эволюция поэтических систем» (*Смирнов* 1977) иначе поднимает проблему творческой эволюции. Идея книги направлена, прежде всего, на решение проблемы смены литературных течений на рубеже веков: «Чтобы описать эволюцию, требуется выяснить, какова природа преобразований, производящих смену литературных систем по ходу исторического времени, и каковы те правила семантических трансформаций, которые варьируются от писателя к писателю в границах одного и того же ансамбля смыслов».

Всякий литературный текст являет собой картину (модель) мира. В ней эвристическим путем могут быть высвобождены отдельные элементы – значения, которые входят в классы значений, например, в группы пространственных, причинно-следственных и т.п. смыслов. Такой анализ изменений в творчестве можно характеризовать как движение волнами.

Для более широкого понимания литературной эволюции следует также обратиться к высказываниям о первичном и вторичном стилях. В монографии «Развитие русской литературы X–XVII веков. Эпохи и стили» Д.С. Лихачева утверждает, что стиль – это форма форм, общая форма для многих отдельных форм. Возникновение, формирование стиля всегда тесно связано с определенными социальными и идейными условиями. Первичные стили (ренессанс, классицизм, реализм) возникают под влиянием крупных социальных перемен и отражают их. Первичный стиль прост и ясен, «идеологичен», активен (*Лихачев* 1973). Появление вторичных стилей (готический, барокко, романтизм) связано с новым содержанием, с формализацией первичного стиля. Характерен для вторичных стилей отрыв от действительности, интерес к потусторонним явлениям, иррационализм. Но при своем появлении этот стиль также связан с социальной средой и определенным содержанием, но менее четко, чем первичный стиль.

Творческий путь Флора Васильева так или иначе соотносим и с теорией развития Д. Максимова, и с учением о трансформационных процессах И. Смирнова, и с идеей Д. Лихачева о первичных и вторичных стилях.

В конце 1950-х годов происходят трансформационные процессы, связанные со «стилями эпох». По словам В. Кожинова (*Кожинов* 1983), очевидный перелом, совершившийся во второй половине 1960-х годов, был необходимой и естественной стадией в развитии поэзии. Общую направленность поэзии середины 1960-х годов можно определить как стремление отбросить все «внешнее» и обратиться непосредственно к первородной основе поэзии.

«Тихая лирика» (термин Л. Лавлинского) ознаменовала возврат к традиционным формам русской классической поэзии: к тонкости лирического сюжета, сосредоточенности раздумий, проникновенности лирической исповеди. Однако в середине 1970-х «тихая лирика» также «объективно исчерпала себя». Начинаются новые изменения.

Итак, усложненный стиль конца 1950-х годов в середине шестидесятых «упрощается», но с середины 1970-х годов намечается новое усложнение. На примере творчества Ф. Васильева это выражается следующим образом: от (а) космической, советско-оптимистической тематики через (б) гуманистические, общечеловеческие проблемы направление движения идет (в) к новому усложнению, к неоязыческому видению мира.

Начало творчества Ф. Васильева совпадает со значительными успехами в развитии страны: это и покорение космоса, это и «оттепель» в стране после разоблачения культа личности. Все это давало возможность для поиска нового, придавало оптимизм. Отсюда и названия первых сборников стихов поэта: «Ворекъяло кизилиос» («Сияют звезды»), 1960, «Шунды доры» («К солнцу»), 1963.

Стихи Ф. Васильева этого периода полны жизнеутверждающего начала, полета и света – «Ӳуказе нунал луоз шулдыргес...» («Завтрашний день будет веселее...»), 1958:

Мон тодйсько: соиз нунал
Луоз эшшо но шулдыргес...
Шудбур... шудбур – зарезь пасьта,
Сюлэм тэтча, мылкыд шудэ.

Я знаю: следующий день
Будет еще веселее...
Счастье... счастье – широкое как море,
Сердце бьется (прыгает), настроение играет.

«Лэсьтйськомы кизилиос» («Делаем звезды»), 1958:

Али милям будйсь шудбурмылы
Уг тырмо ни инмын кизилиос.
Сейчас нашему растущему счастью
Не хватает уже звезд на небе.

«Ой, сюлэмы малы тачё?» («Ой, сердце, почему такое?»), 1962:

Гурезь йылэ ке тубисько,
Мукет гурезь дораз ӧте.
Таяз ке жотак вуисько,
Куинетӥез гурезь вите!

Если поднимаюсь на гору,
Другая гора к себе зовет.
Если быстро на эту поднимаюсь.
Третья гора ждет!

«Кизилиос ӧтё» («Звезды зовут»), 1960:

Вуоз со дыр.
Соос доры ветло.
Придет то время.
Побываю у них.

В мифологическую систему координат отчетливо вписывается у Флора Васильева огонь, который воплощается в устойчивых образах: огонь – костер (очаг, огонь печи, искры, дым), огонь – солнце (лучи, свет, закат, восход), огонь – душевные состояния (боль в сердце, ненависть, злость, чаще выступает в сочетании с глаголами «горит», «тлеет» и т.д.), огонь – женщина, огонь – война, флаг, цвет, свеча, поэт, поэзия. Таким образом, архетип огня может выступать в различной семантике.

Тем не менее существовал определенный тип сознания, утвердившийся за годы советской власти, который создал к тому времени свою, своеобразную эстетику. Поэтому для начала творчества Васильева характерно то, что счастье заключается в работе, труде. Идет противопоставление природе, актуализируется борьба, где человек побеждает природу. Сама природа подчиняется законам логоса, где все закономерно, упорядоченно и обдуманно. Основной стержень – соперничество природы и человека.

В 1930-е годы поэт М. Петров создает стихотворение «Шунды жужаз» («Солнце взошло»), которое по-новому прочитывается на фоне упомянутого выше стихотворения Флора Васильева «Кык шунды» («Два солнца»). У М. Петрова:

Лулзе воргорон,
Учке со чагыр-лыз инме,
Учке со котыр дуннеез:
Яркыт пиштэ шунды,
Куаръясько писпуос:
Тулыс,
Шулдыр...

Вздыхает мужчина,
Он смотрит на голубое небо,
Оглядывает он мир вокруг:
Ярко светит солнце,
Распускают листья деревьев:
Весна,
Красиво...

Границы пространства определяет «воргорон» (мужчина), обозревающий мир с возвышенного места: далеко – небо и границы горизонта, близко – солнце, рядом с ним – распускающиеся листья. Правильность, геометрическая четкость перспективы показывает упоря-

доченность мира, его рациональность, высокую степень организованности, указывает на власть человеческого над природным, хаотическим: «играя» с природой и на природе человек обречен на вечное преодоление природы.

В центральной оппозиции солнце природное (солнце утопическое нейтрализуется вторым, наделяется идеологическим содержанием, ибо солнце – это наш великий вождь):

Яркыт горд знамя кадь,
Пиштэ со –
Великой Сталин!

Как яркое красное знамя
Светит он –
Великий Сталин!

Заметим также, что всеобъемлющий взгляд на мир сначала нерешительными, а впоследствии утверждающими глазами героя – победа рационалистической идеи. На это указывают и соответствующее цветовое решение, и композиция. Если пространство начала стихотворения «окрашено» в голубой цвет, то впоследствии его заполняет красный.

Произведений, написанных в духе идеологических требований времени, у Ф. Васильева немного: «Яратӟько гордэз» («Люблю красное»), «Коммунист ке тон...» («Если ты коммунист…») и т.д. В то же время лирика обоих авторов, проникнутая данной мифологемой, структурно близка друг другу, содержит типологические параллели. Стихотворение Ф. Васильева «Кык шунды» («Два солнца») представляет аналогичную картину. Коснемся лишь отдельных ярких моментов, объединяющих и в то же время различающих эти произведения.

В отличие от М. Петрова, Ф. Васильев представляет два параллельно сосуществующих мира. Первый из них – природный:

Шунды ӝутскиз музъем вадьсы,
Котыр палькkиз улон тылсиоссэ.
Пеймыт пегӟиз сэрегъёсы,
Гуэ жиптӟз кулӟсь сьӧд мугорзэ...

Солнце поднялось над землей,
Кругом разбрасывает жизни лучи.
Темнота забилась в углы,
В яму спрятана слабое умирающее тело…

А второй – идеологический:

Тани мукет шунды
Сюлэмшуго музъем вылэ ӝутскиз.

Вот другое солнце
Поднялось над страдающей землей.

Оба автора, используя слово кругом (котыр), вкладывают в него противоположный смысл. Если у М. Петрова оно выступает как атрибут социалистического мира («Учке со котыр дуннеез» – *«Он оглядывает мир кругом, вокруг»)*, упорядоченности, то у Ф. Васильева «котыр» есть природное («Котыр палькkиз улон тылсиоссэ» – *«Кругом разбрасывает жизни лучи»)*. Природное пространство М. Петрова приобретает рациональный характер, наделяется идеологическим, частично утопическим. Природное Ф. Васильева живет своей самостоятельной хаотической жизнью, а идеологическое – иной (своеобразное двоемирие). В то же время в хронотопе природного мира происходят трансформационные процессы: пространство тьмы поглощается пространством света и наоборот.

Первая часть стихотворения Ф. Васильева воспроизводит гармоничную картину природного мира:

Вань сяськаос, пальпотыса,
Шунды пала йырзэс берыктӟзы,
Вань дыдыкъёс, шумпотыса,
Сое пумитаны ӝутӟськизы.

Все цветы, улыбаясь,
К солнцу головки свои повернули,
Все голуби, радуясь,
Его встречать поднялись.

В финале же возникает вопрос о целесообразности иного–идеологического–«пространства»:

Тани мукет шунды
Сюлэмшуго музъем вылэ ӝутскиз.

Вот другое солнце
Поднялось над страдающей землей.

Как показывают примеры, в обоих случаях авторы, сознательно отвергая силу природно-языческого, указывают на преимущество идеологического, в конечном счете – рационального начала.

Постепенно в творчестве Флора Васильева особую значимость приобретает тема природы, и именно эта тема задает «программу светлой осени» в творчестве поэта. Основными чертами, раскрывающими суть данного мироощущения, является попытка перейти в мир природы, стремление стать «не самим собой». Параллельно с этим происходит в середине 1960-х годов очеловечивание (антропологизация) природы в творчестве Флора Васильева. Человек становится как бы «не человеком», а природа «не природой», они приближаются друг к другу, растворяются друг в друге. Имеет место попытка уйти от материалистической реальности. Начинается процесс противоречивого и красивого умирания и умиротворения, когда нет уже солнца и тепла весны, но еще нет холода зимы, смерти.

Флор Васильев проповедует идею естественного человека и природного равенства людей, верит в идеал природы, ее доброе начало. Он открывает возвышенное и прекрасное в душе простого человека.

Поэт начинает осознавать вселенную и мир как органическое целое, как огромное живое существо. Все в этом мироздании одухотворено. Людям присуще чувство своего единства с природой, а через нее – со всем великим миром. Поэт – тот, кто сильнее чувствует то, что способны чувствовать все остальные, и обладает особым даром с наибольшей выразительностью воплотить видение мира в образы. Флор Васильев более других наделен способностью воспринимать отсутствующие предметы, как если бы они были рядом, силой возбуждать в своей душе страсти, вызываемые реальными ощущениями.

Поэт счел необходимым ввести северные диалектные слова, которые впоследствии стали литературными. Не только язык большей части любого хорошего стихотворения, даже если оно самого возвышенного характера, ни в чем, кроме размера, не должен отличаться от языка хорошей прозы, но и то, что наиболее содержательные части стихотворений написаны языком хорошей прозы – «*Постепенно и жизнь в сердце / Оставляет шрам за шрамом*» («Пумен улон но гадь пушкы / Вурыс бӧрсьы вурыс кельтэ» (К, 384). Из скудных печальных деталей рождается пейзаж, символически передающий одиночество, тревогу человека, его желание бороться со стихиями, с холодом сердец. Создать из таких слагаемых (переживаний) «ландшафт души», мир обобщенных переживаний, не прибегая к традиционным поэтизмам, – такова поэтическая программа Ф. Васильева в середине 1960-х годов.

Флор Васильев выдвигает идею гармонического единства всего сущего, рассматривает человека и природу как целостное творческое существо с позиций философии всеединства. Разрыв между человеком и природным бытием воспринимается как трагедия. Появившаяся в результате этого противоестественного, насильственного разъединения «порода людей» отмечена печатью деформации природы, вырождения. Человек, оторванный от природы, разрушается, лишается своего величия и пребывает в дегуманизированном состоянии: «Люди стали суетливы и бледнолицы. У них умерли страсти, и природа стала чужда и непонятна для них», – писал А. Блок (*Блок* 1971). К примеру, в стихотворении «Малы бӧрдӟськод, бӧдёно?» («Почему плачешь, перепелка?») лирический герой не может отличить плач птицы от его пения и задается печальным вопросом: *«Можно ли будет когда-нибудь понять (живую природу), жить с природой в один голос (дружно)?»* («Луоз-а куке валаны, Инкуазен огкылысь улыны?» (К, 368).

Ощущение органичности мира – человека и вселенной – выражается в воспевании человека и стихии, культа силы и архаичности, простого изначального природного величия человека, здорового природного первоначала «Петрович» (К, 348), «Пиосылы» («Сыновьям») (К, 259). Поэт в своем творчестве реабилитирует человеческую чувственность как свидетельство нерасторжимой связи с силами природы «Ошмес но ньылпу» («Родник и пихта») (К, 367), «Нюлэс доры ке вуиськод...» («Если приходишь к лесу…») (К, 365), «Мон пукисько. Чорыгасько» («Сижу. Рыбачу») (К, 358) и т.д.; творческое вдохновение «Кылбур – чебер удмурт кылмы...»

(«Стих – красивый удмурсткий язык…») (К, 330), «Вера на огпол» («Скажи еще один раз») (К, 390); переживание социальных и природных катаклизмов «Уродэз улэ ӟечез вӧзын...» («Плохое живет рядом с хорошим») (К, 376), «Чибинь бызгетэ, бызгетэ...» («Комар пищит, пищит…») (К, 352), «Сьӧд карандаш тӧдьы кагаз вылэ...» («Черный карандаш на белую бумагу…») (К, 320), «Куасьме, быре ини Мой шур...» («Уже высыхает, погибает река Моя…», (К, 274) и др.

Ф. Васильев с раннего детства усвоил образно-мифологические переживания своего народа, этнические стереотипы и алгоритмы восприятия, треволнений и понимания бытия. Удмуртский народ и к середине XX века не утратил своих вековых традиций, не оторвался от своих языческих корней, не потерял своей нерасторжимой связи с природой.

Стихийная страсть одновременно и приобщает человека к космосу, и выделяет его из природы – дарует ему лицо. Он предстает здесь как личность, как логос и одновременно как космос и мироздание. В мире, сотворенном поэтом, постоянно происходит встреча и взаимодействие природного и неприродного (эгоцентрического) начал. Человек здесь борется за личность, за овладение стихии логосом. Невероятным творческим усилием его душа рождается из сокровенной недифференцированности, из первозданности, не знающей «я» и «ты». И вместе с тем он восстает против границ, налагаемых логосом, против его безраздельной власти, желая приобщиться к природной и космической первостихии – тому лону, из которого он вышел. Таким образом, человек в творчестве Ф. Васильева приобретает универсальность, а природа – человечность.

Отделение и отчуждение от космоса, от божественной природы, образование второй природы, чужой природе мира, мыслится в отечественной литературе и философии как «утрата рая» (Н. Бердяев). Его «обретение» – это возврат человека к космосу, космоса – к человеку, что начинается в «опыте любви» к природе, опыте созерцания ее красоты. По Бердяеву «созерцание красоты и гармонии в природе есть уже духовный опыт... Любовь к природе, к минералу, к растению и животному есть уже... прорыв к внутренней жизни космоса, преодоление разрыва и внеположности» (*Бердяев* 1994).

Речь идет в данном случае о разном восприятии природы и бытия человеком в юности и зрелости. Глубокое чувство любви и нежные воспоминания оживляют портрет возлюбленной в цикле, посвященном Фаине, радостью общения с природой одухотворен сборник «Куар усён толэзе» («В месяц листопада») – все это относится к произведениям поздних лет. Их написал тот же Ф. Васильев, который создал «Яратӥсько мон тол куазез» («Я люблю зимнюю погоду») (К, 15), а впоследствии «Туэ тол куазь лыктӥз туж вазь» («В этом году зима пришла очень рано») (К, 363) или «Улон ортчиз. Кылиз вакчи» («Жизнь прошла. Осталось мало») (К, 383) – тоже о зиме, но уже другой, холодной и леденящей душу поэта и лирического героя. Мы видим, что поэт не застыл в своем духовном развитии, а пришел к определенным сознательным выводам в этике и эстетике еще в юности, оставаясь верным основным их положениям, последовательно отражал в стихах их трансформацию, менявшую акценты, но не суть мировоззрения.

Через все творчество Флора Васильева проходят три взаимосвязанные и философски осмысленные темы: человек, вечная природа и поэзия. Сменой акцентов на этих трех темах обуславливаются мировоззренческие искания поэта при решении кардинального вопроса о борьбе добра и зла в природе человека. Ф. Васильев верил в способность поэзии лечить души людей. Поэзия должна была создавать то, что мы называем «положительными эмоциями», привлекая для борьбы с неприглядным настоящим приятные переживания, связанные с природой, домом, родиной. Тогда постепенно возрастает потребность человека в поэзии, укрепляющей его дух и веру в жизнь, любовь и дружбу.

Изображение окружающей среды усиливается фактографическими деталями в описании крестьянского быта и природы. Трактовка шла в русле воспевания типа сельского

труженика, реального обитателя родникового края, сохранившего устои и память об общинно-патриархальных отношениях: «Петрович» (К, 398–349), «Песянай» («Бабушка») (К, 259), «Кышномурт» («Женщина») (К, 303).

Неотторжимость личности от экологии передается с помощью символов. Они возникают уже в раннем творчестве, как например, образ родника (ошмес), оппозиция белого и черного цветов. Доброе начало имеет символическую параллель и вместе с тем поддержку в благих силах природы, порожденных высшей волей. Внимание поэта вначале сосредоточено на силе Истории, а затем на повседневном лице Природы, потому что все проявления оказываются коррелятами душевных состояний. Успех или неуспех его произведений зависит от того, насколько ему удается создать равновесие символически соотносимых явлений природы и внутренней жизни.

Смерть жены (1964) заставляет поэта переосмыслить многие ценности. Образ красивой мечты рухнул. Он привлекал, прежде всего, надеждой, доступной возможностью достичь высшую чистоту и добродетель. Манил возможностью гармонии на земле. Но оказалось, что ничто в этом мире цивилизации не может предотвратить «ухода», смерти близкого человека и никакая сила не может вернуть Ее.

В поисках ответов на сотни заданных себе и не отвеченных на них вопросов поэт находит веру в более широком его смысле, как величайшую нравственность, идеал, цель жизни, веру в любовь и доброту. Страшно потерять веру в эти ценности, еще страшнее не иметь этой веры.

В отличие от первых стихов, наполненных светом и оптимизмом, теперь мы видим борьбу светотеней: оказывается, мир наполнен не только светом, но и тенями; оказывается, что зло существует и часто оно оказывается сильнее в борьбе с добром. И противостояние этих оппозиций начинает преобладать в творчестве поэта: «Нуналэз котыртэ ни пеймыт...» («День окутывает (окружает) тьма…») (1971), «Клевер йырез жуатэм шат майсы...» («Головки клевера зажег, видимо, шмель…») (1976) и т.д.

Трогательный цикл стихов о Фаине выделяется в поэтическом наследии Ф. Васильева как едва ли не единственный у него образец любовной лирики. И это было не случайностью. Романтичная любовь у него загадочна: это – страсть, исполненная тайны. Герой стремится к любимой, которой уже нет в живых. О смерти Фаины он знает, но не соглашается с ней. Фаина – воплощение красоты природы, ее смерть – это слияние с природой. Образ Фаины – это образ далекой родины, лугов, цветов, по которым томится лирический герой.

В стихотворениях о смерти возлюбленной отчаяние потери подчеркивается спокойной отрешенностью, с какой Ф. Васильев, прямо не выражая свои чувства, говорит о необратимости физического разрушения (сборник «Тон сярысь» («О тебе»), 1966):

Возь выл жуа яркыт тылэн.
Пазяськемын тылгизьыос –
Нуныясько няськыт тӧлэн
Италмасъёс, италмасъёс.
Мон бичасько сяська керттэт,
Италмасъёс, дыдыксинъёс...
Нош син азям мусо тусэд,
Инбам кадь чагыресь синъёс.
Быдэс возь выл шобырскемын
Сяськаосын, сяськаосын.
Ӧвӧл, дыр, сяськаос татын –
Озьы сюлмыд усьтӥськемын.

Луг зажигается яркими огнями.
Разбросались искры –
Нежатся мягким ветром
Купальницы – италмасы.
Я собираю букет цветов,
Италмасы, голубиные глазки...
А перед глазами твой милый образ,
Голубые, как небо, глаза.
Весь луг укрыт
Цветами, цветами.
Нет, наверное, это не цветы –
Так сердце (душа) твое раскрылось.

Любимая навечно остается на земле в образе цветов и луга. Простота и сдержанность, практически полное отсутствие традиционного описания (хотя бы красоты возлюбленной, за исключением глаз) и «принятых» тропов, – все передает безутешное горе.

Читатель по праву восхищается непосредственностью единения с природой, так естественно и просто запечатленной во многих стихотворениях поэта. Образ желтых купальниц, танцующих под сверкающим солнцем и соперничающих с ним, вместе с которыми танцует и сердце поэта, можно по праву считать сокровищницей удмуртской поэзии.

Желание избежать волнения, смятения, хотя они естественно и закономерно вытекали из требований природы, проявлялось в возраставшей скованности поэзии Ф. Васильева, которая все чаще обнаруживалась в последние годы творчества. Интересны в связи с этим его стихи, включенные в сборники «Куар усён толэзе» («В месяц листопада») (1976) и «Ойдо верась ком» («Давай поговорим») (1980). В них наиболее ярко выражается более сдержанное, чем в ранние годы, чувство безвозвратной утраты прежнего радостного и светлого мира. Ф. Васильев пытается дать мистическое «объяснение» тому перелому, который сам ощутил в своем творчестве и судьбе. Интересно в связи с этим сравнить стихотворения разных лет: «Яратӥсько мон тол куазез...» («Я люблю зимнюю погоду...») (К, 15) из первого его сборника стихов «Ворекъяло кизилиос» («Сверкают звезды») (1960) с более поздним «Улон ортчиз. Кылиз вакчи...» («Жизнь прошла. Осталось мало...») (К, 383) или «Чибинь бызгетэ, бызгетэ...» («Комар пищит, пищит...») (К, 352), включенных в сборник «Ойдо вераськом» («Давай поговорим») (1980).

Первое стихотворение представляет картину бушующей вьюги, лирический герой в которой как бы теряется, но это лишь возбуждает, дразнит его, порождая стимул для борьбы с неподвластной ему холодной стихией: «Соку тӧлэн нюръяськыса / Яратӥсько вамышъяны. / Тӧл лекъяське, но со монэ / Уг быгаты дугдытыны» *(«Тогда борясь с ветром я люблю шагать (ему навстречу). / Ветер неистовствует (сердится), но он меня / Не может остановить»)*. В поздних стихах он не испытывается вьюгой, хотя ветер, обмораживающий щеки, преследует, теперь основная цель ветра – заморозить душу. Стихотворение «Улон ортчиз. Кылиз вакчи...» *(«Жизнь прошла. Осталось мало…»)* проникнуто ощущением близкого конца, и дыхание зимы в данном случае – знак смерти: «Кезьыт тӧлэн кулон шокчиз» *(«Холодом зимы смерть дохнула»)*. Зима – итог жизни с ранами на сердце: «Пумен улон но гадь пушкы / Вурыс бӧрсьы вурыс кельтэ» *(«Постепенно и жизнь в сердце / Оставляет рубец за рубцом»)*. Вокруг себя видит лирический герой леденящие душу взгляды, злые языки, опасается, как бы не стать самому таким же по отношению к окружающим – «Ачид / Кулон азяд но тон / Эн шокчы кезьытэн» *(«Сам же ты / И перед смертью / Не выдыхай холод»)*.

Но не только холод зимы щемит душу лирического героя. В стихотворении «Чибинь бызгетэ, бызгетэ...» («Комар пищит, пищит...») (К, 352) – монотонный ритм, впечатление крутящейся на одном месте пластинки и остановившейся в своем течении жизни. Героя непрестанно преследует тревога наступления темноты, невозможности объяснения этого явления. Его сердце страдает, душа изнеможена.

С возрастом, о котором постоянно напоминает поэтическая смена времен года, меняется взгляд героя на жизнь, происходят изменения в самом характере видения – не только деталей и предметов, но и освещения их: одни, ранее яркие краски, – бледнеют, другие – исчезают; на место радости приходит светлая и мудрая печаль. Иными словами, раскрывается картина не только разрушения жизни самим человеком, но и усложняется само восприятие жизни: оно становится менее свежим и острым и не столь, как прежде, чувственно богатым и многогранным.

В ранних стихах яркая, легкая грусть осени радовала глаза. К примеру, стихотворение 1965 года «Сӥзьыл» («Осень»):

Зарни буёл пазялляса,
Садэтӥ сӥзьыл ветлэ.
Баблес палэзьпу пӧлы
Яркыт тылъёс улӟытэ.
...Бубылиос сямен, садын
Весь поръяло на ӵуж куаръёс.
Нош колхозын калык пӧлын
Тулыс сярысь вераськонъёс. (К, 16)

Золотые краски разбрасывая,
В саду гуляет осень.
Среди кудрявых рябин
Яркие краски зажигает.
Как бабочки, в саду
Все летают желтые листья.
А в колхозе в народе
Разговоры о весне.

А в стихотворении 1974 года «Сӥзьыл кутске кирдэмысен...» («Осень начинается с осыпания цветков...») грусть мучительна, полна раздумий об уходящем времени.

Сӥзьыл кутске сяська кирдэмысен,
Куке ӵужектыны кутско юос,
Куке пурысь бусъёс шобыртэмен
Вордско ни жожмытэсь кырзан гуръёс.
Сӥзьыл кутске секыт юанысен,
Куке сюлэм ожыт жаде ини,
Куке улон выйылысен
Малы ке но уг оскы адями.
Огез вож куар сётске ке пужмерлы,
Быдэс писпу кутске ӵужектыны,
Соку, выльды, пинал жожмыт гурлы
Сюрес но усьтӥське ни лобзыны. (К, 278)

Осень начинается с осыпания цветков,
Когда начинают желтеть зерновые,
Когда под серыми туманами
Рождаются грустные мелодии.
Осень начинается со сложного вопроса,
Когда сердце немного устало уже,
Когда с горы жизни
Чему-то не верит человек.
Если один лист поддается инею,
Все дерево начинает желтеть,
Тогда, наверное, грустной детской мелодии
Открывается дорога для полета.

Или:

Бергаса усьыло ӵуж куаръёс,
Малпанъёс кадь каллен бергало.
Весь бездо но бездо буёлъёс,
Кырзанъёс но пумен кысыло. (К, 375)

Кружась, падают желтые листья,
Как мысли, медленно кружатся.
Все бледнеют, бледнеют краски,
И песни постепенно угасают.

В центре внимания Флора Васильева – процесс беспощадно уходящего времени. Часто рассказ о быстротечности времени у Ф. Васильева передается через образы крутящегося колеса, смену времен года. Цветовая гамма и оппозиция грусть-радость по-своему решаются и в следующих стихах: «Гужем ортче, сӥзьыл вуэ. / Сӥзьыл куазез улля тол куазь. / Улон но жог ортче вылэм, / Нош мон сое ӧй вала вазь» *(«Лето проходит, приходит осень. / Осень прогоняет зима. / И жизнь, оказывается, проходит быстро, / Но я это понял поздно»)* (К, 222); «Уд шӧды дырез но туж кузь сюресэз – / Сюрес пумозяд ик шаплы тон вуод» *(«Не заметишь ты времени и длинной дороги – / К концу своего пути ты быстро придешь»)* (К, 158).

Идея пути, в том числе как временной категории, зреет и развивается в творчестве Ф. Васильева от сборника к сборнику. Это и частые посещения поэтом Бердышей, соседей по Уралу, поездки за рубеж и духовные скитания – вечное стремление духа, поиск истины. Это путь познания мира, восприятия его и художественного воплощения в творчестве. Отсюда такие понятия, как бессмертие, вечность, воспоминание, след, образующие один из сквозных лейтмотивов лирической системы, скрепляющие ее цельность («Пичи дыръям юай песятайлэсь...» («Ребенком спросил я деда») (К, 112–113), «Мынам уг поты кысэме...» («Мне не хочется угасать…») (К, 202), «Пужымъёс жутско инме...» («Сосны поднимаются в небо…») (К, 171–172). С другой стороны, у данного идейно-эмоционального ряда есть оппозиция – бессилие, забвение, оцепенение, молчание, равнодушие, смерть: «Сяська пӧлын уя возь выл» («Среди цветов плавает зеленый луг») (К, 84–86), «Малпаськыны ке кутскисько выльысь...» («Если задумываюсь снова…») (К, 107), «Нуналэз котыртэ ни пеймыт» («День уже окутывает тьма») (К, 173–174), «ЬІшиз гужем» («Ушло (пропало) лето») (К, 192–193), «Кӧня пол ортчизы ни капчи ӟазегъёс» («Сколько раз уже пролетали (проходили) легкие гуси») (К, 278), «Кошко луд ӟаӟегъёс но туриос» («Улетают (уходят) гуси и журавли», (К, 225–226), «Сюлмам малы ке но мӧзмон» («В сердце почему-то тоска», (К,

191–192), «Сюлэм висе» («Сердце болит») (К, 311).

Нош улонлэн сїзьылэз
Ас шобырзэ ни вализ.
Ой, гужеме, тон кытын?
Трос на ужъёс малпанын.
Мон ётисько, ётисько...
Нош туриос весь кошко. (К, 85)

А осень жизни
Расстелила уже свое покрывало.
О, лето, где ты?
Много еще дел задуманных.
Я зову, зову...
А журавли все улетают.

Во многих стихотворениях Ф. Васильева переживание развернуто во времени, где движущееся переживание пересекается с обобщающей медитацией – выводом. Это итог раздумий, изъятый из текущего времени, поднятый над ним. В движении переживания происходит остановка, переживание лишается временной определенности и тем самым становится вечным. Так построены стихи «Дыр ортче, кытчы ке но дыртэ...» («Время проходит, куда-то спешит…») [28.06.1969], «Сонет» [28.03.1969] и т.д. При этом неважно, в каком времени развернуто переживание (в прошлом, настоящем, будущем), неважно его содержание – соотношение процесса и итога. Все живое, сама жизнь сопрягается с вечным.

В стихотворении «Дыр ортче, кытчы ке но дыртэ...» («Время проходит, куда-то спешит…») понятие жизни (времени) конкретизируется в социально-историческом плане: «Уробо вылын со ӟукыртиз... / Пуктӥзы дырез машинае... / Табере ракетаын кошке...» *(«На телеге оно скрипело... / Посадили время в машину... / Теперь на ракете мчится»)*. Сознание лирического героя выражает три определенных тенденции общественного сознания современности: время детства (1930–1940-е гг.), время юношества (1950-е гг.) и время зрелости (1960–1970-е гг.). В стихотворении «Сонет» идет своего рода конкретизация предыдущего стихотворения: лирический герой предпочитает время своего детства со скрипящими колесами и неторопливым временем: «Дӧдьы ӟукыртоз, дыртытэк гылӟыса, / Сюрес кадь пумен пертчиськоз улонэд. / Ӟечсэ, уродзэ но вуод валаса» *(«Сани заскрипят, не торопясь, скользя, / Как дорога, постепенно распутается жизнь. / И хорошее, и плохое успеешь понять»)*.

Интересен в произведениях образ мирового колеса, но не хаотического, несущего бессмыслицу и безумие (как, к примеру, у А. Блока), напротив, он утверждает цикличность времени, размеренность и упорядоченность. Лирический герой Ф. Васильева не стремится за «космическим» временем, оно настораживает его: «Адями соин ик чакласькe / Улонэз одӥг гинэ бере» *(«Человек поэтому настораживается / Поскольку жизнь у него одна»)*. Противопоставление прошлого настоящему дополняется новой временной оппозицией: миг, человеческая жизнь / трансцендентальное, космическое время. Выхода из настоящего в вечное, из отдельного в общее нет, поскольку отдельное и общее, миг и космическое в данном случае не пересекаются: «Уг, уг уйиськы со Дыр сьӧры, / Со тырше Дырез азьпалтыны» *(«Нет, не гонится он за Временем, / Он спешит Время обогнать»)* или «Вужзэ но адӟод. Азьпалдэ малпалод. / Озьы но уз ву на пумаз сюресэд» *(«И старое увидишь. О будущем подумаешь. / И все же не придет конец дороге»)*.

Противопоставление настоящего и прошлого выражает ценностные ориентации автора. С прошлым ассоциируется чистота, истинность, творческое вдохновение, определенность нравственных критериев, мечта, цельность личности: «Нош мынам малы ке но потэ / Капчи дӧдьые пуксьыса кошкеме. / Шуныт тулупе ватыса мугорме, / Азьвыл улэмме малпаме, дыр, потэ» *(«Но мне почему-то хочется, / в легкие сани сев, уехать. / в теплый тулуп спрятав тело, / Прошлую жизнь вспомнить, наверное, хочется»)*, в отношении к прошлому настоящее – это падение, измена, движение вспять. В настоящем спит сознание, совесть, голос нравственного долга. Оно связано с бездействующей мыслью, опустевшим мозгом, потерянным сердцем. В соперниче-

стве со временем человек многое забывает: «Пус кельтон вылысь... / Со тырше дырез азьпалтыны» *(«Для того, чтобы оставить след (метку)... / Он старается обогнать время»).* Другое же время, где «Дӧдьы ӟукыртоз, дыртытэк гылӟыса, / Сюрес кадь пумен пертчиськоз улонэд» *(«Сани заскрипят, не торопясь, скользя, / Как дорога, постепенно распутается жизнь»)*, позволяет лирическому герою многое обдумать и принять правильное решение: «Ӟечсэ, уродзэ но вуод валаса. / Вужзэ но адӟод. Азьпалдэ малпалод» *(«И хорошее, и плохое успеешь понять. / И старое увидишь. О будущем подумаешь»).*

Невозможен возврат из настоящего в прошлое. Но прошлое в сознании лирического героя не исчезает. Оно постоянно возвращается, как вечный идеал. Прошлое в этих двух стихотворениях функционирует как мифоэпическое время, напоминая вечное правремя мифов, время сотворения всего на земле. Между прошлым и настоящим идет вечная борьба эмпирики реального существования и рефлектирующего сознания, не способного ни изменить реальность, ни смириться с ней. Два времени разрывают жизнь человека, личность надвое, обрекая героя на неопределенность, вечный поиск. В то же время, ассоциируясь с распутывающейся дорогой, как клубком: «Сюрес кадь пумен пертчиськоз улонэд» («Как дорога, постепенно распутается жизнь»), предполагает определение правильного пути (как в сказках нить клубка указывает правильный путь).

Обращение Флора Васильева к историческому прошлому фиксируется во многом теми же проблемами, настроениями, идеями, что и интерес к природе. Поэт видит путь преодоления дисгармонии отдельного и общего, помимо растворения в природе – в приобщении личности к духовному наследию предшествующих поколений и, следовательно, всему духовно-эмоциональному опыту человечества. Ощущение общности всего жившего и живущего, незабвенности прошлого для Ф. Васильева очень важно, так как служит лирическому герою нравственной опорой. Для самого автора вера в то, что история обретает в современности новую жизнь, а человек приобщается через прошлое к вечности – мировоззренческая позиция, питающая гуманизм и демократизм его творчества. Естественно, что мысль о сохранности прошлого в памяти потомков, его непреходящей значимости для последующих поколений содержится во многих стихотворениях Ф. Васильева более позднего периода его творчества (к примеру, стихи, посвященные войне и т.д.). Стихи о войне – не просто воспроизведение жизни, а сама жизнь. В них, как правило, нет определенной конкретности: образов матери и отца, провожающих сына, односельчан и друзей. Нет картин боев. Поэт концентрирует внимание на подробном описании переживаний. И особенность этих стихотворений как раз в том, что перед нами не столько картина, сколько цельное огромное переживание.

Об усилении фольклорно-мифологического начала в поэзии Флора Васильева отчетливо свидетельствуют такие стихотворения, как «Ин ву утчан гур...» («В поисках небесной росы…») [24.03.1978], «Сюан дӟськут» («Свадебная одежда») [21.01.1978], «Крезь» (дата не обозначена). Все они рождают архетипические образы. Их содержание выявлено непосредственно в тексте стихотворения. Многосложная предметно-экспрессивная образная плоть символа и его универсальное значение нераздельно связаны. Отсюда – его неисчерпаемая многоплановость, придающая ему оттенок чего-то неуловимого. Богатство чувственно-пластической образности, сплавленное с богатством субъективной лирико-философской рефлексии, не позволяет символу стать предметом умозрительного разгадывания, оказывает сопротивление любым попыткам вместить его смысл в рамки рациональных понятий.

Названные три стихотворения объединяют музыка, время, традиции. Все возможные значения стихотворения «Ин ву утчан гур...» *(«В поисках небесной росы…»)* фокусируются в теме порыва к идеалу – порыва, ничем не

ограниченного, устремленного в бесконечность, в бесконечное время и бесконечное пространство. В стихотворении речь идет о стремлении разгадать силу первоначальной музыки, поймать ее. С каждой строкой нарастает напряжение неразгаданной тайны. Неизвестность ведет к стремлению вперед, к познанию:

Ин ву утчан гур нош али но ӧте,
Азвесь жильдэмзэ кылӥськод кадь солэсь.
Озьы, вылды, со асьмеды но уте
Сюлме чуртнаськись буйгатскон выжылэсь.

А мелодия небесной росы и сейчас зовет.
Словно слышишь ее серебристое журчание.
Наверное, так она и нас защищает
От вонзающейся в сердце успокоенности.

Может быть, секрет этой древней мелодии в том, чтобы отвести от человека состояние покоя, удовлетворенности, поскольку покой – один из критериев удовлетворенности.

Другое стихотворение («Крезь») дополняет первое, конкретизируя, указывая на одиночество и трудность пути в неустанном поиске цели и смысла жизни:

Нош соос уг тодо, куанеръёс,
Крезь пуллы быръё ӵашъем кызэз,
Нош вакыт ӧоже огпол, луоз,
Лек сильтӧл ӵашъе ӵужыт кызэз.
Со уте, вылды, кырӟась писэз,
Утчасьлы гинэ сое дася,
Секытэн шедьтэм кырӟан гурез
Ыштэмлэсь туж юн кадь алыса. (К, 622)

А они не знают, бедные,
Для крезя выбирают ударенное молнией дерево.
Но за столетие, возможно, один раз
Сильная гроза ударяет в высокую ель.
Он хранит, наверное, поющую древесину,
Лишь ищущему ее готовит,
От потери предупреждая
С трудом найденную песенную мелодию.

Красота условной поэтичности и красота реальных, созданных образов восполняют и обогащают друг друга и в стихотворении «Сюан дӥськут» *(«Свадебная одежда»)*. Перед нами осязаемое торжество прекрасного, созданного девушкой: «Бызён азяз нылмурт дася дӥськут, / Со чеберъя пужъятыса» (*«Перед выходом замуж девушка готовит одежду. / Она украшает ее вышивкой»)* и неосязаемое – музыка: «Секытэн шедьтэм кырӟан гурез / Ыштэмлэсь туж юн кадь алыса» *(«С трудом найденную песенную мелодию / Переживая потерять»)*, но торжество это хрупкое и хрупкость эта не менее осязаема. Трудно сказать, что здесь имеет большее значение – или то, что образы живой красоты мира неустойчивы, или то, что глубоко трагична природа красоты порывов, обреченных на вечную неудовлетворенность. Красота реальная, созданная девушкой, уходит с ней в иной, потусторонний мир: «Ас кузёзэ берпум сюрес вылэ / Сюан дӥськут ик келялоз» *(«Свою хозяйку в последний путь / Свадебная одежда и проводит»)*. В то же время красота музыки, поэзии и духовности вечна: «Ин ву утчан гур нош али но ӧте» *(«Мелодия небесной росы и сейчас зовет»)*, как вечно первозданное восприятие мира.

Основные философские темы лирики Флора Васильева – светлая осень, идея пути и времени – явно претерпевают эволюцию. И все-таки здесь уместно замечание В. Л. Шибанова, высказанное в статье «А река течет спокойно (к проблеме эволюции творчества Флора Васильева)»: «Было бы преждевременно определить эволюцию творчества Флора Васильева как путь, например, от наивного оптимизма к оптимизму диалектическому, а затем усиление импрессионистичности и постепенный переход к пессимизму. Для этого надо изучать … все стихотворения поэта. Не только на уровне оппозиции, но и причинно-следственных отношений, особенностей пространственной и временной организации текста и т.д.» (*Шибанов* 1996). Здесь отчетливо явствует, что при исследовании творческой эволюции необходимо идти не от готовой схемы к материалу, а наоборот, от материала к схеме, которая каждый раз (на разных уровнях текста) может быть различной. В таком ключе проанализируем в следующих параграфах ряд сквозных образов лирики Флора Васильева.

4. Концепт образа цвета

Отношения людей бывают разные:
Голубые, пожелтевшие, красные.
А бывают потускневшие, серые
И бывают как лучи солнца первые. (...)
Мы в застенках своих бытия
Осуждаем друг друга, а зря!
Лучше каждый пусть спросит себя:
«А каков же по цвету сам я?»

Вл. Шандриков «Баллада о цвете»

«Синий цвет» – в творчестве Ю. Визбора символизирует таинство неба, загадочность, неземное настроение, чувство непредсказуемости: «В бездонной синеве иной земли, лежат пути, не пройденные нами». Напомним, что произведения, посвященные дорогам и путешествиям, туристическим песням у костра, лексеме «дорога» выступают важной концептуальной лексемой для русской лингвокультурологии.

Наряду с А. Блоком, И. Буниным, М. Цветаевой Николай Степанович Гумилев занимает почетное место в ряду ключевых фигур русской поэзии начала XX века. Его оптимизм и вера в бессметрие, вопреки трагическим обстоятельстам его жизни, нашли отражение, в частности, в стихотворении «На далекой звезде Венере», посвященном планете загадок и тайн и синему цвету, как олицетворению таинственнности.

На далекой звезде Венере
Солнце пламенней и золотистей,
На Венере, ах, на Венере
У деревьев синие листья (…)
И блуждают золотые дымы
В синих, синих вечерних кущах,
Иль, как радостные пилигримы,
Навещают еще живущих.

Непревзойденным мастером регистрации и воспевания цветов был лауреат Нобелевской пермии Иван Алексеевич Бунин: сумрачно-алый, «золотой двойник луны», «золотой листвою одеты», «чернеет грязь в листве лимонной», «невинно небо голубеет», «бирюзовый виднеется лен», «зеленоватый свет», «пурпурный блеск огня», «оранжевой чертой», «в степи сверкающий и алый», «засинеет сон воспоминаний», «свет серебристо-голубой», «бледнозеленые звезды», «свет радуг фиолетово-зеленый», «синий ворон», «алый клюв», «бледно-розовый огонь», «язык лилово-бледный», «рыжие ковры», «порыжели холмы».

В образной системе Ф. Васильева наиболее исследованными являются деревья и цветовая символика. Этим вопросам посвящены отдельные работы А.С. Зуевой («Архетип мирового дерева в лирике Ф. Васильева»), В.Г. Пантелеевой (главы из монографии «Поэтический мир Флора Васильева»), В.М. Ванюшева («Цвет и цветовая символика в поэтике Флора Васильева») и др. Хотя названные исследователи не ставят специальной цели проанализировать творческую эволюцию поэта, но не коснуться этого вопроса они все-таки не могут. Так, В.М. Ванюшев в своем сборнике статей «Вершины корнями сильны» (Ижевск, 1987) отмечает: «На протяжении своего творчества Ф. Васильев неоднократно возвращался к идеям и образам первоначальных стихотворений, постепенно усложняя и углубляя их, наполняя новым социальным смыслом (это относится и к образам белого снега, белых цветов гречихи, черемухи, несущих в себе символическое значение светлого)» (*Ванюшев* 1987). Особое внимание автор уделяет цветовой триаде «белый – красный – черный», что нашло отражение не только в словесных образах, но и в рисунках Ф. Васильева (известно, что поэт иллюстрировал ряд обложек своих сборников).

Действительно, в творчестве Флора Васильева значимы не только цвета, но и их оттенки, а также насыщенные цвета (зеленый-зеленый (вож-вож), желтый-желтый (ӵуж-ӵуж), белый-белый (тӧдь-тӧдь), кипельно-белый (юг-тӧдьы), красный-красный (горд-горд), синий-синий (лыз-лыз) и т.д.): «Пурысялэс мозмыт инбам...», *(«Серовато-грустное небо...»),* «Топольысь юг-тӧдьы мамыкъёс / Дыртытэк бергаса усьыло», (*С тополя кипельно-белый пух, / Неторопливо кружась, падает»),* «Мон мыно тодмотэм интые, / Мон сайко сьӧд пеймыт нюлэсэз...», *(«Я пойду в незнакомое место, / Я раскорчую черный лес...»),* «Пень

выллем лыз-пурысь жыт инмын...», *(«В сине-черном как зола вечернем небе...»)*.

В первом сборнике поэта «Ворекъяло кизилиос» («Сверкают звезды») (1960) чаще всего встречается зеленый цвет:

Дорме тодам ке ваисько,
Вож кызьпуэз мон адзисько. (7.12.1957)

Если вспоминаю родные места,
Зеленую березу вижу я.

Кыре апрель лыктэм.
Со ӵектылэ вож куаръёсты. (5.03.1958)

На улицу пришел апрель,
Он предлагает зеленые листья.

Весь лабырто ни кызьпуос –
Дун ву миськe вож дэремзэс.
Все переговариваются березы –
Чистая вода моет их зеленые платья.

И в изображении осени в начале творчества поэта можно встретить зеленые краски:

Ӵыжы т улмо, вож кубиста
Октэ садысь, бакчаосысь. (22.09.1956)

Рыжий плод, зеленую капусту,
Собирает с садов, огородов.

Пужым гинэ вож-вож кылем –
Сӱзьыл кышка бышкемезлэсь. (17.01.1958)

Лишь сосна осталась зеленая-зеленая –
Осень боится уколоться.

Снег также сберегает для человека и природы зеленый цвет:

Лымы кыллиз бусыосын,
Узьымъёсты возьмаз, утиз...
Нош чидасьтэм вож узьымъёс
Жутско ини соос сьӧрын. (9.02.1957)

Снег лежал (покоился] на полях,
Ждал, оберегал озимые...
А нетерпеливая зеленая озимь
Уже поднимается за ними.

На втором месте по частотности употребления желтый цвет, затем – голубой. Встречается и красный.

Бубылиос сямен, садын
Весь поръяло на ӵуж куаръёс. (22.09.1956)

Будто бабочки, в саду
Все порхают желтые листья.

Ӵуж шундылэн тылсиосаз... (6.07.1958)

В лучах желтого солнца...

Сокем чагыр туннэ инбам.
Оло, кин ке сое миськем. (13–14.02.1957)

Настолько сегодня голубое небо,
Может, кто-то его вымыл.

Ватэмын туннэ
Чагыр синъёсыд. (16.11.1957)

Спрятаны сегодня
Твои голубые глаза.

Какое из деревьев более симпатично лирическому герою? Примерно с одинаковой частотностью встречаются сосна, черемуха, береза, затем идут сирень, ель, ива.

Следующий поэтический сборник «Шунды доры» (К солнцу) (1963) также насыщен зеленым. Можно сказать, что через весь сборник проходит зеленая береза. Краски еще не наполнены оттенками, наоборот – для начала творчества характерен насыщенно-зеленый цвет: вож-вож (зеленый-зеленый).

Вож-вож турын ке бычыра...
Если пробивается зеленая-зеленая трава...
(31.01 – 4.02.1962)

Вож-вож уз чимыя солэн куарез.
Зеленая-зеленая не прорежется ее листва.
(03.04.1955, 02–03.1957)

В числе излюбленных цветов, как увидим и впоследствии, выступает белый.

Нош юг-тодьы кечсин сяська
Соос пӧлы ини потэм.
А кипельно-белый цветок подснежника
Уже вышел среди них.
(05.1957–20.04.1958)

Яр бамалысь тӧдь кызьпуос
Тудву пӧлы ни васькиллям.
С крутого берега белые березы
Уже спустились в половодье.
(01. 05. 1961)

Из приведенных примеров видно: прослеживается еще одна особенность, присущая

для Ф. Васильева – его березы чаще всего зеленые или насыщенно-зеленые. В то время как поэты чаще видят березу белой. К примеру, у С. Есенина: «Белая береза / Под моим окном, / Принакрылась снегом, / Точно серебром».

В следующем поэтическом сборнике поэта «Тон сярысь» («О тебе») (1966) зеленая гамма продолжает преобладать, при этом она обогащается еще и глагольными формами – зеленеют (вожекто) и т.п.

Адзисько кызьы турын жужа,
Бадьпуэ вордско вож-вож куаръёс.
(17.11.1964)

Вижу, как поднимается трава,
На иве рождаются зеленые-зеленые листья.

Калык-писпу монэ но будэтэ,
Солэн бордаз мон котьку вожекто.
(18.07.1965)

Дерево-народ и меня поднимает,
Рядом с ним я буду вечно зеленеть.

Мон нимдэ тынэсьтыд сётысал
Нюлэскын вожектись кызьпулы
(15.12.1963)

Я бы дал твое имя
Зеленеющей в лесу березе.

Наряду с зеленым ярко выдвигается черный цвет. По частотности употребления в данном сборнике он занимает второе место. Теперь черными бывают не только глаза и небо: «Сьӧд нюлэскы» *(«В черный лес»)* (10.05.1963), «Югыт дунне но сьӧд пеймыт / Султэмын вачe пумит» *(«Светлый мир и черная темнота / Встали друг против друга»,* (22.09.1963).

Следует отметить, данный сборник особо насыщен цветами. В порядке убывания встречаются белый (тӧдьы), желтый (ӵуж; здесь же «ӵуж уӵы» – желтый соловей), красный (горд, горд-горд, ӵыж-горд), синий (лыз, пеймыт-лыз), голубой (чагыр), серый (пурысь).

Тӧдьы кызьпу улэ,
Сьӧдмем лымы люкез ик пазяса,
Тӧдьы кечсин сяська потэм –
Музъеммылэн тӧдьы кизилиез.
(21.01.1965)

Под белую березу,
Почерневший снежный сугроб раздвигая,
Белый подснежник вышел –
Белая звезда земли.

Нош нуназе инбам чагыр-чагыр.
Лыз кышетсэ – инэз... (22.06.1962)

А днем небо голубое-голубое.
Синий платок – небо...

Чыж-горд пиштӥсь кышетэзъя
Туж жог адзод тон сӥзьылэз. (6.09.1965)

По рыже-красному платку
Ты быстро увидишь осень.

Кроме того, на лидирующие позиции выходят обобщенные образы «писпу» («дерево») и «нюлэс» («лес»):

Бадзым дворец кадь вож нюлэс.
Жутско ӵуж пужымъёс-колоннаос.
Пумтэм паськыт дворецмылэсь
Чагыр потолоксэ возё соос.
Нош выж вылысь вож ковёре
Кисьтӥськемын кадь ӵыж-ӵыж горд
весьёс. (29.08.1965)

Словно большой дворец зеленый лес.
Поднимаются желтые сосны-колонны.
Бескрайне широкого дворца нашего
Голубой потолок поддерживают они.
А на зеленый ковер на полу
Как будто рассыпались ярко-красные бусы.

Быдэс нюлэс писпу будэ.
Писпу вылын ӵуж-горд куаръёс.
Куакъёс улын намер пиштэ,
Инзы кадь горд-горд зускиос. (6.09.1965)

Целый лес деревьев растет.
На дереве желто-красные листья.
Под деревьями костяника светится,
Словно жемчужины, красные-красные гроздья.

В следующем сборнике – «Нош ик тон сярысь» («И снова о тебе») (1969) – зеленый цвет впервые уступает свои позиции белому и желтому цветам:

Сьӧдчабей, сьӧдчабей сяськая,
Льӧмпуысь сяськаос кадь – тӧдьы.
(30.01.1967)

Гречиха (черная пшеница), гречиха цветет,
Словно цветы черемухи, она белая.

Тӧдь льӧмпу ачиз но пересьме ни жог.
(9.11.1967)

Белая черемуха и сама стареет уже быстро.

Ӵуж сяськаос каллен лэйкаллязы...
(14.04.1968)

Желтые листья медленно качались...

Татын но ӵуж шунды жужа... (26.03.1967)

И здесь восходит желтое солнце...

Шамашур сьӧрын тӧдьы-тӧдьы бусы...
Чагвозён лудын нош ӵужектэм ни ӟег...
(19.12.1967)

За Шамашуром белое-белое поле...
А на поле Чагвозён (название поля) уже пожелтела рожь...

Ӵужесь куаръёс усё музэ... (28.01.1967)

Желтые листья падают на землю...

Уступает свои позиции и черный цвет, зато немного усиливает – серый. Вот несколько примеров самобытного использования этого эпитета:

Дорын куэм пурысь дэра выллем,
Сюрес сэра корка азьысеныд. (24.01.1968)

Как домотканое серое сукно,
Дорога распутывается от дома твоего.

Тополь но нырулэ ярдурын.
Бусъёс пыртӥ, пурысь бусъёс сьӧрын,
Инме сузьтӥськыса, тылскем пиштэ.
(4.06.1968)

И тополь дремлет на берегу.
Сквозь туманы, за серыми туманами,
Стремясь к небу, светится костер.

Пурысялэс мӧзмыт инбаметӥ...
(18.06.1967)

По сероватому грустному небу...

Пурысь пилемъёсты
Кӧэз сямен бергатыса,
Вуко выллем тырше ыр тӧл. (16.03.1968)

Серые облака
Крутя, словно жернова,
Мельницей трудится свободный ветер.

Красный, зеленый, синий и голубой по частотности употребления занимают позицию золотой середины. Из деревьев наиболее часто, как и в предыдущих сборниках, встречаются образы березы и черемухи: «кызьпу» (18.12.1965, 6.11.1965), «льӧмпу» (25. 04. 1966, 8. 04. 1968) и др. Образ «нюлэс» («лес») в данном сборнике утверждает лидирующее положение, если даже не учитывать его синонимов (арама, тэль, яг и др.).

В сборнике «Гажан дыр» («Время любви (уважения)») (1971) цветовая палитра несколько меняется. Наряду с продолжающим лидировать зеленым цветом на передний план выступает черный цвет. В начале 1970-х годов на Ф. Васильева были нападки, может быть, и с этим связан этот факт (Конечно же, на подсознательном уровне). Но в большинстве своем черный цвет все же характеризует объективную картину окружающей действительности.

Сьӧӧд уй азьын шунды весь буйгатэ.
Малпаськытэ ачиз сярысь. (К, 175)

Перед черной ночью солнце все успокаивает,
Заставляет задуматься о себе.

Пеймыт уй сьӧд ынэн шобыртӥз
Нунал лумбыт тыршем музъемез. (К, 176)

Темная ночь накрыла черным покрывалом
Целый день трудившуюся землю.

Далее следуют желтый и белый цвета, на заднем плане – синий и серый. Следует отметить, что практически ушли голубой, красный цвета. Встречается розовый. Цветовая палитра потеряла многообразие оттенков. Удалось встретить только алый («льӧльмыт», «льӧльматэ»):

Синъёсты туж мусо вешаса,
Вож пильыс кадь узьым ке жутске,
Ӵуж зарни шудбурен тырмыса,
Секыт шеп ке музэ мыкырске.
Тудвуэн тӧдьы Кама выллем,
Сюлэмы шудбурен пылаське. (К, 143)

Нежно успокаивая глаза,
Словно зеленый ковер, поднимается озимь,
Наполняя желто-золотым счастьем,

Если тяжелый колосок наклоняется к земле,
Словно полноводная белая Кама,
Сердце мое счастьем умывается.

Если смотреть на частотность употребления деревьев, то, как и в предыдущем сборнике, лидирующее положение занимает образ «нюлэс» («лес»), на вторую позицию переместился «писпу» («дерево») и конкретно «береза». Далее по мере убывания расположились образы ивы, сосны, черемухи, ели.

Ӵош султо ке сэзесь писпуос,
Вань шаер данъяське
Куашетӥсь нюлэсэн. (К, 149)

А если вместе встают резвые деревья,
Весь край гордится
Шелестящим лесом.

Писпу вӧзы писпу жутске,
Эшъёс музэн
Сыло соос вераськыса.
Озьы, вылды, нюлэс вордске... (К, 158)

Рядом с деревом поднимается
другое дерево,
Стоят они, разговаривая.
Так, наверное, рождается лес.

Нюлэс, нюлэс... –
Мынам сюлэм яратонэ,
Тон котьку но мыным мусо. (К, 171)

Лес, лес... –
Моя сердечная любовь,
Ты всегда в моем сердце.

Сборник «Куар усён толэзе» («В месяц листопада») (1976) по сравнению с предыдущим более насыщен красками. Можно сказать, что он и более светлый. На первый план выступают белый и желтый окраски. Но черный цвет не теряет своих лидирующих позиций – он на третьем месте по частотности употребления. В сборнике не только глаза, земля, война, небо черные, но и сердце («сьӧд сюлэм»), работа («сьӧд уж»), змея («сьӧд кыез»), страдание («сьӧд куректон») окрашиваются в такой же колорит. И, пожалуй, только в этом сборнике черемуха примеряет на себя желтый цвет (кроме белого и зеленого): «Мынам бакчаям но жужыт льӧмпуос / Каллен ӵужекто» («*И в моем огороде высокие черемухи / Постепенно желтеют»)* (К, 230).

Появляются новые оттенки – желто-синий, сине-голубой, рыжеватый («ӵужмыт-лыз», «чагыр-лыз»] и др.

Кин ке но, чеберез валась, вылды,
Юос пӧлы кизем зангариез.
Лызмыт-чагыр жутскись сяськаосты
Шулдыртыны косэм кадь уж юэз. (К, 256)

Наверное, кто-то, понимающий красоту,
Среди хлебов посеял синеву (т. е. васильки).
Как будто кто-то попросил
у сине-голубых цветов,
Чтобы они развеселили желтые хлеба.

Сьӧдмыт-лыз уй инметӥ
Погыльске югыт толэзь. (К, 263)

По черно-синему ночному небу
Перекатывается светлая луна.

Эмезь кадь ӵыжытэсь кускерттонъёс
Ныльёсты зыгыртӥллям лякыт. (К, 296)

Алые, словно малина, пояса
Девушек обняли нежно.

По-прежнему на первом месте образ леса («нюлэс») и дерева («писпу»,. Если обратиться к конкретным деревьям, может показаться, что любимыми должны быть сосна, ель, береза, поскольку через эти образы представлены достаточно яркие картины: «Пужымъёс жутско инме» *(«Сосны поднимаются в небо»)* (20.01.1970) – о красоте и величии сосен – или: «Огназ будӥсь пужым» *(«Одиноко растущая сосна»)* (7.10.1976) и др. Но подсчеты говорят о другом: на самом деле в сборнике «Куар усён толэзе» чаще всего встречается образ черемухи – некрикливой, нежной. Обычно она кипельно-белая («юг-тӧдьы»), белая-белая («тӧдь-тӧдь»), просто белая («тӧдьы»), реже – зеленая.

Если в начале творчества, вспоминая о родине, поэт актуализирует березу: «Дорме тодам ке ваисько, / Вож кызьпуэз мои адзиськo» *(«Если вспоминаю о доме, / Я вижу зеленую березу»*, (7.12.1957), то впоследствии самые теплые и нежные чувства передает поэт через образ черемухи. Наиболее отчетливо это можно увидеть в стихотворении «Мерт-

ты тон льӧмпу» *(«Посади ты черемуху»)* (24.11.1964):

Ныльд-пиед вордскиз ке семьяяд,
Укно улад ик мертты тон льӧмпу.
Ныльдэ-пидэ музэн, тон нуныя,
Сюлмаськыса тон будэты льӧмпу...
Эн куректы, анай, льӧмпу юрттоз,
Пурысь йырдэ мусо маялтылоз.
Ныльд-пиед музэн, кужым сётоз.
Со улондэ но выльысь шулдыртоз.

Если родится ребенок в семье,
Ты посади под окном черемуху.
Как ребенка, ты ее лелей,
Заботясь, ты расти черемуху...
Не горюй, мама, черемуха поможет,
Седую твою голову она нежно погладит,
Словно твой ребенок, даст тебе силы.
Она и жизнь твою снова развеселит
(прукрасит).

Достаточно часто также встречается образ ивы. Лирический герой Ф. Васильева нередко оказывается у реки, на берегу. Этот образ, по сути, нежный, мягкий и некрикливый. Образы черемухи и ивы в данном сборнике количественно уступают лишь образам леса и дерева.

Пичи гинэ Мой шур. Чалмыт бызе,
Учке со ярдурысь бадьпуосты... (К, 234)

Маленькая река Моя. Спокойно бежит,
Осматривает она ивы,
растущие на берегу...

Кызьпулэсь шильыртэмзэ, вылды,
Шур дурысь бадьпу но синйылтӥз. (К, 258)

Наверное, шелест березы
Заметила и ива с берега реки.

Сборник «Ойдо вераськом» («Давай поговорим») сильно не меняет картину использования красок. Лидирующее положение снова остается за зеленым, на втором месте располагается черный цвет, далее – желтый. По частотности употребления эти цвета далеко опередили остальные. Далее идут белый, синий, голубой, красный, серый. По одному разу встретились розовый и рыжий («чыжыт»).

Можно сказать, черный цвет не является ключевым образом для отражения темных сторон жизни, ее противоречивости. Чаще всего он отображает объективные стороны действительности (черная земля, черное небо, черная туча, черные глаза и т.д.). Это, как приведено в стихотворении «Чыртывесь» *(«Бусы»)* и на что указывал В.М. Ванюшев (*Ванюшев* 1987), важный и необходимый цвет природной гармонии. Вот пример:

Сьӧд карандаш тӧдьы кагаз вылэ
Гожъя, гожъя уно кылъёс.
Сьӧдэсь ке но отын чуръёс,
Вань мылкыдэз ик югдыто вылэм...
Тӧдьы кагаз. Сьӧд карандаш. Кудзэ
Янгыш карод я данъялод?..
Соос вискын – сюлэм. Луло.
Вань чуръёслы сётэ со мылкыдзэ.
(К, 320–321)

Черный карандаш на белую бумагу
Пишет, пишет много слов.
Хотя и черные там строки,
Они осветляют все настроение...
Белая бумага. Черный карандаш. Кого из них
Обвинишь ты или восхвалишь?..
Между ними – сердце. Живое.
Оно дает настроение всем строкам.

Образ леса («нюлэс») и дерева вообще («писпу») отрываются от образов конкретных деревьев настолько, что, можно сказать, другие деревья почти не употребляются в данном сборнике. Проще сказать, те или иные образы деревьев не одинаково часто, а одинаково редко упоминаются. Встречаются образы березы, сосны, пихты, черемухи, ели, рябины и ивы (К, 369–370; К, 370; К, 371–372; К, 375).

Обращает на себя внимание образ пихты («ньылпу»). Нельзя сказать, что он используется часто (например, в одном ряду с черемухой и сосной). В других сборниках такого не было: пихта появлялась, но по процентному соотношению употреблялась намного реже.

Да, у Флора Васильева отношение к пихте особое. Мне кажется, она продолжает тот же ряд деревьев, что черемуха и ива (даже в фольклорно-этнографическом аспекте). Пихта хранит в себе таинственность, в ней есть недосказанность. Она одинока, но всегда готова прийти на помощь («Ошмес но ньылпу» – *«Родник и пихта»;* К, 367–368). В твор-

честве Ф. Васильева не обнаружено мною примеров, где пихта была бы представлена в негативно-отрицательной характеристике. И можно согласиться с А. С. Зуевой, писавшей о стихотворении «Кызьпуын пузкаръёс, пузкаръёс...» *(«На березе гнезда, гнезда...»)*: «Пихта без птичьих гнезд ассоциируется в сознании поэта с одинокой женщиной. Наблюдается движение эмоционального тона от осуждения к сочувствию одинокому человеку неустроенной судьбы» (*Зуева* 1996). Пихта – воплощение сочувствия, жалости, у нее другая, как и у бездетной женщины, судьба:

Кызьпулэн матазгес лыктыкуз,
Вож ньылпу шонаське, шонаське...
Кызьпуысь каръёсты учкыкуз,
Нылпитэм кышномурт кадь адске. (К, 392)

Подходя ближе к березе,
Зеленая пихта качается, качается...
Когда смотрит на листья березы,
Выглядит, словно бездетная женщина.

Кроме того, обращает на себя внимание абсолютно противоположное направление пространства при создании образа сосны и пихты в творчестве Флора Васильева. Если сосна всегда стремится вверх, то пихта – вниз:

Пужымъёс жутско инме,
Ӵук сиос кадь палькkисько. (К, 171–172)

Сосны поднимаются в небо,
Рассыпаются как утренние лучи.

Лэзиськем киоссэ шонаса,
Кайгыре-кайгыре вож ньылпу. (К, 392)

Опустившимися руками качая,
Печалится-печалится зеленая пихта.

Эволюция мировосприятия Флора Васильева от сборника к сборнику наблюдается как на уровне цветовой символики, так и изображения деревьев. Наши наблюдения и подсчеты не отвергают тех выводов, которые сделали ранее В. Г. Пантелеева (*Пантелеева* 2000), А. С. Зуева (*Зуева* 1996), В.М. Ванюшев (*Ванюшев* 1987) и др., а только дополняют и корректируют их. Но важнее другое: исследованиям в этом направлении рано поставить точку, то, что сделано на сегодняшний день – лишь фундамент для новых интересных работ.

Вместо заключения: «Как слово наше отзовется»

«Возвращая словам их изначальный смысл» (М.И. Цветаева) мы тем самым вскрываем их энергетику, их магическое воздействие на человека. Не случайно удмурты особенно болезненно воспринимают инвективу: «Что люди скажут», а гагаузы создали общественное мнение: «Инсан маана булмасын» («Чтобы люди не осудили» (*Губогло* 2016)), которые в том и в другом случае служат блюстителями морали – этики и эстетики поведения. Подводя некоторые итоги этносемантического анализа трех весьма значительных концептов в системе ментальности удмуртского народа – родника, дороги и цвета – можно сделать вывод о том, что первое из них связано не только с обозначением чистоты, красоты и прирордной первозданности, но и примордиальными истоками этнической и этнокультурной истории народа. Второе выражает динамическую суть дела, воздавая должное образу дороги как способу движения от отсталого прошлого к передовому будущему. Третье слово – цвет, особую значимость пробретает, когда в многосложной палитре цветов выделяются золотисто-солнечные бутоны италмаса как смысла этнической идентичности удмуртов и государственной гражданской идентичности Республики Удмуртия (М. Петров, А. Крылова).

Не означает ли приверженность к желто-рыжему цвету комплекс характерных черт этики и эстетики, в частности, повышенное чувство стыда и совестливости, ранимой уязвимости и феноменальной обидчивости (*Владыкин*: 383).

Все три концепта взаимосвязаны и вполне корреспондируют с известным стиховорением Флора Васильева «Паллян уг поты кырӟаме», смыл которого означает «Не хочу петь влево» и симовлизирует приверженность и преданность удмуртов своим исторически сложившимся основам нравственности и нормам этики (*Владыкин*: 386).

Творчество Ф. Васильева раскрывается новыми гранями и воспринимается новыми поколениями читателей. В 1970–1980-е годы

оно привлекало читателей, прежде всего, гуманистической постановкой темы борьбы добра и зла. В 1990-е годы многие исследователи начали анализировать (и весьма продуктивно) фольклорно-мифологический пласт его лирики. В наши годы, в эпоху возрождающейся России, поэзия Ф. Васильева становится актуальной другими аспектами. Мой взгляд для многих покажется неожиданным, немного натянутым, а может, и излишне политизированным. И все-таки, я надеюсь, что и предложенный ниже подход к творчеству Ф. Васильева имеет право на существование. Поскольку его творчество может быть актуальным не только с точки зрения литературоведения, но и междисциплинарных сфер в области изучения и воспитания доверительного и уважительного отношения друг к другу людей разных национальностей, развития и возрождения национальной культуры, традиций и обычаев без назидания, посредством прекрасных образцов поэзии Ф. Васильева и феномена его личности.

Роль этнического фактора была актуальна во все времена и для всех регионов России. Сегодня доброжелательные межэтнические отношения все больше приобретают значение залога лучшего будущего России. «Наше государство в последние 90 лет, чуть меньше, строится по этническому и территориальному принципу. Не учитывать этот фактор нельзя, и было бы неправильно говорить о том, что «мы сегодня должны отказаться от республики и перейти к землям, штатам, кантонам или губерниям...», – считает директор Института гражданского общества А.Н. Аринин (*Аринин* 2003: 416). Такого же мнения придерживается академик В.А. Тишков, предполагающий, что единственный путь решения проблемы многоэтнических сообществ в ее территориальном аспекте – это не проведение новых границ, а поиск новых, взаимно устраивающих формул общественной организации в рамках единой территории (*Тишков* 2001: 7).

Национальные, этнические, религиозные проблемы занимают важное место, рост этнического самосознания наблюдается повсеместно – и это в условиях глобализации, которая усиливает давно идущий в мире процесс интернационализации, в условиях, когда в культуре большинства народов ослабевает этническая специфика. Это противоречивое явление так и называют – «этнический парадокс современности».

Известно, что соотношение указанных двух начал (символов: родник – дорога] в национальной жизни в разных странах на разных этапах развития не остается неизменным: преобладает то одно, то другое. Одним словом, наблюдается некая пульсация этничности. Этническая эйфория, всплеск этнического самосознания сменяется этнической толерантностью, ослаблением межэтнической напряженности и наоборот. Невольно возникает вопрос: а не было ли связано с такой «пульсацией» изменение и литературных направлений (эстрадная лирика – тихая лирика – неомифологизм и т.д.), что в целом отразилось и на творческом пути Ф. Васильева?

На фоне надвигавшейся опасности, угрожавшей всем народам Советского Союза, имела смысл пропаганда своеобразной иерархии идентичностей для населения: приоритет этнической – для русских и приоритет гражданской – для национальных меньшинств. При этом апелляция к этнически окрашенному патриотизму русского народа ассоциировалась с усилением пропаганды гражданской лояльности среди всех нерусских народов, не предполагавшей при этом ни их насильственную ассимиляцию, ни крутую ломку их этнической идентичности. И снова вспоминаются известные стихи удмуртского поэта:

Уг яратскы ӵышкем писпуосты.
Мыным потэ: бӧрдо кадь писпуос.
Тырттэм йырвизьёслы кельшо.
Малы тыршо одïг кадь карыны
Ульчаосын будӥсь писпуосты? (К, 475)

Я не люблю подстриженных деревьев.
Не тех ли мне они напоминают,
Чьи идеалы под одну гребенку,
Соображенья – на одно лицо... (С, 69)[1]

[1] Если указано «С», то цитаты стихов Ф. Васильева даются по изданию: Васильев Ф. Стихотворения. Ижевск, 2003; цифра после «С» указывает на номер страницы из данного издания.

В основе многих, вызванных переходом к демократии и рыночной экономике, парадоксов и парадоксальных явлений нынешней этнополитической ситуации, в отличие от ортодоксальной дружбы народов советского периода, лежит фундаментальная причина: утрата Советским Союзом самого себя, а советскими людьми и советским обществом своей общей и частной гражданской (государственной) принадлежности. Вместе с системой гражданских ценностей рухнула и советская идентичность.

Как соотносить свою этническую, конфессиональную и гражданскую идентичности – становится вопросом не личного социального статуса, а вопросом судьбы своего народа и своей страны. Отсутствие единой для всех народов гражданской идентичности, где одна часть считает себя гражданами только России, другая – только своей республики, а третья – одновременно России и республики, приводит к апатии одних и агрессии других.

Для раннего этапа творчества Ф. Васильева характерна ярко выраженная общегражданская идентичность. В начале 60-х годов страна бурно развивалась: она восстанавливалась после войны, развивался космос. Держава ставила передовые цели в мире, соответственно человек мыслил себя в большей мере в масштабах всей страны, нежели в пределах своего этноса, «малой родины»:

Бен, Волга но Каматэк уз лу чебер.
Волгамытэк нош Кама но ӧвӧл.
Россиятэк ӧвӧл Удмурт шаер,
Нош мон понна
Удмуртитэк Россия но ӧвӧл. (К, 63)

Хватает Волге широты и сини,
Но с Камою она еще синей.
И для меня бы не было России
Без маленькой Удмуртии моей. (С, 64)

В эпоху глобализации (по-своему она развертывалась при Ф. Васильеве, но особенно интенсивно – в нашу эпоху) каждый народ, безусловно, пытается усилить внимание к сохранению и развитию своей культуры, традиций, языка. Но если народы будут воспитываться только в рамках своей культуры, то не произойдет идентификации себя как гражданина России. Это психолингвистическая и этнополитическая проблема, и значение понятий «патриотизм», «государство», «родина» может утратить свои прежние смысл и наполненность. Этнос, находящийся (по собственной воле) в изоляции, тем самым оказывается обреченным на застой – и это еще в лучшем случае; застой имеет свойство переходить в разложение, если его не прервет прыжок в культурном развитии. Но при такой изоляции мало шансов дождаться скачка.

Известный американский социолог российского происхождения П. Сорокин (мать – коми, отец – русский) писал, что «нацию можно определить как солидарную, организованную, полузакрытую социально-культурную группу с многосторонними (многофункциональными) связями, которая, по крайней мере, отчасти сознает свое единство и существование» (*Сорокин* 1992). Замыкаться в этническом нет необходимости, но и полный отрыв не сулит радужной перспективы.

Духовное богатство любого общества, нации и народа состоит в создании, сохранении и приумножении духовно-культурного потенциала, без которого немыслимы прогресс и формирование гражданского общества. Гарантиями духовной сферы формирующегося гражданского общества в России могут стать общечеловеческие ценности, принципы морали, общепризнанные во всем цивилизованном мире, а также религия, образование, в первую очередь язык, культура, традиции и обычаи – суть, составляющие этнического фактора.

Обычаи – это традиционно устоявшиеся регуляторы, нормы, формы поведения. Гостеприимство, майорат, минорат, праздники, уважительное отношение к старшим и многое другое соблюдается народом как коллективная ценность. Обычаи – это одобряемые обществом массовые образцы действия, которые следует выполнять. Флор Васильев актуализирует свое поэтическое внимание на таких народных обычаях как праздник в честь новорожденного («Пинал пыртон»; К, 341), праздник купания невест в реке в первый день сенокоса, после чего они, выйдя на берег,

должны спеть песню («Сялтым»; К, 340–341), праздник в честь окончания весенней пахоты и сева («Гербер»; К, 271–272), обычаи гостеприимства и т.д.

Витем эшмы лыктэ ке куное.
Бускельёсмы но коркамы пыро.
Соку рюмка ветлэ киысь кие,
Отысь аракыез ӧжыт юо.
Лыктэ ке дорамы сьӧд куректон,
Бускельёсмы соку но ӟеч юртто.
Куректонмес,
Аракыез сямен,
Ас куспазы люко ни пичиен (К, 231).

Когда приходим погостить друг к другу,
У нас обычай есть с былых времен:
В знак дружбы мы передаем по кругу
Большую чашу с праздничным вином.
Когда беда отыщет к вам дорогу,
У нас обычай есть с былых времен:
Чтоб извести несчастье понемногу,
Все поровну из горькой чаши пьем (С, 245).

Традиции – все то, что унаследовано от предшественников. Это – образцы поведения, ценности, вкусы, взгляды, относящиеся к культурному наследию, окружены почетом и уважением, служат объединяющим началом.

Воргоронъёс мыно ке нюлэскы,
Писпу ӵогон азьын кыско тамак.
Ужзэс ӟечгес лэсьтон сярысь, вылды,
Малпаськыса,
Соос пуко кема. (К, 338)

Выходят мужчины на вырубку леса.
И прежде чем взяться за топоры,
Закурят,
Обсудят для полного веса,
Как взяться за дело, с какой стороны.
(С, 248–249).

Пуксе ке жӧк сьӧры куно,
Солы «Сябась!» шуиськомы.
Матысь эшлы
Одӥг кылын
Ӟеч гажанмес вераськомы. (К, 325)

Что значит, если за столом
«Сябась!» – хозяин говорит?
Что гостю рад,
Как брату рад,
И гостя он благодарит. (С, 449)

Валъёсты люктало шуласа,
Куноез сектало кырӟаса. (К, 325–326)

Не под свист ли поят лошадей,
Не поют ли, гостей угощая! (С, 542–543)

Язык – один из компонентов самоидентификации.

Кошко сэзьмыт омыретӥ,
Шыркын гырлы куара музэн,
Соос ортчо калык сюлэмъёстӥ. (К, 140–141)

В языках международного общения не означает, что отпала необходимость в языках национальных. И стремление к сохранению функций слабеющих языков и возрождению исчезнувших наречий порождено, как правило, не только ростом национального самосознания или тоской по «прекрасному прошлому». Дело также и в другом. Все яснее осознается важность и даже необходимость для человечества многообразия – природных и искусственных ландшафтов, областей познания, культур и способов выражения мыслей. Все сильнее мы ощущаем, что созданные родом людским богатства (в том числе и богатство языков, наречий, говоров) нужны, и потери тут оказываются болезненны не только для прямых потомков носителей того или иного языка:

Анай кыл – улонэ нырысь вамыш.
Сотэк уд лэсьты мукетсэ вамыш.
Анай музэн,
Анай кылыд юрттоз,
Улон сюрес кузя йыгмыт валтоз.
Бадӟым шуръёс кошко ошмесысен,
Нош вераськон кутске
Анай кылэн.
Умой ӧд ке вала анай кылэз,
Ӟечгес уд тоды тон мукет кылэз.
Соин ик мон
Тыныд йыбырттӥсько,
Соин ик мон
Тонэн данъяськисько! (К, 167)

Родной язык – как первый в жизни шаг;
Без первого – второму не бывать.
Родной язык на всех земных путях
Всегда с тобой,
Как любящая мать.
Реки начало – маленький родник;

Начало разума – родной язык.
Забыв его,
Предав в пути его,
Ты не поймешь на свете никого.
Вот почему я смолоду привык
Благоговейно чтить родной язык. (С, 64)

Лирический герой Ф. Васильева вдумчиво и с широко открытыми глазами исследует окружающий мир, но где бы он ни находился, всегда ощущает свою связь с «малой родиной», и двери его дома всегда открыты для гостей. В его творчестве раз за разом подчеркивается гостеприимство и распахнутость души его народа. Об этом говорят и этнографы.

К примеру, А.Н. Петров (*Петров* 2002) отмечает, что у удмуртов «лучшие качества – миролюбие, уживчивость, гостеприимство – в семье и общине». Видный ученый Г.Е. Верещагин запечатлел, что в частной жизни удмурты «тихи, терпеливы, ссор между ними не бывает, злом за зло друг другу не платят, в обществе у них мир и согласие, в семье – уживчивость».

Корка пушкам тон пыр кепыратэк,
Шедьтом инты тыныд шутэтскыны.
Тыр жӧк сьӧрам уд луы тон мултэс.
Куно муртэн либыт вераськыны. (К, 231)

Без стесненья заходи в наш дом.
Радость на душе твоей иль горе.
Ты не будешь лишним за столом,
Ты не будешь лишним в разговоре. (С, 357)

Внутри- и межэтническая солидарность основаны на исторических традициях, конструированы в мифологических формах и задействованы в процессах консолидации этнических сообществ. Мотивация внутриэтнической солидарности определяется потребностями самосохранения и воспроизведения общности, ее традиций, языка, культуры, адаптацией к меняющимся историческим, геополитическим и прочим условиям социального бытия. У межэтнической солидарности более сложная мотивация и более усложненная система механизмов ее реализации. В данном случае предполагается диалоговая стратегия компромиссов и согласований особенных специфических интересов, подходов и взглядов. «Консолидация полиэтнического сообщества возможна, прежде всего, во внеэтнических формах социальной и политической кооперации, на базе институтов общего государства и гражданского общества». Этническая солидарность в данном случае, по мнению философа, реализуется не в ущерб этничности как таковой, но вопреки ее обособленности, ограниченности, инерционной консервативности. Символом дружбы становится песня друзей, собравшихся за столом. Каждый из них поет на своем языке, но, сливаясь, песни «двинутся в пути-дороги вместе»:

Тон кырӟа соосты кепыратэк.
Кырӟан гурад ито аслэсьтымзэ.
Кык ӟеч эшъёс музэн люкиськытэк,
Кырӟан гуръёс лэйкалозы зэмзэ. (К, 231)

Пой, мой друг,
И песня пусть твоя
Встретится с моей негромкой песней.
Пусть они, как добрые друзья,
Двинутся в пути-дороги вместе. (С, 357)

В настоящее время с некоторой иронией воспринимаются слова «патриотизм», «интернационализм», «дружба народов». При жизни Ф. Васильева эти категории были ключевыми. Если взрослое население нашей страны воспитывалось на этих понятиях, то молодежь во многом, казалось бы, утеряла эти традиции. Тенденция роста установок на патриотизм среди молодежи, по сравнению со старшим поколением, объясняется своим, возможно, не общепринятым, но дополнительным, новым осмыслением молодежью данного понятия.

Асьмеос умой дышим ни «ми» кыллы.
Вераськом: «Ми киное ветлӥм,
Ми али гинэ ваньмы ужысь бертӥм».
Оскиськом ваньмы эшъяськонлы...
Нош озьы ке но,
Ӧй вал вунэтоно –
«Ми» сяна, вань на «мон» кыл.
Вань калык азьын ик
Кыл ке кутоно,
«Ми» сьӧры ноку эн ватӥськы! (К, 156–157)

Есть слово «Мы». Нам любо это слово,
Понятье дружбы в нем заключено.

Мы говорим: «Увидимся мы снова»,
«Мы – на работу» или «Мы – в кино»...
Пусть дружба наша
Крепнет с каждым годом, –
Но, кроме «Мы», еще есть слово «Я»,
И тот,
Кто держит слово пред народом,
За слово «Мы» не прячется, друзья! (С, 172)

Удмуртия представляет собой уникальное пространство, заселяемое и обживаемое в результате исторического взаимодействия финно-угорского, тюркского и славянского народов, их культур и религий.

В сознании народа образ чужой этнической группы во многом определяется характером его собственных исторических взаимоотношений с этой группой. Между народами, проживающими в республике в течение многих столетий, складывались отношения взаимосотрудничества, кооперации, заключались межнациональные браки (удмурт Ф. Васильев был женат на русской) и т.д., поэтому они выработали в основном положительную установку по отношению друг к другу, которая предполагала в том числе и терпимое отношение к существующим различиям. Все эти этносы (удмурты, русские, марийцы, чуваши, татары, башкиры, бесермяне, кряшены и т.д.) проживают на территории «между Волгой и Уралом» в течение многих веков и у них сложились терпимое отношение друг к другу и успешное сотрудничество между республиками. Вернемся к Флору Васильеву:

«Кай, кай, Ивана!..»
Ойдо, ойдо, кырӟа на!
Я лыктэ, лыктэлэ,
«Ялыкеез» эктэлэ!
Эктэлэ но кырӟалэ,
Шумпотэмдэс вералэ!
Одӥг кырӟан кадь чузъяськиз котыр,
Ӟеч эшъяськон гурен тырмиз омыр...
Шӧдэ ини шудо-буро сюлэм
Чигиськонтэм эшлык нюжаосты. (К, 333)

«Кай, Ивана, кай, кай!»
Эй, пой, запевай!
Встаньте в круг, рука в руке,
Все пляшите «Ялыке»!
Веселитесь, пойте,
Возле стен не стойте!
И всем казалось, песнь была одна –
Такою дружбой налилась она...
И знало сердце: не остановить
Желанной дружбы солнечную нить.
(С, 482–483)

Одним из механизмов, удерживающих от ассимиляции, наряду с поддержкой языков может быть культура, особенно ее этно-эстетичесая система в самом широком смысле. Сегодня как никогда велика значимость осмысливания и понимания опыта взаимодействия, совместного созидательного труда, накопленного предшествующими поколениями, опыта освоения (и усвоения) человеком культурных традиций, духовных ценностей своего народа, национальной культуры. Поэтическое творчество Флора Васильева в этом ряду заслуживает особого внимания («Здравствуй, Гербер, праздник вольный! / Будет сытым каравай. / Поработали довольно – / Деревенский мир – гуляй!»; С, 417–418).

Богатство оттенков праздничных смыслов, которое было прежде, знание и любовь к национальным гуляниям (у каждого народа – свои), да и само чувство радости, связанное с торжеством, постепенно уходят из подростковой среды, хотя сама потребность в нем остается.

Арганъёслэн сюлме пычась кырӟанъёссы
Туэ шергес ни кылӥсько гуртын.
Соос чузъяськыло ни кыдёкын,
Соос ышо кошкись нуналъёсын. (К, 168)

Как много мгновений хороших
Ушло в затаенную даль.
Совсем позабыли гармошку,
Ее перебор и печаль. (С, 233)

В праздничной культуре лежит ключ к пониманию многих особенностей становления, душевного и духовного развития как народа, так и каждой конкретной личности. В народных торжествах нет назидания, нравоучения, а есть свободная передача (через пример и подражание умению радоваться) способности видеть сокровенный смысл в событиях природной и общественной жизни, присоединиться к ритмам мировых процессов че-

рез включенность в ритмы национального праздника.

С другой стороны, процесс регионализации приводит к новой ситуации в рамках территориального сообщества. Население начинает более отчетливо идентифицировать себя именно с регионом, воспринимать территорию проживания как подлинную «малую родину», интересы которой обязаны отстаивать представители, в том числе и власти.

Ойдо лыкты, тон лык ми доры.
Возьмато шаерлэсь чеберзэ...
Ойдо лыкты, тон лык ми доры,
Возьмато вордiськем палъёсме.
Югытгес кадь шунды но татын,
Тöл
Анай кадь веша тыбырме. (К, 33–34)

Ты приезжай, приезжай к нам.
Покажу красоту родного края...
Ты приезжай, приезжай к нам,
Покажу родимые края.
И солнце здесь светлее кажется,
Ветер,
Как мать, похлопывает по спине.

«Малая родина» Флора Васильева наполнена солнечным светом, шелестом листвы, запахами земляники, журчанием речки Мои. Здесь жизнь лирического героя наполняется радостью. Герой видит всю необъятность окружающего пространства и ощущает себя ее частицей:

Мон – язычник. Инмаре – инкуазь.
Мудоре мынам – быдэс инбам.
Султiсько ке мон ӵукна ик вазь,
Шундылы йыбырттiсько поннам.
(К, 170–171)

Я – язычник. И природа –
Это бог мой. инмаре.
Небо – вот моя икона
Для приветного поклона. (С, 221–222)

Охватив все это пространство взором своим и осознав себя сыном всей Земли, лирический герой Ф. Васильева сознательно возвращается к истокам, понимая всю ценность своей «малой родины»: «Веселый праздник. Родина. / Судьбы родник земной. / Настранствовался. Вроде бы / Пора и мне домой»; С, 429–431; К, 679–698; «Покуда я живой – / Мне нет второго крова, / Нет матери второй / И нет отца второго»; С, 181–183; К, 163–165.

Это важный фактор для современной России, – понять, что наряду с этнической идентичностью существует гражданская – осознание себя не только гражданином своей республики, но и гражданином всей страны.

Вордскыны ум утчаське инты,
Ум бырйиське нимтул но асьмелы.
Нырысьсэ лёгем сюресъёсты
Улон кельтэ сюлме весяк дырлы...
Туж секыт дыръя но шаермы
Умоезлы гинэ дышетылiз.
Со дышетэмез мынам сюлмы,
Анай кылэз сямен, котьку возиз.
Я соин, вылды, пото небыт
Вордскем палтiй ортчись вань сюресъёс.
Вордiськем гуртысь омыр ческыт –
Сое ялан ик юэмед потоз. (К, 232)

Родины себе не выбираем,
Имени себе мы не даем.
Землю, где родились и живем,
С детства называем отчим краем...
Словно мать, растила нас земля,
Наставляла в дальнюю дорогу.
Уносили в сердце мы тревогу,
Долго провожали нас поля.
Потому нет края нам милей:
Мягкие тропинки, теплый ветер.
Чистый воздух родины своей
Будем пить, пока живем на свете.
(С, 128–129)

Национальный характер – понятие широкое, которое определяется многими чертами. Ф. Васильев говорит, что мы должны научиться понимать и уважать друг друга такими, какие мы есть, со всеми особенностями – религиозными и культурными: «Друг другу помогая, / в стараниях добра равны, / Они, беды не зная, / Живут, как люди жить должны»; С, 510–511.

Куар вылын пуке лысву шапык,
Со пичи ке но, шунды тэроз.
Гадь пушкын сюлэм но зöк öвöл –
Вань дунне ик мед отчы пыроз. (К, 220)

Так росинка на листке мала,
Но в себя все солнце вобрала.

Если б ты, душа моя, душа,
Целый мир в себя вобрать могла!
(С, 410–411)

Флор Васильев верит в торжество добра над злом и четко высказывает свою позицию в данном выборе:

Урод сям уродэ ик вуттэ,
Со сярысь, дыр, котьку тодоно. (К, 384)

Все плохое к плохому приводит, –
Доводилось не раз наблюдать. (С, 562)

Оскисько ӟечезлы гинэ мон,
Я соин ик вуэ шумпотон.
Юг инльӧль сюресме югдытэ,
Осконэ пеймытэз чигнатэ. (К, 706)

Лишь в добро всей я верю душой,
Оттого и счастье со мной.
И от этой веры сама,
Как от солнца, скрывается тьма. (С, 456)

Изжить зло не злобой и злом, а добром – вот черта национального характера удмуртского народа, которая помогает ему жить в согласии с миром: «Доброе слово три года греет», – / Мы, удмурты, так говорим. / Если теплом от слов твоих веет, / в краю чужом не будешь чужим» (С, 243); «У крезя много струн, / И так по-разному звучат: (...) / Но песнь наполни добротой / На этой ли струне, на той...» (С, 447).

На наш взгляд, главный и основной вопрос сейчас – как воспитать в людях терпимость, как оторвать их от каждодневной рутины и ежевечернего просмотра дешевой телепродукции, как привить им вкус к самореализации, как эффективно адаптировать к ценностям свободы, общения (добровольность, независимость, самодеятельность, солидарность, интерес, защита слабых, равенство, участие, общественная зна¬чимость, достоинство, самоуважение, порядочность, нравственность, долг, ответственность, незаменимость, востребованность, нужность окружающим и т.д.). Важно не что, а – как. И здесь ничего нового, иного придумать нельзя. Выход в действии, активности и в поисках наиболее адекватных их форм и способов, творческого подхода. На первый план выдвигается воспитание культурой, образованием. Важны непосредственный толчок, повод, стимул, реальные результаты и успехи, чувство удовлетворения. И творчество Флора Ивановича Васильева в этом плане может служить мощным, энергичным импульсом.

Литература

Абдулатипов 1999 – *Абдулатипов Р.Г.* Культура патриотизма. Поиск культуры для себя // Авторитет разума. М., 1999. С. 100.

Аринин 2003 – *Аринин А.И.* Механизмы реализации Концепции государственной национальной политики Российской Федерации: региональный опыт // Смирнова С.К., Губогло М.Н. Феномен Удмуртии. Т. 5. М.; Ижевск, 2003. 416 с.

Артеменко 2001 – *Артеменко Е.Б.* Фольклорное тектообразование и этнический менталитет // Традиционная культура. Научный альманах. 2001. №2 (4). С. 11–17.

Арутюнов 2012 – *Арутюнов С.А.* Силуэты этничности на цивилизационном фоне. М.: ИНФРА, 2012. 416 с.

Архипов 1996 – *Архипов Г.А.* Незавершенная беседа по душам // Восхождение. Ижевск, 1996. С. 103.

Афанасьев 1994 – *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу: в 3 тт. [Репринт, изд. 1869 г.]. М.: Индрик, 1994. 210 с.

Бенедикт 2007 – *Бенедикт Р.* Хризантема и меч. Модели японской культуры. М.: Наука, 2007. 360 с.

Бердяев 1994 – *Бердяев Н.* Философия свободного духа. М., 1994. С. 45.

Блок 1971 – *Блок А.* Собрание сочинений: В 6 тт. Т. 5. М., 1971. С. 62.

Богомолова 1996 – *Богомолова З.А.* Признание // Восхождение. Ижевск, 1996. С. 59.

Бромлей, Подольный 1990 – *Бромлей Ю.В., Подольный Р.Г.* Человечество – это народы. М.: Мысль, 1990. С. 339–340.

Ванюшев 1987 – *Ванюшев В.М.* Вершины корнями сильны. Ижевск, 1987. С. 220.

Варфоломеева, Кулемина 2008 – *Варфоломеева И.В., Кулемина К.В.* Цвет и этимология этого понятия в лингвистике // Вестник Астраханского государственного технического университета. 2008. № 4. С. 195–198.

Васильева 1992 – *Васильев С.Ф.* Эхо в лесу. Ижевск, 1992. С. 119, 139–145, 211, 217, 45, 67.

Васильев 1978 – *Васильев Ф.И.* Предисловие // С.Ф. Васильев. Река и поле. М., 1978. С. 5.

Век 2008 – Век Кылдысина. Ижевск, 2008. С. 10.

Владыкин 2002 – *Владыкин В.Е.* Геополитическое положение Удмуртии // Смирнова С.К., Губогло М.Н. и др. Феномен Удмуртии. Т. 1. Кн. 1. М.; Ижевск, 2002. С. 6.

Владыкин 2013 – *Владыкин В.Е.* Монолог в диалогах. Ижевск: Удмуртия, 2013. 536 с.

Владыкина 1997 – *Владыкина Т.Г.* Удмуртский фольклор: проблемы жанровой эволюции и систематики. Ижевск: Удмуртия, 1997. 356 с.

Власенко 1981 – *Власенко Т.* «Я стал рекой...» // Литературное обозрение. 1981. № 1.

Восхождение 1996 – Восхождение. Ижевск, 1996. С. 65–66.

Губогло 1975 – *Губогло М.Н.* Интегрирующая функция языка // Социолингвистические проблемы в развивающихся странах. М., 1975.

Губогло 2008 – *Губогло М.Н.* Энергия и инерция соционормативной культуры. М., 2008.

Губогло 2013 – *Губогло М.Н.* Сполохи прошлого – блики будущего. Автобиографические затеси. Комрат; Кишинев, 2013. 760 с.

Губогло 2016 – *Губогло М.Н.* Бинарные оппозиции в культуре гагаузов: миротворческие и конфликтологические ресурсы. (Лексико-семантическое исследование) // Исследование по прикладной и неотложной этнологии. № 254. М.: ИЭА РАН. 64 с.

Демьянков 2001 – *Демьянков В.З.* Понятие и концепт в художественной литературе // Вопросы философии. № 1. М., 2001. С. 35–47.

Дмитриевская 1999 – *Дмитриевская Н.Ф.* Образ города как социальный феномен. СПб.: Изд-во СПбГУЭФ, 1999.

Дробижева 2003 – *Дробижева Л.М.* Проблемы межкультурных границ и толерантности // Смирнова С.К., Губогло М.Н. Феномен Удмуртии. Т. 5. М.; Ижевск, 2003. 435 с.

Ермолаев 2003 – *Ермолаев А.А.* Тернии и звезды поэта // Васильев Ф.И. Стихотворения. Ижевск: Инвожо, 2003. С. 18.

Золотарева 2000 – *Золотарева К.А.* Образ леса и образ снега в поэзии Ф. Васильева // Жизнь и творчество Флора Васильева: Материалы региональной научно-практической конференции, посвященной поэту Ф.И. Васильеву. Глазов, 2000. С. 19.

Зуева 1996 – *Зуева А.С.* Мифопоэтическая образность в лирике Ф. Васильева // Восхождение. Ижевск, 1996. 340 с.

Ипполитов 2012 – *Ипполитов О.О.* Концепт «путь-дорога» в русской концептосфере // Когнитивные исследования языка. 2012. № 11. С. 269–271.

История 1998 – История удмуртской советской литературы: в 2 т. Т. 2. Ижевск, 1998. С. 119.

Каракулов 2000 – *Каракулов Б.И.* К проблеме индивидуальности Ф.И. Васильева в ее языковых обнаружениях // Материалы региональной научно-практической конференции, посвященной поэту Ф.И. Васильеву. Глазов, 2000. С. 3.

Кожинов 1983 – *Кожинов В.В.* Статьи о современной литературе. М., 1983. С. 192.

Куляшов 1996 – *Куляшов П.* Последняя командировка // Восхождение. Ижевск, 1996.

Курдюмов 1988 – *Курдюмов А.* Светлая песня Флора Васильева // Кировская правда. 1988. 12 марта.

Лихачев 1973 – *Лихачев Д.* Развитие русской литературы X–XVII веков. Эпохи и стили. Л., 1973. С. 177.

Максимов 1981 – *Максимов Д.Е.* Поэзия и проза Александра Блока. М., 1981. С. 216.

Мартынова 2017 – *Мартынова М.Ю.* Путешествуем по этикету. Занимательная этнография. М.: Наука, 2017. 104 с.

Молчанов 2000 – *Молчанов М.А.* Дискуссионные аспекты проблемы «национальный интерес» // Полис. 2000. № 1. С. 11–12.

Овчинников 2011 – *Овчинников В.* Избранное. М.: Дейво, 2001. 600 с.

Орлов 1996 – *Орлов С.С.* Восхождение / Состав. З.А. Богомолова. Ижевск, 1996. С. 26.

Орлова 2016 – *Орлова В.П.* Образные коннотации концепта «дорога» в пространственной организации поэтических текстов Ю.И. Визбора // Молодой ученый. 2016. № 16. С. 508–511.

Пантелеева 2000 – *Пантелеева В.Г.* Поэтический мир Флора Васильева. Ижевск, 2000. С. 17, 23.

Перевозчикова 1982 – *Перевозчикова Т.Г.* Удмуртский фольклор. Загадки. Ижевск: Удмуртия, 1982. 252 с.

Петров 2002 – *Петров А.Н.* Удмуртская ментальность. Ижевск, 2002. С. 14.

Поздеев 1996 – *Поздеев Г.* Страницы студенческой жизни // Восхождение. Ижевск, 1996. С. 90.

Пономарева 2000 – *Пономарева З.В.* Проблема творческой эволюции (на примере лирики Ф. Васильева) // Жизнь и творчество Флора Васильева. Материалы региональной научно-практической конференции, посвященной поэту Ф.И. Васильеву. Глазов, 2000. С. 25–28.

Пономарева 2009 – *Пономарева З.В.* Творческая эволюция Флора Васильева. Биография, формирование и развитие поэзии, образная система. Ижевск: Удмуртия, 2009. 96 с.

Протопопов 2000 – *Протопопов М.Р.* Глазовский период в творчестве Ф. И. Васильева // Материалы региональной научно-практической конференции, посвященной поэту Ф.И. Васильеву. Глазов, 2000. С. 29.

Романов 1963 – *Романов В.В.* Оскытӥсь куара: Ф. Васильевлэн кылбуръёсыныз выль сборник // Советская Удмуртия. 1963. 7 июня.

Смирнов 1977 – *Смирнов И.П.* Художественный смысл и эволюция поэтических систем. М., 1977. С. 3.

Смирнова 2002 – *Смирнова С.К.* Феномен Удмуртии. Этнополитическое развитие в контексте постсоветских трансформаций. М.; Ижевск, 2002. С. 451. 445, 482, 508.

Соловьев 2003 – *Соловьев Э.Г.* Субъектность толерантности в меняющемся мире: к постановке проблемы // Толерантность и поликультурное общество. М., 2003. С. 118.

Сорокин 1992 – *Сорокин П.* Человек, цивилизация, общество. М., 1992. С. 245–252.

Социально-экономические 1986 – Социально-экономические отношения и соционормативная культура. М., 1986. С. 81, 83, 84, 148–150, 205.

Тишков 2001 – *Тишков В.А.* Многоэтничные государства и конфликты на рубеже столетия // Межэтнические отношения и конфликты в постсоветских государствах. Ежегодный доклад. 2000. Ч. 1 / Под ред. В.А. Тишкова, Е.И. Филипповой. М., 2001. С. 7.

Черашняя 1990 – *Черашняя Д.И.* Где же нашел ты стихов твоих строки: К изучению лирики Флора Васильева в старших классах. Ижевск, 1990. С. 10, 19.

Шибанов 1996 – *Шибанов В.Л.* А река течет спокойно // Восхождение. Ижевск, 1996 С. 336.

Шибанов – Шибанов В.Л. Интертекстуальное поле лирики Флора Васильева [К эволюции творчества поэта]. В рукописи.

Щуклин 1992 – *Щуклин Н.Н.* «Улытозям мон улонэз кырзай...» // Удмурт дунне. 1992. 25 февраля.

Яшина 1996 – *Яшина Р.И.* Светлый образ // Восхождение. Ижевск, 1996. С. 92.

А.Д. Коростелев

О локальной вариативности межэтнических взаимодействий в Урало-Поволжском регионе

Процессы этнокультурного взаимодействия народов и этнических групп и результаты этих процессов зависят от самых различных факторов. Такие факторы могут быть связаны и с объективными различиями между контактирующими группами в языковом, культурном, конфессиональном, социальном отношениях, и с субъективными представлениями людей о значимости этих различий, и с историей взаимодействия контактирующих групп. При этом особое значение здесь имеет не только «макроистория», но и «микроистория» на уровне конкретной местности или даже отдельного поселения. Важную роль могут также играть особенности формирования этих групп до их контакта, соотношение их численности, специфика контактирования, природные условия данной местности и другие причины. Эти обстоятельства, совершенно очевидные для большинства этнологов, в первую очередь тех, кто занимается полевыми исследованиями, далеко не всегда учитываются за пределами профессиональной этнологической среды. Чаще о процессе взаимодействия между какими-то народами принято судить «вообще», без учета локальной специфики, которая в таком случае воспринимается как излишняя детализация.

Данная проблема представляется, в частности, весьма актуальной для Урало-Поволжского региона в связи с чересполосным и смешанным проживанием представителей различных народов во многих частях региона. При этом по степени повышенной этнической мозаичности можно выделить ряд районов, в том числе большую часть территории Республики Башкортостан, некоторые районы соседних с ней областей и республик.

Так, в пределах этой республики, также как и в некоторых местностях соседних регионов существуют различные исторически сложившиеся типы взаимодействия башкир и татар, и эта вариативность имеет в значительной степени территориальный характер. Наибольший контраст, по-видимому, представляют в этом отношении, с одной стороны, запад и северо-запад Башкирии, с другой,– восточная часть и особенно юго-восток этой республики.

В западных и северо-западных районах Башкирии сосредоточена большая часть проживающих в Башкирии татар и, кроме того, большинство башкир в этих районах считают своим родным языком татарский. Во многих случаях живущие там татары и башкиры неотличимы ни по культуре, ни по языку. Как уфимские, так и казанские исследователи признают, что этнокультурные различия между татарами и башкирами в северо-западной Башкирии в целом ряде случаев четко не улавливаются. Их отличает лишь этническая идентичность; см., напр.: (*Ганеева* 1992: 58; *Исхаков* 1993: 14–15).

При этом имеется немало людей с нечеткой, двойственной или нестабильной идентичностью. На протяжении по крайней мере последних полутора столетий статистика фиксировала массовые случаи изменения этнической принадлежности, когда часть татар при проведении очередной переписи были записаны башкирами, и наоборот.

Совершенно иной характер взаимодействие башкир и татар носит на востоке Башкирии. Башкиры здесь говорят на диалектах, которые положены в основу башкирского литературного языка. Их традиционная культура в отличие от земледельческой культуры татар в прошлом была связана со скотоводческим хозяйством либо лесными промыслами горно-лесной зоны. Кроме того, татары в прошлом, как правило, выступали в роли учителей, мулл, торговцев, что подчеркивало социальные различия между ними и башкирами. Исторические источники свидетельствуют о возникавших именно в этой части Башкирии татаро-башкирских противоречиях, при-

водивших порой к конфликтным ситуациям (см., напр.: (*Мостовенко* 1928; *Раимов* 1952: 63–64; и др.)).

Фридрих Бергдольт, немецкий исследователь биографии лидера башкирского национального движения Ахметзаки Валиди, даже приходит к выводу о том, что «объединение двух народов или интеграцию даже с частью татарского населения башкиры не могли не только осуществить, но и представить» (*Бергдольт* 1997: 195). Возможно, этот категорический вывод относится к определенному историческому периоду, и по прошествии почти столетия ситуация в значительной степени сгладилась. Тем не менее, взаимное восприятие представителей двух народов на востоке и прежде всего на юго-востоке Башкирии все же значительно отличается от того, которое имеет место на западе этой республики, хотя бы в силу языкового и культурного различия татар и восточных башкир.

Однако констатация существования, условно говоря, «западнобашкирского» и «восточнобашкирского» вариантов башкирско-татарского взаимодействия является лишь первым приближением к представлению о локальных особенностях этого процесса. В различных местностях имеют место и более частные его варианты. Можно вспомнить об исследованиях С.И. Руденко, отмечавшего немалое число межэтнических браков в одних селениях, где он проводил свои антропологические измерения, и отсутствие таких браков в других селениях (Записки ИРГО 1916: 48–49).

При изучении различных вариантов этнокультурного взаимодействия особого внимания заслуживает вопрос о той этнической классификации социального мира, которой пользуются люди в повседневной жизни, и о соотношении этнонимов, зафиксированных в официальных статистических источниках, и тех этнонимов или местных названий, которое само население употребляет для обозначения своей и соседних групп населения.

В качестве примера одного из таких локальных вариантов башкирско-татарского взаимодействия можно привести ситуацию, имеющую место в одной из местностей на севере Башкортостана, точнее – в восточной части Аскинского района, где проживают башкиры, исторически относившиеся к Балыкчинской башкирской волости. Среди местных жителей существует представление об отличии своей локальной группы населения в языковом и культурном отношении как от ближайших, так и от более географически отдаленных групп башкир и татар, однако при этом у локальной группы отсутствует самоназвание. Свой говор местные жители воспринимают как нечто среднее между татарским и башкирским языком, отмечая, что в Татарстане их принимают за башкир, а в Уфе за татар.

Рядом особенностей характеризуется отношение местного населения к мишарям. Во-первых, мишарей различают, прежде всего, по языку, причем это отличие признается более существенным, чем разница между местным говором и татарским литературным языком или между местным говором и башкирским литературным языком. Во-вторых, в сознании людей живет память об участии мишарей в составе отрядов, подавлявших в XVIII в. башкирские восстания, причем с данными событиями до сих пор связываются названия некоторых урочищ. В-третьих, после этих восстаний, когда этот край относительно обезлюдел, по мнению некоторых информаторов, мишари подселялись, по крайней мере, в некоторые селения, и смешивались с оставшимся населением. Таким образом, какая-то часть этого населения, считающегося башкирским, по своему происхождению связана с мишарями. В-четвертых, нередкими здесь, особенно в последние десятилетия, были башкирско-мишарские браки, хотя и в различной степени в разных селениях в зависимости от географического положения этих селений. Представляет особый интерес тот факт, что ряд близлежащих селений Караидельского района, считающихся башкирскими и входивших в прошлом в Су-Унларскую (Байкинскую) башкирскую волость, характеризуется некоторыми информаторами как мишарские, причем именно теми, чьи предки происходят из этих селений (ПМА автора).

Другим примером этнокультурного взаимодействия может служить ситуация в Бардымском районе Пермской области, который расположен в ее южной части недалеко от границы с Башкортостаном, однако непосредственно с ним не граничит. По переписи 1989 г. в этом районе проживали 83,5% от числа всех сельских башкир Пермской области. При этом башкиры составляли 85,1% населения района, русские – 8,3%, татары – 5,0%, другие – 1,6% (*Дубова*, *Комарова*, *Ямсков* 1998: 230).

Население этого района представляет интерес помимо всего прочего еще и потому, что оно находится вне сферы юрисдикции властей Татарстана и Башкортостана и, следовательно, на его этническое развитие не влияет непосредственно этническая политика, проводимая в этих республиках. В действительности процессы, которые происходят в республиках, особенно в Татарстане, все же оказывают какое-то влияние на ситуацию в Бардымском районе, но это влияние осуществляется по неформальным каналам, что существенно отличается от непосредственного управления местными процессами с помощью действующих «властных вертикалей».

Тюркоязычные жители Бардымского района используют татарский литературный язык, но осознают отличие от него своего разговорного языка. Подавляющее большинство населения нынешнего Бардымского района фигурируют в источниках XVIII века как башкиры Гайнинской башкирской волости (гайна, гайнинцы). В материалах советских переписей населения они зафиксированы как башкиры с татарским родным языком, однако в настоящее время по крайней мере среди части их существует тенденция смены самоидентификации на татарскую. Так, некоторые данные последней переписи позволяют предположить, что за 1989–2002 гг. доля лиц, зафиксированных как татары, в общей численности башкир и татар Бардымского района могла вырасти с одной двадцатой примерно до одной пятой или даже одной четвертой (*Коростелев* 2005).

Жители района, идентифицирующие себя как башкиры и как татары, как правило, не различают друг друга на бытовом уровне по этническому признаку (по крайней мере, местные уроженцы). Пермские исследователи А.В. Черных и А.А. Плюхин характеризуют этническое самосознание тулвинских башкир и татар как двойственное и многоуровневое. Они отмечают как наличие крайних позиций (мы – башкиры или мы – татары), так и случаи осознания принадлежности к обоим народам (*Черных*, *Плюхин* 2001: 140–141). Встречается и такая самоидентификация как «башкирские татары» (*Рамазанова* 1983: 147). Среди исследователей также нет единого мнения относительно принадлежности бардымцев к башкирам или татарам. Некоторые авторы называют их «татаро-башкирами» (*Вишневский* 1960: 253). У большинства бардымцев также «сохраняется осознание своей принадлежности к особой этнокультурной группе, отличной от других этнографических групп татар и башкир» (*Черных*, *Плюхин* 2001: 140–141).

При очевидных сходных чертах с северо-западной Башкирией важно отметить, что в северо-западной Башкирии, как правило, взаимодействовали разнородные по происхождению этнические группы, культура и язык которых нивелировались, а основным этноопределяющим критерием стала этническая идентичность. В Бардымском же районе имеет место дивергенция этнической идентичности в среде первоначально гомогенного населения.

По-разному складывается взаимодействие и между татарами, с одной стороны, и чувашами и представителями финно-угорских народов, – с другой. Татарский язык и татарская культура в течение долгих веков оставались доминирующими в Поволжье, и это доминирование продолжало сохраняться во многих местностях и после падения Казанского ханства вплоть до XX века. Большинство чувашей, марийцев, удмуртов сохраняли свой язык и разнообразные черты традиционной культуры, однако в ряде местностей происходила татаризация, чаще всего, но не всегда, связанная с переходом в ислам. Она продолжалась вплоть до XX века. Об этом, в частности, свидетельствует тот факт, что на про-

тяжении XIX века рост численности татар и башкир на территории Среднего Поволжья и Южного Урала значительно превосходил рост финно-угорского населения (*Кузеев* 1994: 36, 39). В то время и этот процесс имел свои варианты и противоречия, к сожалению еще недостаточно изученные.

Взаимодействие этнических групп, культура которых не относилась к доминирующим в регионе, также имело свои локальные варианты. Так, на юго-востоке Татарстана – в Бавлинском районе существуют два селения, в каждом из которых живут чуваши и удмурты. Однако, по сообщениям ижевских коллег, в одном из этих селений доминируют удмуртский язык и культура, в другом – чувашский.

Естественно, и процесс взаимодействия русских с представителями местных народов не везде протекал одинаково. Так, например, в некоторых местностях Горномарийского района Республики Марий Эл, по рассказам одного из местных уроженцев Р.Д. Чемекова – в недавнем прошлом нашего коллеги, между русскими и горными марийцами имели место весьма непростые отношения, несмотря на общую религию и четырехвековое соседство. В то же время к северу от Марий Эл в южных районах Кировской области, по его же словам, между русскими и марийцами сложились доверительные и дружеские отношения, нередко русские знали марийский язык (ПМА автора). Одно из возможных объяснений этому следующее. Русские поселения на Волге в свое время основывались Русским государством на территории, сравнительно недавно вошедшей в состав этого государства. Заселялись они крестьянами, специально переведенными сюда из центральной России, и были призваны выполнять роль своего рода опорных пунктов. В то же время проникновение вятских крестьян в районы к северу от нынешней Марийской республики не было связано с государственной колонизацией и, по-видимому, носило мирный характер.

Изучение процессов формирования столь разнообразных ситуаций представляет собой значительно более трудную задачу, чем просто фиксация положения, существующего на данный момент времени, поскольку некоторые факторы, под влиянием которых эти ситуации сложились, могли иметь место несколько десятилетий тому назад, и в сознании ныне живущих поколений отражаться с искажением. К тому же существующая в сознании населения этническая (так же, как и этносоциальная, этноконфессиональная и т.д.) картина мира за это время могла также существенно измениться. Измениться могли и мотивы, которые определяли поведение людей, и наши современники не всегда способны понять, почему их деды и прадеды поступали так, а не иначе. Ими могли двигать иные алгоритмы поведения, основанные на лояльности своей группе, причем в разное время границы такой группы могли изменяться. Это могла быть семья, родственная группа, сельская община. Позже или в иных обстоятельствах под такой группой, которой необходимо сохранять лояльность, стали понимать людей той же веры или той же национальности. Все это необходимо учитывать при осмыслении данных полевых исследований или статистических материалов.

Из сказанного следует, что исследование пространственной картины расселения этнических общностей и выделение этнолокальных групп должно дополняться выделением зон, различающихся по характеру межэтнического взаимодействия. Это необходимо, в частности, учитывать и при подготовке и проведении массовых репрезентативных обследований.

Территория Поволжья и Южного Приуралья представляет собой редкое исследовательское поле, дающее возможность изучать характер и закономерности процессов межэтнических взаимодействий и выявлять факторы, влияющие на их разнообразие. При этом наиболее продуктивным представляется одновременное участие в исследованиях такого рода специалистов по разным народам, что помимо всего прочего будет также способствовать преодолению относительной изолированности коллег, работающих в разных республиканских и областных центрах.

Литература

Бергдольт 1997 – *Бергдольт Ф.* Мировоззрение турецкого историка Ахмеда Заки Валиди Тогана на основе его мемуаров // Башкирское национальное движение 1917–1920 гг. и А. Валиди: Зарубежные исследования / Составление и вступительная статья И.В. Кучумова. Уфа: Гилем, 1997.

Вишневский 1960 – *Вишневский Б.Н.* Следы угров на Западном Урале // Ученые записки Пермского университета. Т. 12. Пермь, 1960.

Ганеева 1992 – *Ганеева А.Р.* Проблема этнокультурного взаимодействия башкир и татар в северо-западной Башкирии (состояние изученности) // Этнос и его подразделения. Ч. 2. М., 1992.

Дубова, *Комарова*, *Ямсков* 1998 – *Дубова Н.А., Комарова О.Д., Ямсков А.Н.* Русские, башкиры и татары южных районов Пермской области (демографическая и социально-экономическая характеристика) // Этнические проблемы регионов России. Пермская область. М., 1998.

Записки ИРГО 1916 – Записки ИРГО по отделению этнографии. Т. XLIII, вып. 1. Руденко С.И. Башкиры. Опыт этнологической монографии. Ч. I. Физический тип башкир. Пг., 1916. С. 48–49.

Исхаков 1993 – *Исхаков Д.М.* Этнографические группы татар Волго-Уральского региона (принципы выделения, формирование, расселение и демография). Казань, 1993.

Коростелев 2005 – *Коростелев А.Д.* Диаспора или локальная общность? (По материалам этносоциологического исследования тюркского населения Бардымского района Пермской области) // Диаспоры Урало-Поволжья: Материалы Межрегиональной научно-практической конференции (Ижевск, 28–29 октября 2004 г.). Ижевск, 2005. С. 45–52.

Кузеев 1994 – *Кузеев Р.Г.* Миграции в Среднем Поволжье и на Южном Урале в XVI–XIX вв. и их влияние на расселение, численность, этнический состав и этнографическую структуру населения региона // Этнологические исследования в Башкортостане. Уфа, 1994.

Мостовенко 1928 – *Мостовенко П.Н.* О больших ошибках в «Малой Башкирии» // Пролетарская революция. 1928. № 5 (76). С. 110–111.

Раимов 1952 – *Раимов Р.М.* Образование Башкирской Автономной Советской Социалистической республики. М., 1952.

Рамазанова 1983 – *Рамазанова Д.Б.* К истории формирования говора пермских татар // Пермские татары. Казань, 1983. С. 147.

Черных, *Плюхин* 2001 – *Черных А.В.*, *Плюхин А.А.* Этническое самосознание тулвинских башкир и татар в конце XIX – начале XX вв. // Проблемы культурогенеза народов Волго-Уральского региона: Материалы межрегиональной научной конференции. Уфа, 2001. С. 140–141.

Раздел V.
ИДЕНТИЧНОСТЬ И МИРОСТРОИТЕЛЬСТВО

М.А. Жигунова

Концепт «сибиряк»: современные трактовки, подходы и образы

Поиск современной цивилизационной специфики России невозможен без осмысления её региональной составляющей. Это обусловлено тем, что «именно конкретное географическое пространство со всеми его социокультурными, художественными, политико-экономическими коннотациями задает основные параметры, условия репрезентации и интерпретации практически всех возможных в данном месте и в данное время дискурсов» (*Замятин* 2006: 488). В период кардинальных трансформаций одновременно с меняющимися объективными условиями происходят и значимые перемены в сознании людей, в их системе ценностей, в ориентациях на контакты с теми или иными группами, в видении своей роли и места в новой системе общественных связей и т.п. Всё это актуализирует исследования различных типов идентичности. Понятие «идентичность» сегодня широко используется во многих научных дисциплинах. В самом общем понимании оно означает осознание индивидом своей принадлежности какой-либо социальной группе, а также – представления о типичных чертах ее характера и культуры.

На рубеже 1990-х – 2000-х гг. Россия столкнулась не только с вызовами глобализации, но и с геополитическими угрозами разрушения ее целостности. В связи с этим особую актуальность приобрели вопросы региональной политики и региональной идентичности. Свою позитивную роль в снижении потенциала межэтнической напряженности в этот период сыграл процесс становления региональных историко-культурных общностей, существующих в пространстве, очерченном естественно-географическими и политико-административными, либо государственными границами, и идентифицирующих себя в качестве таковых на основании проживания на определенной территории (*Анжиганова, Ерохина, Жигунова* 2009: 48). Региональная идентичность выражается, прежде всего, в позитивном отношении к своей малой родине, той земле, на которой человек родился и проживает, трудится на ее благо. Вероятно, можно допустить, что именно естественность является едва ли не самой характерной особенностью формирования и функционирования региональной идентичности (*Губогло* 2003: 399). Известна существующая доверительность в отношениях людей, проживающих на одной территории, определенная преемственность в воспроизводстве их традиций и культурных ценностей. Огромную роль играет региональная идентичность в солидаризации и консолидации людей, проживающих в одном конкретном регионе. Особую актуальность изучению регионально идентичности придает тот факт, что без знания социокультурной специфики населения, его ментальных установок невозможно эффективное управление регионом.

Сибирь является важнейшим геополитическим регионом России, энергетический и природно-ресурсный потенциал которого сложно переоценить. Минерально-сырьевой сектор Сибири обеспечивает 50% поступлений в бюджет, 70% поступающей в страну валюты и 100% поступлений в Резервный фонд и Фонд национального благосостояния (*Некрылов, Луков* 2012: 50–54, 63). Не менее зна-

чимым является тот факт, что это территория многовекового взаимодействия славянских, тюркско-монгольских, угро-финских, палеоазиатских народов, пространство диалога христианства, мусульманства, буддизма, шаманизма, взаимодействия земледельческого и кочевнического хозяйственного укладов, доиндустриального, индустриального и постиндустриального обществ (Россия как цивилизация 2008: 6). Сибирь была тем местом, где открывались более широкие возможности для самореализации (*Msiarz* 2002: 139). Поэтому интерес к ее изучению не иссякает на протяжении нескольких столетий.

Представленная работа базируется на историко-этнографических, этносоциологических и музееведческих материалах, собранных в 1985–2017 гг. под руководством автора экспедициями Омского государственного университета имени Ф.М. Достоевского, Омского филиала Института истории, филологии и философии СО РАН, Омского филиала Института археологии и этнографии СО РАН, Сибирского культурного центра и Омской областной общественной организации «Центр славянских традиций». Работы проводились в Алтайском крае, Омской, Кемеровской, Новосибирской, Томской, Тюменской областях, Ханты-Мансийском и Ямало-Ненецком автономных округах, республиках Алтай и Хакассия, Красноярском крае. Для выявления современных стереотипов сибиряков в 2005–2013 гг. были проведены сравнительные исследования в Москве, Твери, Краснодаре, Крыму и Абхазии. В ходе работ было заполнено более 7000 опросных листов среди городского и сельского населения. Большинство респондентов (87%) отнесли себя к русским, также были опрошены абхазы, армяне, башкиры, белорусы, буряты, грузины, евреи, казаки, казахи, киргизы, коми, латыши, манси, молдаване, мордва, немцы, поляки, селькупы, татары, тувинцы, украинцы, хакасы, цыгане, чеченцы, чуваши, эстонцы, якуты и др. При экспедиционных работах применялся как маршрутный, так и кустовой способы обследования. Подавляющая часть опросных листов заполнялась методом интервьюирования, при работе в городской местности частично использовались анкетирование и экспертный опрос. В данной работе под словом «концепт» (от лат. *conceptus*) подразумевается «понятие, смысловое значение слова».

Впервые в отечественной политике попытка обосновать региональную специфику была предпринята сибирскими областниками, развивавшими концепцию Сибири как особой области с присущими ей географическими, этнокультурными, политическими особенностями, а также – специфическим региональным самосознанием (*Аблажей* 2003: 4–5; *Шиловский* 2003: 6; *Ядринцев* 2000: 52). Уже к середине 1850-х гг. местные идеологи озаботились поиском сибирской идентичности. А.П. Щапов выдвинул тезис о существующей здесь общности «европейско-сибирского, или великорусско-инородческого типа», а Н.М. Ядринцев – о новой «сибирско-русской народности». С той поры прошло немало лет, но вопрос о самобытности сибиряков по-прежнему относится к дискуссионным и активно обсуждается учеными различных специальностей как в нашей стране, так и за рубежом (см., например, *Susan Smith-Peter* 2014). Еще в начале 2000-х годов автором было выделено пять основных подходов к определению дефиниции «сибиряк», которые вошли в трехтомное академическое издание «Исторической энциклопедии Сибири» (*Жигунова, Фурсова* 2009: 101–102). Летом 2012 г. в Академгородке Новосибирска в Президиуме СО РАН прошла презентация исследования «Сибиряк: составляющие образа / особенности идентичности», которое проводилось при поддержке фонда Фридриха Эберта (Германия). Его итоги подтвердили неоднозначность дефиниции «сибиряки» и существование знаменитого «сибирского характера».

Следует отметить, что понятие «сибиряки» изначально возникло как топоним и в XVII в. относилось к русскому населению Сибири. Уже в «Краткой сибирской летописи» говорилось о «сибирстве» как определенном социально-этнографическом типе и утверждалось, что «сибирство наше пребывало вовеки». Это свидетельствует о начальной

форме региональной сибирской идентичности и о формировании местного (территориального) патриотизма, что явилось основой конструкции «Мы – сибиряки» (*Бороноев* 2010: 81). Становлению «сибирства» по мере роста населения способствовали отгороженность Сибири от европейской части России в связи с отдаленностью, природно-климатические условия, определенная свобода в жизнедеятельности пришлого населения и аборигенов, демократизм, относительно мирное сосуществование коренных народов и выходцев из Европейской России (*Бороноев* 2003: 11), а также – «наличие доминирующего этноса, как особого культурного ядра, скрепленного определенной религией, традициями, нравственностью, открытостью по отношению к коренным народам Сибири, при отсутствии идеологии расовой предубежденности; обилие земель и угодий» (*Сверкунова* 2002: 45–46).

Наиболее распространенным как в научной среде, так и в общественном сознании является **топонимический подход**, согласно которому, «сибиряки – это все люди, которые проживают на территории Сибири». «Википедия» толкует этот термин так: «Сибиряки – жители Сибири славянской или коренной сибирской национальности». Но следует сказать, что на этой территории проживали и проживают представители не только славянских и коренных сибирских, но и многих других народов. Современное население сибирского региона отличается чрезвычайной гетерогенностью. Во многом это связано с историей его формирования. Начало массового заселения Сибири обычно связывают с походами казачьего атамана Ермака (конец XVI в.). Согласно архивным историческим и лингвистическим источникам, на ранних этапах освоения Сибири вплоть до середины XIX вв. преобладали выходцы из северных и северо-восточных губерний Европейской России и Приуралья, со 2-й половины XIX до начала XX в. на сибирские просторы направились переселенцы из южнорусских, украинских и белорусских губерний. В формировании населения этого региона приняли участие выходцы из различных губерний европейской части страны и Урала, различные по своему социальному, конфессиональному и этническому составу.

Первая Всероссийская перепись населения 1897 г. отразила довольно высокий удельный вес переселенцев в Сибири (в сельской местности – от 22% до 37%, в городской – от 31% до 65%) (*Сигутов* 1967: 113). Их состав по местам выхода был чрезвычайно многообразным. Так, например, только в одной Загваздинской волости Тобольской губернии проживали мигранты из 22 различных губерний России: Бессарабской, Владимирской, Виленской, Витебской, Вологодской, Волынской, Екатеринославской, Казанской, Киевской, Курляндской, Оренбургской, Пензенской, Пермской, Санкт-Петербургской, Подольской, Рязанской, Таврической, Тверской, Тобольской, Харьковской, Черниговской и Ярославской, а также – двух областей – войска Донского и Кубанской (Тобольский филиал).

Столыпинская аграрная реформа 1906–1911 гг. способствовала очередной волне массового переселения в Сибирь. Но теперь в миграционных процессах основное участие принимали уже не служилые люди, промышленники и ссыльные каторжане, а крестьяне и ремесленники. Малоземелье, нищета, недовольство существующими порядками вынуждали искать лучшей доли за Уралом. В специальной записке, подготовленной еще в конце XIX в. Канцелярией Комитета министров, указывалось на необходимость объединения духовной жизни сибирской окраины и центральных губерний «путем укрепления в этом крае православия, русской народности и гражданственности» (Сибирь в составе 2007: 28). В начале XX в. в Сибири проживало около 8 млн чел. Благодаря строительству Транссибирской магистрали, начала активно осваиваться южная лесостепная зона. Состав переселенцев по местам выхода распределялся следующим образом: Черноземный центр – 24,0%, Малороссия – 24,2%, Новороссия – 17,4%, Западные губернии – 15,8%, Поволжье – 8, 7%, Центральная Россия – 1,8%, Европейский Север – 0,5%, Прибал-

тика – 0,7%, Кавказ и Нижняя Волга – 1,3%, Приуралье – 5,6% (*Скляров* 1962: 152). Для этого периода был характерен большой приток переселенцев из южных губерний России и Украины, а также – сибирских мигрантов из зоны северной (освоенной к началу XVIII в.) лесостепи.

Население Сибири также пополнялось за счет ссылки репрессированных народов, эвакуированных в годы Второй мировой войны. В середине XX в. сюда устремились новые переселенческие потоки, связанные с ее промышленным освоением, разработкой нефтяных и газовых месторождений, целинных и залежных земель, всесоюзных комсомольских строек. После распада Советского Союза этническая мозаичность региона возросла за счет мигрантов не только из бывших советских республик, но и из различных стран Дальнего Зарубежья. По данным Всероссийской переписи населения 2010 г., здесь зафиксированы представители более 200 различных национальностей, среди которых подавляющее большинство (около 90%) приходится на русских.

Топонимический подход в региональной сибирской идентичности прослеживается также в существовании множества других сибирских региональных самоназваний. Так, наряду с «сибиряками», нам встречались «дальневосточники», «забайкальцы», «северяне». Часть респондентов использовали в своем самоопределении административные хоронимы, а также – ойконимы, гидронимы («иркутский сибиряк», «сибиряк из Сургута», «красноярец», «барабинский сибиряк», «енисейский сибиряк» и др.).

Историко-хронологический подход. Сторонники этого подхода наиболее значимым для идентификации «сибиряк» считают сам факт рождения, а также – длительность проживания человека на сибирской территории. Подобный взгляд зафиксирован и в толковых словарях русского языка, где под сибиряками понимаются жители, уроженцы Сибири (*Даль* 1914: 143; *Ожегов, Шведова* 2009: 716). Считают себя сибиряками и многие люди, которые родились в Сибири, а затем переехали и проживают сейчас в Москве, Краснодаре, Крыму и др. Интересно, что в настоящее время встречаются случаи самоидентификации себя как сибиряков именно по факту рождения людьми, живущими в различных регионах не только России, но и мира: «*Я родился в Сибири – значит, я сибиряк, и неважно, где я сейчас проживаю*». Таким образом, подчеркивается особая связь именно с землей, местом рождения человека.

Для обозначения человека, рожденного в одном населенном пункте, районе, области, регионе используется термин «земляк». Для сибиряков являются земляками все люди, родившиеся на территории Евразии от Уральских гор до Тихого океана. Одни полагают, что «сибиряки – это коренные, местные жители Сибири (аборигены), которые населяли Сибирь до ее включения в Российскую империю», другие относят к сибирякам «людей, предки которых прожили в Сибири 2–3 поколения», третьи – «людей, родившихся и долго живущих в Сибири», четвертые – «людей, проживших в Сибири более 20–30 лет».

В научной среде принято разделять население Сибири на две большие группы: старожилов и переселенцев. Среди современных исследователей нет общепринятой временной границы, отделяющей сибирских старожилов от российских переселенцев. Если в ранних работах старожилами считали «первых поселенщиков» конца XVI – XVIII вв., то позднее верхняя хронологическая рамка начала смещаться вплоть до второй половины XIX в. – времени массовых переселений в Сибирь. По мере проживания в Сибири бывшие переселенцы постепенно утрачивали не только реальные связи, но и память о местах исхода своих предков в Сибирь, начинали осознавать себя старожилами. Потомки мигрантов конца XIX– начала XX в. в большинстве своём уже считают себя сибиряками: «Родители и деды наши были россейские, а мы-то уж – сибиряки, родчие, тутошние, здесь родилися».

Среди старожильческого населения выделяется этнокультурная группа «сибиряков» – русских жителей Сибири XVIII – начала XX в. О себе представители этой группы обычно

говорят, что они и их предки «коренные сибиряки», «вечные сибиряки», «настоящие русские сибиряки». Многие из фамилий «коренных сибиряков» отмечаются в сельскохозяйственных анкетах 1916–1917 гг. как «великорусские старожильческие». Среди ученых существует два основных взгляда на сибиряка: как на «русского человека древле» и как на представителя «новой сибирско-русской народности». К старожильческому населению Сибири относятся аборигенные народы, казаки, а также – представители различных метисных, этноконфессиональных и этнокультурных групп (бухтарминские старообрядцы, гураны, карымы, кержаки, марковцы, поляки Алтая, походчане, русско-устьинцы, сахаляры, семейские Забайкалья, чалдоны и др.).

Если представители других групп проживают локально, то практически по всей Сибири встречаются чалдоны (челдоны) – «коренные/закоренелые сибиряки», «русские коренные жители Сибири», «здешние русские уроженцы, испокон веку тут живущие», «чистые сибиряки», «извечные сибиряки» и т.д. Среди ученых нет единого мнения по поводу происхождения этого слова. Народная интерпретация данного термина сводится к нескольким вариантам, из которых наиболее часто встречаются следующие: «это люди, пришедшие/сосланные с рек Чала и Дона», «это первые русские, приплывшие в Сибирь на челнах», «это люди с Дона / потомки донских казаков». В некоторых ответах указывалось, что «*чалдоны – это особая сибирская нация*», отдельные респонденты называли ее в графе «Ваша этническая/национальная принадлежность»: «*чалдон*», «*русско-украинская чалдонка*», «*русская чалдонка*», а также – при определении национальности своих родителей, бабушек и дедушек: «*дедушка мой был чистый чалдон*», «*бабушка была из русских чалдонов*». Н.М. Ядринцев отмечал чалдонов как зажиточных старожилов с присущей им жаждой обогащения, рослых и нередко рыжеволосых. Красной нитью в устных сообщениях проходят темы их родственной связи с «покорителем Сибири Ермаком», а также – «казачьего» прошлого предков. Характерными особенностями чалдонов являлась высокая бытовая и хозяйственная культура, приверженность к обильному и частому чаепитию, «чёканье» и окающий говор.

Российские переселенцы, в отличии от старожилов, помнили места своего выхода в Сибирь и соответственно называли себя витебскими, воронежскими, вятскими, курскими, могилевскими, рязанскими и т.д. Различными были и сами названия переселенческих групп: кацапы, лапотоны/лапотники, москали, новоселы, поселенщики, российские/расейские/расея/расейцы, самоходы, хахлы/хохлы, целинники и др. До 1907 г. $^{2}/_{3}$ переселенцев были приписаны к селениям старожилов, и только $^{1}/_{3}$ основали самостоятельные поселения (Азиатская Россия 1914: 414). В случае проживания в одном населенном пункте образовывались соответственно «сибирский/чалдонский» и «россейский/вятский, тамбовский и др.» края. Интересно, что на Урале и в Белоруссии переселенцев из Сибири также звали чалдонами (таким образом, семантически сибиряки и чалдоны являются синонимичными понятиями).

В настоящее время встречаются представители коренных и других национальностей из республик Средней Азии и Кавказа, которые относительно недавно переселились в Сибирь, но идентифицируют себя с сибиряками. *«Я в армию служить пошел, в Омск попал. Мне здесь понравилось, особенно – зимой: снег белый, красиво так. Женился на русской, трое детей родили. Недавно перевез родителей своих из Азербайджана, но им не нравится зима, они по своей родине скучают»* (мужчина, 52 года, азербайджанец)*; «Я – сибиряк кавказского разлива. Родился на Кавказе, приехал учиться в Омское общевойсковое командное училище, здесь остался служить, женился, живу уже более 20 лет, переживаю за Сибирь, край этот люблю и за судьбу его переживаю, хотя и по Кавказу скучаю»* (мужчина, 42 года, русский). В большинстве своем недавние мигранты 1990-х годов из среднеазиатских республик бывшего Советского Союза редко относят себя к сибирякам, чаще причисляют к «вынужденным переселенцам,

каторжникам», поскольку приехали в Сибирь не по своей доброй воле, а по сложившимся обстоятельствам. Факт добровольного или принудительного переселения также считается значимым фактором при отнесении себя к сибирякам.

Психологический подход. Существует точка зрения, что «сибиряки – это особый тип людей, живущих в Сибири и обладающих сибирским характером». Поведенческие и ментальные особенности населения Сибири отмечали издавна. Изначально психологические портреты сибиряков отличались чрезвычайным разнообразием (в зависимости от того, кто, кого и при каких конкретных обстоятельствах описывал) и противоречивостью. Но уже к концу XVIII в. проявляются характерные общесибирские черты.

Вот как описывает сибиряка сибирский поэт И.Ф. Федоров-Омулевский (1836–1883 гг.):

Смелость, сметливость, повадка
Рыскать по стране.
Чистоплотность, ум, приглядка
К новой стороне;
Горделивость, мысли здравость,
Юмор, жажда прав,
Добродушная лукавость,
Развеселый нрав;
Политичность дипломата
В речи при чужом,
Откровенность, вольность брата
С истым земляком;
Страсть отпетая к природе –
От степей до гор,
Дух, стремящийся к свободе,
Любящий простор;
Поиск дела, жажда света,
Юной жизни кровь,
Без предела и завета
К Родине любовь;
Страсть отстаивать родное,
Знать: за что, да как.
Стойкость, сердце золотое –
Вот наш сибиряк!

Подобный психологический портрет вполне мог бы быть написан и нашим современником.

Согласно этнической психологии, важную роль в межгрупповых отношениях играют социальные стереотипы – «упрощенные, схематизированные образы социальных объектов, характеризующиеся высокой степенью согласованности индивидуальных представлений» (*Стефаненко* 2006: 285). Во второй половине XX в. о Сибири писали романы, снимали документальные и художественные кинофильмы, существовали комсомольские стройки с их романтикой, куда ехала молодёжь со всего Советского Союза. Сегодня основным источником впечатлений о Сибири являются личные впечатления, рассказы родственников, знакомых, друзей. Современные представления о сибиряках чрезвычайно разнообразны, зачастую противоречивы. Но и в этом многообразии можно выделить наиболее типичные, характерные черты, представленные как в авто-, так и в гетеро-стереотипах.

В большинстве своем сибиряки, прежде всего, здоровые («сила духа и сила воли»), сильные, выносливые, закаленные, стойкие. Сибирское здоровье, наряду с кавказским долголетием, прочно вошло в распространенное благопожелание, которое повсеместно используют россияне в своих поздравительных речах и тостах. В 1996 г. в Новосибирске была основана международная корпорация «Сибирское здоровье», которая успешно продает «товары для красоты и здоровья из самого сердца Сибири» в 46 странах мира (Сибирское здоровье 2017). Таким образом, можно говорить о том, что «сибирское здоровье» можно считать международным брендом. На втором месте по частоте упоминаний следуют трудолюбие и деловитость, свободолюбие и демократизм, доброта и щедрость, гостеприимность и самобытность. Третье место занимают следующие характеристики: «сибиряки – толерантные и патриотичные», «живущие в гармонии с природой», «любящие мороз и зиму», «обладающие чувством юмора».

Интересно, что зачастую люди, родившиеся и долго живущие в Сибири, не относят себя к «настоящим сибирякам», поскольку считают, что «не обладают всеми чертами сибирского характера». Что же такое «сибирский характер»? На наш взгляд, истоки «сибирского характера» нужно искать в на-

чальном периоде освоения Сибири, с походов легендарного атамана Ермака, с проникновением за Урал наиболее активных, предприимчивых, склонных к авантюризму мужественных, стойких и бесстрашных личностей. Важную роль в формировании сибирского характера сыграло казачество, которое, по меткому замечанию А.И. Солженицына, являлось «исторической драгоценностью России». В Отечественной войне 1812 г. впервые широко прославились своими невиданными мужеством и стойкостью сибирские полки. Эта слава еще более укрепилась в годы Великой Отечественной войны. Широкую известность получило высказывание маршала Р.Я. Малиновского: «Лучших воинов, чем Уралец и Сибиряк, бесспорно мало в мире. Поэтому невольно рука пишет эти слова с большой буквы». Ему вторит маршал К.А. Мерецков: «Сибиряки никогда никого не подведут. Они знают, за что борются и умеют бороться» (В пламени и славе 1969: 330).

Отдельно следует отметить роль сибирских воинских формирований под Москвой. Вот как пишет об этом Кавад Раш: «Может, никто так не прославил на Западе сибиряков, как Геббельс своими проклятиями. Нацистский "Мефистофель" мобилизовал все свои недюжинные дарования интеллектуала и оратора, чтобы объяснить ошеломленным немцам тайну выросших, как из-под земли, богатырских полков из неведомой Сибири, когда весь третий рейх ликовал после потрясающих побед над красными… всю вину за катастрофу под Москвой [он] обрушил на рослых, спокойных воинов, чьи валенки, белые полушубки и ушанки укрупняли их, делали еще более внушительными… и он, казалось, даже подпал под очарование этой грозной силы, пришедшей из таинственных глубин снежной Сибири, людей, не чувствующих стужи, не ведающих страха. Быть может, он помнил, как национальный пророк Освальд Шпенглер в "Закате Европы", печально обозревая деградирующую Европу мещан с их хрюканьем перед деньгами, возложил последние надежды на людей "русско-сибирского культурно-исторического типа". Шпенглер не предполагал, разумеется, что "русско-сибирский тип" сыграет решающую роль в судьбе Германии уже в середине XX века» (*Кавад Раш* 2014). Таким образом, можно смело говорить об определенном социально-психологическом типе сибиряка, качества которого близки к модели настоящего воина, мужчины и патриота (*Чермошенцев, Жигунова* 2014).

Не отстают от мужчин-сибиряков и женщины-сибирячки. По мнению современников, сибирские девушки отличаются особой красотой, сметливым умом, статностью, хозяйственностью и домовитостью, способностью самостоятельно решать практически все проблемы (о чем свидетельствует дожившая до наших дней пословица «Я и лошадь, я и бык, я и баба, и мужик!»). Также подчеркиваются их жизнерадостность, «знойная любвеобильность», умение петь и танцевать. А вот какой психологический тип сибирячки встречается в социальной сети «В контакте» современного Интернета.



Между тем, у части москвичей и других жителей Европейской России нередко встречается пренебрежительное отношение к Сибири (как краю отдаленному, холодному, дикому, месту ссылки и каторги) и к сибирякам (как людям грубым, диким, слабо образованным, некультурным, суровым, угрюмым, молчаливым). В то же время москвичи помнят особую роль сибирских дивизий в спасении Москвы от фашистов осенью 1941 – весной 1942 года во время Великой Отечественной войны: «Гуси спасли Рим, а сибиряки – Москву». Встречаются негативные представления о сибиряках и среди жителей самой Сибири – недавних переселенцев из Средней Азии. Основной их претензией является следующая: «*Почему они лучше относятся к татарам и казахам, а нас за своих не считают? Ведь мы же – тоже русские*». Это свидетельствует о том, что для жителей Сибири региональная идентичность зачастую является более значимой, чем этническая.

За рубежом существует довольно устойчивый позитивный образ Сибири и сибиряков по сравнению с Россией и русскими в целом. Об этом свидетельствовали многие спортсмены, предприниматели и обычные туристы, выезжающие в различные страны мира в начале XXI века. Это неоднократно подтверждали и зарубежные участники секции по идентичности, организованной нами совместно с М.Н. Губогло на нескольких Конгрессах этнографов и антропологов России в 2009–2017 гг. Более того, многие склонны рассматривать территорию Западной Сибири как своеобразный сухопутный «Ноев Ковчег» для спасения существующей мировой цивилизации от предсказанных климатических и иных катастроф.

Антропологический подход. Историк и социолог А.П. Щапов первым начал исследование так называемой «сибирской народности» как новой этнографической общности. В 1872 г. он писал: «…в Сибири, вследствие скрещивания славяно-русского племени и других разноплеменных выходцев из России с сибирско-азиатскими племенами, мало-помалу, слагается своеобразная однородная масса населения, не удерживающая в одинаковой степени признаков ни чисто славянско-русской расы, ни чисто азиатских племен» (*Щапов* 1937: 129). Этот феномен он назвал «русско-сибирским типом». Об этом же писал А. Пыпин, считая, что русское население Сибири, сложившееся за многие годы, представляет особый этнографический тип, который нельзя отождествлять с господствующим типом русской народности в европейской России. У этого типа, утверждал он, есть свои нравы и развивается особый «местный патриотизм» (*Пыпин* 1888: 684). Им вторит известный русский писатель и публицист В.Г. Распутин: «сибирский житель составляет особый тип сибиряка, имеющего отличия и в психическом складе, и даже в физическом облике» (*Распутин* 200: 20). В настоящее время довольно распространенной является точка зрения, что сибиряки – это «винегрет народов», «особая смешанная» общность, сложившаяся на основе русских, с вкраплениями представителей казахских, татарских, украинских, белорусских и многих других этносов.

Известно, что физические антропологи выделяют сибирскую расу, входящую в большую монголоидную расу. Её представители характеризуются темными, прямыми, но часто мягкими волосами, ослабленной (по сравнению с другими монголоидами) пигментацией кожи и радужной оболочки глаз, слабым ростом бороды и усов, выраженными монголоидными чертами глазной области (до 60–70% эпикантуса у взрослых), высоким, широким и очень плоским лицом с выступающими скулами, низким переносьем, тонкими губами. Сибирская раса преобладает среди коренного населения Сибири к Востоку от Енисея (северные эвенки, эвены, или ламуты, юкагиры, некоторые группы якутов и бурят, негидальцы Приамурья и ороки Сахалина). Она прослеживается на территории Сибири с эпохи неолита (Библиофонд 2012). Советским антропологом А.И. Ярхо была выделена Южносибирская (туранская) раса, сложившаяся в процессе метисации между монголоидами и европеоидами на западе Южной Сибири и в Средней Азии.

Антрополог Г.М. Давыдова, описывая физический облик русского народа в Сибири, пришла к выводу о том, что доля русской крови в некоторых популяциях бурят, эвенков, манси, хантов, селькупов, коряков и некоторых других аборигенных должна быть значительной. Далее она выделила общие антропологические черты русских сибиряков: «Во всех группах русских Сибири отмечено укрупнение лицевых размеров по сравнению с исходными... Наряду с некоторыми общими для всех сибирских русских групп чертами каждая из категорий русского населения Сибири имеет сочетания признаков как сближающих их с русскими исходных территорий, так и указывающих на процесс смешения с местным сибирским населением… Отдельные группы сибирского населения имеют некоторые свойственные только им черты… Итак, все русские сибиряки имеют некоторые общие морфологические черты, прежде всего в строении головы и лица, а именно более крупные размеры по сравнению с русскими Европейской части страны… Но постепенно доля местного элемента в составе русских старожилов убывает вследствие постоянного притока русских и включения их в брачные круги. Сейчас это основное направление изменения антропологического типа сибиряка» (*Давыдова* 2003: 77–79).

Чтобы проиллюстрировать различные варианты смешения различных народов на сибирской территории, обратимся к анализу материалов 1985–2017 гг. по этнической/национальной идентичности русских сибиряков. В Сибири, по сравнению с Европейской Россией, всегда довольно толерантно относились к межэтническим и межрелигиозным бракам. На ранних этапах сибирской истории нехватка женщин способствовала довольно активным брачным контактам с представительницами местных народов. В дальнейшем в брачные отношения вступали различные группы старожилов и переселенцев различной этнической принадлежности. Так, согласно данным архивов ЗАГС, в отдельных регионах Западной Сибири в 1950–1970-е гг. межэтнические браки составляли 38–73% от всех зарегистрированных, в 1970–1980-е гг. количество таких браков стало сокращаться и уже к началу XXI в. на их долю приходилось около 20%. Данные наших исследований свидетельствуют о том, что в семьях 70% опрошенных русских имеются близкие родственники других национальностей (чаще всего – украинской, немецкой, белорусской, татарской, казахской, чувашской, польской, армянской, башкирской). Довольно часто встречаются латыши, эстонцы, евреи, грузины, ингуши, молдаване, мордва, цыгане, узбеки, селькупы, ненцы, ханты, алтайцы, буряты, шорцы, якуты и многие другие. Среди близких родственников сибиряков имеются американцы, англичане, арабы, африканцы, болгары, венгры, греки, итальянцы, китайцы, корейцы, кубинцы, монголы, немцы, норвежцы, румыны, сербы, турки, французы, финны, чехи, шведы, японцы и др. На вопрос: «За человека какой национальности Вы предпочли бы выдать замуж свою дочь?» более половины опрошенных жителей Сибири ответили: «*Не имеет значения», «Лишь бы человек был хороший, да любили бы друг друга*».

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

выбирают (родителей считает русскими, хотя отец родился в белорусско-грузинской семье, а мать – в польско-украинской)». Девушка из казахско-татарской семьи считает, что она «*русская и никакая другая, потому что душа у меня русская*», другая представительница тюркских народов определила себя так: «*татарка по рождению, но русская – по жизни*». Иногда принадлежность к русскому народу аргументируется следующим образом: «*Я родилась и живу в России, говорю на русском языке, значит, я – тоже русская*».

Поскольку сибирский регион относится к зонам активных межэтнических контактов, то у многих респондентов начиная с 1990-х гг. стали возникать трудности при определении своей этнической идентичности: «*не знаю, кто я, родители разной национальности*», «*трудно сказать, много в нас разной крови намешано*», «*мультинациональная*» и др. В конце XX – начале XXI в. все чаще стали встречаться новые варианты самоидентификации по этническому признаку: «*полурусок», «полукровка», «метис», «гибрид», «микс», «сибиряк/сибирячка», «евразиец/евразийка*». Так, например, считает себя сибирячкой женщина средних лет (кандидат наук), отец которой – якут, а мать – украинка. Поясняет, что обладает русской ментальностью, но не может назвать себя русской, т.к. «на русскую внешне не похожа», но вобрала в себя и русское, и якутское, и украинское. Во многих случаях определение себя «сибиряком» является осознанной реакцией на смешение нескольких народов в личной генеалогии.

Культурологический подход. В последние годы все чаще основанием идентификации человека выступает культура: «*Я считаю себя русским, т.к. воспитан в русской культурной среде*». В рамках культурологического подхода изучение человека/личности проводится через призму его культурного существования. Для понимания специфики сибиряков и сибирской культуры важными представляются работы, посвященные феномену провинциальной/региональной культуры в целом. Это исследования В.Ю. Афиниани, И.Л. Беленького, Е.Я. Бурлиной, Н.И. Ворониной, А.В. Дахина, Е.А. Ермолина, Т.С. Злотниковой, Н.М. Инюшкина, И.Я. Мурзиной, Е.А. Сайко, И.В. Чванова и др. В качестве особых они выделяют следующие черты провинции: общность национального самосознания ее жителей; культурно-цивилизационную и духовно-нравственную целостность; традиционность и социально-политическую стабильность; устойчивость жизненных приоритетов; глубокое («одухотворенное») внутреннее содержание; «природность», подразумеваемую как гармонизация отношений человека с природой; приближенность культурных процессов к человеку; территориальную общность населения и развитие местного самосознания, раскрываемые как на уровне местной идеологии, так и на уровне массовой психологии в виде мифологем, традиций, святынь, легенд, преданий, героев, свойственных только данной территории; специфические ценностные ориентации населения; особый бытовой уклад; «непроницаемость» и неповторяемость, из-за которых понять сущностное ядро провинциальной культуры во всей его полноте могут лишь люди, выросшие и воспитанные в этой среде» (*Дидковская* 2011: 146–147). Все вышеперечисленные признаки соответствуют культуре сибиряков.

Этнокультурный подход учитывает этническую специфику культуры, этнокультурную самобытность, этническое происхождение, религиозную принадлежность, национальные ценности культуры. Культура сибиряков представляет собой сложный, многогранный феномен, характеризующийся широким диапазоном вариативности, наличием многослойных напластований и синкретизмом различных традиций. В современной традиционно-бытовой культуре наблюдается «смешение» различных этнических черт европейской и азиатской культур, наибольшее количество которых приходится на сферу материальной культуры (способы хозяйственной и промысловой деятельности, орудия труда и различных ремесел, отдельные элементы в жилище, одежде и пище). Среди ассоциаций, возникающих у современников со словом «Сибирь», довольно часто встречаются этнокультурные:

разные народы (аборигены, русские, татары, казахи, чукчи, ханты, манси, селькупы, ненцы и др.), крепкие традиции, православная церковь, язычество, ислам, буддизм, шаман, чум, деревянный крестовый дом с закрытым двором, баня, меховая одежда, валенки, унты, варежки, шапка-ушанка, шерстяные носки, малахай, пельмени, водка, медовуха, строганина, оленина, «сыроежка из стерляди», шаньги, кедровые орехи, клюквенный морс, моченая брусника, варенье из сосновых шишек, протяжные песни и др.

Специфика сибирского региона и в том, что здесь можно найти не только множество уникальных «островков» традиционной культуры различных аборигенных народов Сибири, но и достаточное количество самобытных элементов культуры многочисленных переселенцев самых разных народов, обретших в Сибири свою «вторую родину». Термин «сибиряки»/«сибирские» часто используется при обозначении особенностей отдельных этнокультурных групп сибирского населения. Так, среди старожилов Сибири выделяются уже описанные выше сибиряки/чалдоны, среди казаков – сибирские казаки, среди русских старообрядцев – сибирские кержаки, среди татар – сибирские татары. Определенными этнокультурными особенностями отличаются сибирские украинцы, сибирские белорусы, сибирские немцы, сибирские поляки и прочие народы. В 2003 г. автор участвовала в Санкт-Петербурге в работе Международной научно-практической конференции «Культура и менталитет населения Сибири». При обсуждении доклада, посвященного менталитету русских сибиряков, профессор из Германии сказал, что у них часть недавних мигрантов из Сибири называют себя сибиряками и существенно отличаются от немецкого населения, прибывшего из других регионов недавнего Советского Союза и России.

По мере проживания в Сибири бывшие переселенцы самых различных национальностей постепенно начинают осознавать себя сибиряками. В культуре их потомков причудливо переплетаются традиционные элементы из различных мест выхода (трансформировавшиеся в результате адаптации), заимствованные от местных сибирских и других проживающих по соседству народов. Российские переселенцы вполне удачно вписались в сибирский социум. Как только терялись родственные связи, прекращалось или сокращалось общение с родственниками из европейской части России, так все активнее проходил процесс их «осибирячивания». Новоселы заимствовали местные способы хозяйствования и меняли кулинарные предпочтения (включали в рацион новые блюда, применяли новые способы обработки и хранения продуктов). В одежде долгое время бытовали традиционные наряды, привезенные с мест выхода. Они отличалась особым разнообразием и красочностью. Само название переселенцев – «лапотники», свидетельствовало об их происхождении. Поэтому новоселы старались быстрее заменить лапти на местные кожаные виды обуви и приобрести сибирские варианты одежды, особенно зимней (полушубки и шубы из овчины). В начале XX в. различия в одежде старожилов и новоселов нивелировались в связи с широким распространением фабричных тканей и готовых изделий. Российские переселенцы способствовали распространению этнически нейтрального городского костюма. Его адаптация в сельской среде шла главным образом в форме компромисса, путем создания поллиативных форм, представляющих смешение традиций и новаций (*Шелегина* 2006). Дольше всего сохраняются речевые особенности, которые фиксируются лингвистами по сей день.

Лингвистический подход. Известно, что этимологическое толкование слова «Сибирь» отличает «неопределенность фонетического облика данного этнонима, его денотата и языковой принадлежности» (*Аникин* 2000: 493–494), имеются сторонники арабского, гуннского, иранского, древнеперсидского, монгольского, тюркского, славянского вариантов его происхождения. Соответственно, этимология слова «сибиряк» также представляется довольно проблематичной. Тем ни менее, лингвисты внесли весомый вклад в изучение языков и диалектов различных народов Сиби-

ри, помогая проследить их историю, особенности самосознания, материальной и духовной культуры, межэтнические контакты.

Обычно язык является символом этнической принадлежности. Но в современном мире наблюдается рост билингвизма и полилингвизма, не всегда совпадают языковая и этническая принадлежности. Зачастую респондент определяет себя казахом, немцем, татарином и др., но в качестве родного языка называет русский. В фонде русской сибирской лексики имеются заимствования из селькупского, кетского, эвенкийского, эвенского, нанайского, юкагирского, чукотского, корякского, ительменского, а также – хакасского, якутского, тувинского, алтайского, бурятского, монгольского, ненецкого, хантыйского и мансийского языков, из языков прибалтийско-финских, саамского, пермских, татарского, турецкого, крымско-татарского, саамского и др. (*Аникин* 2000: 9–10). В Западной Сибири в русскую речь проникает гортанное А – от немецкого и кавказского акцента, смягченное Ш-Ж, фрикативное Г – от украинского языка и казачьего говора, широкие гласные – из белорусского языка» (*Чекмарева* 1997).

Интересно, что именно сибирякам приписывается самый фонетически правильный русский язык: «В Сибири очень чистый говор. Мы не окаем, мы не гыкаем. Мы максимально близки к диалектам Московской области и Пскова, которые как раз легли в основу литературной нормы национального языка. Потому что наши диалекты развивались очень похоже. В Москве точно так же, как и в Сибири, происходило смешение южных и северных говоров (*Баланчик* 2014). По мнению главного научного сотрудника Института филологии СО РАН А.И. Фёдорова, все сибирские говоры с известным основанием можно подразделить на четыре основных типа: 1) старожильческие (челдонские); 2) смешанного типа; 3) говоры новоселов; 4) так называемые «островные» говоры (*Федоров* 1982: 82).

Среди современных людей различных национальностей довольно часто встречаются сочетания европейских и азиатских имен, отчеств и фамилий. Зачастую в паспорте записано национальное имя, а зовут человека «по-русски». Кроме того, в материалах отделов ЗАГС нам встречались сведения о том, что иногда после замужества девушки выбирают не только русскую фамилию своего мужа, но и меняют свое имя. Так, например, Зейнап становится Зинаидой, Нагима – Надеждой, Сауле – Светланой, Орынбасыр – Ольгой. Как правило, считается, что должны совпадать первые буквы национального и русскоязычного имени.

Интересны лингвистические аспекты исследования субэтнических стереотипов, предполагающие выделение языковых единиц, которые их вербализуют, а также выяснение того, «какие сферы жизни того или иного народа, личные свойства людей, составляющих стереотип, их интеллектуальные, психические, антропологические особенности, становятся объектом оценки» (*Крысин* 2008: 10). Проанализировав образ жителя Сибири в медиапространстве Томска и Северска, В.Е. Ершова пришла к следующим выводам: «Стереотипы о сибиряке неразнообразны. В сообщениях подчеркивалась выносливость жителей Сибири, закаленность; сибиряки характеризовались как могучие люди с хорошим здоровьем. В результате, в новостном дискурсе сибиряк характеризуется как человек отзывчивый, гостеприимный, терпимый к другим людям. Кроме того, житель Сибири неприхотлив в бытовом плане и умеет жить в гармонии с природой» (*Ершова* 2016: 168).

В языковом сознании образ сибиряка ассоциируется с образом «настоящего мужчины». Подтверждением этому является следующий распространенный анекдот. Однажды у Генри Киссинджера спросили, что такое «челночная дипломатия». Киссинджер ответил: «О! Это универсальный еврейский метод! Поясню на примере: Вы хотите методом челночной дипломатии выдать дочь Рокфеллера замуж за простого русского парня. – Каким образом? – Очень просто. Я еду в сибирскую деревню, нахожу там простого парня и спрашиваю: – Хочешь жениться на американской еврейке? Он мне: – Зачем??! У нас и своих девок полно. Я ему: – Но она – дочка мил-

лиардера! Он: – О! Это меняет дело… Тогда я еду в Швейцарию, на заседание правления банка и спрашиваю: – Вы хотите иметь президентом сибирского мужика? – Фу, – говорят мне в банке. – А если он, при этом, будет зятем Рокфеллера? – О! Это в корне меняет дело! И таки-да, я еду домой к Рокфеллеру и спрашиваю: – Хотите иметь зятем русского мужика? Он мне: – Вы с ума сошли, у нас в семье все финансисты! А я ему: – А он, как раз, президент правления Швейцарского банка! Он: – О! Это меняет дело! Сюзи! Пойди сюда. Мистер Киссинджер нашел тебе жениха. Это президент Швейцарского банка! Сюзи: – Фи… Все эти финансисты дохляки или педики! А я ей: – Да! Но этот – здоровенный сибирский мужик! Она: – О-о-о! Это в корне меняет дело!».

Образ сибирячки в языковом сознании также вербализуют слова и словосочетания с положительной коннотацией: очень красива, действительно умна, хорошо сложена, намного сильнее мужчины, красавица, хорошая мать, лучшая невеста, настоящая женщина и т.п. Типичная сибирячка представляется респондентам крупной, крепкой, высокой, белокожей и румяной красавицей, с длиной косой и голубыми глазами. По мнению большинства, настоящая сибирячка отличается целеустремленностью и особенной домовитостью, сильным духом и горячим темпераментом, радушием и гостеприимством, отзывчивостью, жизнерадостностью, любит петь русские песни и частушки (*Фельде* 2011: 61–62).

Музееведческий подход. Специфику историко-культурного наследия сибирского региона и региональной идентичности презентуют многочисленные музеи различного профиля (прежде всего – историко-краеведческого) и различные экспозиционно-выставочные проекты. К примеру, в январе 2014 г. в Новосибирском государственном краеведческом музее открылась новая выставка «Сибиряки», на которой были представлены фотографии, шаманская коллекция, выставка костюмов коренных народов Сибири, а также – переселенцев. Экспозиция, расположенная в двух залах, представляла культуру алтайцев, белорусов, долган, мордвы, нганасан, ненцев, русских, татар, украинцев, хакасов, хантов, чувашей, шорцев, эвенков. Таким образом, собирательный образ сибиряков был представлен как аборигенными народами, так и переселенцами.

Проект Томского областного краеведческого музея им. М.Б. Шатилова «Сибиряки вольные и невольные» – один из призеров конкурса «Меняющийся музей в меняющимся мире – 2013» (фонд В. Потанина), вошел в шестерку лучших проектов (*Назаренко* 2015). Подавляющее большинство современных жителей Томской области являются потомками вольных («столыпинских») и невольных («спец») переселенцев. Проект объединяет семейные истории и музейные технологии для работы с индивидуальным и коллективным историческим сознанием, соединяющим прошлое, настоящее и будущее человека и страны (региона), в которой он живет. Главной целью проекта является формирование на сетевом ресурсе релевантного исторического источника и музеефикация устно-исторической информации. По мнению разработчиков проекта, он предназначен для того, чтобы сформировать у человека чувство гордости за своих предков и малую Родину; привить ощущение сопричастности прошлому и ответственности за настоящее и будущее региона; продемонстрировать особенности взаимодействия власти и общества в России и Сибири; показать примеры эффективной адаптации и развития личности (общности) в сложных социальных обстоятельствах. Структурно сетевой ресурс проекта (http://сибиряки.онлайн) делится на две большие группы материалов: «Библиотека» (исторические справки, справочники и методические рекомендации по сбору и хранению устно-исторического материала, архивные источники, монографии и статьи) и «Истории» (семейные истории и материалы интервью).

Общественно-политический подход. Разговоры о сибирском (русско-сибирском) этносе или субэтносе, особой историко-культурной общности, давно уже перестали быть дискурсом только этнографов и социологов,

а приобрели широкое общественно-политическое звучание. Политизация идентичностей (в особенности – территориальных и этнических) и использование их в качестве инструментов политической мобилизации в ситуациях борьбы за признание, а также за значимые в (со)обществе ресурсы является распространенной практикой (*Брубейкер, Купер* 2002: 61).

Выступление автора с приглашенным докладом в Правительстве Красноярского края на выездном заседании Общественной палаты Российской Федерации «Гражданское общество как ресурс развития Сибири» 21 ноября 2007 г., где говорилось о росте региональной сибирской идентичности и приводились примеры использования топонима «сибиряк» в качестве этнонима, было встречено с большим энтузиазмом. С 2008 г., при поддержке Администрации губернатора Красноярского края А.Г. Хлопонина начал издаваться ежегодный альманах «Национальность – сибиряк». Он был «призван помочь в решении целого ряда важных задач: сохранения атмосферы межнационального согласия как залога социальной стабильности, этнокультурного просветительства, воспитания толерантности и гражданского патриотизма» (Национальность – Сибиряк 2008: 4). (Правда, уже в 2011 г. было принято решение о смене названия этого журнала на «Этно-Мир. О народах Красноярского края»).

Первые варианты самоидентификации «сибиряк» в качестве национальной/этнической принадлежности начали встречаться при наших опросах еще в конце 1980-х – начале 1990-х гг. Это позволило нам тогда сделать предположение о возможности перерастания этого топонима в этноним. И, хотя официально установленный перечень национальностей Всероссийской переписи населения 2010 г. допускал, в отличие от предыдущей переписи 2002 г., наименование «сибиряки» (присвоив кодовый № 263), переписчики чинили этому явные препятствия. Дело в том, что Росстат в случае значительного числа записавшихся был бы вынужден констатировать наличие особой «национальности» – сибиряки. Напуганные патриотически настроенные русофилы, охваченные фобией «сибирского сепаратизма», забили тревогу, заявляя о «дроблении» русской нации, хотя прямого противопоставления идентичностей «русский» – «сибиряк», как правило, не возникало. В 2011 году журнал «Эксперт-Сибирь» назвал Сибиряка Человеком года. Обсуждению темы «Кто такие сибиряки?» были посвящены специальные телепередачи: например, «Национальный акцент» телеканала «Россия» (9 апреля 2011 г.), ток-шоу «Естественный отбор» региональной телекомпании «Томь-ТВ» (29 мая 2016 г.) и др.

По результатам Всероссийской переписи населения 2010 г., к национальности «сибиряк» себя причислило более 4000 человек. По подсчетам Д. Верхотурова, «сибиряков примерно 4 млн 190 тыс. чел… Мы – крупный народ. Но у нас сейчас нет никаких национальных прав, нет никаких условий для развития национальной культуры и языка, и нас совершенно бездоказательно обвиняют в сепаратизме, не забывая прибавлять, что “сибиряков не существует”. В этом запале они не замечают очевидного противоречия в своих обвинениях: не существующий народ не может отделиться» (*Верхотуров* 2011).

В сибирском Интернете (на сайте http://babr.ru/sibir/.) была организована акция «Запишись сибиряком». Отношение в российском обществе к этому факту неоднозначно: от чувства гордости за сформировавшееся и официально зафиксированное региональное самосознание жителей сибирского региона до обвинения их в национализме и сепаратизме (*Жигунова* 2011; *Ремнев* 2011). В свое время Н.М. Ядринцев писал: «Нас обвиняли в пропаганде, в составлении воззвания, в том, что мы написали в Томских Губернских Ведомостях (официальном органе) сепаратистские статьи, в том числе о необходимости для Сибири университета… в нашем сердце было искренне желание блага для нашей забытой родины; нашею мечтою было ее просвещение, гражданское преуспеяние…. Что было преступного горячо любить свою родину? Но здесь патриотизм был принят за се-

паратизм…» (*Ядринцев* 2002: 27–33). Между тем, в «Списках населенных мест Российской империи, составленных и издаваемых Центральным Статистическим Комитетом Министерства Внутренних дел» еще в 1859 году отмечалось, что «некоторые жители Тобольской губернии называют себя сибиряками, вкладывая в это особый гражданский смысл».

Самоопределение себя сибиряком – это, прежде всего, любовь к своей малой Родине, а не сепаратизм! в самоидентификации «сибиряки» не обязателен отказ от «природной» этничности, что приводит к появлению составных определений: «коренной сибиряк» и «русский сибиряк», «сибирский казак» и «сибирский татарин», «сибирский немец» и «сибирский украинец». Современная политическая наука допускает трактовку сибиряков в качестве особой нации. Но следует отметить, что призывы записываться «сибиряками» были направлены не только на то, чтобы «разбудить» самосознание жителей Сибири, но и на то, чтобы дать сигнал центру, что он проводит в отношении Сибири неадекватную политику (*Жигунова*, *Ремнев*, *Суворова* 2014: 62).

Для сибиряков 1990-е годы принесли существенные изменения: «резкий спад в промышленности, который во многих сибирских регионах привел фактически к началу деиндустриализации, когда уровень промышленного производства сокращается меньше чем до 40% от первоначального уровня. Это вызвало остановку и ликвидацию сотен производств, в том числе градообразующих, резкое обнищание населения и связанные с нею безработицу и преступность» (*Верхотуров* 2006: 3). За период реформ усилилась социальная дифференциация как между сибирскими регионами, так и внутри них. В то же время среднедушевые доходы населения СФО к началу 2000-х гг. отставали от среднероссийских показателей на 15–20%. В 2010–2012 гг. доходы сибиряков остаются на 20% ниже, чем доходы среднего россиянина (*Некрылов*, *Луков* 2012: 50–54).

Именно ценности, которые разделяет большинство и по отношению к которым большинство выражает преданность, формируют социальные идентичности, прежде всего идентичности этнические, региональные, национальные и тесно связанные с ними политические. Однако эти ценности не были изначальными и являются отражением современных идеологий, формируемых социальными антрепренерами: государством, партиями, церквями, элитами и пр. Сегодня в России проблема этнического взаимодействия и его влияния на этнополитические процессы – это проблема совпадения кодов этнической и национальной идентичностей с культурной матрицей доминирующей этнической группы (*Савинов* 2005: 53–55).

В настоящее время концепт «сибиряк» отличается многогранностью исследовательских подходов, существующих трактовок и образов. Региональная сибирская идентичность, начиная с конца 1980-х – начала 1990-х гг., характеризуется позитивной динамикой, топоним «сибиряк» все чаще используется людьми самых разных национальностей в качестве этнонима. Зафиксированы были такие варианты национального определения и в материалах Всероссийской переписи населения 2010 г. Сегодня категория «сибиряк» все чаще используется и для этнонационального самоопределения коренных народов данной территории (*Винокурова* 2011: 29). Во многих случаях определение себя «сибиряком» является осознанной реакцией на смешение нескольких народов в личной генеалогии. Как оказалось, не каждый житель Сибири может считаться настоящим сибиряком. Для этого нужно родиться на сибирской земле или прожить здесь не менее 20–30 лет, обладать определёнными чертами характера (крепкой силой духа, хорошим здоровьем, выносливостью, любить окружающую природу, мороз и зиму), быть патриотом своей малой родины, трудиться для её процветания.

Чрезвычайное многообразие культурных традиций населения сибирского региона обусловлено следующими основными факторами: 1) историей заселения (сюда переселялись выходцы практически из всех губерний Европейской России, Урала, различных обла-

стей и бывших республик Советского Союза); 2) разнообразными природно-географическими условиями (от тундры и тайги на севере до степей и гор на юге); 3) многообразием форм традиционной хозяйственной деятельности (земледелие и животноводство, охота и рыболовство, пчеловодство и собирательство, различные промыслы и ремесла); 4) пестрым этническим (здесь проживают представители около 200 народов), а также – религиозным и социальным составом населения; 5) активными межэтническими контактами; 6) активной миграционной активностью населения; 7) взаимовлиянием старожильческих и переселенческих пластов культуры.

Основой национального единства Российской Федерации является общегражданская российская идентичность. Но отсутствие общей национальной идеи и государственной идеологии, наличие множества социальных страт, имеющих разные ценностные ориентации, существенно усложняют ее формирование. Значимую роль в этом процессе может сыграть устойчивая региональная идентичность, «местный патриотизм», основанный на ощущении неразрывности связи своей судьбы с судьбою родного края и родной страны. Следует отметить, что при этом русская культура и русский язык (язык межнационального общения и государственного образования) служат своеобразным стержнем, вокруг которого формируются своеобразные механизмы национального согласия.

Литература

Аблажей 2003 – *Аблажей Н.Н.* Сибирское областничество в эмиграции. Новосибирск: Издательство Института археологии и этнографии СО РАН, 2003. 304 с.

Азиатская Россия 1914 – Азиатская Россия. СПб., 1914. Т. 1. 414 с.

Анжиганова, Ерохина, Жигунова 2009 – *Анжиганова Л.В., Ерохина Е.А., Жигунова М.А.* Современные историко-культурные исследования цивилизационной идентификации народов Евразии: Некоторые итоги // Культурологические исследования в Сибири. 2009. № 1 (27). С. 47–52.

Аникин А.Е. 2000 – *Аникин А.Е.* Этимологический словарь русских диалектов Сибири: Заимствования из уральских, алтайских и палеоазиатских языков. М.-Новосибирск: Наука, 2000. 768 с.

Анисимова, Ечевская 2012 – *Анисимова А.А., Ечевская О.Г.* «Сибиряк»: общность, национальность или «состояние души» // Laboratorion. Журнал социальных исследований. 2012. № 3. С. 11–41.

Баланчик 2014 – Филолог Николай Баланчик об особенностях кузбасского диалекта // http://kemerovo.rusplt.ru/index/Filolog_Nikolaj_Balanchik_ob_osobennostjah_kuzbasskogo_dialekta-14756.html.

Библиофонд 2012 – *Библиофонд*. Большая советская энциклопедия, 2012 // http://slovari.bibliofond.ru/bse_word/

Бороноев 2003 – *Бороноев А.О.* «Сибирство» как форма территориальной идентичности // Сибирь. Проблемы сибирской идентичности. СПб.: Асттерион, 2003. С. 9–20.

Бороноев 2010 – *Бороноев А.О.* Проблемы динамики сибирской идентичности // Общество. Среда. Развитие. 2010. № 3. С. 81–85.

Брубейкер, Купер 2002 – *Брубейкер Р., Купер Ф.* За пределами идентичности // Ab Imperio. 2002. № 3. С. 61–115.

Верхотуров 2011 – *Верхотуров Д.* Нас 4 миллиона! // http:babr24.com. Общество, Мир. 17.12.2011. http://babr24.com/?IDE=100804&ycl id=6622891560649624727.

Верхотуров 2006 – *Верхотуров Д.Н.* Идея сибирской самостоятельности вчера и сегодня. Красноярск: Издательство «АБУ», 2006. 168 с.

Википедия 2017 – Википедия – свободная энциклопедия // https://ru.wikipedia.org/wiki/

Винокурова 2011 – *Винокурова У.А.* Постсоветский сибиряк: трансформация ценностей // Вестник Санкт-Петербургского университета. 2011. Серия 16. Социология. Психология. Вып. 2. С. 25–35.

В пламени и славе 1969 – в пламени и славе. Очерки истории Сибирского Военного округа. Новосибирск: Западно-Сибирское кн. изд-во, 1969. 432 с.

Губогло 2003 – *Губогло М.Н.* Идентификация идентичности. М.: Наука, 2003. 764 с.

Давыдова 2003 – *Давыдова Г.М.* Антропологический облик русского народа. Русские

Сибири // Русские / Отв. ред. В.А. Александров, И.В. Власова, Н.С. Полищук. М.: Наука, 2003. С. 75–79. (Народы и культуры).

Даль 1998 – *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка / Под ред. проф. И.А. Бодуэна де Куртенэ. В 4-х тт. Т. IV. М.: Цитадель, 1998. 832 с.

Дидковская 2011 – *Дидковская Н.* Идентичность: провинциальное и региональное измерение // в поисках России: Серия публикаций и дискуссия об идентичности. Т. 3. Восточная Россия – Дальний Восток / Сост. С. Панарин, ред. С. Михайлова. СПб: Иньерсоцис, 2011. 496 с.

Ершова 2016 – *Ершова В.Е.* Образ жителя Сибири в медиапространстве Томска и Северска (на материале телевизионных выпусков и радиосообщений) // Вестник Томского государственного университета. Филология. 2016. №4 (42). С. 168–180.

Жигунова 2011 – *Жигунова* Сибиряк как новая национальность: миф или реальность? // Родина. 2011. № 11. С. 11–15.

Жигунова, Ремнёв, Суворова 2014 – *Жигунова М.А.*, *Ремнёв А.В.*, *Суворова Н.В.* Сибирский ракурс региональной идентичности // Национальные приоритеты России: Научный и научно-публицистический журнал. 2014. № 2 (12). С. 48–63.

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

Замятин Д.Н 2006 – *Замятин Д.Н.* Культура и пространство: моделирование географических образов. М.: Знак, 2006. 205 с.

Кавад Раш 2014 – *Кавад Раш*. Ни шагу назад, сибиряки! // http://zavtra.ru/content/view/2002-05-0651.

Крысин 2008 – *Крысин Л.П.* Этностереотипы: отражение в языке представлений о своем и чужом этносе // Крысин Л.П. Слово в современных текстах и словарях: Очерки о русской лексике и лексикографии. М., 2008. С. 169–176.

Назаренко 2015 – *Назаренко Т.Ю.* Устные истории потомков переселенцев в проекте «Сибиряки вольные и невольные» Томского областного краеведческого музея им. М.Б. Шатилова // Этнография Алтая и сопредельных территорий: материалы междунар. науч. конф. Вып. 9 / Под ред. Т.К. Щегловой. Барнаул: АлтГПУ, 2015. С. 341–347.

Национальность – Сибиряк 2008 – Национальность – Сибиряк. Ежегодник. Красноярск: Администрация Губернатора Красноярского края. 2008. 67 с.

Некрылов, Луков 2012 – *Некрылов С.А.*, *Луков Е.В.* Социально-экономическое развитие Сибири в послевоенный период. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2012. 72 с.

Ожегов, Шведова 2009 – *Ожегов С.И.*, *Шведова Н.Ю.* Толковый словарь русского языка: 80000 слов и фразеологических выражений. 4-е изд., доп. М.: ООО «А ТЕМП», 2009. 944 с.

Пыпин 1888 – *Пыпин А.* Сибирь и исследования ее // Вестник Европы. Кн. 4. 1888, апрель.

Распутин 2000 – *Распутин В.Г.* Сибирь, Сибирь... Иркутск*:* ООО «Артиздат», 2000. 256 с.

Ремнев 2011 – *Ремнев А.В.* Национальность «сибиряк»: региональная идентичность и исторический конструктивизм XIX в. // Полития. 2011. № 3 (62). С. 109–128.

Россия как цивилизация 2008 – Россия как цивилизация: сибирский ракурс / отв. ред. В.Г. Костюк. Новосибирск: Сибирское Научное Издательство, 2008. 262 с.

Савинов 2005 – *Савинов Л.В.* Общество и этнополитика: специфика этнополитических процессов в Сибирском федеральном округе. Новосибирск: СибАГС, 2005. 170 с.

Сверкунова 1996 – *Сверкунова Н.В.* Феномен сибиряка // Социологические исследования. 1996. № 8. С. 90–94.

Сверкунова 2002 – *Сверкунова Н.В.* Региональная сибирская идентичность: опыт социологического исследования. СПб.: НИИ Химии СПбГУ, 2002. 192 с.

Сибирь в составе 2007 – Сибирь в составе российской империи. М.: Новое литературное обозрение, 2007. 368 с.

Сибирское здоровье 2017 – Сибирское здоровье. https://ru.siberianhealth.com.

Скляров 1962 – *Скляров Л.Ф.* Переселение и землеустройство в Сибири в годы столыпинской аграрной реформы. Л., 1962. 241 с.

Сигутов 1967 – *Сигутов П.Т.* Некоторые вопросы географии сельского населения Омской области // Известия Омского отделения ГО СССР. Омск, 1967. Вып. 7. С. 113–126.

Стефаненко 2006 – *Стефаненко Т.Г.* Этнопсихология. 4-е изд., М.: Аспект Пресс, 2006. 368 с.

Тобольский филиал – Тобольский филиал Государственного архива Тюменской области. Ф. 417. Оп. 1. Д. 408. Лл. 52–54.

Федоров 1982 – *Федоров А.И.* Русский язык в Сибири // Вопросы языкознания. М., 1982. № 2. С. 81–89.

Фельде 2011 – *Фельде О.В.* Свои и чужие в языковом сознании сибиряков // Вестник Томского государственного университета. Филология. 2011. № 3 (15). С. 59–64.

Шелегина 2006 – *Шелегина О.Н.* Этапы адаптации русского населения в Сибири // Русский вопрос: история и современность. Омск: ИД «Наука», 2006. С. 253–255.

Щапов 1937 – *Щапов А.П.* Историко-географические и этнологические заметки о сибирском населении // А.П. Щапов. Собрание сочинений. Доп. том. Иркутск, 1937. 182 с.

Чекмарева 1997 – *Чекмарева Л.П.* К проблеме искажения русской дикционной культуры западносибирского региона под влиянием миграционных процессов // Россия и Восток: История и культура. Омск: Изд-во ОмГУ, 1997. С. 247–249.

Чермошенцев, Жигунова 2014 – *Чермошенцев Д.В., Жигунова М.А.* Характерные черты воинов-сибиряков: история и современность // Омский научный вестник. 2014. № 4. С. 28–31.

Шиловский 2008 – *Шиловский М.В.* Сибирское областничество в общественно-политической жизни региона. Новосибирск, 2008. 270 с.

Ядринцев 2002 – *Ядринцев Н.М.* Сибирь как колония [1882 г.]. Тюмень: Изд-во Ю. Мандрики, 2002.

Masiarz 2002 – *Masiarz W.* Powstanie i rozwoj pierwszych parafii rzymskokatolickich na Syberii Wschodniej (1805–1937) // Kosciol katoliki na Siberii: z prac osrodka badan wschodnich Universytetu Wroclawskiego. Wroclaw, 2002. S. 120–139.

Susan Smith-Peter 2014 – *Susan Smith-Peter.* College of Staten Island / City University of New York (New York, USA) S.U. Remezov and Siberian identity in the late 17th and early 18th centuries // Сибирские исторические исследования. 2014. № 3. С 7–23.

О.В. Долженкова

Роль этнической идентичности в формировании мотивационной сферы и ценностных ориентаций личности

Этническая идентичность представляет собой один из видов социальной идентичности. Помимо этнической, в составе социальной идентичности индивида принято выделять гендерную, семейную, профессиональную, конфессиональную и т.д. Приоритетность того или иного компонента социальной идентичности не является константой и обусловлена реалиями определенного исторического периода. Изменение конфигурации социальной идентичности, как представляется, отражается на поведении индивида, которое, в свою очередь, оказывает влияние на функционирование общества посредством изменения приоритетности тех ценностных образцов, которым следует в своем поведении индивид.

При изучении этнической идентичности обычно принято делать акцент на различиях, которые этническая идентичность привносит в социальную сферу. Таким образом, внимание обычно акцентируется на том, что этническая идентичность выполняет дифференцирующую функцию и является одним из ключевых условий сохранения культурного многообразия. Но представляется, что этническая идентичность содержит в себе, помимо дифференцирующего, значительный интегрирующий потенциал, реализация которого не ограничивается рамками только тех этнических общностей, которые объединены одной культурной спецификой.

Помимо того что этническая идентичность воспроизводится на основе определенных маркеров, характеризующих этническую специфику культуры, она также отражает связь индивида с тем историческим периодом, к которому генетически восходит этническая культурная и хозяйственная специфика. Это период существования традиционного общества. Представляется, что этническая идентичность в современном обществе позволяет индивиду сохранять ориентацию на ключевые модели поведения, которые были характерны для традиционного общества и наиболее полно реализовались в свойственной данному типу общества специфике хозяйственной сферы.

В данном контексте для понимания интегрирующего потенциала этнической идентичности представляется возможным обратиться к концепции символического интеракционизма Дж. Мида. Согласно данному теоретическому направлению, идентичность индивида формируется посредством интериоризации общепринятой систематической модели социального и группового поведения (*Мид* 1994: 232, 234). Ориентированная в прошлое этническая идентичность (*Де Вос* 2001: 233–234, 242–244, 247), означает в данном случае интериоризацию модели поведения, принятую не в современном индивиду обществе, если речь идет об обществе современного типа, а в том обществе, которое исторически соответствует периоду возникновения этнической идентичности – то есть в традиционном обществе.

Таким образом, этническая идентичность способствует сохранению отличных от современных способов взаимодействия природы и общества, которые находят своё отражение в определенных свойственных традиционному обществу моделях поведения. Эти модели поведения представляются достаточно стабильными и в то же время пластичными, способными адаптироваться к изменяющейся обстановке (*Мадюкова, Попков* 2010: 29). Такое предположение связано с чрезвычайной длительностью периода существования традиционного общества.

Длительность существования создает условия для того, чтобы модели поведения и обуславливающие их мотивы деятельности приобрели устойчивый характер. О справедливости подобного предположения сви-

детельствует факт роста именно этнической идентичности в социально неблагоприятных, кризисных ситуациях, когда остальные основания идентификации индивида становятся шаткими. Так, крайним выражением стремления к возвращению к аутентичной традиции в кризисных для общества и индивида ситуациях является феномен архаизации, когда в социальной практике происходит обращение к наиболее древним и первичным формам организации человеческого общежития (*Ламажаа* 2011: 21). Спонтанное и мощное восстановление подобных форм говорит о цельности и устойчивости подобных поведенческих стереотипов по сравнению с другими формами коллективных представлений о регулировании общественной жизни.

Понимание этнической идентичности как явления, сложившегося в определенный исторический период, важно прежде всего с той точки зрения, что первоначально этническая специфика была неотъемлемой характеристикой традиционного хозяйства. В связи с этим стереотипизированные модели поведения и лежащие в их основе мотивы и ценностные ориентации, свойственные традиционному хозяйству, в значительной мере, представляют собой содержание этнической идентичности. Поэтому представляется, что традиционный тип хозяйственного устройства стал основой для формирования определенной мотивационной сферы личности. Специфика данной мотивационной сферы складывалась на основе особенностей хозяйственной деятельности традиционного общества. В частности, она связана с такой чертой традиционной хозяйственной деятельности, как приоритетная реализация потребностей общности, и уже через призму общности – потребностей индивида. В результате этого все ориентиры существования человека в этом мире – вся его мотивация – изначально и фундаментально были связаны с коллективными ценностями.

Ещё одна из особенностей, которую следует выделить в характеристике хозяйственной деятельности традиционного общества – это специфика участия субъекта в производственных процессах. Следует отметить, что субъект деятельности здесь включен полностью во всю производственную цепочку. Например, как состоящий из многочисленных этапов, производственный процесс выделки шкур в хозяйстве хакасов (*Бутанаев* 2015: 15–17) в целом можно рассматривать по схеме А. Н. Леонтьева: процесс выделки шкур – как деятельность в целом, а его этапы – как действия, которые подчинены представлению о результате, который должен быть достигнут. Развитие разделения труда, как отмечает А.Н. Леонтьев, приводит к выделению промежуточных, частичных результатов, которые достигаются участниками коллективной трудовой деятельности, но которые сами по себе не способны удовлетворить их потребности (*Леонтьев* 1977: 103). В рамках традиционного хозяйства (характеризуя, в частности, непосредственно процесс выделки шкур) нужно уточнить, что сами по себе различные этапы этого процесса служат реализации определенных поставленных целей, но по отдельности не могут служить реализации того мотива, который положен в основу процесса выделки шкур. Однако, поскольку этот процесс полностью выполняется фактически одними и теми же субъектами, последние имеют возможность связать воедино цели этапов процесса – то есть так называемые технические, или инструментальные цели – с мотивом реализацией всего процесса в целом. В связи с этим инструментальные цели всегда оставались в мотивационной сфере индивида в подчиненном положении по отношению к основополагающему мотиву.

Помимо того что индивид был включен полностью во всю производственную цепочку, для традиционного хозяйства характерно взаимодействие в трудовой практике между взрослым и подрастающим поколением, что определяло особенности протекания процесса социализации. Так, например, в процессе выделки шкур в скотоводческом хозяйстве хакасов для одного из его этапов было характерно взаимодействие взрослых и подростков (*Бутанаев* 2015: 15). Причем индивид в этом процессе был связан с выполнением деятельности, необходимой для реализации его потребности в самосохранении.

Необходимость, проявляющаяся через связь деятельности с потребностью в самосохранении, делает результат деятельности (и ближний – завершение этапа процесса, и дальний – завершение всего процесса) лично значимым для субъекта, поскольку он является гарантией его жизнеобеспечения. Подобная личная значимость означает ценностное отношение к процессу труда: сама деятельность представляет собой ценность, и поэтому несет в себе личностный смысл для выполняющего её субъекта.

Ощущаемая подрастающим поколением необходимость своего участия в важном производственном процессе, от которого в значительной мере зависят условия их собственного дальнейшего существования, означает, что, во-первых, как уже говорилось, с детства формируется понимание необходимости и ценности трудовой деятельности (трудолюбие). Во-вторых, с раннего этапа социализации индивид имеет возможность ощутить влияние своих действий на результат целой цепочки хозяйственных операций и процессов; например, на выделку шкур и изготовление из них одежды. То есть с раннего этапа социализации у индивида формируется представление о необходимости принятия во внимание и ближней, и дальней мотивации.

В мотивационной сфере личности короткие мотивы связаны только с ближайшим будущим личности, дальние – с более пролонгированной перспективой её развития (*Ломов* 1984: 313–314). Также выделяют доминирующие (устойчивые) мотивы. И можно говорить о том, что в контексте традиционного хозяйства ориентация на дальнюю перспективу (дальняя мотивация), по всей видимости, составляла содержание именно этих устойчивых мотивов личности. Данное предположение обусловлено теми характеристиками мотивационной сферы, согласно которым мотивационная сфера личности формируется и развивается в течение всей жизни; смена доминирующих мотивов происходит только при существенном изменении условий жизнедеятельности. Кроме того, одной из важнейших детерминант мотивационной сферы личности является принадлежность к общности. Изменение числа общностей, к которым принадлежит индивид, влияет на его мотивационную сферу (*Ломов* 1984: 313, 316). Производственные процессы в традиционном обществе повторялись на протяжении всей жизни индивида, условия жизнедеятельности существенно не изменялись, а число общностей, которые могут вызвать изменение мотивационной сферы в обществе, живущем традиционным хозяйством, было также стабильным. Таким образом, взаимодействие и взаимообусловленность ближней и дальней мотивации представляют собой основу мотивационной сферы личности, складывающейся в рамках традиционного общества.

Обращение к дальней и ближней мотивации проявляется в хозяйственных процессах и как многофункциональное использование продуктов, материалов и орудий, примером может быть применение продуктов питания для выделки шкур (*Бутанаев* 2015: 15, 17). Другим проявлением многофункциональности материалов и орудий деятельности, как представляется, являлось применение в хозяйственной практике предметов, обладающих сакральной значимостью. Их употребление здесь было проявлением отсутствия ощущения грани между сакральной и профанной сферами бытия. Причем важной основой сакрализации в традиционном обществе являлась объективная значимость предметов для жизнеобеспечения. Так, например, молоко составляло основу летнего рациона хакасов (*Бутанаев* 2002: 15).

Восприятие самой хозяйственной деятельности как ценности, направленной на обеспечение взаимодействие индивида с окружающими миром, и отсутствие грани между сакральной и профанной сторонами жизни свидетельствует о том, что основные движущие мотивы свойственной традиционному обществу модели поведения были ориентированы, прежде всего, на обеспечение гармоничного существования индивида в «этом», а не в так называемом «потустороннем» мире.

Кроме того, использование в ходе хозяйственной деятельности предметов, имеющих

сакральное значение, в свою очередь сопутствовало тому, чтобы та или иная процедура хозяйственной деятельности всякий раз соотносилась с чем-то большим, чем непосредственная цель хозяйственного процесса, например, с общими космологическими представлениями, организующими существование индивида в этом мире (*Традиционное мировоззрение тюрков* 1988: 112).

Воспроизводство этнической идентичности в современном мире является залогом возможности сохранения той модели поведения (и связанных с ней мотивационной сферы и ценностных ориентаций личности), которая подразумевает возможность гармоничного взаимодействия как внутри самого человеческого общества, так и по отношению к окружающей среде. Сущностным компонентом свойственной традиционному обществу схемы деятельности является реализация механизма обратной связи во взаимодействии общества с окружающей средой. Исчезновение подобного механизма грозит возможностью роста иллюзорного ощущения оторванности общества от среды и, в конечном итоге, его дезадаптацией.

Как уже отмечалось, характерными чертами обобщенной традиционной схемы деятельности, свойственной традиционному типу общества, является включенность индивида в целостный производственный цикл, непосредственно связанный с жизнеобеспечением, а также раннее приобщение индивида к производственным процессам, имеющим значимость с точки зрения реализации потребности в самосохранении. Эти свойства деятельности формируют такую мотивационную сферу личности, в которой устойчивыми мотивами являются постоянное соотнесение ближней и дальней перспектив деятельности, доминирование ведущего мотива деятельности над промежуточными (инструментальными), что выражается в развитой ответственности за результаты своего труда. Ещё одной важной особенностью данной мотивационной сферы является формирование отношения к деятельности (труду) как к ценности. Понимаемое шире, это качество выражается в принятии мира, в котором живет человек, как ценности, в формировании ощущения значимости этого мира и протекающей в нем человеческой жизни.

Понятие о мотивационной сфере и устойчивых мотивах непосредственно связано с ценностными ориентациями. Последние представляют собой устойчивые, социально обусловленные представления о предпочитаемых благах и идеалах (*Соколов* 2007: 61). Ценностные ориентации являются своего рода «сеткой координат» для мотивационной сферы и направляют поведение индивида. Таким образом, связанная с этнической идентичностью мотивационная сфера личности воплощается в конкретных ценностных ориентациях. Указанные основные черты мотивационной сферы – ориентация на интересы коллектива, преобладание в мотивации дальних перспектив – указывают на основополагающую роль общественно значимых ценностных ориентаций для свойственных традиционному обществу моделей поведения.

Этническая идентичность может существовать посредством актуализации традиции как знаковой системы, назначением которой является разрешение кризиса идентичности индивида в современном обществе (*Мадюкова, Попков* 2011: 73–74, 77). И в этом смысле этническая идентичность сегодня служит своего рода «каналом», в символическом виде напоминающим о том способе существования человеческих общностей, с которыми она связана по своему происхождению. Сохранение этнической идентичности свидетельствует как о существовании такого «канала» связи, который соотносит индивида со структурами традиционного сознания, так и о потребности индивида в подобном соотнесении.

Наличие данной потребности находит свое непосредственное подтверждение в ходе опросов, проведенных в 2000-х гг. сотрудниками ИФПР СО РАН в Южной Сибири (Хакасии, Туве, Алтае). От 70 до 92% представителей разных этнических групп высказали мнение, что в современных условиях каждый человек должен осознавать свою национальную принадлежность, знать язык и культуру своего народа (*Евразийский мир* 2010: 215).

Но свою коммуникативную функцию этническая идентичность не всегда способна полностью успешно реализовывать. Подобный «сбой» в функционировании коммуникации связан, как представляется, в первую очередь с такой чертой современного общества, как его возрастающая сложность. Эта сложность проявляется в виде убыстрения ритма жизнедеятельности и роста опосредованности происходящих в обществе процессов; в частности, самого процесса коммуникации. В свою очередь, опосредованность процессов коммуникации находит своё выражение в появлении между адресатом и источником информации ряда передающих звеньев, природа которых не связана с происхождением источника информации. Соответственно, в коммуникативный процесс «вплетаются» интересы и потребности, по своей природе чуждые источнику информации, что приводит к искажению содержания предаваемой информации (*Мадюкова, Попков* 2010: 28). Как отмечает В.А. Шнирельман, источником коллективной памяти в современном обществе в основном являются СМИ, художественная, научно-популярная литература, а также школьные учебники. Научная информация при этом подвергается двойной интерпретации: сначала учеными, а затем писателями и журналистами (*Шнирельман* 2003: 4).

В отношении этнической идентичности усложнение современного общества может означать, что постепенно она начинает соотносить индивида не столько с аутентичными традиционными ценностными ориентациями, сколько со значениями, привносимыми «извне» и исторически не связанными с моделями поведения, характерными для традиционного общества. Подобная ситуация складывалось, в частности, в ходе процессов этнической мобилизации, когда функционирование этнической идентичности приобретало инструментальный характер и зачастую служило посторонним по отношению к содержанию самой этнической идентичности интересам.

Таков, в частности, характер получившего широкое распространение в постсоветский период этногенетического мифотворчества этнических меньшинств на территории РФ. Искажение так называемой «этнической информации» проявляется в данном случае в появлении альтернативной истории. В данном контексте мобилизация этнической идентичности используется как средство для получения доступа к каким-либо особым привилегиям или ресурсам (*Шнирельман* 2003: 5–7). Так, в частности, этногенетическое мифотворчество кабардинцев и балкарцев было направлено на подведение основы под земельные притязания в спорах с соседями (*Шнирельман* 2004: 344–345). Обоснование автохтонности якутов также было нацелено на идею особого права доступа к ресурсам и приоритета в культурно-информационном пространстве (*Дробижева, Аклаев, Коротеева, Солдатова* 1996*:* 259).

То, каким образом происходило искажение значений, исторически связанных с этнической идентичностью, можно рассмотреть на примере инструментального использования этнической идентичности в ходе обсуждения в СМИ находки пазырыкской мумии на плато Укок. Так называемая «алтайская принцесса» получила в СМИ статус религиозной святыни, которая должна была в этой роли способствовать соотнесению алтайцев со своей традиционной культурой, возрождению связи с традиционными ценностями и моделями поведения. Но, как отмечает Д. А. Михайлов, образ найденной на Укоке мумии превратился в своего рода товар, который использовался алтайской элитой в инструментальных целях: в частности, для усиления суверенитета республики и обеспечения финансовых вливаний. В связи с этим происходило искажение фактов сюжета, примером чего может послужить, например, документальный фильм «Месть алтайской принцессы» (*Михайлов* 2013: 44–45). Одновременно с фактами, которые подбирались в соответствии с потребностями заинтересованных в актуализации сюжета сторон, происходила замена и тех значений, с которыми образ «принцессы» соотносила аудитория. Так, с самого начала археологическая находка на Укоке приобрела в изложении СМИ связь с паранормальными

явлениями. Эта связь нашла своё продолжение в противопоставлении научного и магического знания и в утверждении приоритета последнего. Поэтому образ «принцессы Алтая» соединял индивида не с этнической традицией во всей её целостности. Соотнесение происходило лишь с частью этнической традиции – её магическим сопровождением, которое было характерно для эпохи традиционного общества. Если учитывать, что магическая практика происходила из хозяйственной (*Токарев* 1990: 435), то очевидно, что в данном случае соотнесение происходило не с теми моделями поведения, которые некогда обеспечивали гармоничное сосуществование человека и природы, а лишь с их так называемым обрамлением, не отражающим сущности, а придающим гипертрофированное значение одной из вспомогательных черт, что в итоге изменяло изначальную сущность.

Несмотря на то, что в постсоветский период этническая идентичность фактически заняла место разрушенной суперэтнической советской идентичности (*Дробижева, Аклаев, Коротеева, Солдатова* 1996: 305–306), представляется, что её влияние на мотивационную сферу и ценностные ориентации индивида было довольно ограничено. С одной стороны, этническая идентичность способствовала в определенной мере сохранению традиционных ценностей населения. В частности, этническая идентичность продолжала соотносить индивида с традиционными ценностными ориентациями: с ценностями коллективизма, выполняющими интегрирующую функцию в обществе. Так, в сравнительном исследовании дихотомий в системе важных для этноса ценностей «Народы Евразии в условиях реформ начал XXI века» на примере республики Хакасия по всем позициям дихотомий кроме одной, при некотором количественном различии наблюдается единство взглядов хакасов и русских. В частности, и хакасы, и русские высказали предпочтение коллективной собственности перед частной; взаимопомощи и коллективизму – перед свободой личности и индивидуализмом; постоянству, устойчивости и порядку – перед переменами и обеспечением личных свобод граждан (*Попков, Костюк, Тугужекова* 2003: 90–92). Аналогичными были итоги подобных социологических исследований и в других регионах Южной Сибири: на Алтае и в Туве. Как и хакасы, в большинстве своём алтайцы и тувинцы, а также проживающее в этих регионах русское население являются носителями традиционных ценностей (*Евразийский мир* 2010: 213–214).

Но с другой стороны, влияние этнической идентичности было ограничено в силу того, что из-за инструментального использования искажалось значение тех ценностных ориентаций, к которым должна была исторически апеллировать этническая идентичность. Кроме того, идентичность этнического большинства, как отмечает Шнирельман, по определению является ослабленной (*Шнирельман* 2003: 5–7) и поэтому не могла выполнять компенсаторную функцию по замещению разрушившейся советской идентичности.

Как представляется, говорить о возможности функционального замещения этнической и советской идентичности можно с той точки зрения, что и та, и другая связывали индивида с традиционными ценностными ориентациями, выполняющими в обществе интегративную роль. Советская идентичность содержательно и функционально выступала как вариант развития так называемой «российской исторической системы» и являлась преемницей так называемого русско-российского антропологического типа (*Шаповалов:* 18, 29). В силу этого она соотносила индивида с традиционными для данного типа ценностными ориентациями и моделями поведения. Так, рассматривая российский менталитет, В.М Соколов отмечает, что в советский период ещё большее значение приобрели такие его основополагающие качества, как духовность и социальность. Эти качества связаны с доминированием духовных ценностей в мотивационной сфере личности, а также тех ценностных ориентаций, которые связаны с идеалами коллективизма и приоритетом государственных и общественных интересов над личными (*Соколов* 2007: 31, 36–38).

Подобный взгляд позволяет, во-первых, связать советскую идентичность с теми традиционными ценностями, на которые позволяла ориентироваться в своей деятельности индивиду его российская идентичность. А во-вторых, – не противопоставлять этническую и советскую идентичности, а рассматривать их как взаимодополняющие, обеспечивающие связь индивида с пластом традиционного сознания и, соответственно, влияющие на воспроизводство традиционных ценностных ориентаций, которые являются основой формирования мотивационной сферы личности.

Подобная преемственность российской и советской идентичностей, как представляется, была обусловлена процессами социальной мобильности, сопровождавшими в советский период модернизацию страны. Так, у большей части населения городов СССР были крестьянские предки. До революции свыше 80% населения в России были крестьянами, умственным трудом было занято порядка 2,7% населения. В середине 1980-х в сельском хозяйстве СССР было занято 12% населения, в промышленности – около 60%, умственным трудом – около 30%. Большая часть представителей последних двух категорий были выходцами из крестьян (*Козлова* 1996: 12).

Так, в частности, образцы для подражания, которые формировались с помощью песенных текстов 1930–1940-х гг., были схожи с традиционными фольклорными героями. Основными чертами этих образцов были подчеркнутый коллективизм, ответственное отношение к труду (*Куренная* 2000: 309, 311, 313). Среди качеств, которыми принято характеризовать советского человека, обычно выделяют энтузиазм, жертвенность, подвижничество (*Шаповалов*: 33), отсутствие личной заинтересованности в результате, сопровождаемое чувством ответственности перед работающим вместе с тобой человеком в рамках общего дела, которое делает коллектив, и, как следствие, чувство долга, идея общего дела и служения Родине (*Блюхер*: 140–142, 144). Все эти черты могут быть рассмотрены как вариант трансформации качеств, присущих российской идентичности.

Преемственность традиционных ценностных ориентаций также демонстрируют данные социологических исследований молодежи, проводимых в СССР с первой половины 1960-х гг. до первой половины 1980-х гг. Эти исследования неизменно фиксировали среди ценностных ориентаций приоритет духовных общественно-значимых ценностей: в частности, интересной и любимой работы, уважения окружающих, работы на благо обществу и общее сознание того, что приносишь пользу людям (*Соколов* 1986: 91–93; *Соколов* 2007: 63–64).

В постсоветский период в иерархии социальных идентичностей доминирующие позиции занимали категории частной жизни, которые превалировали над этническими категориями и отражали приоритетность проблем выживания индивида, решение которых связывалось в первую очередь с его ближайшим окружением (Дробижева, Аклаев, Коротеева, *Солдатова* 1996: 305–306). Подобные изменения, затронувшие иерархическую структуру социальной идентичности индивида и её содержание, не могли не оказать воздействие на мотивационную сферу индивида и его ценностные ориентации.

В период 1990 – 2000-х социологическими исследованиями фиксируются три взаимосвязанных процесса: падение роли общественно значимых ценностей, рост личностно значимых ценностей и суммирующий эти процессы моральный упадок. Причем моральный упадок является основным вектором, определяющим развитие российского общества в последние годы. Эта проблема рассматривается как одна из самых больших потерь, постигших российское общество за годы реформ. В «рейтинге потерь» эта позиция занимает второе-третье место, в социологических исследованиях её значимость отметили более трети респондентов (*Кирилина* 2013: 138–139, 142).

Достаточно четко прослеживается связь между снижением роли общественно значимых ценностей и моральным упадком, с одной стороны, и изменениями в иерархии социальных идентичностей индивида 1990-х гг. Моральный упадок нашел своё выражение

в изменении ценностных ориентаций населения. Так, исследования 2005–2006 гг. среди студентов МГУЛ и КИУЭС демонстрируют упадок общественно значимых ценностей, а значит, и приоритетности долговременной мотивации среди молодежи. Согласно опросам, только половина респондентов осознавали себя гражданами России. Почти треть не задумывалась над будущим страны, предпочитая заниматься личными делами. И каждый четвертый готов поменять гражданство, если это окажется для него полезным. Более 60% опрошенных ради материального благополучия готовы переехать в другую страну (*Кирилина* 2013: 138–139, 142).

Помимо падения роли общественно-значимых ценностей, в постсоветский период произошло изменение одной из основных характеристик мотивационной сферы – преобладания духовных ценностей. Их место заняли ценности материальные, которые напрямую связаны с указанным выше преобладанием частных категорий в социальной идентичности индивида. Так, по результатам социологических исследований ценностных ориентаций молодежи 2004–2006 гг., первая пятерки ценностей состояла из материального достатка, богатства, высокооплачиваемой работы, возможности ни в чем себе не отказывать и карьеры. Такие ценности, как творческая работа, общественное уважение, сознание того, что приносишь пользу окружающим, оказались в последней пятерке и заняли с 13-го по 15-е места в иерархии ценностных ориентаций современной молодежи (*Соколов* 2007: 63–64).

Кроме того, с возрастанием роли частной жизни в иерархии социальных идентичностей представляется связанным и распространение в современном российском обществе и морального плюрализма. Последний понимается как господство различных нравственных стандартов у разных людей в условиях, когда нравственное регулирование в обществе, в силу снижения значимости других регуляторов, приобретает приоритетное значение (*Соколов* 2007: 56–58).

Таким образом, представляется, что инструментальное использование этнической идентичности, разрушение основанной на традиции советской идентичности и рост идентичности, связанной с частными сферами жизни, обусловили изменение в иерархии ценностных ориентаций индивида и конфигурации его мотивационной сферы. Следствием процессов, произошедших в иерархии социальной идентичности, и падения роли традиционных ценностей, связанных с этнической, а также с советской идентичностью, стало распространение морального упадка, возникновения нравственного плюрализма и, как следствие, разрастание дезинтеграции в российском обществе постсоветского периода.

Литература

Блюхер 1990 – *Блюхер Ф.Н.* «Советский человек» (штрихи к портрету) // Тоталитаризм и социализм. М.: АН СССР Институт философии, 1990. 145 с. С. 136–144.

Бутанаев 2002 – *Бутанаев В.Я.* Социально-экономическая история Хонгорая (Хакасии) в XIX – начале XX вв. Абакан: Изд-во Хакасского государственного университета им. Н.Ф. Катанова, 2002. 212 с.

Бутанаев 2015 – *Бутанаев В.Я.* Национальная одежда хонгорцев. Абакан, 2015. 336 с.

Дробижева, Аклаев, Коротеева, Солдатова 1996 – *Дробижева Л.М., Аклаев А.Р., Коротеева В.В., Солдатова Г.У.* Демократизация и образы национализма в Российской Федерации 90-х годов. М.: Мысль, 1996. 381 с.

Евразийский мир 2010 – Евразийский мир: ценности, константы, самоорганизация / Под ред. Ю.В. Попкова. Новосибирск: Нонпарель, 2010. 449 с.

Кирилина 2013 – *Кирилина Т.Ю.* Социология морали. М.: Инфра-М, 2013. 190 с.

Козлова 1996 – *Козлова Н.Н.* Горизонты повседневности советской эпохи: голоса из хора. М., 1996. 215 с.

Куренная 2000 – *Куренная Н.М.* Советский человек – сверхчеловек // Миф в культуре: человек – не человек / Ред. Л.А. Софронова, Л.Н. Титова. М.: Индрик, 2000. С. 308–313.

Ламажаа 2011 – *Ламажаа Ч.К.* Архаизация общества в период социальных трансформаций (социально-философский анализ тувинского феномена). Автореф. дисс. д.филос.наук. М., 2011. 43 с.

Леонтьев 1977 – *Леонтьев А.Н.* Деятельность. Сознание. Личность. М.: Политиздат, 1977. 304 с.

Ломов 1984 – *Ломов Б.Ф.* Методологические и теоретические проблемы психологии. М.: Наука, 1984. 444 с.

Мадюкова, Попков 2011 – *Мадюкова С.А., Попков Ю.В*. Феномен социокультурного неотрадиционализма / Под ред. Е. Тюгашева. СПб: Алетейя, 2011. 132 с.

Мадюкова, Попков 2010 – *Мадюкова С.А., Попков Ю.В.* Социокультурный неотрадиционализм: воспроизведение традиций и воспроизводство этничности // Новые исследования Тувы. 2010. № 2. С. 25–39. http://www.tuva.asia/journal/issue_6/1743-madyukova-popkov.html.

Мид 1994 – *Мид Дж.* Аз и Я // Американская социологическая мысль: Тексты / Под ред. В.И. Добренькова. М.: Изд-во МГУ, 1994. С. 227–237.

Михайлов 2013 – *Михайлов Д.А.* Алтайский национализм и археология // Этнографическое обозрение. 2013. № 1. С. 37–51.

Попков, Костюк, Тугужекова 2003 – *Попков Ю.В., Костюк В.Г., Тугужекова В.Н*. Этносы Сибири в условиях современных реформ (Социологическая экспертиза). Новосибирск: Изд-во «Нонпарель», 2003. 128 с.

Соколов 1986 – *Соколов В.М*. Социология нравственного развития личности. М.: Политиздат, 1986. 240 с.

Соколов 2007 – *Соколов В.М.* Российская ментальность и исторические пути Отечества: записки социолога. М.: Изд-во Российской академии государственной службы (РАГС), 2007. 242 с.

Токарев 1990 – *Токарев С.А*. Ранние формы религии. М.: Политиздат, 1990. 622 с.

Традиционное мировоззрение тюрков 1988 – Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир / Под ред. Э.Л. Львовой, И.В. Октябрьской, А.М. Сагалаева, М.С. Усмановой. Новосибирск: Наука СО, 1988. 225 с.

Шаповалова 2003 – *Шаповалов А.И.* Признаковое пространство «советского»: проблема исторической идентификации. К постановке проблемы // Советский человек: генезис, эволюция, развитие. Сборник статей. Армавир, 2003. С. 5–36.

Шнирельман 2003 – *Шнирельман В.А.* Этногенез и идентичность: националистические мифологии в современной России // Этнографическое обозрение. 2003. № 4. С. 3–14.

Шнирельман 2004 – *Шнирельман В.А*. Интеллектуальные лабиринты: очерки идеологий в современной России. М.: Academia, 2004.

Л. Б. Заседателева, А.Е. Солдатова

Историко-этнографический очерк брачных и семейных традиций восточнославянского населения Северного Кавказа (XVII – нач. XX вв.)[1]

Институт этнологии и антропологии имени Н.Н. Миклухо-Маклая РАН и кафедру этнологии Исторического факультета МГУ связывают отношения плодотворного сотрудничества. Это взаимодействие происходит не только на уровне наших институций, но и на межличностном уровне. Речь идет и о помощи в организации экспедиций, и научном консультировании студентов и аспирантов, и, конечно же, о совместных научных трудах. Авторы статьи – не исключение. А.Е. Солдатова, будучи выпускницей аспирантуры кафедры, защитила кандидатскую диссертацию в Институте, что стало для нее ценным опытом академического взаимодействия. Что касается Л.Б. Заседателевой, история ее сотрудничества с Институтом охватывает целые десятилетия. Особенно важно подчеркнуть, что со многими коллегами Лидию Борисовну связывают отношения учителя и ученика. Авторы хотели бы отметить большую роль выпускницы кафедры, талантливого этнографа и нынешнего директора Института М.Ю. Мартыновой в укреплении этого сотрудничества и выразить уверенность в его дальнейшем развитии.

Отношения семьи и брака и социальные нормы, связанные с институтом семьи, можно считать традиционной темой для этнографического изучения. Закономерно, что с развитием нашей дисциплины (а также наряду с эволюцией социогуманитарного знания и его междисциплинарным характером) меняется и исследовательская оптика, предполагающая вписывание семейно-брачных отношений в контекст гендерной тематики, истории ментальностей и микроистории. Уместно вспомнить и изучение роли семьи как фактора культурного воспроизводства. В рамках данной статьи предлагается традиционный, но не утративший своей актуальности историко-этнографический взгляд на семейные традиции восточнославянского населения Северного Кавказа.

В основу данной статьи положены полевые материалы, собранные Л.Б. Заседателевой во время экспедиций кафедры этнологии Исторического факультета МГУ на Северный Кавказ в 1960–1990 годы. На основе собранного полевого материала и анализа многочисленных источников и литературы было проведено многостороннее изучение брака, семьи и семейного быта у русских, украинцев и белорусов, поселившихся на Северном Кавказе. Проведена историческая реконструкция ее структуры и функций в XVII начале XX вв. даны классификация и типологизация с учетом принадлежности к определенному социальному слою, проанализированы родственные, локальные и общественные связи. Достигнуты определенные результаты по выявлению общих черт и региональных особенностей русской, украинской и белорусских (в том числе и казачьей) семей, соотношение в них традиций и инноваций, и, наконец, роли семьи в этнокультурных процессах.

Формы семьи и брачных отношений у славянского населения за время проживания на Северном Кавказе испытали определенную эволюцию.

Для раннего периода документально установлено распространение малой нуклеарной семьи, состоящей из одной супружеской пары и неженатых (незамужних) детей. Эти семьи насчитывали от 3 до 6 человек. Одной из основных причин бытования у славян Северного Кавказа в XVII в. малой формы се-

---

[1] Текст статьи впервые опубликован в сборнике: Проблемно-тематическое пространство и теоретические границы современной этнологии. К юбилею доктора исторических наук, профессора Геннадия Евгеньевича Маркова: Сб. науч. ст. / Отв. ред. Т.Д. Соловей. М.: Изд-во Моск. ун-та, 2013.

мьи была хозяйственно-экономическая, ибо условий для существования большесемейных коллективов еще не сложилось. В обстановке постоянной военной угрозы и хозяйственной нестабильности у пришлого населения могла существовать только малая семья, способная прокормить лишь ограниченное число членов (*Заседателева* 1984: 56–57). Таким образом, на ранних этапах формирования славянского населения на Северном Кавказе структурно-поколенный состав семей был определенным образом регламентирован.

Брачное поведение восточнославянского крестьянства отражало не только этические нормы и нормы обычного права. Большую роль, как уже говорилось, играли социально-экономические факторы, среди которых важнейшими были невозможность существования крестьянского, да и казачьего хозяйства вне семьи (*Миронов* 1977: 83).

Часть браков среди русских, белорусских и украинских переселенцев вначале происходила путем умыкания невест у соседей горцев (ЦГАДА. ф. Ногайские дела, 1627 г. №1, л. 395–398, 412–420). Часть их совершалась по добровольному согласию по традициям, которым в то время обставлялись всевозможные союзы и договоры. Со временем переселенцы имели возможность вступать в родственные отношения с семьями выходцев из среды местных народов, поселившихся в казачьих городках и крестьянских селениях, а также с их родственниками и кунаками, оставшимися в горских обществах (*Калоев* 1961: 51–52). Следы подобных брачных союзов четко прослеживаются в антропологическом типе населения старожильческих гребенских станиц (Червленная, Гребенская, Курдюковская и др.). «Гребенская женщина, – писал, например, И.Д. Попка – во множестве случаев была местного горского происхождения» (*Попка* 1880: 114).

В XVIII в. с продолжением массовой колонизации Северного Кавказа постепенно увеличивается численность его населения. В.К. Яцунский, изучавший миграционные процессы в России в рассматриваемый период, показал, что колонизующиеся территории обычно имеют и повышенный естественный прирост населения (*Яцунский* 1957: 209, 212, 213). Все эти демографические процессы в Предкавказье не могли не сказаться на формах семьи на Тереке и Кубани и не могли не влиять на ее численность, форму и структуру. В конце XVII – начале XIX вв. в славянских селениях Северного Кавказа, особенно среди казачества, наблюдался своеобразный процесс вторичного формирования сложных большесемейных коллективов, в которые входило несколько супружеских пар и их потомство. Подобный процесс прослеживался во многих колонизуемых районах (*Косвен* 1963: 77–80, 86–88; Кубанские станицы 1967: 189–191; *Заседателева* 1974: 299). На Северном Кавказе этому в немалой степени способствовали переселения из северных и южных областей Войска Донского и из черноземных южнорусских губерний, где в этот период процветали большие патриархальные семьи. Переселенцы приносили в новые места жительства свои традиционные семейные институты.

Образование больших семей на данном этапе происходило также под влиянием определенных социально-экономических и бытовых причин. Так процесс обустройства на новом месте (наличие обширных плодородных земель и их вспашка, вырубка леса и др.) требовал мужской рабочей силы. Наличие в семье нескольких мужчин в рабочем возрасте необходимы были для обработки больших семейных наделов, которые выделялись переселенцам. Определенную роль играла замкнутость земледельческой общины, ее изолированность и традиции (*Аргудяева* 2000: 212).

На Тереке и Кубани большие семьи в рассматриваемый период часто состояли из трех, реже четырех поколений, нисходящих по основной линии. На Северном Кавказе у русских, белорусов и украинцев реже встречались семьи, в которых вместе с женатыми сыновьями жили и дочери.

Для славянского населения Северного Кавказа на протяжении XVIII – конца XIX вв. было характерно длительное сосуществование многих типов семьи, при долгом бытовании больших семей. Последние чаще встреча-

лись и дольше сохранялись среди казачества и богатых «иногородних» (жители крестьянских селений и казачьих станиц, не приписанных в казачье сословие).

В южных предгорных славянских селениях, где земледелие было развито меньше, чем в западных и восточных районах, т. к. здесь располагалось менее плодородные серые, оподзоленные черноземы. Источником существования служили промыслы и ремесла. Земли часто сдавались в аренду; в результате и размеры семей здесь были значительно меньше, чем в степных селениях. У переселенцев, русских и украинцев, в этих местах не было стимула для концентрации земли и рабочих рук в одном хозяйстве (СКЭЭ 1965–1969; Кубанские станицы 1967: 191–192; *Заседателева* 1974: 300–301). Малые семьи преобладали и дольше сохранялись у «старообрядцев» (СКЭЭ 1965–1984; *Волкова* 1974: 196).

Собранный нами обширный полевой материал (СКЭЭ 1968–1984) рисует своеобразную картину быта большой славянской семьи на Северном Кавказе, начиная с XVIII века. Для него характерны, как общие черты, присущие восточнославянской семье в целом так и местные, специфические, встречающиеся у жителей Северокавказского региона. Ее обособленность и замкнутость способствовали длительному сохранению в крестьянских семьях и казачьих станицах патриархальных нравов, особенно там, где значительную часть населения составляли старообрядцы. В организации хозяйства, домашнем быту населения соблюдалась строгая иерархия. Она проявлялась в беспрекословном подчинении младших старшим, в главенстве мужа над женой. Внутрисемейные отношения носили авторитарно-патриархальный характер.

У русских и украинских переселенцев Северного Кавказа важнейшими признаками неразделенной семьи были общее хозяйство, собственность на имущество и двор, общая касса, коллективный труд и потребление (*Аргудяева* 2000: 229).

Возглавляет такую семью «большак», мужчина старший по возрасту и положению в семье. Это был либо отец семейства, либо старший брат. Возглавляя все хозяйственные функции в семье, представляя семью перед общиной, – он нес ответственность за все платежи перед ней. «Большак» обладал неограниченной властью над всеми членами семьи. Особенно значима его власть была при семейных разделах (СКЭЭ 1975–1989; *Аргудяева* 2000: 229–331).

Наследственно правовые нормы, господствовавшие в общине переселенцев, приводили к тому, что сыновья после свадьбы оставались жить в доме родителей, ведя общее с ними хозяйство. И его коллективное ведение одновременно накладывало определенные обязанности на всех членов семьи. Между экономическим положением и местом в семейной иерархии существовала функциональная связь. Было установлено право младшего сына на наследование отцовского имущества. В крестьянских и казачьих семьях дочери не имели права на равную долю имущества с братьями. При господствующем принципе вирилокальности (патрилокальности) брака женщина, выходя замуж, принадлежит к семье мужа.

В славянских семьях почти не функционировал институт «примачества». Исключения составляли семьи, где при отсутствии сыновей право на наследование признавалось и за дочерью. Последняя оставалась в доме отца вместе со своим мужем, который становился членом семьи только после рождения ребенка. Устанавливалась связь зятя-примака с семьей, в которую он вошел после женитьбы (СКЭЭ 1975–1986).

Домашними делами распоряжалась жена, старшая женщина «большуха». Она вела все домашнее хозяйство. Во время отсутствия мужа ведала работами, получала и хранила деньги, зачастую была не меньшим деспотом, чем ее муж.

Мать-вдова продолжала пользоваться в семье большим уважением. Внутрисемейные отношения строились на почитании старших. Жена старшего сына считалась старшей среди остальных снох. Так непосредственно домашними работами руководила старшая сноха, являясь как бы заместительницей свекрови.

Она ежедневно распределяла работу между снохами, определяла их очередность в приготовлении пищи. Сама же она освобождалась от этой обязанности (СКЭЭ 1981–1989). Особенно было тяжелым положение младшей снохи (что характерно для всех крестьянских семей у восточных славян). Над ней могла всячески издеваться вся старшая родня. Она подвергалась и телесным наказаниям (*Семенов* 1884: 189; Кубанские станицы 1967: 196).

Особенность невестки в семье мужа сказывалась и в ее имущественном положении. Ее личное имущество состояло только из приданного и свадебных, личных даров. Интересно, что в казачьих семьях приданное дочери готовилось не только за счет личного имущества матери, но и а счет общественного бюджета (Кубанские станицы 1967: 196; *Заседателева* 1974: 303).

Имущественное положение невесток у староверов, живущих в русских селениях Северного Кавказа, имело свои особенности. Так, если девушка уходила в более бедную семью, или хозяйственные способности ее будущего мужа внушали сомнения, приданное ей отдавали не полностью. Часть его оставляли в роду отца девушки, как своего рода гарантию для нее и ее детей на материальное обеспечение в будущем, если брак окажется экономически неудачным (*Малявкин* 1891: 132; Культура и быт 1968: 191; *Заседателева* 1974: 303). Вероятно, что здесь имеет место горское влияние, ибо подобная практика существовала у многих горских народов (такая своеобразная семейно-бытовая традиция требует дальнейшего изучения).

Вариативностью отличались и взаимоотношения родителей и детей. Отношение к детям определялось их возрастом, половой принадлежностью, положением в семье (различие между детьми родными и незаконнорожденными, пасынками и падчерицами). Требования народной морали вполне соответствовали нормам гражданского права. Представления о родительской власти и ее границах в обычно-правовой традиции по строгости превосходит требования официального права.

Большая часть браков в крестьянских селениях и в казачьих станицах в XVIII – нач. XX заключалась между русскими и украинскими переселенцами. Мало было браков между казаками и «иногородними», ибо корпоративный характер казачьего общества делал такие браки редким исключением. В принципе же подобные браки ни церковью, ни обществом не возбранялись. Казак женился на «иногородней» чаше всего с хозяйственным расчетом. Женщина из «иногородних» была хорошей работницей. Ее положение в семье мужа оказывалось и вовсе бесправным, хотя она юридически становилась казачкой. Девушки-казачки значительно реже выходили замуж за «иногородних», т.к. казаки не хотели мириться с тем, чтобы кто-либо из их семьи терял привилегированное положение. Браки между казаками и «иногородними» не приводили к смешению сословных групп (СКЭЭ 1965–1987). Сравнительно редкими были конфессионально-смешанные браки между старообрядцами и православными. Официальным такой брак признавался в том случае, если супруг-старообрядец переходил в официальное православие (*Григоровский* 1894: 27).

Важным фактором, определяющим особенности формирования семьи в крестьянских селениях и станицах на Северном Кавказе, является значительное количество славянских браков с горцами. Национально-смешанные браки создавали предпосылки для формирования ряда особенностей в образе жизни семьи, нередко вели к изменениям в соблюдении семейной обрядности. Они обуславливали усиление интенсивности межэтнических контактов, оказывали влияние на родственное окружение. Межнациональный брак – это взаимоотношение не только двух людей, но и двух культур, языков и ментальностей.

Важное место в системе родственных отношений русских и украинцев Северного Кавказа занимало кумовство или духовное родство, которое приравнивалось к родству по крови и даже рассматривалось как препятствие для заключения брака. Оно имело много вариантов, которые были связаны с местными

обычаями (разные формы обрядов, принципы выбора кума, число кумовьев и их взаимоотношения с крестниками).

Родственные отношения русских и украинцев Северного Кавказа теснейшим образом переплетены с территориальными и соседскими связями. Соседство – характерный социальный институт для крестьянского селения и казачьей общины, сохранивший прочные внутренние связи и известную замкнутость (СКЭЭ 1965–1989).

Укрепление экономических, культурных и семейно-родственных связей между русскими, украинцами, белорусами и горским населением края привело к появлению у этих групп населения обычая куначества, своеобразного семейно-общественного института, бытовавшего у народов Кавказа с глубокой древности и связывавшего людей узами дружбы и взаимопомощи (*Белокуров* 1889: 137; *Заседателева* 1984: 59; ЦГАДА ф. Кабардинские дела. 1645. Л. 28–33). Переселенцы, особенно казаки, не только поддерживали обычай куначества, но и гордились своей дружбой с горцами и передавали ее детям как священный завет, из поколения в поколение. Между кунаками часто устанавливались родственные отношения путем заключения браков. Куначество на Северном Кавказе приняло столь большие размеры, что во второй половине XIX века правительство России не единожды ставило вопрос о его запрете, что обсуждалось на станичных сходах (СКЭЭ 1975–1989; ЦГА СОАССР. Ф. 20, оп. 1, д. 649, л. 7).

Среди русских и украинцев Северного Кавказа большое распространение получил древний кавказский семейно-общественный институт – аталычество. Аталычество – это одна из форм искусственного родства, сущность которого состоит в том, что ребенок отдавался либо в семью дяди, либо в чужую семью горца на воспитание. Главный воспитатель назывался аталыком. он учил мальчика верховой езде, стрельбе, фехтованию, военному искусству. Аталык знакомил воспитанника со своими обычаями, традициями. Водил его на общественные собрания. Брак воспитанника с членами семьи аталыка был строго запрещен. По окончанию срока воспитания мальчика, аталык отвозил его домой. Возвращение отмечалось большим праздником, на котором присутствовали родственники аталыка и воспитанника; происходило щедрое взаимное одаривание. Воспитанник вступал в близкие родственные отношения с семьей и родственниками аталыка (СКЭЭ 1965–1988). Аталычество служило средством установления родственных отношений между отдельными людьми и группами людей. Богатые горцы использовали аталычество для укрепления своего влияния.

Большая семья у русских и украинцев Северного Кавказа сохранилась вплоть до первой четверти XX века. В этот период существовало несколько ее вариантов: «однолинейными – были семьи с прямым родством брачных пар разных поколений (чаще всего трех); многолинейными – состоящие из нескольких брачных пар с боковым родством одного или нескольких поколений. В некоторых случаях встречался и более сложный состав семьи. Максимальное число членов в больших семьях не превышало 25–30 человек.

С развитием капиталистических отношений увеличился отход некоторых членов семьи на заработки, усиливавший независимость отдельных ее членов. Общая для страны тенденция к демократизации брачно-семейных отношений и ряд других аспектов развития общества, разрушали старые семейные традиции и понятия, подрывая власть главы семейного коллектива и основы старой патриархальной семьи (СКЭЭ 1967–1989).

Распад больших семей русских, белорусов и украинцев на Северном Кавказе начался в середине – конце XIX века и представлял собой длительный процесс, конкретные формы которого имели много локальных вариантов в зависимости от местных условий. Количественный состав семьи выдвигался в качестве основного аргумента при их делении. Этот мотив мы находим в документах о разделах у всех восточных славян, их региональных и конфессиональных группах (ЦГА ЧИАССР. Ф. 120, д. 206 л. 26; ЦГВА. Ф. 414, оп. 1, ед. хр. 52, л. 28–31; СКЭЭ 1965–1988).

Распад многолюдных семейств с боковыми линиями родства способствовал увеличению числа малых семей, что, однако, не означало «разложение» крестьянской неразделенной семьи, в рассматриваемых районах. Семья, несколько модифицируясь по линии упрощения структурно-поколенного состава, порой восстанавливалась на основе малой. С регенерацией формы восстанавливался ее внутренний строй.

В этот период встречались в частности и переходные формы от большой семьи к малой (нуклеарной) с сочетанием личной и коллективной собственности. Пространственное разделение больших семей отнюдь не всегда означало разрыв тесных семейных связей. Дома выделившихся детей по возможности располагались вблизи родительского дома. Нередко сохранялось традиционное разделение труда между самостоятельно проживавшими семьями.

Структура разделившейся семьи могла быть различной. Отец семейства не всегда, как это следовало по традиции, оставался с младшим сыном. Судя по полевым материалам, это мог быть старший и средний сын, но уже женатый. Были случаи, когда в состав отделившихся семей входили один-два женатых брата со своими детьми. В иных вариантах в них входили их братья и сестры-подростки (СКЭЭ 1970–1989; *Заседателева* 1974: 310–318).

В таких случаях разрастание этого выделившегося коллектива предполагало в перспективе новый семейный раздел. Продолжались разделы и братских семей. Как правило, экономическая основа отделившейся молодой семьи была обеспеченность землей. Личная же собственность, это накопленное отдельными членами семьи имущество, не было настолько значительным, чтобы обеспечить полностью выделение малой семьи из неразделенной и служило лишь подспорьем будущему самостоятельному хозяйству малой семьи.

Общественная собственность продолжала лежать в основе хозяйственно-имущественного комплекса крестьянского двора и в малых и в неразделенных семьях. Однако в малых семьях права домохозяина в распоряжении ее более приближались к праву единоличного владения. Вместе с тем, это владение существенным образом корректировалось общиной, что лишало домохозяина свободы распоряжаться имуществом, которая была характерна для норм писаного права (СКЭЭ 1981–1989; ЦГА ЧИАССР. Ф. 120, д. 206, л. 17–19).

Исследование брачного права русских и украинцев Северного Кавказа во второй половине XIX века показало, что обычно-правовые нормы рассматриваемой группы населения в общих чертах близки традициям восточных славян в целом, некоторая специфика пролеживается в определении брачного возраста, в предбрачных установках, в порядке прекращения брака. Участившаяся во второй половине XIX века практика отказа невест от свадьбы после сговоров свидетельствует об усилении фактора личной привязанности в выборе брачного партнера и все большей самостоятельности решений молодых. С конца XIX века наблюдались также нарушения традиционных сословных ограничений на брак.

Сегментация большесемейных коллективов на Тереке и Кубани в середине-конце XIX века явилась следствием закономерных процессов исторического и социального развития общества.

Из изложенного материала следует: семья – это социально-этнический институт, который реагирует на все изменения, происходящие в экономической, социально-культурной среде и в укладе жизни общества. Миграционные процессы, происходившие на Северном Кавказе, привносили новые черты в повседневную жизнь семьи, оказывая влияние на ценностные ориентации, нравственную и правовую культуру.

Изучение семейного строя восточнославянского населения Северного Кавказа в XVII – начале XX веков показало, что в основе типологии семьи в рассматриваемый период лежало взаимодействие двух основных форм – малой и неразделенной. Трансформация малой формы в неразделенную и

наоборот сопровождалась возникновением и параллельным существованием множества их подтипов.

Полевые и архивные материалы

СКЭЭ – Полевые материалы Северокавказской этнографической экспедиции Исторического факультета МГУ.

ЦГА ЧИАССР – Центральный государственный архив Чечено-Ингушской АССР.

ЦГА СОАССР – Центральный государственный архив Северо-Осетинской АССР.

ЦГАДА – Центральный государственный архив древних актов.

Литература

Аргудяева 2000 – *Аргудяева Ю.В.* Старообрядцы на Дальнем Востоке России. М., 2000. С. 212.

Белокуров 1889 – *Белокуров С.А.* Сношение России с Кавказом. Вып. 1. 1598–1613 гг. М., 1889. С. 137.

Волкова 1974 – *Волкова Н.Г.* Этнический состав населения Северного Кавказа в XVIII-начале XX в. М., 1974. С. 196.

Григоровский 1894 – *Григоровский С.* О родстве и свойстве. Изд. 2. СПб., 1894. С. 27.

Заседателева 1984 – *Заседателева Л.Б.* Культура и быт русского и украинского населения Северного Кавказа в конце XVI–XIX вв. // Кавказский этнографический сборник. Вып. 8. М.: Наука, 1984. С. 56–57.

Заседетелева 1974 – *Заседетелева Л.Б.* Терские казаки. Середина XVI – начало XX в. (Историко-этнографические очерки). М., 1974. С. 299.

Калоев 1961 – *Калоев Б.А.* Из истории русско-чеченских экономических и культурных связей // Советская этнография. 1961. № 1. С. 51–52.

Косвен 1963 – *Косвен М.О.* Семейная община и патронимия. М., 1963. С. 77–80, 86–88.

Кубанские станицы 1967 – Кубанские станицы: этнические и культурно-бытовые процессы на Кубани. М., 1967. С. 189–191.

Культура и быт 1968 – Культура и быт народов Северного Кавказа. М., 1968. С. 191.

Малявкин 1891 – *Малявкин Г.* Станица Червленая // Этнографическое обозрение. 1891. № 1. С. 132.

Миронов 1977 – *Миронов Б.Н.* Традиционное демографическое поведение крестьян в XIX – нач. XX вв. // Брачность, рождаемость, смертность в России и СССР. М., 1977. С. 83.

Попка 1880 – *Попка И.Д.* Терские казаки со стародавних времен // Гребенское войско. СПб., 1880. С. 114.

Семенов 1884 – *Семенов П.* Станица Слепцовская // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 5. Тифлис, 1884. С. 189.

Яцунский 1975 – *Яцунский В.К.* Изменения в размещении населения Европейской России в 1724–1916 гг. // История СССР. 1957. № 1. С. 209, 212, 213.

Г.Р. Столярова, Н.В. Рычкова, С.Ю. Рычков

Грамматика потребительских практик татар и русских: «такие разные и так похожи»[1]

Миростроительство, миросозидание, миротворчество – синонимы, отражающие не только близкие и понятные любому человеку явления и процессы, но и несущие богатейший позитивный заряд. Приоритет миросозидающих инициатив неоспорим; между тем человеческая история представляет собой нескончаемое противостояние добра и зла, разрушения и созидания, справедливости и лживости. Человеческое общество – это, как известно, не только конгломерат индивидуумов, но и их отношения между собой в обширном континууме от тесной дружбы и привязанности до непримиримой вражды. С точки зрения этнологии перечисленное трансформируется в межэтнические отношения, где перманентно конкурируют (и в положительном, и в отрицательном смысле) такие феномены, как историческая память, этнические авто- и гетеростереотипы, сложившиеся традиции и нарождающиеся инновации. На этнической карте мира присутствует множество точек, который могут служить яркими примерами, как созидания, так и разрушения. Мы предлагаем для осмысления и обсуждения свой вариант локации такого феномена – Волго-Уральский регион и конкретно – Республику Татарстан.

На первый взгляд, в истории формирования региона было больше противоречий, чем согласия. Урало-Поволжье, Средняя Волга – во многих смыслах сложившееся пограничье. Здесь проходят рубежи не только природно-географических зон; именно здесь также пересекаются большие человеческие расы, крупные языковые семьи, мировые религии. Цивилизационное пограничье складывалось столетиями и не всегда в мирных формах. Тем удивительнее результат – сформировавшееся многоэтничное сообщество с устойчивыми традициями межэтнического взаимодействия, сократившего до минимума культурную дистанцию между столь различными изначально группами, как финно-угры, тюрки и славяне.

В Татарстане сошлись многие из перечисленных обстоятельств. Основное население составляют тюркоязычные татары, предки которых еще в X веке приняли ислам, а в основе хозяйства и культуры лежит симбиоз кочевнических и земледельческих традиций. Ближайшие соседи и партнеры – финноязычные народы (мордва, мари, удмурты), православные христиане с сильными пережитками язычества, этнический облик которых издревле складывался на основе занятий земледелием и лесными промыслами. Мощная третья составляющая взаимодействия – русские – славяне, православные с тысячелетней историей, земледельцы с не менее богатыми традициями, сформировавшиеся в Поволжье в особую этнотерриториальную группу. В многовековом процессе общения и трансформации выработался механизм межэтнического сотрудничества, который охватывал самые разные сферы: экономику, землепользование, распределение природных ресурсов, систему образования, мирное сосуществование общин, знание бытовых особенностей друг друга и культурный взаимообмен, владение разговорным языком, заключение межэтнических браков (*Тагиров* 1996: 138; *Столярова* 2004).

Без испытания отношений на прочность, конечно, не обходилось и не обходится. И в дореволюционный период, и в недавнем советском прошлом возникали коллизии непонимания, противоречий, несовпадения интересов. Наиболее острым оказался период распада СССР и суверенизации бывших автономий, сопровождавшийся резкой актуализацией этнического самосознания субъектов,

[1] Выполнено при финансовой поддержке РФФИ, проекты №12-01-00018а «Этнические модели потребительских практик (пример Республики Татарстан)»; № 16-01-00285 «Религиозные детерминанты в культуре питания (на примере татар и таджиков г. Казани).

вовлеченных в эти процессы. В известном смысле этот период не закончился и сегодня и время от времени напоминает о себе различными эксцессами. Из событий последних месяцев приведем ситуацию с преподаванием русского и татарского языков в школах Татарстана. Тем не менее, история свидетельствует, что из конфликтных положений татарстанское многоэтничное сообщество выбиралось без особых потерь. Во всяком случае, как показывают результаты этносоциологических опросов, изучения общественного мнения, для представителей местных народов – татар, русских, чувашей, башкир, мари, мордвы, удмуртов – любой из перечисленных соседей – свой, входящий в ближний круг общения и всевозможных связей. Мало того, живущие в Казани армяне, немцы, украинцы, евреи, айсоры и т.д. – тоже свои, т.к. история этих общин насчитывает в республике не одну сотню лет. Исключительная важность подобной атмосферы часто не осознается лишь потому, что она ничем по большому счету не нарушается.

Очевидно, что подобное положение складывается из множества компонентов, каждый из которых, отражая свою специфику многообразия человеческой жизнедеятельности, вносит вклад в общую картину мира и благополучия в регионе. Мы предлагаем в качестве примера анализ отдельных аспектов потребительского поведения татар и русских Татарстана с целью выявления общих и особенных черт, точек соприкосновения и расхождения, факторов сближения и отдаления. Мы рассматриваем потребительское поведение не просто как отражение действий людей по удовлетворению насущных потребностей жизнеобеспечения, но как результат действия множества факторов по социализации и этнизации личности. Поэтому, по нашему представлению, потребительское поведение содержит и такие аспекты как мотивация, ценности, этические нормы и целый ряд других.

Мы рассматриваем рыночное (потребительское) поведение человека как важнейший элемент повседневности. Городская повседневность интересна нам с позиций исследовательского любопытства: как в горниле урбанистического котла перемалываются и преломляются стили поведения различных этноконфессиональных групп, насколько они близки (или далеки) друг другу. Необходимость каждодневно совершать покупки приводит к формированию устойчивого рыночного поведения, которое можно изучать с помощью различных инструментов сбора информации. В качестве предметной области исследования мы выделили рыночное поведение двух целевых групп респондентов – татар и русских г. Казани трудоспособного возраста (*Рычкова* 2014).

Казань представляет собой полиэтничный город с развитым маркетинговым пространством. В настоящее время предлагаемые рынком товары удовлетворяют почти любую потребность казанцев. Арсенал маркетинговых инструментов воздействия на потребителя становится все более изощренным, инновативным.

В маркетинговом пространстве система ценностных установок потребителей, с одной стороны, является внутренним ориентиром для потребителей, а с другой стороны, своеобразным маяком, мишенью для производителей и продавцов. Для построения ценностного профиля потребителей трудоспособного возраста татар и русских г. Казани использовалась методика LOV (*Гантер* 2001: 142).

В основу профиля были положены ценности, которым респонденты присвоили самые высокие ранги (таблицы 1, 2).

Как среди татарских, так и русских респондентов самую многочисленную группу потребителей составляют те, для кого важной ценностью является «самореализация». Самая малочисленная группа респондентов среди русских и татар считает наиболее важной ценностью, определяющей потребительское поведение – «волнение».

Наибольшее расхождение наблюдается в оценке важности таких ценностей, как быть уважаемым (вторая у татар и шестая у русских), самоуважение (третья позиция в профиле у русских и пятая у татар), безопасность (четвертая у русских и седьмая у татар).

Таблица 1

Система ценностей потребителей (доля респондентов, поставивших ценности самый высокий ранг, в %)

	Ценности	татары	русские
1	Самореализация	26,3	27,1
2	Быть уважаемым	12,5	6,5
3	Чувство достижения	12,5	15,3
4	Теплые отношения с другими	11,2	8,2
5	Самоуважение	9,2	14,1
6	Безопасность	8,6	13,0
7	Чувство принадлежности	8,5	8,2
8	Забава и удовольствие	7,9	4,1
9	Волнение, эмоциональный подъем	3,3	3,5
	Итого	100	100

Таблица 2

Ценностный профиль мужчин и женщин (доля респондентов, поставивших ценности самый высокий ранг, в %)

	Ценности	татары		русские	
		жен	муж	жен	муж
1	Самореализация	21,3	34,5	28,6	24,1
2	Волнение, эмоциональный подъем	3,2	3,4	4,5	1,7
3	Чувство достижения	16,0	6,9	12,5	20,7
4	Самоуважение	7,4	12,1	14,3	13,8
5	Чувство принадлежности	9,6	6,9	7,1	10,3
6	Быть уважаемым	10,6	15,5	8,0	3,5
7	Безопасность	9,6	6,9	14,3	10,3
8	Забава и удовольствие	9,6	5,2	2,7	6,9
9	Теплые отношения с другими	12,8	8,6	8,0	8,6
	Итого	100	100	100	100

Сравнительный анализ ценностных установок мужчин и женщин позволил выявить некоторые отличия. Так, например, более трети мужчин татар и лишь чуть больше $^1/_5$ женщин татарок подчеркнули наибольшую значимость ценности «самореализация». У мужчин во вторую по величине группу входят респонденты, которые поставили высокий ранг «быть уважаемым» (15,5%), а в третью – «самоуважение» (12,1%). Так называемая женская вторая группа – это те, кто поставил высокий ранг ценности «чувство достижения» (16%) и третья – «теплые отношения с другими» (12,8%).

Наибольшее расхождение в оценке мужчинами и женщинами татарами таких ценностей, как самореализация (34,5% и 21,3% соответственно), чувство достижения (6,9% мужчин и 16,0% женщин), быть уважаемым (15,5% мужчин и 10,6% женщин)

Сравнительный анализ ценностных установок русских респондентов также показал наличие гендерной специфики. У мужчин во вторую по величине группу входят респонденты, которые поставили высокий ранг «чувство достижения» (20,7%), а в третью – «самоуважение» (13,8%). Женская вторая группа – это те, кто поставил высокий ранг ценностям «самоуважение» (14,3%) и «безопасность» (14,3%). Наибольшее расхождение в оценке мужчинами и женщинами таких ценностей, как «чувство достижения» (20,7% мужчин и 12,5% женщин), самореализация, безопасность.

Основные отличия в структуре ценностных установок русских и татарских женщин касаются оценки практически всех ценностей. Среди русских респондентов более рейтинговыми оказались следующие ценности: самореализация (28,6% русские и 21,3% татарки), самоуважение (14,3% русские и 7,4% татарки), безопасность (14,3% русские и 9,6% татарки) и др. Среди татарок более рейтинговыми оказались такие ценности, как чувство достижения (16,0% татарки и 12,5% русские); теплые отношения с другими (12,8% и 8,0%); забава и удовольствие (9,6% татарки и 2,7% русские) и др.

Основные отличия в структуре ценностных установок русских и татарских мужчин также касаются оценки практически всех ценностей. Однако среди русских мужчин наиболее рейтинговыми по сравнению с мужчинами татарами оказались следующие ценности: чувство достижения (20,7% татар и 6,9% русских); чувство принадлежности (10,3% и 6,9% соответственно); безопасность (10,3% и 6,9% соответственно). Более рейтинговыми ценностями у татар-мужчин оказались самореализация (34,5% татары и 24,1% русские), быть уважаемыми (15,5% татары и 3,5% русские).

На основе таких ценностей, как самореализация, волнение, чувство достижения, самоуважение выявляются потребители с преобладанием внутреннего фокуса, с акцентом на внутренне ориентированные ценности. Потребители с преобладанием внутреннего фокуса склонны принимать независимые решения, контролировать свою жизнь. На основе таких ценностей, как чувство принадлежности, быть уважаемым, безопасности, выявляются потребители с приоритетом внешнего фокуса. Они в большей степени склонны согласовывать свое покупательское поведение с большинством в обществе. Межличностный фокус определяется высоким рангом таких ценностей, как забава и удовольствие, теплые отношения с другими (табл. 3).

Таблица 3

Фокусы потребительского поведения (%)

Фокус	Русские	Татары
Внутренний	60	51,3
Внешний	27,7	29,6
Межличностный	12,3	19,1
Итого	100	100

Очевидно, что среди русских и татар большинство потребителей, в структуре ценностных установок которых преобладают ценности с внутренним фокусом. Однако существуют и некоторые отличия: у русских разрыв между внутренним фокусом и остальными выражен больше, чем у татар. При этом самый высокий показатель межличностного фокуса – у женщин татарок, он составляет 22,4%, а самый низкий показатель – у русских женщин и составляет 10,7%. Меньше всех склонны согласовывать свое покупательское поведение с большинством в обществе русские мужчины. Приоритет внешнего фокуса отмечен у 24,2% русских мужчин. Максимальный приоритет внешнего фокуса – у женщин татарок – 29,8%.

Традиционно маркетологи выделяют следующие типы покупательского поведения: приверженец традиций (покупатели со старомодными вкусами и привычками); отстраненный / индивидуалист (покупатели типа «починю сам»); ориентированный на качественное обслуживание; социально мыслящий покупатель (ориентированный на моду); ориентированный на других людей (прибегающий к помощи других при принятии решения о покупке) (*Гантер* 2001: 179).

В выборочной совокупности преобладают покупатели, которые «будут стараться найти фирму с хорошим обслуживанием». В структуре покупательского поведения русских на этот тип поведения приходится 35%, у татар – 34%. Среди татар вторым по величине типом потребителей являются «ориентированные на моду», а у русских – «традиционалисты». Русские чаще, чем татары прибегают к помощи других при принятии решения о покупке. Каждый четвертый русский покупатель и каждый шестой татарин считают себя покупателями со старомодными вкусами и привычками. Мужчины, как татары, так и русские чаще, чем женщины, предпочитают самостоятельно что-либо починить, чем прибегнуть к помощи специалистов. Среди них каждый пятый считает себя покупателем-индивидуалистом. Самая многочисленная группа покупателей – русские женщины, ориентированные на качественное обслуживание (42%). Самая малочисленная – мужчины-татары, ориентированные на других людей (3%)

При анализе этнической специфики мотивации шопинга было выделено две группы мотивов. Первая группа – личные мотивы (ролевое поведение, как часть позиции или роли в семье, развлечение, самопоощрение,

знакомство с новинками, физическая активность). Вторая группа – социальные мотивы (коммуникации с людьми сходных интересов, повод для общения, привлекательность референтных групп, статус и чувство власти, удовольствие от удачной сделки).

В целом мотивационные структуры шопинга у татар и русских идентичны с преобладанием личных мотивов. Социальные мотивы отметили менее 10% респондентов. Исключением является мотив «удовольствие от торга и удачной сделки». Он присутствует в покупательском поведении 28% мужчин татар и у 17% русских. У женщин этот показатель чуть выше 10%. Кроме того посещение магазинов русские чаще связывают с выполнением определенных обязанностей в семье. В большей степени это касается мужчин. Так, например, этот мотив отметили 48% мужчин татар и 66% – русских.

На основе выявленных мотивов-лидеров (более 30% выбора респондентами) можно следующим образом охарактеризовать мотивационный профиль шопинга. Для мужчин походы по магазинам – это исполнение роли покупателя в семье и возможность ознакомиться с новинками. Для женщин – это исполнение роли, возможность ознакомиться с новинками, снять негативное настроение, напряжение, способ самовознаграждения, возможность развлечься и выйти за рамки повседневности.

Были выявлены факторы, которые оказывают влияние на потребительские предпочтения. У всех респондентов они являются в первую очередь результатом личного опыта, значение которого несколько выше у русских (81% и 66% соответственно). Вторую и третью позиции по степени влияния у татар занимает мода (40%) и мнения других (37%). У русских – мнения других (44%) и собственная фантазия (33%). Реклама наибольшее влияние оказывает на формирование потребительских предпочтений мужчин татар (23%). Для сравнения, лишь 9% русских мужчин отметили этот фактор.

Определенное влияние на формирование потребительских вкусов человека оказывает семья, в которой происходит процесс формирования будущего потребителя. Был проведен сравнительный анализ потребительского поведения в четырех выборочных совокупностях: родители, их дети – студенты казанских вузов в русских и татарских семьях.

Больше половины детей из русских семей и треть из татарских отметили наибольшее влияние родителей на процесс формирования их потребительской культуры. Они полагают, что родители одобрительно относятся к их потребительским вкусам (87% татар и 84% русских). По мнению родителей, самое незначительное их влияние на формирование вкусов детей происходит в возрасте старше 18 лет. Причем у русских этот показатель значительно ниже, чем у татар. 81% родителей татар отметили, что наибольшее их влияние на детей происходит в период жизни от 8 до 10 лет. У русских респондентов этот показатель составил 55%.

Анализ мнений студентов о ролевом поведении родителей в процессе принятия решения о покупках показал, что у русских отцы выполняют меньше ролей, чем у татар (57% и 74%). В семьях респондентов-татар отцы выполняют практически все инструментальные и эмоциональные роли. В татарских семьях отцы чаще исполняют роль, связанную с оплатой покупок (51% и 35%), а в русских – чаще оказывают моральную поддержку (18%, 5%). Однако у русских несколько больше (на 20%), чем в семьях студентов-татар, выполняют покупательские роли матери. Они чаще оплачивают покупки детей, дают советы, ходят с ними по магазинам. Однако матери в русских семьях несколько меньше инициируют покупки и морально поддерживают детей.

18% студентов-татар отметили влияние братьев и сестер на процесс принятия решения о покупке, что в два раза больше, чем у русских (9%). Они больше включают в процесс покупательского поведения друзей, основные роли которых сводятся к «походу по магазинам», совету, моральной поддержке. У русских эти показатели почти в два раза меньше.

Можно говорить о влиянии главенства в семье на мотивы шопинга детей. Так, напри-

мер, в татарских семьях, где, по мнению детей, главой семьи являются отец или мать, дети-студенты ходят в магазин для того, чтобы ознакомиться с новыми стилями, дизайном, снять негативное настроение, депрессию, удовлетворить прихоть, развлечься и выйти за рамки. Однако, если функции главы семьи выполняются родителями «совместно», то 35% респондентов совершают шопинг с целью «самопоощрения».

Один из показателей поведенческой реакции потребителей на маркетинговые действия компаний – потребительская лояльность. Она может выражаться, в том числе в готовности переключиться на другого продавца, на покупку другого похожего товара и т.д. В рамках исследования был проведен анализ поведения русских и татар в ситуации, когда им продали некачественный товар или плохо их обслужили (табл.4).

Таблица 4

Типы реакций потребителей на некачественный товар (%)

Типы реакций	Татары	Русские
Это обычная ситуация, надо быть внимательнее	46,7	40,0
Расскажу об этом друзьям, чтобы предостеречь их	36,7	36,7
Поговорю об этом с членами своей семьи	30,0	43,3
Попытаюсь заменить товар или вернуть деньги	70,0	70,0
Постараюсь снять отрицательные эмоции и успокоюсь	13,3	16,7

Основной тип реакций покупателей – попытка замены товара и возврата денег. В целом респонденты-татары менее словоохотливы с членами своей семьи, чем русские. При этом более 40% респондентов, как русских, так и татар, воспринимают подобную ситуацию «обычной», считая, что необходимо самим быть более внимательными.

Лояльность потребителя определяется и его действиями в ситуации, когда не удалось купить нужный товар у продавца, где привычно совершалась покупка (табл. 5). Респондентам предлагалось выбрать несколько вариантов действий.

Таблица 5

Действия респондентов в ситуации, когда не удалось купить нужный товар (%)

Действия	Татары	Русские
Отложить покупку на другое время	66,7	66,7
Пойти к другому продавцу	16,7	23,3
Купить что-нибудь похожее	10,0	16,7
Купить в данный момент что-нибудь по рекомендации	6,7	3,3
Другое	4,0	3,3

Почти две трети респондентов отложат покупку на другое время. Однако среди татар меньше тех, кто переключается на другого продавца и производителя. Наибольшей лояльностью отличаются татарские женщины. Среди них находится наибольшее количество потребителей, которые в ситуации отсутствия нужного товара у продавца отложат покупку на другое время, и наименьшее число тех, кто пойдет к другому продавцу, купит похожий товар. Более активную покупательскую позицию занимают мужчины татары. Более трети этих респондентов переключатся на другого продавца или похожий товар.

Причины различий в потребительском поведении двух этносов очевидны и коренятся в комплексе факторов историко-культурного характера. Татары в большей степени сохранили приверженность традиционному распределению ролей в семье, так как значительно теснее связаны с селом. Не будем сбрасывать со счета и религиозную детерминанту рыночного поведения: двадцать пять лет конфессионального ренессанса для обоих этносов даром не прошли.

Однако результаты нашего анализа дают больше оснований утверждать о наличии некоей наднациональной общности, сходстве

потребительского поведения татар и русских, близости их повседневностей. Безусловно, требуется проведение регулярных исследований, предположительно раз в пять–семь лет, для перехода от гипотетических выводов к более уверенным и рациональным. Поэтому возврат в начале следующего десятилетия к данной проблематике для проведения основательного сбора полевых материалов в целях их дальнейшего обобщения мог бы позволить пролить свет на соотношение рыночной компоненты повседневностей современного российского полиэтничного города.

Литература

Гантер 2001 – *Гантер Б.*, *Фернхам А.* Типы потребителей: введение в психографику / Под. ред. И.В. Андреевой. СПб.: Питер, 2001. С. 142–144.

Рычкова 2014 – *Рычкова Н.В.*, *Рычков С.Ю.* Этнические модели потребительских практик (пример Республики Татарстан). Часть 2. Казань: Казан. ун-т, 2014.

Столярова 2004 – *Столярова Г.Р.* Феномен межэтнического взаимодействия: опыт постсоветского Татарстана. Казань, 2004.

Тагиров 1996 – *Тагиров Э.Р.* Татарстан: национально-государственные интересы. Политическое эссе. Казань, 1996.

И.В. Малыгина

Цивилизационная идентичность России в контексте культурных «разломов» Запада и Востока

Тема цивилизационной идентичности России, которая веками формировалась на границе культурных миров Запада и Востока, а потому содержит в своих глубинных слоях латентный цивилизационный конфликт, на протяжении, по меньшей мере, двух последних столетий занимала центральное место в отечественном социально-гуманитарном дискурсе. Тем не менее, став почти хрестоматийной, в своем решении эта проблема до сих пор не приведена к «общему знаменателю» даже в рамках евразийских концепций. Да и сама по себе тема вечного, трудного и по-прежнему незавершенного диалога Запада и Востока настолько освоена всем комплексом социально-гуманитарных наук, что плодотворность каждой новой попытки ее актуализации рискует быть поставленной под сомнение.

Казалось бы, глобализация ставит точку в споре двух равновеликих цивилизаций – Запада и Востока, – а известная максима Р. Киплинга: «Запад есть Запад, Восток есть Восток и с мест они не сойдут», давно исчерпала ресурс объективности и безусловности. Никогда прежде западные и восточные культуры не преодолевали с такой легкостью собственных границ и не прорастали так уверенно на противоположном цивилизационном полюсе. И даже могло показаться, что настало время цитировать другие, заключительные строки баллады Киплинга: «Но нет Востока, и Запада нет».

Но в том-то и дело, что культура оказалась самым непредсказуемым и плохо управляемым игроком в сценарии глобального проекта: чем прозрачнее становились территориальные и государственные границы, тем больше нарастала плотность культурно-цивилизационных границ, тем настойчивее смещалась в ментальное пространство и все более решительно выстраивалась вокруг идентичностей. С. Хантингтон не ошибся: линии наиболее глубоких разломов в современном мире пролегли по культурным границам государств и цивилизаций, а глубина «разломов» сегодня определяется не столько разницей в уровнях экономического или техногенного развития, сколько возможностью примирения мировоззренческих установок, религиозных и нравственных традиций, исторически сложившихся образов жизни взаимодействующих сторон (*Хантингтон* 2003).

Иными словами, характер межкультурного и межцивилизационного взаимодействия определяется степенью совпадения или конфликтности ценностно-смыслового фонда и образов идентичности взаимодействующих культур, – всего того, что в условиях глобальной экономики и техноцентрического тренда современности еще может служить маркером самобытности, основанием самоопределения и самоуважения народов и культур.

Как отмечает М. Кастельс, в ситуации эфемерности культурных проявлений «идентичность становится главным, а иногда и единственным источником смыслов. Люди все чаще организуют свои смыслы не вокруг того, что они делают, но на основе того, кем они являются, или своих представлений о том, кем они являются» (*Кастельс* 2000: 608). Именно идентичность становится объяснительным принципом нового этапа противостояния Запада и Востока, как будто бы и сошедших со своих мест, но продолжающих демонстративно манифестировать собственный цивилизационный выбор, причем далеко не всегда в дружественной форме.

Дискурс глобализма настойчиво артикулируется в терминах войны, столкновений, экстремизмов, разломов и границ. С. Хантингтон фиксирует «столкновение цивилизаций», Тарик Али – «столкновение фундаментализмов», Элвин Тоффлер предсказывает возвращение в мировую политику «глобальных воителей», имея в виду, прежде всего, религиозные сообщества и возрастающую власть

ислама и католицизма. У Амина Маалуфа, французского писателя ливанского происхождения, конечно, были основания заявить о том, что многие преступления в современном мире совершаются от имени или во имя идентичности.

Эту мысль разделяют и другие современные исследователи, акцентируя внимание на том, что именно покушение на сакральные чувства причастности человека той или иной культурной традиции лежит в основе фундаменталистских акций, широким распространением которых отмечено последнее десятилетие. И только по этой причине «они квалифицируются как движения борцов за культурные ценности традиционализма, на которые покушается социальный и технологический прогресс, представляемый ныне западной цивилизацией» (*Флиер* 2010: 539).

Данные векторы социокультурной динамики свидетельствуют о том, что процесс столкновения культур и цивилизаций, в достаточной мере осмысленный в рамках современного социогуманитарного дискурса, постепенно «сублимирует» в пространство оппозиции культуры и цивилизации, «сопротивления традиционных культур и народов тотальному наступлению на них “цивилизации без святых и героев”» (*Кутырев* 2009: 92–93), особой модальностью которой оказывается дихотомия «традиция – модернизация».

Общества с «пограничным типом» культур, к числу которых относится Россия, в данной ситуации оказываются в особенно трудном положении. Как отмечают современные исследователи, пограничные культуры, с одной стороны, чрезвычайно восприимчивы к внешним влияниям, в то же время ревностно оберегают свою самобытность. С этой особенностью связано «столь характерное для них постоянное колебание между двумя полярными тенденциями: *охранительной* и *космополитической*, “всемирной отзывчивостью” и “сохранением традиций”, сочетание которых и является не только естественным, но и единственно возможным для подобного типа культур динамичным фактором их развития» (*Багно* 1996: 420). Эта же особенность сообщает пограничным культурам интенцию к предельному (глобальному) синтезу «несоединимых крайностей» (*Кондаков* 2005: 102). Однако не менее выражено и другое свойство пограничных культур, которое характеризуется «предельной поляризацией целого, т.е. драматическим расколом, непримиримой конфронтацией и борьбой смысловых полюсов» (*Кондаков* 2005: 102).

Таким образом, многообразие и конфигуративность культурных сценариев и цивилизационных столкновений в XXI веке зачастую «стягивается» к глубинному противоречию традиционности и модернизации, пронизывающему в той или иной степени все цивилизации, но наиболее адекватному цивилизационной оппозиции Запад – Восток. Крайние формы противостояния традиционности и модернизации проявились в феномене современного терроризма. Это «вершина айсберга сопротивления утилитарному социоэкономическому образу жизни, которую ведет технологизированная часть человечества, другой его огромной части, продолжающей культивировать духовные формы существования и ценностные способы регулирования социальных отношений» (*Кутырев* 2009: 96).

Данной позиции придерживается и российский культуролог А.Я. Флиер, который характеризует 11 сентября 2001 г. и многие другие террористические акты как события, абсолютно «культурные» по своим причинам, как акты борьбы «за сакральную неприкосновенность традиционной культуры». Конец XX – первое десятилетие XXI века стали, по выражению ученого, «эпохой восстания традиционалистов», возникшей как реакция на вторжение индустриальной культуры «на территорию традиционных культур к востоку от Европы» (*Флиер* 2011: 89).

Таким образом, взаимоотношения и «зеркальная» рефлексия традиционности и модернизации в современной культурной ситуации содержат в себе потенциальный конфликт, который разворачивается преимущественно на оси «Восток – Запад», поскольку, при всех различиях Запада и разнообразии Востока, именно эти цивилизации стали в современной

культуре символами, в первом случае, традиционности с ее силой обычая, а во втором – превосходства «логоса» и последовательного рационалистического преодоления традиции. Поэтому именно в плоскости «Запад – Восток» обнаруживают себя самые глубокие разломы современного многополярного мира. Более того, теперь данное противостояние не ограничивается больше сопротивлением ценностям западной цивилизации со стороны некоторой части исламского Востока. Не менее жестким оно неожиданно оказалось в Украине, о чем свидетельствует гражданская война, развернувшаяся на глазах всего мира и расколовшая Украину на Запад и Восток.

Этот вывод фиксирует один из наиболее тревожных рисков для России, цивилизационная идентичность которой исторически формировалась на границах культурных миров Востока и Запада, а рефлексия на эту тему всегда содержала в себе неразрешимую проблему. Если Петр Чаадаев утверждал: «Мы не принадлежим ни к Востоку, ни к Западу, и у нас нет традиций ни того, ни другого» (*Чаадаев* 2003: 43), то Н.А. Бердяев, напротив, говорил о неразрывности и одновременно неизбывном конфликте восточного и западного начала в русской душе. Была и третья точка зрения, согласно которой Россия оказывается то ли отдельным «третьим культурным материком между Европой и Азией» (Г.П. Федотов), то ли границей, за которой соединение западных и восточных традиций оборачивается столкновением двух совсем не дружественных сил:

> Мы, как послушные холопы,
> Держали щит меж двух враждебных рас
> Монголов и Европы! (А. Блок).

Очевидно, что в поисках цивилизационно-культурной идентичности Россия исторически тяготела к западноевропейской модели, особенно после петровской реформы, которая, как написал в свое время Г. Федотов, «вывела Россию на мировые просторы, поставив ее на перекрестке всех великих культур Запада, и создала породу русских европейцев» (*Федотов* 1992: 178). Но, с другой стороны, даже важнейший идентификационный признак – принадлежность к христианскому миру – Россия унаследовала не из Рима, как большинство европейских народов, а с Востока, из Константинополя.

Особенность российской культуры такова: в течение веков здесь переплелись славянские культурные традиции с византийской, западноевропейской, мусульманской и языческой кочевой культурой. Поэтому при всех естественных проявлениях глобализма и ориентации на модернизационное развитие ментально и культурно Россия несвободна от восточного традиционализма. И именно в идентификационном диапазоне «Запад – Восток» обнаруживает себя внутригосударственное, внутринациональное напряжение.

Есть еще одно обстоятельство, которое во многом определяет в России баланс традиционного и модернизационного векторов социокультурной динамики. Эта тенденция к регионализации и фрагментации российского пространства, со всей очевидностью проявившаяся в конце XX – начале XXI века, с феноменом региона и особенностями его развития. Именно регионы приобрели сегодня в России статус «единиц выживания» (Н. Элиас). Прежде всего, оговорюсь, что в данном случае я использую понятие региона расширительно, как территориальную единицу государства, которая может иметь административные границы, а может и не иметь. Но еще более важно, что регион представляет собой не только территориальный, но и социокультурный локус.

При всем многообразии региональных моделей развития общая черта социокультурной динамики регионов заключается в ее нелинейности, в одновременном развертывании разнонаправленных векторов. Прежде всего, это локальный уровень функционирования региона, который характеризуется воспроизводством местных культурных традиций. Именно благодаря этому культурная среда региона предстает как пространство формирования базовых идентичностей человека, ментального и экзистенциального комфорта, которые обеспечиваются его связью с тради-

цией. Культурная среда региона – это, прежде всего, ценностно-символическое пространство, интеграция в которое делает человека носителем определенного этноментального опыта, культурной памяти и гарантирует ему столь необходимое ощущение укорененности и принадлежности. Культурно-символические ресурсы региона – это та самая «точка роста», которая может стать основой формирования гармоничной культурной среды, экономического развития региона, консолидации местного сообщества и формирования позитивной идентичности населения.

Но существует и прямо противоположный вектор социокультурной динамики региона: как территориальная единица российского государства, ориентированного на модернизацию, регион включен в глобальный контекст экономических и культурных процессов и в сложную систему межкультурных коммуникаций. Конечно, все российские регионы с большей или меньшей амплитудой балансируют в диапазоне «локальное – глобальное», и это «устойчивое неравновесие» и бифуркационные расслоения «в свернутом виде», в потенции содержат конфликт двух моделей социокультурной динамики – традиционности и модернизации, который имеет одинаковые шансы стать как зоной риска, так и точкой роста. Причем, в зоне риска, как правило, оказываются регионы с доминированием традиционного типа социокультурной динамики.

Таким образом, очередная актуализация противостояния традиционности и модернизации, культуры и цивилизации, Запада и Востока представляет собой общемировой тренд современности, проявляющийся как на глобальном, так и на локальном уровне. В поисках возможностей разрешения этого противоречия современные аналитики предлагают различные сценарии, в том числе достаточно радикальные. Можно услышать, например, что «назрела необходимость целенаправленного преодоления традиционных моделей социокультурной динамики». Аргументация такова: во-первых, они малоэффективны по своим результатам, и, во-вторых, становятся слишком опасными в формах своего противостояния социальному прогрессу» (*Флиер* 2011: 89).

Подобная точка зрения отражает довольно распространенную на Западе позицию, согласно которой единственная возможность «приобщить» восточные народы к «правильной» западной цивилизации – их европеизация или американизация, чаще всего в версии «глобализационного лидера», то есть в американской версии (*Самохвалова* 2010: 32). Другого не дано, поскольку «единственным адресом позитивных перемен в мире является Запад» (*Кылычбай* 2008: 24).

Сценарий не новый, он во многом повторяет установки эпохи колониального раздела мира и, как прежде, тяготеет к монологическому диктату, поскольку основан на логике господства–подчинения. «Запад с его давними миссионерскими традициями… полагает, что не-западные народы должны перенять западные ценности демократии, свободного рынка, контролируемого правительства, прав человека, индивидуализма, господства права и затем должны воплотить все эти ценности в своих институтах… Но в не-западных культурах преобладает другое отношение к этим ценностям: от широко распространенного скептицизма до жесткого противодействия. То, что для Запада – универсализм, для остальных – империализм» (*Хантингтон* 2010: 282).

Совершенно очевидно, что подобный монологический дискурс не отвечает вызовам современной ситуации, которая побуждает размышлять о том, как жить вместе человечеству, «обреченному» на глобализационную связанность, не утрачивая различий в культуре и идентичности. Невозможно представить мир, лишенный устоявшейся символической и идентификационной системы координат – мир без Запада и Востока, – не думаю, что свободный от конфликтов, но совершенно точно лишенный не только своего сегодняшнего обаяния, но и роскоши бесконечного открытия и постижения друг друга.

И кто выиграет от такого сценария? Наверное, не Восток. И уж точно, не Запад, который исторически формировал свой образ на контрасте с Востоком, как отмечает Эд-

вард Саид в своем знаменитом исследовании «Ориентализм». Поскольку Восток – это «не только сосед Европы, но еще и < …> ее культурный соперник, а также один из наиболее глубоких и неотступных образов Другого». И добавляет: «…европейская культура выиграла в силе и идентичности за счет того, что противопоставляла себя Востоку как своего рода суррогатному и даже тайному “Я”» (*Саид* 2006: 8–12).

Естественным в этой связи оказывается вопрос о формах и принципах коммуникации в мире, с одной стороны, осознающем необходимость интеграции перед лицом глобальных проблем с другой, демонстративно манифестирующим свою культурную и цивилизационную неоднородность. Именно поэтому, очевидно, столь востребованными научным дискурсом примерно в одно и то же время оказались концепции толерантности и мультикультурализма, – увы, не оправдавшие в полной мере возлагаемых на них надежд, но со всей отчетливостью провозгласившие важнейший гуманистический принцип – признание самоценности Иного в культуре. Причем шкала «признания» оказывается достаточно широкой – от простого любопытства и индифферентного (терпимого) сосуществования – до уважительного и заинтересованного диалога. Но в любой из своих форм эти установки в их нравственно-мировоззренческих и прагматических проявлениях кажутся более чем конструктивными и вполне могли бы претендовать на статус безусловного императива.

Между тем многочисленные межэтнические и межконфессиональные конфликты свидетельствуют о том, что подобные пожелания носят, увы, гипотетический характер, а толерантность все чаще обнаруживает свои пределы. Абстрагируясь от прагматики национальных и геополитических интересов, можно предположить, что существуют различия в уровнях толерантности у разных народов. Причины подобной неравномерности следует анализировать дополнительно, но, очевидно, их нужно искать в особенностях этногенеза и исторической судьбы, в типах рациональности и этноментальном своеобразии народов, соотнести с источником и масштабом культурных травм или триумфов, с уровнем эмпатии представителей взаимодействующих традиций и многими другими факторами.

Между тем, реализация данного принципа невозможна без реабилитации гуманистических приоритетов в социокультурной динамике; невозможна, пока субъектом межкультурных коммуникаций не станет качественно иной тип личности. Не «глобальный» человек – маргинал с невнятной идентичностью, а человек, глобально мыслящий, в идеале – универсально образованный и одинаково комфортно существующий в культурных мирах и Востока, и Запада. Такой тип личности, для которой презумпция невиновности традиции – ценность столь же безусловная, как преимущества модернизации.

Похоже, об этом грезят не только философы, но и художники. Вспомним придуманный Джеймсом Кэмероном и покоривший весь мир пронзительный миф об Аватаре, который стал и границей, и посредником между «своими» и «чужими», между культурой и цивилизацией, между традицией и модернизацией, причем в их предельных формах и уже межгалактических измерениях. Правда, и в этой истории хеппи-энда не случилось.

Известный российский писатель Г. Чхартишвили для такого «идеального субъекта» придумал название «новый андрогин» (*Чхартишвили* 1996: 262). Вполне уместная метафора, если вспомнить, что мифических андрогинов боги разделили не как-нибудь, а по вертикальной оси, то есть на Восток и Запад. И это внушает надежду на то, что стремление к целостности и гармонии (в том числе, в культурно-цивилизационном смысле) заложено в генетическом коде не только человека, но и человечества. Звучит завораживающе и… очень похоже на очередной миф в копилку глобализационного дискурса. Но есть ли альтернатива? Глобальной культуры не случилось, современный мир по-прежнему артикулируется в терминах «Запада» и «Востока» как «своих» и «чужих», Россия по-прежнему балансирует на границе.

Литература

Багно 1996 – *Багно В.Е.* Пограничное сознание, пограничные культуры // Полярность в культуре. Канун: Альманах. Вып. 2. СПб., 1996. С. 419–427.

Кастельс 2000 – *Кастельс М.* Информационная эпоха: экономика, общество и культура / Пер. с англ. под науч. ред. О.И. Шкаратана. М.: ГУ ВШЭ, 2000. 606 с.

Кондаков 2005 – *Кондаков И.В.* Глобалитет России (к постановке проблемы) // Современные трансформации российской культуры. М.: Наука, 2005. С. 83–116.

кутырёв 2009 – *кутырёв в.а.* Столкновение культур с цивилизацией как причина и почва международного терроризма // Век глобализации. 2009. № 2. С. 92–102.

Кылычбай 2007 – *Кылычбай М.А.* Единственный адрес позитивных перемен – Запад? // Да. 2007. № 21. С. 23–25.

Саид 2006 – *Саид Э.В.* Ориентализм. Западные концепции Востока / Пер. с англ. А.В. Говорунова. М.: Русский Міръ, 2006. 639 с.

Самохвалова 2010 – *Самохвалова В.И.* Идеология единого мира. Из истории глобализационных проектов // Полигнозис. Проблемный научно-философский и культурологический журнал. 2010. № 3 (39). С. 282–320.

Федотов 1992 – *Федотов Г.П.* Письма о русской культуре // Федотов Г.П. Судьба и грехи России: в 2-х т. Т. 2. СПб.: София, 1992. С. 163–187.

Флиер 2010 – *Флиер А.Я.* Будущее возврату не подлежит // Третий Российский культурологический конгресс с международным участием «Креативность в пространстве традиции и инновации»: Тезисы докладов и сообщений. СПб.: ЭЙДОС, 2010. С. 539.

Флиер 2011 – *Флиер А.Я.* Культурология 20–11. Авторский сборник статей и эссе. М.: Согласие, 2011. 560 с.

Хантингтон 2003 – *Хантингтон С.* Столкновение цивилизаций. М.: ООО «Изд-во АСТ», 2003. 603 с.

Чаадаев 1989 – *Чаадаев П.Я.* Статьи и письма. М.: Современник, 1989. 623 с.

Чхартишвили 1996 – *Чхартишвили Г.Ш.* Но нет Востока и Запада нет. О новом андрогине в мировой литературе // Иностранная литература. 1996. № 9. С. 260–265.

Р.Ю. Федоров

Грани идентичности белорусов в Сибири: основные периоды и факторы трансформации

На протяжении последних десятилетий в отечественной этнологии появился целый ряд работ, посвященных изучению различных аспектов традиционной культуры белорусских крестьян, переселившихся на территорию Урала, Сибири и Дальнего Востока во второй половине XIX – начале XX вв. (Белорусы 2000, 2011, 2013; Очерки истории 2002; Традиционная культура 2013; *Фетисова* 2002 и др.). Во многих из этих исследований в той или иной мере затрагивались проблемы этнического самосознания переселенцев (*Багашев, Федоров* 2012; *Бережнова* 2007; *Жигунова* 2015, 2016; *Крих* 2015; *Фетисова* 2015; *Фурсова* 2014; и др.). Несмотря на это, на сегодняшний день еще сохранилось немало пробелов в изучении трансформации идентичности у потомков белорусских крестьян-переселенцев, проживавших в разных регионах азиатской части России в хронологических рамках со второй половины XIX по начало XXI вв.

В основу данного исследования легли полевые материалы, собранные автором на территории 12 регионов Сибири и Дальнего Востока в период с 2009 по 2017 гг. В ходе большинства этнографических экспедиций были проведены интервью с представителями первого, второго и третьего поколения потомков белорусских крестьян-переселенцев, рожденных в 1910-е – 1960-е гг. В статье приводятся наиболее часто повторяемые (типичные) высказывания информаторов, отражающие особенности их этнического самосознания. Также использовались данные национального состава регионов Сибири и Дальнего Востока, отраженные во Всероссийских и Всесоюзных переписях населения с 1897 по 2010 гг., анализ научных публикаций и историко-краеведческих изданий разных лет.

Особенности формирования территориально-этнографических групп белорусских крестьян-переселенцев в Сибири и на Дальнем Востоке были обусловлены тем, что на момент массовых аграрных миграций второй половины XIX – начала XX вв. этническое самосознание большинства их представителей еще не было сформировано. Об этом свидетельствует широкое бытование на территории Белоруссии тех лет самоназвания «тутэйшие», которое не является этнонимом (*Majecki* 2001). Как отмечал этнограф А.Е. Богданович, «если вы к таким белорусам обратитесь с вопросом – кто они такие в смысле национальности, то очень многие вам только и смогут сказать, что они “тутэйшие”, т.е. здешние… И к вашему заявлению, что они русские или белорусы, они отнесутся довольно скептически: называй, дескать, как хочешь…» (*Богданович* 2009: 15). В опросах информаторов, проживающих в разных регионах, которые помнили своих предков-первопоселенцев, отчетливо выражен повторяющийся сюжет, связанный с тем, что на вопрос «Откуда вы?», последние чаще всего отвечали «из Расеи (России)». При этом наиболее часто среди переселенцев преобладала не этническая, а региональная самоидентификация. К примеру, переселенцы из Могилевской губернии именовали себя «могилевскими», «могилями», «могулями» и т.д. Старожил деревни Татьяновка Шегарского района Томской области Василий Родиков (1929 г.р.) отмечал, что поселившиеся здесь выходцы из Белоруссии разделяли друг друга на «минских» и «витебских» по губерниям, откуда они были родом. Основные различия этих групп он объяснял диалектными особенностями их языка, различиями в проведении праздников и обрядов и некоторых других традиций. Данную ситуацию можно назвать типичной ввиду того, что подобные рассказы были зафиксированы нами среди потомков белорусских переселенцев, проживающих во многих других регионах Сибири и Дальнего Востока. По мнению ряда исследователей, земляческие этнонимы

типа «речичане», «полочане», «могилевцы» еще во времена Древней Руси обозначали субэтнические общности с полной социальной структурой, с особенностями языка, культуры, самосознанием (*Ганцкая, Григорьева* 1992: 9). Подобная региональная самоидентификация была свойственна не только белорусам. На это указывают такие часто встречающиеся в Сибири самоназвания проживающих в сельской местности русских и украинцев, как «вятские», «пермские», «рязанские», «черниговские», «полтавские» и т.д.

На территории Сибири среди белорусских переселенцев широкое распространение получило название «самоход». Его также нельзя рассматривать в качестве этнонима. Скорее, оно отражает социокультурный статус крестья-новопоселенцев, независимо от их национальной принадлежности. К примеру, на вопрос о смысле слова «самоход» проживавшая в основанной белорусами деревне Борки Викуловского р-на Тюменской обл. Аксинья Кузьмовна Жарикова, 1915 г.р., отвечала: «Потому что пришли самоходом. Наши деды приходили пешком сюда в Сибирь с России». В Сибири самоходами, как правило, называли поздних переселенцев из Европейской части России, Белоруссии и Украины, проживавших в непосредственной близости от челдонов, с которыми было принято отождествлять русское старожильческое население Сибири (*Бережнова* 2007а). Таким образом, понятия «самоход» и «челдон» представляли собой своеобразные смысловые оппозиции, дифференцировавшие население аграрной среды Сибири на новопоселенцев и старожилов. Это подтверждает тот факт, что в ходе этнографических экспедиций, территория распространения зафиксированного нами названия «самоход» у потомков белорусских переселенцев простиралась от Зауралья до Прибайкалья. На Дальнем Востоке упоминание этого понятия нами не было зафиксировано. Это можно объяснить тем, что на территориях «позднего освоения» разные группы переселенцев находились в более или менее равных социально-экономических условиях, что способствовало их быстрой этнокультурной консолидации.

Среди отдельных локальных групп белорусских крестьян-переселенцев, проживающих в Сибири, можно выделить частные случаи самоназваний, которые отражали их специфический сословный или социальный статус. К их примерам можно отнести «панцирных бояр». По предположениям В.В. Вешнякова, «панцирные бояре» как особое служилое сословие могли сложиться еще в XIV в. во время правления великого князя Витовта (*Вешняков* 1861). Первоначально они несли конную службу с тяжелым вооружением и занимали промежуточное положение между мелкой шляхтой и тяглыми крестьянами. После присоединения в конце XVIII в. восточных территорий Речи Посполитой к Российской Империи «панцирные бояре» вошли в сословие государственных крестьян. Возделывая землю, они продолжали заниматься охраной приграничных рубежей и полицейской службой. Само понятие «панцирные бояре» к тому времени стало анахронизмом, однако сохранилось в качестве самоназвания этой локальной группы (*Громыко* 1983: 20). В 1840–60 гг., в результате аграрной реформы П.Д. Киселева, несколько общин панцирных бояр, проживавших на территории Себежского и Невельского уездов Витебской губернии, переселились в ряд районов Западной Сибири. После полутора столетий жизни в Сибири самоназвание «панцирные бояре» сохранилось в исторической памяти потомков переселенцев (*Федоров* 2010).

Приведенный выше обзор свидетельствует о том, что в период массовых крестьянских переселений второй половины XIX – начала XX вв. среди белорусских крестьян национальная самоидентификация не имела распространения. Внутренний характер миграций предопределял акцент на идентичности, связанной с принадлежностью к определенной местности, региону, локальному сообществу или переселенческой группе. Как отмечала Л.Е. Фетисова, «до XX в. этноним “белорус”, применявшийся в официальных документах, не являлся самоназванием, которое объединяло бы различные этнографические группы, продолжавшие именовать себя по территории обитания» (*Фетисова* 2002: 4).

В 1920-е гг. на территории Белорусской ССР начала проводиться политика белорусизации. В ее задачи входило строительство национальной культуры, в котором важное место занимало развитие белорусского литературного языка и его повсеместное использование в общественной жизни и образовательных учреждениях. Этот процесс можно рассматривать в качестве частного проявления коренизации – политики советского государства, направленной на продвижение в союзных республиках на руководящие должности представителей местных национальностей, а также формирование национальной интеллигенции. Основным толчком к началу белорусизации послужила речь И.В. Сталина на X съезде РКП(б), состоявшемся в марте 1921 г. В ней говорилось: «Здесь я имею записку о том, что мы, коммунисты, будто бы насаждаем белорусскую национальность искусственно. Это неверно, потому что существует белорусская национальность, у которой имеется свой язык, отличный от русского, ввиду чего поднять культуру белорусского народа можно лишь на родном его языке… Лет 40 тому назад Рига представляла собой немецкий город. Но так как города растут за счет деревень, а деревня является хранительницей национальности, то теперь Рига – чисто латышский город. Лет 50 назад все города Венгрии имели немецкий характер, теперь они мадьяризированы. То же можно сказать о тех городах Украины, которые носят русский характер и которые будут украинизированы, потому что города растут за счет деревни. Деревня – это хранительница украинского языка, и он войдет во все украинские города как господствующий элемент. То же самое будет с Белоруссией, в городах которой все еще преобладают не-белорусы» (Протоколы 1933: 216–217).

Во второй половине 1920-х – начале 1930-х гг. отголоски белорусизации докатились до мест компактного проживания выходцев из Белоруссии на территории Сибири и Дальнего Востока. О начале активного использования этнонима «белорус» в местах компактного проживания переселенцев свидетельствуют результаты Всесоюзной переписи населения 1926 г.[1] По ее данным, на территории Сибирского края проживало 320320 белорусов, из них сельское население составляло абсолютное большинство – 311329 человек. В Дальневосточном крае проживало 41124 белорусов, из них сельское население составляло 36186 человек (Всесоюзная перепись 1926а).

Данные переписи населения 1926 г. представляют большой интерес для исследования трансформации этнического самосознания белорусских крестьян-переселенцев по целому ряду причин. Во-первых, в ее задачи впервые входила дифференциация восточнославянского населения СССР на русских, украинцев и белорусов. В инструкции по заполнению формуляров переписи указывалось: «Для уточнения записи об украинской, великорусской и белорусской народностях в местностях, где словом “русский” определяют свою народность представители трех этих народностей, необходимо, чтобы лица, называющие при переписи свою народность “русский”, точно определяли, к какой именно народности: украинской, великорусской (русской) или белорусской они себя причисляют» (Всесоюзная перепись 1926б). Таким образом, именно в этот момент на государственном уровне были выработаны определенные критерии, позволяющие причислить тех или иных людей к представителям белорусской национальности. При этом результаты переписи демонстрируют, что эти критерии были успешно применены не только к населению БССР, но и к переселившимся с ее территории в Сибирь и на Дальний Восток крестьянам и их потомкам, которые ранее не обладали развитым этническим самосознанием.

Во-вторых, следует учесть, что перепись была проведена спустя 10 лет после завершения самой масштабной волны аграрных переселений в Сибирь и на Дальний Восток, но в то же время она отражает данные до начала процессов коллективизации и индустриализации, серьезно изменившие принципы расселения и демографические процессы в селе. Таким

[1] В переписи населения 1897 г. учитывалось лишь число граждан, владеющих белорусским языком.

образом, результаты первой Всесоюзной переписи населения 1926 г. могут дать примерные представления о масштабах крестьянских переселений из Белоруссии в азиатскую часть России и об удельном весе белорусских переселенцев в разных регионах. В приведенной ниже таблице представлены данные по регионам Сибири и Дальнего Востока с наибольшей численностью белорусского населения.

Приведенные выше данные нельзя рассматривать в качестве показателей, способных точно отразить реальные объемы переселений крестьян, которых по сегодняшним меркам можно отнести к этническим белорусам. К примеру, нередко фиксировалась ситуация, когда переселенцы католического или униатского вероисповедания впоследствии отождествлялись с поляками.

Размытой этнической идентичностью обладали многие крестьяне, переселившиеся в Сибирь и на Дальний Восток с территории российско-украинско-белорусского погранич-

Табл. 1

Численность белорусов, проживавших на территории Сибири и Дальнего Востока, по данным Всесоюзной переписи населения 1926 г.*

Округ	Сельское население (чел.)	Городское население (чел.)	Всего (чел.)
Уральская область			
Ирбитский	9316	68	9384
Ишимский	2854	78	2932
Тюменский	2249	116	2365
Сибирский край			
Канский	50487	329	50816
Тарский	43757	199	43956
Новосибирский	36657	782	37439
Тулунский	30556	607	31163
Ачинский	30079	70	30149
Барабинский	25413	361	26270
Томский	25333	741	26074
Красноярский	20171	1597	21768
Минусинский	10077	200	10277
Омский	9482	1954	11436
Славгородский	7962	86	8048
Барнаульский	4895	445	5340
Иркутский	4694	339	5033
Кузнецкий	3732	331	4063
Каменский	3318	135	3453
Бийский	2539	149	2688
Рубцовский	1780	160	1940
Дальневосточный край			
Амурский	13586	1386	14972
Хабаровский	10926	960	11886
Владивостокский	8722	1156	9878
Зейский	1787	320	2107

* Приведены данные по избранным округам с наибольшим количеством белорусского населения. В Уральской области данные представлены только по округам, входившим на момент крестьянских переселений в состав Тобольской губернии.

чья. В особенности это касается выходцев из Черниговской губернии. По предположению Е.Ф. Карского, на ее территории в конце XIX – начале XX вв. проживало около 700 000 белорусов (*Карский* 1903: 189). Большинство из них были жителями деревень, тогда как в городском населении губернии преобладали украинцы. По данным Ю.В. Аргудяевой, в составе прибывших в Южно-Уссурийский край за период с 1858 по 1914 гг. крестьян преобладали выходцы из Украины (69,95% от общего числа переселенцев). При этом среди них доминировали уроженцы Черниговской губернии (40,8% от числа переселенцев с Украины) (*Аргудяева* 2006: 27). Л.Е. Фетисова обратила внимание на типичную для них ситуацию затруднения самоидентификации, свойственную населению контактной зоны. При этом, «поскольку Черниговская губерния входила в состав Малороссии, где было более развито представление о национальной принадлежности, возникла тенденция к перемене самосознания в пользу доминирующего этноса» (*Фетисова* 2002: 25). Поэтому потомки переселенцев, являвшихся белорусами, нередко были склонны отождествлять себя с украинцами или русскими, отталкиваясь от территориальной принадлежности мест выхода предков, либо оказываясь быстро растворенными в среде более многочисленных представителей родственных славянских народов.

Выделение этнических белорусов из общей массы переселенцев, обосновавшихся на Дальнем Востоке в конце XIX – начале XX вв. также значительно затрудняется схожестью многих элементов традиционной культуры русских, украинцев и белорусов, проживавших на территории Полесья. Поэтому в современных этнографических исследованиях материальной и духовной культуры потомков белорусских крестьян-переселенцев на Дальнем Востоке на первый план выходит выявление ее косвенных маркеров, во многих случаях проявляющих себя вне связи с этническим самосознанием носителей тех или иных традиций. Подобный подход доказал свою состоятельность в исследованиях отдельных компонентов традиционной культуры белорусских переселенцев. Одним из удачных примеров можно считать монографию Л.Е. Фетисовой «Белорусские традиции в народно-бытовой культуре Приморья» (*Фетисова* 2002). В ней из большого массива полевых фольклорных материалов, собранных в 1970–1990 гг. на территории Приморского края, автору удалось выделить белорусские вариации календарной и свадебной обрядности, а также необрядового фольклора. При этом большинство носителей этих традиций, чьи предки являлись переселенцами из Черниговской губернии, напрямую не отождествляли себя с белорусами.

Еще одним примером применения на практике подобного методологического подхода стала проведенная нами в 2015 г. этнографическая экспедиция, в ходе которой были исследованы особенности народной архитектуры Ольгинского и Чугуевского районов Приморского края. В результате визуального осмотра жилых и хозяйственных построек, планировки усадеб, а также опросов информаторов о бытовавших ранее строительных приемах в ряде сел и деревень нами были выявлены некоторые особенности строительной культуры, типичные для белорусского Полесья, несмотря на то, что основу населения значительной части этих поселений составляли потоки переселенцев из Черниговской губернии, не считавшие себя белорусами (*Федоров, Аболина* 2015). Следует отметить, что выявление определенных элементов традиционной культуры, аналогичных их прототипам, бытующим в Белоруссии, с помощью применения сравнительно-исторического метода, в данном случае может лишь частично указать на этническую принадлежность их носителей. Это связано с присутствием множества родственных черт в различных элементах традиционной культуры белорусов, украинцев и русских, проживающих на территории Полесья.

Несмотря на то, что далеко не у всех белорусских переселенцев сформировалась собственная национальная идентичность, белорусизация, проводимая в ряде мест их компактного проживания, имела определенный

успех. В 1927 г. в ряд районов Сибирского края была направлена комиссия Наркомпроса РСФСР, которая выработала меры по созданию в них школ, преподавание в которых должно было вестись на белорусском языке. Планировалось создание белорусского отделения в Новосибирском педагогическом техникуме (Белорусы 2002: 122–126). Следует отметить, что в среде восточнославянских крестьян-переселенцев белорусизация по своим масштабам значительно уступала украинизации. Если в эти годы на территории Сибири и Дальнего Востока были созданы десятки украинских национальных районов, то статус белорусского национального района получил лишь Таборинский район Уральской области (ныне – Свердловская обл.). Причиной наделения района этим статусом в 1932 году Свердловским обкомом партии послужил тот факт, что по примерным подсчетам около 65–70% его населения составляли белорусы (*Жданович* 2013: 343).

Первым шагом к созданию национального района стала «коренизация аппарата» – формирование сельсоветов и других органов власти из белорусов. Предпринимались попытки перехода на белорусский язык в делопроизводстве, а также в начальном и среднем образовании. Для этих целей в районном центре, поселке Таборы была открыта школа по изучению белорусского языка, посещение которой стало обязательным для большинства служащих. Были организованы восьмимесячные курсы для школьных учителей, проходившие на территории Белоруссии. Специальные 25-дневные курсы по изучению белорусского языка и основ советского кооперативного строительства были организованы и на территории Таборинского района, в деревнях Добрино, Носово, Озёрки и Пальмино. Для подготовки учительских кадров был открыт Таборинский белорусский педагогический техникум, объявивший набор на 1932–33 учебные годы (*Жданович* 2013: 343). Однако уже во второй половине 1930-х годов, эксперимент по созданию белорусского национального района был полностью свернут. Причиной этому послужили как внешние, так и внутренние обстоятельства. К первым из них относились произошедшие в тот период изменения во внутренней политике СССР, направленные на борьбу с «местным национализмом» (Белорусы 2002: 127). Еще одним фактором, повлиявшим на неудачу эксперимента, стала достаточно пассивная реакция на нововведения населения района. Данная ситуация была характерна и для других регионов Сибири. Из нее можно сделать вывод о том, что основным результатом белорусизации в отдельных местах компактного проживания переселенцев стало начало использования для этнической самоидентификации их населения этнонима «белорус». При этом белорусизация не оказала существенного влияния на сложившиеся ранее особенности традиционной культуры переселенцев.

В 1930-е гг. создание колхозов и совхозов, во многих случаях сопровождавшееся ликвидацией небольших деревень и хуторов, способствовало быстрому стиранию культурных различий между представителями разных территориально-этнографических групп восточнославянского населения. Этот процесс еще более усугубил демографический провал, возникший в годы Великой Отечественной войны. Зафиксированные нами рассказы многих информаторов свидетельствуют о том, что именно после нее во многих семьях потомков переселенцев были окончательно утрачены традиции поддержания брачных связей с выходцами из одной местности.

Во второй половине XX в. на фоне модернизации жизненного уклада советской деревни, сложившиеся в среде белорусских переселенцев региональные и этнические формы самосознания продолжали размываться. Отдельные элементы традиционной культуры, привнесенные из мест выхода переселенцев, продолжали свое бытование в латентном или фрагментарном виде, преимущественно среди представителей старших поколений. Как правило, наибольшую устойчивость этнические традиции выходцев из Белоруссии сохраняли в небольших деревнях, имевших периферийное положение и сохранивших однородность своего населения.

Примечательно, что в конце 1950-х – 1960-е гг. при получении паспортов представители первого поколения переселенцев, имевшие по матери и отцу белорусское происхождение, нередко выбирали национальность «русский». Об этом свидетельствуют как повторяющиеся устные рассказы старожилов, так и копии паспортов, найденные нами в сельских музеях или семейных архивах. К примеру, в экспозиции краеведческого музея при клубе д. Ермаки Викуловского р-на Тюменской обл. хранится копия паспорта, выданного в 1957 г. Босяковой Лукерье Прокопьевне, 1886 г.р., рожденной в д. Рогинь Рогачевсого уезда Могилевской губернии. В младенческом возрасте вместе с группой первопоселенцев из своей родной деревни она прибыла Сибирь. В ее паспорте, полученном в возрасте 73 лет, указана национальность «русская».

Новые волны аграрных миграций из Белоруссии в Сибирь и на Дальний Восток продолжались и в советское время. Они были характерны для 1920–1930-х гг., а также для послевоенного времени и были обусловлены рядом обстоятельств, среди которых опрошенные старожилы чаще всего называли попытку найти независимость на новом месте в период создания колхозов, репрессии, связанные с раскулачиванием, голодные годы и т.д. При этом после 1920-х гг., ознаменовавшихся политикой белорусизации, переселенцы уже четко отождествляли себя с белорусами, на что указывают многочисленные рассказы информаторов. К примеру, Константин Иванович Граховский, 1929 г.р., вместе с раскулаченными родителями в 1930 г. был выслан на территорию современного Таборинского р-н Свердловской обл. Вспоминая детство, пришедшееся на 1930-е – первую половину 1940-х гг., он отмечал, что потомки столыпинских переселенцев из Белоруссии продолжали называть себя «самоходами», а раскулаченные спецпереселенцы из этих же мест считали себя белорусами. При этом и те, и другие не имели каких-либо заметных культурных различий, имея «тот же говор и те же обычаи».

Исследуя места компактного проживания потомков белорусских переселенцев, Е.Ф. Фурсова выделила поселенческие модели, характеризующие ситуации вытеснения, перманентности и стабильности (однородности), обусловленные процентным соотношением старожильческого населения и разных территориально-этнографических групп переселенцев в той или иной деревне (Белорусы 2011: 350–352). Так, в ситуации вытеснения численное превосходство переселенцев, подселенных в деревни старожилов, способствовало привнесению на их территорию свойственных переселенцам элементов традиционной культуры. Ситуация перманентности была характерна для поселений, в которых старожилы составляли не менее четверти населения, а его остальная часть состояла из ряда малочисленных групп переселенцев, приехавших из разных мест. В этом случае элементы традиционной культуры, характерные для старожилов, преобладали над культурными влияниями новопоселенцев. В ситуации стабильности новопоселенцы составляли подавляющее большинство жителей деревни, что обеспечивало сохранение на длительное время многих особенностей их традиционной культуры.

Результаты полевых исследований указывают на то, что в большинстве случаев носителями исторической памяти и фрагментов этнических традиций, как правило, являются три первых поколения переселенцев. При этом, как отмечала М.А. Жигунова, «присущее ранее этническому самосознанию деление на локальные, социальные, конфессиональные и другие группы к середине XX в. было практически утрачено... В настоящее время многие потомки белорусов считают себя русскими, хотя в семейной памяти сохраняют места выхода своих предков из Белоруссии в Сибирь» (*Жигунова* 2015: 138).

Несмотря на затруднительность точного сопоставления результатов переписей населения 1926 и 2010 гг. ввиду произошедшего изменения административно-территориального деления регионов Сибири и Дальнего Востока, наглядно можно проследить одну важную демографическую тенденцию. Если для 1926 г. было характерным абсолютное преоблада-

ние сельского населения, отождествлявшего себя с белорусами, то в 2010 г. можно увидеть противоположную ситуацию, связанную с тем, что подавляющее число белорусов проживает в городах. В первую очередь это можно объяснить тем, что по примерным подсчетам, на территории Российской Федерации в период с 1926 по 2010 гг. доля городского населения возросла с 18% до 74% (Сводные итоги 2010а). Несмотря на отсутствие возможности получить хотя бы приблизительные количественные данные, можно предположить, что большая часть современного городского населения Сибири и Дальнего Востока, отнесшего себя по результатам переписи населения 2010 г. к белорусам (таблица 2), не является потомками крестьян-переселенцев второй половины XIX – начала XX вв., а принадлежит к более поздним волнам миграций, имевшим место в советский и постсоветский период (Сводные итоги 2010б).

Ярким примером этому служат данные по Тюменской области – региону Сибири, где на сегодняшний день проживает наибольшее число белорусов. В настоящее время на юге Тюменской области, на который приходились почти все аграрные миграции на территорию региона, живет 16% белорусов (из них всего 6,4% – в сельской местности). Оставшиеся 84% населения, отнесшего себя к белорусам, проживают в Ханты-Мансийском и Ямало-Ненецком автономных округах, обосновавшись в них в результате трудовых миграций 1960–1990-х гг., связанных с развитием нефтегазодобывающего комплекса. На серьезные трансформации этнической самоидентификации потомков переселенцев также косвенно указывает упомянутая выше тенденция выбора ими в паспортах национальности «русский» и быстрая утрата исторической памяти у людей, переселяющихся из аграрной среды в городскую.

В 1996 г. был принят Федеральный закон №74-ФЗ «О национально-культурной автономии». Он послужил стимулом для институционального оформления многих национальных землячеств. В числе прочих, на территории большинства регионов Сибири и Дальнего Востока были организованы белорусские национально-культурные автономии и другие формы общественных организаций.

Табл. 2

Численость белорусов, проживающих на территории Сибири и Дальнего Востока, по данным Всероссийской переписи населения 2010 г.*

Регион	Сельское население	Городское население	Всего
Тюменская обл. в том числе:	3146	22502	25648
Ханты-Мансийский АО	947	13756	14703
Ямало-Ненецкий АО	556	5921	6840
Красноярский край	1956	7944	9900
Иркутская обл.	1324	6605	7929
Омская обл.	2039	4012	6051
Кемеровская обл.	5238	811	6049
Приморский край	1707	4223	5930
Новосибирская обл.	1077	4305	5382
Алтайский край	2031	2560	4591
Амурская обл.	2193	1969	4162
Хабаровский край	1004	3800	4804
Томская обл.	1168	2160	3336

* Приведены данные по избранным регионам, которые были в наибольшей степени затронуты крестьянскими переселениями из Белоруссии в период со второй половины XIX – начала XX вв.

Цели и задачи их деятельности варьировались в разных регионах. В одних случаях акцент в них был сделан на развитие социально-экономических связей с Республикой Беларусь. В других большее внимание было уделено сохранению и популяризации традиционной культуры белорусов, проживающих вдали от их родины. В таких организациях основная ставка была сделана на развитие культурно-просветительской деятельности, создание белорусских фольклорных коллективов, возрождение национальных ремесел. Подобные объединения, расположенные, как правило, в областных административных центрах, начали уделять внимание сотрудничеству с учреждениями культуры и самодеятельными коллективами в местах компактного проживания потомков белорусских переселенцев, находящихся в сельской местности. Благодаря деятельности подобных объединений, а также повышению интереса к родословным и краеведческим исследованиям, в отдельных местах проживания потомков белорусских переселенцев сегодня наблюдается феномен своеобразного «этнического ренессанса».

Исследование деятельности современных белорусских землячеств и культурных объединений, действующих на территории Сибири и Дальнего Востока, показало, что в первую очередь он связан с приданием этнического контекста проявляемому отдельными людьми ностальгическому интересу к истории своей семьи и малой родины. Изучая традиции предков и приобщаясь к ним, некоторые люди, узнавая об их происхождении, начинают отождествлять себя с белорусами, хотя ранее они не задумывались о своей этнической принадлежности. Следует отметить, что данная ситуация характерна лишь для избранного круга лиц, которые, как правило, проявляют активный интерес к местной истории, краеведению, фольклору и т.д. Часто по их инициативе продолжают поддерживаться отдельные самобытные традиции, привнесенные переселенцами на территорию Сибири и Дальнего Востока. Белорусские культурные объединения Иркутска, Томска, Новосибирска, Тюмени и ряда других городов Сибири организуют в деревнях, основанных переселенцами, реконструкции отдельных народных праздников и обрядов, осуществляют поддержку деятельности их фольклорных коллективов. Как правило, жители таких деревень чаще подчеркивают свою «белорусскость». Однако в данном случае ее следует рассматривать в большей степени не как продолжающее жить стихийно проявление исторической памяти, а скорее как «подогретое самосознание» (*Галеткина* 1996: 76).

Подвергая ретроспективному анализу трансформации этнического самосознания у потомков белорусских крестьян-переселенцев Сибири и Дальнего Востока в период со второй половины XIX в. до наших дней можно сделать вывод о том, что на них повлиял целый комплекс факторов.

Со второй половины XIX в. до 1920-х гг. самоидентификация крестьян, переселявшихся из Белоруссии в азиатскую часть России, складывалась стихийно. Благодаря внутреннему характеру миграций, переселенцы отождествляли свою родину с Россией. При этом в их идентичности доминировала не этническая, а региональная дифференциация. В Сибири, начав проживать рядом с русским старожильческим населением, белорусские переселенцы получили своеобразный новопоселенческий социокультурный статус, который нашел свое отражение в широком использовании названия «самоход». Некоторые локальные сообщества переселенцев (такие как «панцирные бояре») привнесли на территорию Сибири самоназвания, отражавшие их сословный или социальный статус.

После установления советской власти в 1920-е гг. начинается новый этап трансформаций этнического самосознания выходцев с территории Белоруссии, в котором стали доминировать административно-политические факторы, сопровождавшие процесс белорусизации. По результатам Всесоюзной переписи населения 1926 г. большинство переселенцев уже отождествляли себя с белорусами, однако в начале 1930-х гг., в связи с изменениями в национальной политике СССР, процесс белорусизации был свернут.

В 1930–1940-е гг. такие социально-политические и экономические факторы, как коллективизация и индустриализация, а также последствия Великой Отечественной войны привели к серьезным демографическим изменениям в местах компактного проживания белорусских крестьян-переселенцев. В результате процессов урбанизации и модернизации жизненного уклада советской деревни во второй половине XX в. все больше потомков белорусских крестьян-переселенцев начинают отождествлять себя с русскими.

Начиная с 1990-х гг. наблюдается рост интереса отдельных профессиональных исследователей и любителей-энтузиастов к истории и традиционной культуре белорусских крестьян-переселенцев как к одному из достояний историко-культурного наследия. На этом фоне у отдельных людей, интересующихся традициями предков, начинает вновь проявляться белорусское самосознание. В последнее время в его формировании все чаще доминирует не межпоколенная историческая память, а опосредованные источники информации (архивные документы, этнографические описания, публикации в СМИ и Интернете и т.д.).

Таким образом, в разное время на особенности этнического самосознания выходцев из Белоруссии, переселившихся на территорию Сибири и Дальнего Востока, оказал влияние целый ряд демографических, политических и социокультурных факторов. На сегодняшний день все описанные в статье грани этнической, территориальной и социальной идентичности утратили свое былое значение и сохранили свое отражение лишь в исторической памяти представителей старших поколений. Исходя из этого, по отношению к рассмотренной нами группе представляется более уместным использование не этнонима «белорус», а понятия «потомки белорусских крестьян-переселенцев».

Литература

Аргудяева 2006 – *Аргудяева Ю.В.* Восточные славяне на юге Дальнего Востока. Владивосток: Изд-во ДВГУ, 2006.

Багашев, Федоров 2012 – *Багашев А.Н., Федоров Р.Ю.* Особенности этнокультурной идентичности белорусских переселенцев в Западной Сибири // Археология, этнография и антропология Евразии, 2012. № 3 (51). С. 124–129.

Белорусы 2000 – Белорусы в Сибири. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2000.

Белорусы 2011 – Белорусы в Сибири: сохранение и трансформации этнической культуры. Новосибирск: Изд-во Института археологии и этнографии СО РАН, 2011.

Белорусы 2013 – Белорусы в Пермском крае: очерки истории и этнографии. СПб.: Маматов, 2013.

Бережнова 2007 – *Бережнова М.Л.* Загадка челдонов: История формирования и особенности культуры старожильческого населения Сибири. Омск: Изд-во ОмГУ, 2007.

Богданович 2009 – *Богданович А.Е.* Пережитки древнего миросозерцания у белорусов: этногр. очерк. М.: ИЦ «Слава!»; ООО «Форт-Профи», 2009.

Вешняков 1861 – *Вешняков В.В.* Панцирные бояре // Архив исторических и практических сведений, относящихся до России 1860–1861 гг. Кн. 4. СПб: Тип. 2-го Отд-ния Собств. Е.И.В. Канцелярии, 1861. С. 79–94.

Всесоюзная перепись 1926а – Всесоюзная перепись населения 1926 г. http://demoscope.ru/weekly/ssp/rus_nac_26.php.

Всесоюзная перепись 1926б – Всесоюзная перепись населения 1926 г. Пояснительные замечания и инструкционные указания. http://www.demoscope.ru/weekly/2006/0267/arxiv04.php.

Ганцкая, Григорьева 1992 – *Ганцкая О.А., Григорьева Р.А.* Белорусы. Историко-этнографический очерк традиционной культуры // Материалы к серии «Народы и культуры». Вып. XXVI. М.: КМЦ ИЭА РАН, 1992.

Галеткина 1996 – *Галеткина Н.Г.* Польская переселенческая деревня в бурятском окружении // Вестник Евразии. 1996. № 1 (2). С. 62–77.

Громыко 1983 – *Громыко М.М.* Община в процессе переселения «панцирных бояр» Себежского уезда в Сибирь // Общественный быт и культура русского населения Сибири (XVIII – начало XX в.). Новосибирск: Наука, 1983. С. 19–31.

Жданович 2013 – *Жданович Е.Н.* Таборы из века в век. Реж: ГУП СО «Режевская типография», 2013.

Жигунова 2016 – *Жигунова М.А.* Белорусский компонент в социокультурном пространстве Сибири // Вестник Омского университета. Серия: Исторические науки. 2016. № 3. С. 64–75.

Жигунова 2015 – *Жигунова М.А.* Восточнославянское население в Сибири: этнокультурная история и идентичность // Томский журнал лингвистических и антропологических исследований, 2015. № 3 (9). С. 136–145.

Карский 1903 – *Карский Е.Ф.* Белорусы: В 3-х тт. Т. 1: Введение в изучение языка и народной словесности. Варшава: Типография Варшавского учебного округа, 1903.

Крих 2015 – *Крих А.А.* Белорусизация в Тарском Прииртышье: механизмы учета населения и этнографическая «реальность» // Этнография Алтая и сопредельных территорий: Материалы международной научной конференции, посвященной 25-летию Центра устной истории и этнографии Лаборатории исторического краеведения Алтайского государственного педагогического университета. Барнаул: Изд-во Алтайского гос. пед. ун-та, 2015. С. 124–128.

Очерки истории 2002 – Очерки истории белорусов в Сибири в XIX–XX вв. Новосибирск: Наука-Центр, 2002.

Протоколы 1933 – Протоколы Десятого съезд РКП(б). М.: Партийное изд-во, 1933.

Сводные итоги 2010а – Сводные итоги Всероссийской переписи населения 2010 года. Изменение численности населения России. http://www.gks.ru/free_doc/new_site/perepis2010/croc/Documents/Vol11/pub-11-1-1.pdf.

Сводные итоги 2010б – Сводные итоги Всероссийской переписи населения 2010 года. Национальный состав населения. http://www.gks.ru/free_doc/new_site/perepis2010/croc/Documents/vol11/pub-11-4-2.pdf.

Традиционная культура 2013 – Традиционная культура белорусов во времени и пространстве. Мінск: Беларуская навука, 2013.

Федоров 2010 – *Федоров Р.Ю.* Панцирные бояре в Западной Сибири: модель расселения и этнокультурная идентичность // Пытанні мастацтвазнаўства, этналогіі і фальклярыстыкі. Вып. 9. Мінск: Права і эканоміка, 2010. С. 352–358.

Федоров, Аболина 2013 – *Федоров Р.Ю., Аболина Л.А.* Региональные особенности народной архитектуры Ольгинского и Чугуевского районов Приморского края // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке, 2015. № 4. С. 11–21.

Фетисова 2002 – *Фетисова Л.Е.* Белорусские традиции в народно-бытовой культуре Приморья. Владивосток: Примор. краевая орг. Добровольного о-ва любителей книг России, 2002.

Фетисова 2005 – *Фетисова Л.Е.* Трансформация пространства культуры восточных славян на дальневосточном фронтире // Славянский мир в контексте развития Тихоокеанской России и международных отношений в АТР Материалы научно-практической конференции. Владивосток: Изд-во Института истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН, 2015. С. 114–128.

Фурсова 2014 – *Фурсова Е.Ф.* Этническая идентичность белорусских переселенцев юга Западной Сибири по архивным и полевым материалам // Вестник Российской нации, 2014. Т. 6. № 6. С. 328–338.

Majecki 2001 – *Majecki, H.* Problem samookreślenia narodowego Poleszuków w Polsce okresu międzywojennego // Загароддзе-3: матэрыялы навук.-краязнаўч. канф. «Палессе ў XX стагоддзі», 1–4 чэрвеня 2000 г., г. Беласток. Мінск: Тэхналогія, 2001. С. 156–157.

Ф.Г. Сафин, К.О. Сиразетдинов

Парадоксы суверенизации и межбюджетных отношений (на примере Республики Башкортостан)

В развитии федеративных отношений в Российской Федерации важное место занимает социально-экономический потенциал регионов. В этом смысле свой особый статус в формировании новых федеративных отношений подчеркивали те национальные республики, которые по своему социально-экономическому развитию могли в какой-то степени себя «прокормить». В авангарде, по «перетягиванию каната» в свою сторону, в споре с федеральным Центром, шли такие мощные в экономическом отношении республики, как Татарстан, Башкортостан, Саха–Якутия и др. Особый статус, вернее межбюджетные отношения ряда республик с федеральным центром заложили, в свою очередь, «необходимость» договорного процесса в Российской Федерации, который и практически вело к новому витку распада государств, после Советского Союза. Впоследствии «договорный процесс», т.е. заключение особых договоров между регионами-субъектами и федеральным центром был признан как с позитивной, так и негативной стороны. Вместе с тем, было отмечено, что договоры сыграли важную роль в социально-экономическом развитии регионов (Федерализм 1997: 83).

Однако, как отмечали ряд федеральных руководителей в то время, введение одноканальной системы сбора и перечисления налогов в федеральный бюджет властями Башкирии, Татарии, Карелии, Чечни и Якутии было бы прямым путем к развалу России (*Федоров* 1994: 51), т.к. эти субъекты практически не участвовали в финансировании депрессивных регионов, а также федеральных социальных программ.

В свою очередь эти средства были направлены на выполнение своих дополнительных социальных программ, дотировать широкий круг потребительских товаров, что преподносилось населению как великое завоевание суверенитета.

Если провести анализ социально-экономического потенциала республик в составе Российской Федерации, то объем национального дохода, например Башкирии в 1990 г. составил 12,7 млрд. руб., а объем государственного бюджета республики – 1,5 млрд. руб., т.е. всего 11,8% от ВРП. Все остальное было перечислено в союзный бюджет и в бюджет РСФСР (*Сафин* 1997: 50). В госбюджете республики было оставлено гораздо меньше средств, чем перечислено в центральные бюджеты. Аналогичная ситуация наблюдалась и в соседнем Татарстане.

Республика, на территории которой имелись многочисленные предприятия союзного и российского подчинения, практически не получала от них существенных отчислений в свой бюджет и не могла самостоятельно решать накопившиеся социальные проблемы.

По выработке совокупного общественного продукта в конце 1980-х гг. Башкирия опережала все автономные и многие союзные республики.

В 1988 г. Башкирия произвела национального дохода в расчете на душу населения больше, чем Украина, Узбекистан, Казахстан, Грузия, Азербайджан, Молдавия, Киргизия, Таджикистан, Армения и Туркменистан (*Сафин* 1997: 51).

Национальный доход по Башкирии, как региона России в том же году почти равнялся национальному доходу внероссийских Киргизии и Таджикистана вместе взятых, хотя население этих двух республик составляло 9,8 млн чел., т.е. на 5,8 млн больше, чем в Башкирии.

Объем промышленного производства на одного человека в 1989 г. в республике составил 3,9 тыс. руб., что на 5% выше, чем по Российской Федерации (Советская 1990а).

Валовый сбор зерна в 1976 – 80 годы в среднем составил 4 950 тыс. тонн, и Башкирия по этому показателю занимала четвертое

место среди регионов РСФСР, уступая Ставропольскому, Краснодарскому краям и Оренбургской области (*Российская Федерация*… 1993: 424). При этом в некоторые годы колхозы и совхозы республики вынуждены были сдавать государству до 70–80% урожая.

Производство мяса и мясопродуктов на душу населения в 1989 г. в Башкирии составило 80 кг., а по РСФСР – 69 кг., что на 16% ниже, чем в Башкирии. Но, в то же время, его потребление по Башкирии составило всего 68 кг., т.е. на 12 кг. меньше, чем производилось. А по России в целом потребление мяса и мясопродуктов составило 75 кг., что было на 6 кг. больше, чем производилось. Уровень потребления мяса по Башкирии составил лишь 91% от РСФСР (*Сафин* 1997: 53).

В 1989 г. на каждого жителя Башкирии было произведено 481 кг. молока и молочных продуктов. Между тем по России оно составило 379 кг., т.е. на 102 кг. меньше, чем в Башкирии. А потреблялись эти продукты в Башкирии на 117 кг. меньше, чем производились. По РСФСР, наоборот, потребление превзошло производство (Советская 1990б).

Таким образом, потребление продукции сельского хозяйства существенно отставало от ее производства в республике. Большая часть продукции сельского хозяйства вывозилась в другие регионы Советского Союза, и по более низкой цене, в обмен на другие, более дорогие, товары народного потребления, тогда как население республики само остро нуждалось в этих продуктах питания. Неудовлетворительной была также обеспеченность детей дошкольными учреждениями, медицинским обслуживанием. В 1988 г. в Башкирской АССР детскими дошкольными учреждениями было обеспечено только 62% всех детей, в то время как, в РСФСР – 70%. Для сравнения отметим, например: в Татарской АССР этот показатель составлял 79%, Карельской – 89%, Коми АССР – 90%.

По степени медицинского обслуживания населения Башкирия занимала 61-е место среди республик, краев и областей РСФСР. Если по Российской Федерации на 10 тыс. чел. населения приходилось в 1990 году 45, врачей, то по Башкирии этот показатель составлял лишь 35,2 врача, уступая всем республикам и областям Уральского экономического района, кроме Курганской (Регионы 2002: 243).

По обеспеченности населения республики больничными койками в 1990 г. Башкирия занимала 56-е место. Если по Российской Федерации на 10 тыс. чел. приходилось 138 больничных коек, то по Башкирии этот показатель равнялся – 136. А по Уральскому экономическому району Башкирия так же замыкала последнюю строку (*Регионы* 2002: 233). В связи с переходом на подушевое финансирование объектов здравоохранения и из-за невозможности содержать многие участковые больницы и акушерско-фельдшерские пункты за годы рыночной экономики были закрыты. В 2012 г. число больничных коек на 10 тыс. чел. по республике сократилось до 85,1. Башкортостан по этому показателю в Российской Федерации уже скатилась на 68 место. Республика Башкортостан, входившая тогда в число регионов-доноров не смогла сохранить имеющийся потенциал в медицинском обслуживании населения, тогда как дотационная Республика Тыва, каким-то образом смогла сохранить число больничных коек в объеме 136 на 10 тыс. чел, занимая при этом 2 место в Российской Федерации.

Анализ численности студентов высших учебных заведений по регионам Российской Федерации в 1980-х – в начале 1990-х гг. показывает не столь радужные цифры для Республики Башкортостан по сравнению с соседними республиками и областями Урало-Поволжья.

По численности студентов на 10 тыс. чел. Республика Башкортостан в 1980 году занимала 43-е, в 1992 г., т.е. через 12 лет – осталась на том же уровне – 42-е место, тогда как Республика Мордовия занимала – 7-е, Республика Марий Эл – 18-е, Республика Татарстан – 19-е, Удмуртия – 25-е место (Показатели 1993: 592–594).

В результате демократизации и децентрализации Российского государства – в начале 90-х гг. XX в. – существенно расширились экономические права Республики Башкорто-

стан. Непосредственно под ее юрисдикцию и в собственность перешла преобладающая часть промышленности, выросшей на ее территории в результате общегосударственной индустриализации.

Поэтому в конце 80-х гг. XX в. социально-экономический потенциал республики и нерешенность многих социально-экономических и национально-культурных проблем, преподносился как самый главный фактор повышения ее политико-правового статуса. Движение за придание статуса союзной республики, затем за суверенитет, устами национально ориентированной элиты преподносилось, что богатая нефтью и развитым нефтехимическим комплексом республика, могла буквально за несколько лет стать вторым Кувейтом. По их мнению, только национальный суверенитет мог предоставить республике самой распоряжаться ее богатствами.

«Плоды суверенитета» руководство республики понимало по-своему. В 1994 г. в результате «особого» межбюджетного режима Башкортостан перечислил в федеральный бюджет лишь 12% всех собранных налогов. От него не отстали и другие республики. В частности, Татарстан перечислил в федеральный бюджет – 16%, Карелия – 5%, Ингушетия – 11%, а Саха-Якутия вообще ничего. В то же время Москва перевела в федеральный бюджет 40% всех собранных налогов, Московская и Нижегородская области – по 42%, Санкт-Петербург – 43, Самарская область – 45% и т.д. (*Аринин* 1997: 61).

В 1995 г. привилегированный бюджетный режим благодаря договорному «выбиванию» льгот у федерального центра позволил Республике Башкортостан перечислить в российский бюджет только 26,2% всех собранных налогов, Республике Татарстан – 22,7, а Республике Саха-Якутия едва 0,5%. Разумеется, все эти льготы оплачивались налогоплательщиками других субъектов Федерации. Например, Свердловская область перечислила в федеральный бюджет 43,1% всех собранных налогов, Москва – 45,6, Нижегородская область – 48,1, Московская область – 49,1% и т.д. (*Аринин* 1997: 61).

Как видно, республики Башкортостан и Татарстан перечисляли в федеральный бюджет налогов в два раза меньше, чем края и области. Получалось так, что часть субъектов Федерации отрывают от себя последние гроши на содержание общей армии, транспорта, связи, тогда как другие оставляют средства себе, тем самым создавая более комфортные условия для жителей региона.

Прошедшие годы мало что изменили в порядке построения бюджетных отношений между федеральным центром и субъектами. Видимо, неразработанность межбюджетных отношений в стране увеличила число регионов – рецепиентов (т.е. дотационных). Если в начале 1990-х гг. регионов-доноров насчитывалось около 23, то к 2017 г. их число сократилось до 11.

Хотя, бывший Президент РБ М.Рахимов во время торжественного заседания Государственного собрания Республики Башкортостан, посвященного 5 годовщине подписания Договора между РФ и РБ отмечал, что именно Договор создал прочную основу для самостоятельного регулирования социальной сферы. За этот период между Башкортостаном и Российской Федерацией действовали более 30 межправительственных, межведомственных соглашений, развивающих положения Договора и устанавливающих механизмы его реализации (Советская 1999).

Однако, как показал опыт, Договор не стал инструментом (панацеей), способствующим подъему социально-экономического развития республики. Впервые за годы суверенитета бюджет республики потряс огромный дефицит. Республика из субъекта-донора стала дотационной.

Вместе с тем, следует отметить то, что, если роль договорного процесса в национальных республиках оценивали как документ, способствующий дальнейшему развитию федеративных отношений, то в органах федеральной власти и ряда субъектов, в нем видели, как шаг, ведущий к развалу страны.

Экономический кризис страны в 90-е годы XX в. характеризовался крушением бюджетной системы – основы целостности фе-

деративного государства. Во многом из-за слабости и ошибок органов государственной власти, бюджеты России в 1992–1996 гг. были провалены, тогда как республики наслаждались «плодами суверенитета».

За расширение своих полномочий больше выступали руководители тех регионов, которые самодостаточны и являются регионами-донорами. Выступая на VIII Гайдаровском форуме «Россия и мир: выбор приоритетов», состоявшемся в январе 2017 г. Президент Татарстана Р.Н. Минниханов раскритиковал систему распределения федеральных средств между регионами-донорами и реципиентами.

В межбюджетных отношениях между регионами и федеральным центром сложилась парадоксальная ситуация, если в регионе происходил рост бюджетных доходов, то регион сразу вылетал из всех программ поддержки, которые используются для дотационных регионов, т.к. регионы-реципиенты получали для выполнения адресных программ определенные субсидии. Если регион сам финансировал какую-то программу из своего бюджета в размере 5%, а 95% давал федеральный бюджет, то, становившись донором, начинал получать 5 процентов из федерального бюджета и 95 процентов из своего бюджета. Что в свою очередь лишал возможности региону в дальнейшем участвовать в федеральных программах по такому сценарию.

Например, регион привлек к себе инвесторов, при этом вынужден был приобрести кредиты, которые надо под проценты вернуть. По завершении работы львиную долю дохода с данного объекта получает федеральный бюджет, при этом не потратив ни копейки, а региональному бюджету остается лишь мизерная часть, раз в 10 меньше.

По мнению губернатора Калужской области А. Артамонова «к сокращению числа регионов-доноров ведет бюджетная политика, которая подталкивает регионы к дотационности и убивает у них желание развиваться. Следуя этой логике, гораздо проще и выгоднее быть дотационным субъектом, нежели постоянно прикладывать усилия для роста экономических показателей, расширять налоговую базу, повышать бюджетную обеспеченность», т.к. «дотационный регион гарантированно получит федеральную финансовую поддержку». А донор, напротив, полностью лишится дотации на выравнивание бюджетной обеспеченности, а также в значительно больших пропорциях станет софинансировать федеральные программы.

VIII Гайдаровский форум показал, что в России до сих пор не урегулированы межбюджетные отношения между субъектами и федеральным центром. Отсюда и много разногласий по поводу перечисления налогов в федеральный бюджет, и сколько оставит в регионах. Регионы сами не имеют возможности распоряжаться собственными средствами. Так или иначе, они вынуждены перечислить в федеральный бюджет, а затем просить от Центра для своих нужд. Все эти схемы, нисколько не способствуют развитию самостоятельности и ведут к деградации регионов. Примером чего может служить то, что за прошедшие 20 лет число регионов-доноров из 23 сократилось до 11.

По данным Минфина РФ, в 2016 году в перечень субъектов РФ, не являющихся получателями дотаций на выравнивание бюджетной обеспеченности, попали 14 регионов: Татарстан, Калужская область, Ленинградская область, Московская область, Самарская область, Сахалинская область, Свердловская область, Тюменская область, Ярославская область, Москва, Санкт-Петербург, Ненецкий автономный округ, Ханты-Мансийский автономный округ – Югра и Ямало-Ненецкий автономный округ. Общий объем дотаций регионам России на выравнивание бюджетной обеспеченности на 2016 год составил 515 млрд. руб.

В 2017 году в число дотационных регионов попала Ярославская область, так что число субъектов РФ, которые не получают дотаций на выравнивание бюджетной обеспеченности, сократилось до 13. Общий же объем дотаций вырос до 614,6 млрд. рублей. В списке самых крупных получателей госпомощи на 2017 год: Дагестан (52 млрд. рублей), Чечня (24 млрд. рублей), Крым (18,5 млрд. рублей) Ставро-

польский край (17,4 млрд. рублей), Башкортостан (15,8 млрд. рублей), Бурятия (17,9 млрд. рублей), Алтайский край (22,6 млрд. рублей), Якутия (36,6 млрд. рублей) и Камчатский край (37,2 млрд. рублей).

По мнению ряда экспертов, «одна из серьезнейших проблем в стране состоит в том, что такие столь важные, сущностные вопросы, как финансовые взаимоотношения центра и региона, вообще отсутствуют в актуальной политической повестке дня. Понятно, что ситуация, когда губернаторы публично критикуют правительство и минфин, говорит о том, что губернаторы уже прижаты к стенке. Потому что без крайней необходимости ни один губернатор, находящийся в здравом уме, публично критиковать правительство не будет. Поэтому это является симптомом достаточно серьезной проблемы и требует действительно содержательной дискуссии» (Бизнес онлайн 2017).

По мнению других экспертов, «проблема межбюджетных отношений продолжается достаточно длительный период времени. Было время, когда это обсуждение носило достаточно дискуссионный характер, и Татарстан выступал со своей позицией. В связи с этим нужно вспомнить договор 1994 года, когда было принято решение о распределении федеральных налогов на территории по принципу 50/50. Потом от этого решения ушли, пропорция подошла к соотношению 70/30. И эта пропорция, конечно, не оставляет стимулов к развитию регионов-доноров, к накапливанию средств, потому что они распределяются в большем количестве в пользу федерального центра. И если говорить о поддержке регионов, то можно обратиться к статистике их развития. А разница в развитии регионов России не сократилась. Это однозначно не создает стимулов к развитию, а создает стремление получать трансферты из Москвы, пользуясь различными схемами с помощью федерального лобби. Поэтому эта политика ущербна сама по себе.

Если же обратиться к практике развитых стран, то за пропорции 50/50 там никто не выходит. И в большинстве стран большая часть средств, все-таки остается в регионах. К примеру, в Швейцарии в отдельные годы в кантонах оставалось более 80 процентов собранных налогов. Регионы там имеют достаточно развернутые права, подкрепленные соответствующими финансовыми ресурсами, и развиваются за счет этого.

В России, в этом отношении, наблюдается эта ущербная пропорция и ограничение по выстраиванию регионами собственной налоговой политики.

Последние инновации были в части налога на прибыль, когда пропорция 18/2 была изменена на 17/3, плюс акцизы и т.д. Все это стало наращиванием дополнительной нагрузки на бюджеты крепких регионов в момент кризиса, а средств у них и так не хватает, поэтому долгое молчание регионов и прорвалось в высказывании позиции Татарстана и Калужской области.

Выправление этой ситуации должно начаться с оптимизации самого федерального бюджета. Там есть возможность уменьшения поступлений с регионов. Трансферты, которые направляются в регионы-реципиенты, должны быть направлены не просто на обеспечение бюджета, а на развитие этих регионов. Если этого не произойдет, деньги будут «размазываться» и дальше.

Еще в середине 1990-х гг. ряд авторов утверждали, что «устойчивость и целостность федеративного государства определяется экономической самостоятельностью субъектов федерации. Но практика показала, что в России с каждым годом уменьшается число регионов-доноров, то есть тех, кто не получает прямой помощи из федерального фонда финансовой поддержки. Естественно, рост перераспределяемых средств ведет к увеличению нагрузки на «регионы-доноры», провоцируя их к жесткому поведению» (*Аринин* 1997: 49).

На совещании в Совете Федерации руководителей «регионов-доноров» в октябре 1996 г. глава администрации Самарской области К.Титов обратил внимание на две несправедливости. Во-первых, те регионы, которые дотируют российский бюджет, имеют меньшую социальную обеспеченность, чем

те, кто получает эти трансферты. Во-вторых, население субъектов-доноров несет двойное налогообложение. Они исправно перечисляют налоги в федеральный бюджет и одновременно несут затраты на содержание структур федеральных органов власти, таких, как суд, прокуратура, ФСБ, Вооруженные Силы, МВД, высшие учебные заведения, объекты культуры (*Аринин* 1997: 50).

Как видим, через 20 лет развития федерализма в Российской Федерации вопросы межбюджетных отношений остаются не урегулированными.

Теперь вкратце рассмотрим некоторые результаты «плодов суверенизации», которых «достигла» Республика Башкортостан за последние 25 лет.

Как известно, важной социальной проблемой является подготовка высококвалифицированных специалистов с высшим образованием, т.к. показателем высокого уровня научно-технического прогресса, всегда выступает высокий уровень образования.

Несмотря на увеличение количества вузов и их филиалов, а также на предпринимаемые меры по подготовке кадров высшей квалификации республика заметно отставала от других регионов округа.

За эти годы заметно возросла численность студентов высших учебных заведений в целом по стране. К 2012–2013 учебному году показатели численности студентов на 10 тыс. чел. населения в целом по Российской Федерации составили 424 студента. В Приволжском федеральном округе эти показатели были ниже (407 чел.), чем в среднем по РФ. По численности студентов на 10 тыс. чел. населения Башкортостан в Российской Федерации в 2012–2013 учебном году занимал 40-е место, тогда как Татарстан – 10-е, Мордовия – 16-е, Республика Чувашия – 19-е место (Регионы 2013: 308–311). Таким образом, за прошедшие 20 лет, несмотря на общий рост численности студентов на 10 тыс. чел. населения общее движение в сравнительном аспекте с другими регионами особо не изменилось. Республика также замыкала последние места из первых сорока регионов Российской Федерации, как это было до принятия Декларации о государственном суверенитете республики.

По данным 2015–2016 учебного года эксперты Высшей школы экономики (ВШЭ) поставили Республику Башкортостан на 46 место по «востребованности» вузов. Из 14 220 выпускников, с учетом корректирующего коэффициента, 33% реализовали свои возможности за пределами республики, поступая в вузы столиц и соседних регионов. По этому показателю Башкортостан оказался на 42 месте.

Численность врачей на 10 тыс. чел. в 2012 г. составила 41,6 чел, при среднероссийском показателе 49,1, по ПФО – 46,2 чел., тогда как в Удмуртии – 54,9, Оренбургской области – 51,7 чел. По обеспеченности врачами на 10 тыс. чел. Башкортостан в Российской Федерации занимал 57 место, а по среднему медицинскому персоналу – 51 место, т.е., заметно снизив показатели начала 1990-х годов.

Младенческая смертность, т.е. число детей, умерших в возрасте до 1 года, на 1000 родившихся живыми в 2012 г. в Республике Башкортостан составило 7,9 чел., при среднем показателе по Приволжскому федеральному округу – 7,7. По этому показателю Башкортостан занимал 32 место, тогда как Чувашия – 5 (5,3 чел.) и Татарстан – 11 (6,4 чел.) (*Регионы* 2013: 70).

Социальные проблемы, прежде всего, медицина, образование в республике, мягко говоря, были не на должном уровне. Хотя, следует отметить, что по ряду показателям экономического роста Башкортостан опережал многие регионы страны, в том числе как в промышленности, так и в сельском хозяйстве.

Валовый региональный продукт, производимый республикой, все эти годы в Приволжском федеральном округе занимал второе место, уступая лишь Татарстану. В 2000 г. ВРП в Республике Башкортостан равнялся 160 751,2 млн руб., в Республике Татарстан – 202 734,4 млн руб. В 2014 г. ВРП Башкортостана составил 1 248 817,7 млн руб., занимая второе место в ПФО, уступая Республике Татарстан – 1 671 397,1 млн руб.

Особо не изменилась структура производства основных видов продукции сельского хозяйства. Производство молока в Башкортостане в 2015 г. составило 1812,3 тыс. тонн, потребление на душу населения – 316 кг., заметно превышая среднеросссийский уровень (239 кг.).

Производство мяса и мясопродуктов (т.е. скота и птицы на убой) в 2015 г. в Башкортостане составляло 248,9 тыс. т. (в убойном весе), занимая 9 место в РФ, в Татарстане 310,3 тыс. тонн – 5 место. При этом потребление мяса на душу населения в Башкортостане составляло всего лишь – 75 кг. (32 место по убыванию), тогда как в Татарстане – 79 кг. (18 место). В Республике Марий Эл производство мяса в том же году составляло 207,0 тыс. т. (15 место), а потребление отмечено на уровне 95 кг. (4 место).

Таким образом, несмотря на то, что Республика Башкортостан производя у себя многие продукты сельского хозяйства в достаточном объеме, употребляла некоторые продукты первой необходимости намного ниже среднероссийского уровня.

По многим показателям производства продукции сельского хозяйства Башкортостан всегда входил в первую пятерку регионов. По таким показателям как поголовье крупного рогатого скота, надой молока, республика по Российской Федерации всегда была на первом или на втором месте, по валовому сбору зерна в разные годы в первой пятерке.

По объему промышленной продукции в Приволжском федеральном округе Республика всегда занимала второе место, уступая лишь Татарстану.

Поэтому понятно, некоторое недовольство руководителей развитых регионов, когда говорят о превышении налоговых нагрузок на бюджеты республик.

По данным расширенного докладе «Об эффективности деятельности органов исполнительной власти субъектов Российской Федерации по итогам 2007 года», опубликованном 16 февраля на сайте Министерства регионального развития РФ как передает корреспондент ИА REGNUM 2,7% всех неэффективных расходов бюджетных средств России в сфере организации государственного управления приходится на Башкирию.

Объем валового регионального продукта (на душу населения) в Башкирии в 2007 году составил 152,5 тыс. руб., что соответствует 29 месту (по убыванию) среди всех субъектов РФ. Объем инвестиций в основной капитал (за исключением бюджетных средств) в расчете на одного человека (в ценах 2003 года) в Башкирии в 2007 году составил 18,19 тыс. рублей. По этому показателю Башкирия занимает 32 место (по убыванию уровня инвестиций).

Среднемесячная номинальная начисленная заработная плата работников Башкирии составила в 2007 году 11020,8 рублей, что соответствует 39 месту среди регионов (по убыванию суммы). Доля населения с денежными доходами ниже региональной величины прожиточного минимума в Башкирии в отчетном году составила 13% (21 место по возрастанию), а уровень безработицы в среднем за год – 6,6% (49 место по возрастанию).

По уровню младенческой смертности (9,8 на 1 тыс. человек родившихся живыми в 2007 году) Башкирия заняла 49 место (по возрастанию) среди регионов России. Это означает, что 48 регионов страны более благополучны по данному социально-медицинскому показателю.

Рост доли неэффективных расходов бюджетных средств в сфере здравоохранения в 2007 году отмечен в 22 регионах, при этом в Республике Башкирия (а также в Алтайском и Забайкальском краях, Липецкой области) – более чем на 5 процентных пункта. 3,7% неэффективных расходов в сфере общего образования в стране приходятся на Башкирию.

По отношению стоимости жилья на первичном рынке к среднедушевым доходам населения в 2007 году Башкирия попала в категорию регионов с самым недоступным жильем (жилплощадь, которую может приобрести гражданин за год, в регионе составляет менее 4 квадратных метров).

Таким образом, прошедшие годы «суверенизации» показали, что, несмотря на высокий промышленный потенциал, в республике многие социальные проблемы остались нере-

шенными. Республика Башкортостан по решению социальных проблем заметно отстает от других субъектов Российской Федерации, т.е. эффективность управления социальной сферой оставляет желать лучшего.

Литература

Аринин 1997 – *Аринин А.Н.* Проблемы развития российской государственности в конце XX века // Федерализм власти и власть федерализма. М.: ТОО «ИнтелТех», 1997.

Бизнес онлайн 2017 – «Вы живете своими иллюзиями!»: как Минниханов дал бой «раскулачиванию» в Москве // БИЗНЕС Online. 13.01.2017. https://www.business-gazeta.ru/article/334251.

Показатели 1993 – Показатели социального развития Российской Федерации и ее регионов. Республиканский информационно-издательский центр. Госкомстат РФ. М., 1993. С. 592–594.

Регионы 2002 – Регионы России. Социально-экономические показатели. 2002: Стат. сб. / Госкомстат России. М., 2002.

Регионы 2013 – Регионы России. Социально-экономические показатели. 2013. Стат. сб. / Росстат. М., 2013. С.70.

Российская Федерация 1993 – Российская Федерация в 1992 г. Статистический ежегодник. М., 1993.

Сафин 1997 – *Сафин Ф.Г.* Принципы этнополитического развития Башкортостана (1988–1993 гг.). М., 1997. С. 50.

Советская 1990а – Советская Башкирия. 1990. 4 октября.

Советская 1990б – Советская Башкирия. 1990. 3 октября.

Советская 1999 – Советская Башкирия. 1999.

Федерализм 1997 – Федерализм власти и власть федерализма / Отв. ред. М.Н. Губогло. М.: ТОО «ИнтелТех», 1997. С. 83.

Федоров 1994 – *Федоров Б.* Заметки об очевидном. М., 1994. С. 592–594.

В.И. Харитонова

«Вы, вроде бы, ученый…»: о толерантности в здравоохранении и создании новых вспомогательных профессий

На протяжении почти трех последних десятилетий мне, в силу особенности моей работы, приходится внимательно отслеживать происходящее в лечебно-профилактических и медицинских сферах, в том числе в официальном здравоохранении. Разумеется, у меня есть и личный опыт взаимодействия с их представителями – опыт не только исследователя, но и пациента/клиента, а с некоторых пор – ещё и небольшой опыт работы со студентами медицинских вузов. Естественно, когда человек сам со своими проблемами приходит к врачу или лекарю, то он воспринимает происходящее особенно остро, а от того, какой опыт он получает в ходе своих визитов (и уж тем более от пребывания в госпитальном учреждении), зависит не только его последующее отношении к медицинским системам и практикам, конкретным специалистам и клиникам, но и личное здоровье, порой качество жизни и даже сама возможность жить. Для любого из нас важно, чтобы в сложных жизненных ситуациях нас адекватно понимали, общались с нами по-человечески, не смотрели на нас как на материал, с которым приходится работать, или, того хуже, как на надоедающих осенних мух; важно, чтобы слышали, что мы, пациенты, говорим, и видели нас, а не экран компьютера; нужно, чтобы осознавали не только наши собственно медицинские запросы, но и этнокультурные, культурно-психологические и религиозно-ментальные особенности. Я сейчас оставляю в стороне ещё несколько моментов – таких как гендерная и психическая специфику, например (это, несомненно, очень важно, но требует особого разговора).

На темы медицинской этики, толерантности в медицинских учреждениях, характера работы с различными контингентами больных написано много научной и учебной литературы; в курсе обучения студентов медуниверситетов включены такие дисциплины, как медицинская этика, деонтология, биоэтика (правда, вопрос заключается ещё и в том, насколько эта литература осваивается и усваивается будущими медиками). Об особенностях современного медицинского образования в нашей стране сейчас довольно часто говорится на различных научных мероприятиях и пишется в специальной литературе: речь идет о нехватке гуманитарной составляющей в обучении студентов, о необходимости срочной гуманитаризации обучения (см. напр.: *Моисеев* 2013 и др.). Но в конфликтной ситуации всегда есть как минимум две стороны.

И если медиков[1] как будущих специалистов готовят к встрече с пациентами, хотя бы обеспечивая их учебниками и инструкциями, то нельзя сказать того же о пациентах, об инструкциях и пособиях для них – таковых просто нет, а приходящие в клиники опираются в общении с представителями медицинских профессий только на свой опыт и чужие наставления, как правило, случайные. Нужно ли просвещать пациентов/клиентов, готовить их к встречам и общению с работниками лечебно-профилактических и медицинских учреждений? Конечно, нужно, но о таких глобальных программах пока говорить не приходится, хотя с помощью СМИ и ТВ это было бы вполне реально. Нельзя сказать, что в этом направлении не делается ничего, но существующие медицинские программы пока учитывают только собственно медико-просветительскую сторону проблемы.

Современный, обремененный опытом постоянного общения с Интернетом человек, «потусовавшийся» на специализированных

[1] О специалистах неконвенциональной медицины и современной психологической службы, как и об их клиентах, должен быть отдельный разговор в отношении этики общения и восприятия ими друг друга.

форумах и приобщившийся к интернет-медицине, в какой-то мере оказывается подготовленным к визитам в клиники. Однако эту подготовку он получает чаще всего, во-первых, на основе негативного опыта (именно таким обычно делятся на форумах пострадавшие от медицины и медицинских работников); во-вторых, от людей, не принадлежащих к профессиональному медицинскому кругу. Обладатель такой подготовки обычно являет собой сущий кошмар для врача, поскольку он, не имея специального образования, набирается очень своеобразных «медицинских познаний».

Как сложится общение в ходе визита, зависит от обеих сторон, но чаще всего не в равной мере – ведь в кабинете или палате пациент оказывается вовсе не равным, а иногда даже униженно-подчиненным благодаря патерналистски настроенным врачам (их учили так с нами общаться), хотя, если вдуматься, именно пациент должен быть в кабинете/палате центром внимания, уважаемым человеком. Но последнее сложно усвоить тем, кто прошел через медицинский вуз. Не потому ли у нас периодически в больничных кабинетах, коридорах и палатах случаются «бои без правил», порой даже с летальным исходом для одной из сторон?

Система подготовки нынешнего медика, как и в советские времена, вырабатывает у него патерналистские наклонности по отношению к пациенту, а специфика области знания и профессии формирует корпоративное единение и ментальные границы по принципу «мы» и «они», стоящие, так сказать, по разные стороны баррикад. Этим наш медицинский ареопаг очень напоминает тех лиц, к которым они стараются быть непричастными, – представителей иных лечебно-профилактических систем и практик: шаманов, колдунов, целителей… Их «кузены по цеху» естественным образом обретали подобную позицию, поскольку были приобщены к тайному, сакральному знанию, а ещё они были убеждены и/или убеждали других в том, что обладают особыми силами и наделены сверхвозможностями, – ну, почти боги, божества и духи, либо как минимум общающиеся напрямую и «на короткой ноге» с таковыми. Медики тоже в процессе обучения осознают, что они обладают особыми, для большинства людей «тайными», познаниями.

Если вдуматься, эти представители разных медицин[1] во многом по сути схожи, хотя изначально бросаются в глаза их внешние различия: например, одни владеют медицинским сленгом, замешанным на латыни, другие – хранили в памяти своей преданья старины глубокой из заговоров и заклинаний; но то и другое позволяет поддерживать корпоративный статус обладающих особым знанием специалистов. А пациент/клиент и к одним, и к другим шел и идет с одинаковым волнением и страхом. И не только потому, что переживает, страшась узнать плохую новость о своем здоровье, но и оттого, что предвкушает встречу с обладателями особого знания об этом здоровье. Есть в таком походе ещё некая тонкость: пациент/клиент – субъект субтильный, нервничающий в предвкушении встречи с представителем особой профессии (вдруг что не так – и жизнь покатится под откос), а также с персоной, от которой он оказывается зависим (как-то с ним будут разговаривать – не нагрубят, не обругают ли вдруг за то, что неправильно зубы чистил, или, в другом случае, нарушил магические законы жизни). Но порой в пациента/клиента закрадывается сомнение – в профессионализме и достаточном уровне знания этой высоко поставленной в обществе и его собственном мировоззрении персоны…

[1] Слово «медицина» в толковых словарях русского языка рекомендовано к употреблению исключительно в единственном числе, что связано с представлением о единственно «правильной» и научно обоснованной биомедицине при отрицательном и пренебрежительном отношении к другим лечебно-профилактическим системам, практикам, методам. Рассматривать любые медицинские системы и практики, т.е. и народные, и традиционные, как равные с биомедициной, начала только медицинская антропология в 1960-1970-е годы (это один из основных постулатов данного научного направления).

Контакт пациента/клиента и врача/целителя – это деликатнейшая ситуация, которая требует большого напряжения от обеих сторон. И тут можно – даже желая добра – легко разрушить хрупкую ауру устанавливаемого взаимодействия, если чего-то не учесть или не знать. Я часто вспоминаю (особенно читая лекции слушателям Школ медицинской антропологии и биоэтики[1] – будущим медицинским работникам) сложную ситуацию из практики одной *народной целительницы*[2] (см.: *Харитонова* 1994), фельдшера-акушерки по образованию, которая во время рабочего сеанса перекрестила свою клиентку. Та ушла от неё довольная и умиротворенная (контакт был установлен, и с психологической стороны общение прошло на прекрасном эмоциональном фоне), но через несколько дней явилась к своей «спасительнице» (как называла целительницу при прощании) и (...) устроила ей скандал. Оказалось, что в её жизни произошли некие события, которым она стала искать объяснения, и с помощью старшей родственницы пришла к выводу: во всем виновата русская целительница, которая *перекрестила* её, женщину из мусульманского рода (хотя справедливости ради надо сказать, что в начале 1990-х годов эта женщина, как и многие москвичи, ещё не «воцерковившиеся» и не актуализировавшие в сознании религиозную принадлежность, не обращали внимания на такие детали – в тот период важнее была всеобщая экзальтация на почве эзотерики и парапсихологии: *Харитонова* 2000).

Понятно, что наученная горьким опытом целительница впредь старательно выясняла, кто пришел к ней на сеанс, чтобы не попасть впросак с очередным клиентом на почве его религиозных пристрастий. Но ей и в голову не приходило, что, помимо конфессиональных сложностей, она в любой момент может столкнуться с массой иных этнокультурных проблем (ср., например: *Курленкова* 2011), работая с московскими жителями. И если на фельдшерской службе она привыкла рассчитывать на профессиональную защищенность от культурно-этических притязаний (не медицинское это дело в обычаях разбираться), то в московском целительском кабинете она оказывалась в ситуации, когда для клиента эта сфера приобретала особое значение. Однако представитель медицинской профессии работала как *народный целитель*, но так ли уж это не важно для медика?

Не учи ученого, или где врачу обучаться премудростям этикета

В наши дни ситуация с медицинской и лечебно-профилактической помощью изменилась настолько, что культурно-этические компетенции становятся необходимыми для всех, кто причастен к профилактике и лечению. Разумеется, не только потому, что «медицинская помощь» теперь превращена в «медицинские услуги», хотя это, вместе с иными особенностями реформирования нашего здравоохранения, ведет во многом к тому, что врач, даже не дошедший ещё до «профессионального выгорания» и обладающий прекрасными душевными качествами, желанием помочь каждому пациенту, имеющий необходимую базу знаний, как правило, не может реализовать свои намерения в условиях минимального времени, отведенного на прием. Врач теперь заведомо поставлен в такую ситуацию, что не он должен разбираться с культурно-этическими и ментально-психологическими сложностями пациентов – у него нет на это времени. И он фактически не виноват: в стране идет ре-

[1] Международные Школы медицинской антропологии и биоэтики организуются центром медицинской антропологии ИЭА РАН и проводятся совместно с разными факультетами Первого МГМУ им. И.М. Сеченова и МГМСУ им. А.И. Евдокимова дважды в год, весной и осенью; см. программы Школ МАиБ и информацию об их работе на сайте российской Ассоциации медицинских антропологов (www.amarussia.ru) и в журнале «Медицинская антропология и биоэтика» (www.medanthro.ru).

[2] Народные целители – профессия, зарегистрированная в первой половине 1990-х годов, после включения в Закон об охране здоровья специальных статей 56-й и 57-й, регулирующих деятельность практиков, работающих в традициях народной медицины и получивших дополнительное медицинское и специальное образование.

формирование системы здравоохранения по западному варианту. А это означает, что сами реформаторы системы и эту тонкую грань общения должны были бы перевести в тот же, западный вариант работы, а не создавать врачам безвыходную ситуацию.

Сегодня уже работающий долгие годы врач не может на основе своего давно полученного образования учесть многие культурно-специфические (религиозные, этические, мировоззренческие) трансформации, происходящие в последние несколько десятилетий – ведь переподготовку, дополнительное образование он получает обычно по своему узкому профилю, ему не до повторения и обновления знаний по медицинской этике, не говоря уже о получении сведений культурологического или религиоведческого профиля. А между тем они становятся необходимыми для медика. Сейчас, например, важнейшая проблема – здоровье мигрантов, с большим притоком которых связаны дополнительные сложности культурно-этического плана. Конечно, как уже упоминалось, в современном медицинском образовании предусмотрены курсы *медицинской этики*, *деонтологии* и даже *биоэтики* (не буду обсуждать здесь, что в последнее время их всё больше ужимают и сокращают), но этого теперь недостаточно для квалифицированного общения с пациентами, особенно в столичном регионе, ставшем более чем разноликим в этнокультурном и религиозном отношении. Понимая это, профессура медицинских университетов бьет тревогу по поводу недостаточности гуманитарной составляющей в подготовке медиков, объединяясь в желании изменить ситуацию с гуманитариями академических институтов[1] (*Харитонова* 2015).

Вопрос о полноценной подготовке современного медицинского работника включает не только сферу культурно-этических компетенций, но и знания об иных лечебно-профилактических системах, практиках и методах. Однако, как только заходит речь о курсах, в которых будут изучаться широко распространенные в современном мире традиционные медицинские системы (ТМС), не говоря уже об их основе – традиционных и народных медицинах, – тут же начинается разговор не только о перегруженности программ специальной подготовки (с чем невозможно не согласиться), но и о «ненаучности» этих лечебно-профилактических познаний. К сожалению, сами студенты (особенно «лечебники») обычно становятся на позицию противников расширения своих представлений о медицине и характере профилактики в разных культурных сообществах мира, полагая, что им вполне достаточно самых общих сведений из курсов по истории медицины. Более восприимчивыми к этой области знания оказываются будущие клинические психологи, социальные работники, медицинские социологи и студенты других факультетов «гуманитарного» профиля.

Вопрос о перегруженности учебного процесса в случае с медицинскими университетами может решаться, видимо, разным путями. Многое зависит от того, каким образом предложить формирующемуся медику нашу область знания, главное – с каким настроем он будет это воспринимать. Если в учебной отрасли господствует установка на то, что культурно-этические компетенции – это избыточное знание для узкого медицинского специалиста, а вся медицина должна начинаться и заканчиваться исключительно единой системой биомедицинского знания, то мы в итоге будем получать тех врачей, которых в большинстве случаев имеем. Надо заметить, что в современных условиях вполне реально дополнительное приобретение гуманитарных знаний в процессе повышения квалификации, главное, чтобы это входило в интересы самой системы здравоохранения. А вот с этим возникает сложность: у нашего Минздрава и без того достаточно проблем, здесь же речь идет о наших проблемах – проблемах пациентов/клиентов, которых чиновники предпочитают не замечать…

[1] См. материалы специализированных конференций по биоэтике, которые регулярно проводятся на базе МГМСУ им. А.И. Евдокимова и ИФ РАН с участием широкого круга специалистов.

В ситуации, когда в стране за год только официально зарегистрировано 1200 случаев серьезных столкновений теперь уже «противоборствующих сторон» – врачей и пациентов – нужна «скорая помощь» в ликвидации конфликта, который в достаточной степени естественен и, кстати, предотвращаем в других странах, где на это давно обратили внимание. В западных государствах, в первую очередь в англоязычных, уже более полувека активно развиваются медицинская антропология и биоэтика не только как области науки, но и как прикладная сфера: в США, например, совместными усилиями медиков и антропологов готовятся специалисты «среднего звена», выпускники специализированных магистратур – консультанты в области культурных и этических компетенций, которые имеют возможность работать в медицинских клиниках (непосредственно в этических комитетах) или заниматься периодическим консультированием/обучением медицинских работников в этих сферах знания. Нужны ли нам такие специалисты – кажется, вопрос излишний.

Специалист в области культурно-этических компетенций

В США есть две особые профессии, нашедшие свое применение в медицинской и медико-социальной сферах. Они получили право на существование после формирования в 1960-х–1970-х годах научных направлений, о которых шла речь выше: *медицинской антропологии* (интердисциплинарное направление, исследующее множественные проблемы здоровья и болезни человека, всевозможных медицинских систем, практик и методов лечения; функционирует, в первую очередь, на *стыке медицинских* и *антропологических наук*) (см., например: *Михель* 2013) и *биоэтики* (также интердисциплинарное направление, возникшее на основе медицинской этики и функционирующее на стыке *медицинских* и *философских наук*).

В различных странах мира специалисты, получившие своё образование в магистратуре по медицинской антропологии, часто занимаются тем, что разъясняют в медицинских и иных учреждениях особенности этномедицинских представлений, специфику народных и традиционных медицинских систем, нейтрализуя тем самым возможные конфликтные ситуации. В США они называются *специалистами в области культурных компетенций*. Их деятельность направлена на то, чтобы донести до медицинского персонала важность возможности для каждого человека осмыслять и переживать свое заболевание тем способом, который принят в его культуре. *Специалисты в области культурных компетенций* обычно занимаются консультированием врачей, медсестер, администраторов больниц, повышая уровень их знаний в медицинской антропологии и смежных областях, а также уровень их культурной компетентности и толерантности. Эти специалисты-практики, работая в клиниках постоянно либо оказывая разовые консультативные услуги медицинским работникам, являются их консультантами, отстаивающими и объясняющими суть позиции пациентов, принадлежащих к разным этносам, выросших в различных культурных традициях, придерживающихся специфических религиозных убеждений и этических принципов. Их работа помогает улучшать коммуникацию врачей и пациентов, не допускать взаимонепонимания и возникновения конфликтных ситуаций.

Основные вопросы этического плана, которые обычно решают *этические консультанты* – специалисты в области *биоэтики*, связаны с различными ограничениями в медицинской помощи, (не)возможностью её получения. Бывает так, что сами пациенты могут быть не компетентны в принятии каких-либо решений (в силу своего психического или психофизиологического состояния) – этические консультанты занимаются в таких ситуациях поиском человека, уполномоченного принять решение за пациента. Такие специалисты регулируют споры врачей, семьи, самого пациента относительно необходимого объема медицинской помощи. Их ионсультации играют важную роль при оказании психологической поддержки родителям, врачам

и медсестрам. Сталкиваясь со сложными ситуациями в своей практике, родственники или врачи больницы, где предусмотрены услуги специалистов в области медицинской антропологии и биоэтики, могут обратиться к таким людям за помощью и поддержкой, что позволяет принимать более точные решения и дает бóльшую уверенность в правильности их принятия (см.: *Курленкова, Гейнс* 2011).

На международном уровне *этические консультанты (*как и *биоэтики)* и *консультанты в области культурных компетенций* (как и *медицинские антропологи*) часто являются членами различных здравоохранительных команд. В 2014–2015 гг., например, *медицинские антропологи* не единожды привлекались в консультационные советы при Всемирной организации здравоохранения (ВОЗ) и ООН по разработке стратегий противодействия распространению вируса Эболы. Разумеется, без таких специалистов невозможно обойтись при работе медицинского персонала в различных странах мира и разных частях света, где выезжающие для оказания не только медицинской помощи команды оказываются в иноэтничном окружении представителей чаще всего совсем незнакомых им культур и религиозных культов. В таких ситуациях одни психологи-консультанты не могут оказать полноценную консультативную помощь.

Формирование вспомогательных медицинских профессий в России

Итак, *консультирование в сфере культурных компетенций* и *этическое консультирование* насущно необходимо в нашей стране с многонациональным, поликультурным и поликонфессиональным населением, особенно с учетом большого притока мигрантов из разных стран и разных континентов. Очевидно, что эта специализация должна предполагать две различные степени подготовки: высшую профессиональную, на уровне магистратуры – *специалист-практик*; и научную, на уровне аспирантуры (докторантуры) – *научный исследователь* (Ph.D. – кандидат наук).

Проблема подготовки специалистов-практиков требует детального обсуждения, поскольку речь идет о введении в стране новой вспомогательной медицинской (медантропологической) профессии. Опыт других стран показывает, что содержание нескольких специалистов, близких по профилю, может быть «по карману» лишь крупным клиникам, однако их востребованность гораздо более широка. Система подготовки специалистов на Западе (у нас есть опыт сотрудничества с США – обучение там российских студентов, магистров биоэтики) (см.: *Курленкова*, *Лоо* 2011) подтверждает, что для практической деятельности им недостаточно знаний только в одной научной области. Большинство из них стремятся к расширению кругозора, в первую очередь, в сфере медицинской антропологии, а также психологии и социологии медицины. И это вполне естественно. В свою очередь, студенты факультетов и отделений клинической психологии проявляют большую заинтересованность в расширенном обучении в области медицинской антропологии и биоэтики.

Очевидно, что необходимо (корректируем прогнозы АСИ, предсказавшего скорое появление профессии «биоэтик»[1]) в ближайшее время разработать программы подготовки и начать обучение многосторонне и интердисциплинарно[2] образованных специалистов, которые смо-

[1] АСИ – Агентство стратегических инициатив (http://asi.ru). «Биоэтик», судя по описанию функций в сфере биомедицины этического консультанта (так эта профессия именуется в США, где она давно не нова) это «специалист, обеспечивающий нормативно-правовые и этические рамки деятельности медицинских, диагностических и биоинженерных центров, в которых осуществляются трансплантология и генетическое моделирование. Без консультаций с биоэтиком не обойдется ни одна передовая лаборатория – особенно когда дело дойдет до клонирования органов и серьезного вмешательства в гены эмбрионов» (Атлас 2015: 49).

[2] Интердисциплинарность в научных исследованиях понимается как работа специально созданной группы ученых, представителей различных наук и научных направлений для многостороннего изучения какого-либо объекта/предмета, проблемы и т.д. при условии формирования ими единой мето-

гут практиковать в роли не просто *этических консультантов*, но и *специалистов в области культурно-этических компетенций* с профильной психологической подготовкой, а также хорошей базой знаний в области социологии. Наименование профессии для утверждения ее в «Общероссийском классификаторе профессий…» (ОКПДТР) можно обсуждать, поскольку оно должно учесть специфику различных составляющих образования и отразить суть профессиональной деятельности.

Наилучший вариант обучения таких специалистов в современных условиях для нашей страны – это многоступенчатое интердисциплинарное образование. Судя по всему, лучшей базовой основой для него может стать клиническая психология. Дальнейшее образование нужно продолжать в специализированной магистратуре по медицинской антропологии, которая может предложить знания в области медицинской антропологии и антропологии сознания (*Питерская* 2011; 2011а) со значительным дополнением сведений по биоэтике, социологии медицины, целому ряду исторических и философских дисциплин. Медицинская антропология, как наиважнейшая составная часть образования, должна опираться на основательную подготовку студента в области социальной / культурной антропологии, в том числе этнологии, этнографии и религиоведения, различных направлений психологии и психотерапии, философии (этики), медицинской этики, деонтологии.

Многопрофильная подготовка в магистратуре по медицинской антропологии даст студенту, фактически, универсальное образование, а исходная интердисциплинарная установка позволит готовить специалистов интегративного типа, благодаря чему данная вспомогательная медицинская профессия будет востребована с момента ее появления, естественно, и в будущем достаточно широко.

Специалисты в области культурных и этических компетенций с таким уровнем образования и большим набором освоенных компетенций уже давно требуются в ситуациях разрешения конфликтов пациентов/клиентов и медиков, возникающих из-за различий в представлениях о профилактике и сохранении здоровья, о методах и способах лечения, о возможности обращения к тем, кто предлагает услуги на основе разных медицинских систем (традиционных, народных, биомедицины), о культуре общения пациента и медицинского работника и т.д.

Подготовка таких специалистов-практиков может, судя по всему, осуществляться на специализированных *кафедрах медицинской антропологии* на базе медицинских университетов, в которых есть факультеты/отделения клинической психологии, но было бы лучше, если бы такая межфакультетская кафедра с базовой магистратурой была создана в крупном университете при медицинском научно-учебном центре с собственной клинической базой (как наилучший вариант на данном этапе представляется межфакультетская магистратура в МГУ им. М.В. Ломоносова на базе *факультета психологии*, где есть целый ряд магистерских программ, связанных с вопросами здоровья: психология здоровья, психологическая диагностика и коррекция расстройств аутистического спектра, прикладная психофизиология и др.; *кафедры этнологии исторического факультета*, где уже читается короткий курс медицинской антропологии; естественно, *факультета фундаментальной медицины*; а также, возможно, *биологического факультета* и др.).

Разработать такую специальную программу обучения для подготовки специалистов в области культурных и этических компетенций может интердисциплинарная группа ученых академических институтов и преподавателей вузов (например, осуществляющая в настоящее время подготовку и проведение международных Школ медицинской антропологии и биоэтики: с 2006 г. было проведено 12 Школ МАиБ под патронажем российской Ассоциации медицинских антро-

дологической платформы для своей деятельности. Интердисциплинарность образования рассматривается как подготовка специалистов интегративного типа, обучение которых должно проходить с жесткой ориентацией на специфическую профессию по специально разработанной программе.

пологов, ИЭА РАН / центр медицинской антропологии, МГМСУ им. А.И. Евдокимова / кафедра философии, биомедицинской этики и гуманитарных наук, Первого МГМУ им. И.М. Сеченова).

Такой проект выглядит для любого человека, связанного с современной системой образования и знакомого с ситуацией российского здравоохранения, как ненаучная фантастика. Нам всем понятно, что официальным лицам, занимающимся образованием и медициной, очень сложно свыкнуться с мыслью, что стране нужны какие-то гуманитарии, да ещё, в первую очередь, в системе российской медицинской и социальной помощи. Для любого чиновника это вообще не тема для разговора. Но часто становящиеся известными (т.е. далеко не все) случаи взаимонепонимания вынужденно взаимодействующих сторон (медиков и пациентов), порой доходящие до драматического и даже трагического разрешения, взывают к совести тех, кто обязан обеспечить нормальную ситуацию в медицине.

Специалисты, о которых идет речь, необходимы в стране, однако им нужна полноценная подготовка: такие профессионалы должны владеть очень большой суммой разносторонних знаний. Именно поэтому я обращаю внимание на то, что нельзя при обсуждении «дорожной карты» (как сейчас модно говорить), формировании образовательной программы и её конкретного предметного содержания принять половинчатое решение – например, свести полноценное образование к некому «дообразованию», что широко распространено и в медицине, и в психологии. Вопрос о качестве «дообразованных» или перепрофилированных специалистов обсуждать не берусь (статья – о другом), обращу внимание лишь на то, что произошло и происходит с переподготовкой людей в сфере психологии и «психотерапии». Продукция этого дополнительного образования в настоящее время настолько перенасытила рынок нашей «черной и белой магии», что говорит сама за себя. Чтобы и здесь при хорошем начинании не разводить в итоге руками: «хотели – как лучше, а получилось – как всегда», – надо изначально именно интердисциплинарно готовить уникальных специалистов широкого профиля, а не разносторонних недоучек: работа «на переднем крае» не для них.

Выводы

Итак, вопрос о реформировании взаимоотношений пациента и врача давно назрел. Это демонстрируют нам новости с мест «боёв местного значения» на протяжении уже довольно длительного периода. Как можно нынешнее противостояние превратить во взаимодействие, если на протяжении многих лет гуманитарная составляющая медицинского образования была явно недостаточной? Об этом свидетельствуют не только поликлинические «низы», но и чиновничьи «верхи», у которых принято замечать исключительно положительные моменты в происходящем в здравоохранении, а реагируя, на сообщения о недостатках – порой просто демонстрировать их же на своём примере. Кстати, первая часть названия статьи именно на то и указывает – стоило мне как-то негативно отреагировать на один из постов на странице Минздрава в Фейсбуке, на ней тут же появился ответ, написанный не просто чиновником, а кандидатом медицинских наук: «Уважаемая Валентина, Вы, вроде бы, ученый…» и т.д. Ранее в нашей переписке уважаемый доктор обращался ко мне исключительно по имени и отчеству, учитывая возраст и статус… Разумеется, это – проблема не столько медицинской этики, сколько культуры и этикета, о котором много всего написано (обращу внимание читателя на многочисленные работы М.Ю. Мартыновой, связанные с этой темой: *Мартынова* 2004, 2013, 2017 и др.), однако этот частный случай показателен, как и сама страница, где представлены исключительно достижения здравоохранения.

С позиции медицинской антропологии достаточно очевиден выход из ситуации, которая, с одной стороны, формировалась благодаря специфике российского медицинского образования (развивающегося довольно «однобоко», без должного учета гуманитарной

составляющей), а с другой, возникла в нашем здравоохранении в последние годы как побочный результат его реформирования. Нам на данном этапе необходим контингент специалистов, которые возьмут на себя обязанности обеспечивать неконфликтное (более того, комфортное) общение врача/лекаря и пациента/клиента, а также решение многих проблем культурно-этического характера в медицинской и социальной сферах. Такие *специалисты культурно-этических компетенций* будут не просто посредниками в общении, но и консультантами, инструкторами для медицинского персонала, который должен обладать определенным набором знаний, навыков и компетенций в тех областях, с проблемами которых приходится сталкиваться при работе с людьми разных национальностей, культур, религиозных воззрений, этнического менталитета, не говоря уже о специфике гендера и психики. Мы реформируем врача и медицину на западный манер – это обязывает учесть в таком реформировании иные составляющие сферы здравоохранения, которые не требовались нам ранее, но становятся необходимы теперь. Заимствовать лучше систему, а не ее части, если мы хотим, чтобы эта система работала без просчетов и негатива.

Литература

Атлас 2015 – Атлас новых профессий. М.: АСИ, Сколково, 2015. 168 с. http://asi.ru/upload/iblock/d69/Atlas.pdf.

Курленкова 2011 – *Курленкова А.С.* Биоэтика и медицинская практика (анализ клинической ситуации) // Медицинская антропология и биоэтика. 2011. № 1. http://www.medanthro.ru/?page_id=733.

Курленкова, *Гейнц* 2011 – *Курленкова А.С., Гейнс А.Д.* Об антропологии биомедицины и «культурной биоэтике» // Медицинская антропология и биоэтика. 2011. № 2. http://www.medanthro.ru/?page_id=973.

Курленкова, *Лоо* 2011 – *Курленкова А.С., Лоо С.* Программа тренировки специалистов по биоэтике международного центра Фогарти (Национальный институт здоровья, США) // Медицинская антропология и биоэтика. 2011. № 2. http://www.medanthro.ru/?page_id=1004.

Мартынова 2004 – *Мартынова М.Ю.* Мир традиций и межкультурное общение: в помощь школьному учителю. М.: Изд-во РУДН, 2004.

Мартынова 2013 – Очерки о европейской идентичности и многокультурности: Сборник / Под ред. М.Ю. Мартыновой. М.: ИЭА РАН, 2013.

Мартынова 2017 – *Мартынова М.Ю.* Путешествуем по этикету: Занимательная этнография / Под ред. М.Ю. Мартыновой; худ. Е. Демахина. М.: Наука, 2017. 104 с.

Михель 2013 – *Михель Д.В.* Программа курса «Медицинская антропология» социально-гуманитарного факультета Саратовского государственного технического университета // Медицинская антропология и биоэтика. 2013. № 5(1). http://www.medanthro.ru/?page_id=1293.

Моисеев 2013 – *Моисеев В.И.* О принципах медико-гуманитарного образования // Медицинская антропология и биоэтика. 2013. № 2 (6)

Питерская 2011 – *Питерская Е.С.* Медицинская антропология как одно из приоритетных направлений работы университета шт. Калифорния в Беркли (обзор образовательных программ) // Медицинская антропология и биоэтика. 2011. № 1. http://www.medanthro.ru/?page_id=745.

Питерская 2011а – *Питерская А.С.* Антропология сознания и медицинская антропология: пересечение интересов или возможности взаимодействия // Этнографическое обозрение. 2011. № 3. С. 21–31.

Харитонова 1994 – *Харитонова В.И.* Портреты народных целителей России. М.: ВНИЦТНМ «ЭНИОМ», 1994.

Харитонова 2000 – *Харитонова В.И.* «Весна Средневековья» накануне III тысячелетия (Магико-мистическая практика и «народное целительство» в Московском регионе) // Московский регион: *этноконфессиональная* ситуация. М.: ИЭА РАН, 2000. С. 262–282.

Харитонова 2016 – *Харитонова В.И.* Образовательно-профессиональные аспекты обеспечения здоровьесбережения // Медицинская антропология и биоэтика. 2016. № 1(11).

Р.А. Григорьева

Язык и идентичность жителей пограничных районов России и Беларуси, России и Украины (Брянская, Гомельская и Черниговская области)

В рамках совместного российско-белорусско-украинского проекта РГНФ в 2009–2011 годах сотрудниками Института этнологии и антропологии РАН проводились исследования в пограничных районах Брянской области Российской Федерации, Гомельской области Республики Беларусь, Черниговской области Украины.

Это пограничное пространство интересовало нас, прежде всего, как территория, где в течение многих веков пересекались, взаимодействовали культуры трех восточнославянских народов, где шли сложные этнокультурные процессы с участием культур поляков, евреев, татар. Исторические события то соединяли эти территории, то разъединяли их, включая в сферу влияния разных государств, что не могло не сказаться на плотности этих контактов и на современном этнокультурном рельефе изучаемого пространства.

Следует отметить, что на пограничных территориях формировались региональные субкультуры, выделяющие эти регионы из общего этнокультурного контекста стран. Они имеют множественные проявления. При этом нередко на пограничных территориях соседних государств этнокультурные параметры имеют больше сходства, чем различий.

Важным фактором при формировании общих черт культуры на рассматриваемой территории были сходные природные условия. Большая часть исследуемого пограничного пространства находится в пределах Полесской низменности, которая представляет собой своеобразную природную провинцию в зоне смешанных лесов Восточно-Европейской равнины.

Из этого следует, что интересующие нас пограничные территории можно рассматривать не только как исторические регионы, появившиеся в результате контактов, взаимодействий различных этнических общностей, трансформации их культур, миграций населения, изменения административных и государственных границ, но и как территории, развивавшиеся в сходных природных и социальных условиях.

В данном исследовании мы рассматривали пограничье как особое этнокультурное пространство, на котором часто формируется определенный тип человека, носителя смешанных форм культуры, с высоким уровнем толерантности по отношению к соседям, часто с осознанием отличительности своей локальной группы от основной части населения страны, нередко с региональной идентичностью «я человек пограничья» (*Sadowski* 1995: 12).

Появившиеся в 1990-е годы государственные границы, выполняя важные барьерные функции между государствами, в значительной степени не совпадают с этнокультурными рубежами, рассекая переходное этнокультурное пространство. Государственная граница в данном случае – это линия, определяющая пределы территории государств и, соответственно, сфер влияния государственных институтов, законов, информационных каналов; фиксирующая пространственные пределы гражданской идентичности. Граница служит фактором, разъединяющим соседние пространства, так как включает жителей с очень сходными этнокультурными параметрами в сферы влияния разных государств и тем самым создает разные условия для дальнейшего развития этнокультурной и языковой ситуации, этнической идентичности по разные стороны границы. В то же время пограничные территории, опираясь на глубокие исторические, родственные, экономические связи играют важную роль при формировании различного рода сотрудничества между

соседними странами. Очень часто именно трансграничные связи снижают барьерную функцию границ и становятся мостом межгосударственных отношений и интеграционных процессов.

Вместе с этим приграничное сотрудничество является важным условием (фактором) регионального развития периферийных пограничных районов.

При некоторой общности проблем на пограничье сложившиеся ситуации имеют региональные особенности, обусловленные историческими и этнокультурными факторами, национальной и языковой политикой в государствах.

В этой связи, на наш взгляд, исследование пограничного пространства, как особого этнокультурного феномена, представляет интерес не только для решения практических задач (в том числе вопросов, связанных с развитием отдельных регионов, с развитием экономического и социокультурного сотрудничества соседних стран), но и для осмысления теоретических вопросов; в частности, для исследования процессов идентификации, выявления наиболее значимых идентификационных критериев для этнической самоидентификации.

Этнологическое изучение пограничного пространства, включенного в разные страны, имеет много аспектов. В данной статье я попытаюсь проанализировать лишь некоторые из них, в частности, особенности идентичности и значимость различных факторов в формировании этнической идентичности.

Изучались различные проявления идентичности на пограничном пространстве, но все они были подчинены основной проблеме – соответствию определенных форм этнической и гражданской идентичности реально существующим государственным границам (иначе говоря, соотношению этнических и политических границ).

Исследование проходило среди молодежи в семи районах Брянской области (Злынковском, Климовском, Красногорском, Мглинском Новозыбковском, Стародубском, Суражском), двух районах Гомельской области (Ветковском и Добрушском) и четырех районах Черниговской области (Городнянском, Новгород-Северском, Семеновском и Щорском).

В своем исследовании особое внимание мы уделили изучению формирования идентичности у подростков, считая, как и многие исследователи (*Эриксон* 1982; *Снежкова* 1982: 80–88), что завершение формирования этнической идентичности происходит в старшем подростковом возрасте и сохраняется, за редким исключением, на протяжении всей жизни.

Мы полагаем, что в ближайшем будущем именно современные молодые люди могут определять этническую ситуацию в изучаемом регионе. Были опрошены 600 учащихся в возрасте 16–18 лет в Брянской и 350 – в Гомельской области. На территории Черниговской области таких исследований не проводилось, и мы опирались на интервью с экспертами (учителя школ, работники библиотек, музеев и районных администраций), а также на сведения, полученные во время бесед с местным населением. Свободный опрос экспертов и местных жителей проводился во всех исследуемых районах.

Учащимся старших классов было предложено ответить на вопросы о знании своей культуры и культуры соседних народов, о их способности воспринимать границу между «своими» и «другими», вопросы о включенности их в культуру «своего» народа, о знании и употреблении в обыденной жизни языка своего народа, значимости для них различных идентификационных критериев.

Один из основных вопросов, которому уделялось особое внимание в проведенном исследовании – это идентификация жителей на пограничных территориях, разделенных государственной границей. Нас интересовало, прежде всего, соотношение политических границ и этнической идентичности, роль различных этнокультурных критериев при формировании этнической идентичности и соотношение гражданской и этнической идентичностей в условиях очень слабой этнокультурной отличительности.

Рассматривая особенности идентификации жителей на изучаемой территории, мы

понимали под этнической идентичностью отождествление отдельного человека или группы людей с определенной этнической общностью. При этом выделяли два уровня этого явления.

1. Внутренний – самоидентичность, или осознание человеком своей принадлежности к конкретной этнической общности, отличной от других, что, по сути, соответствует понятию «этническое самосознание». Понятно, что уровень самоидентичности в разных ситуациях может быть различным: от четкого и определенного до размытого, ситуативного или маргинального.

2. Внешний, когда человеку или группе людей этническая идентичность приписывается другими – официальными органами, учеными, соседними народами. Это происходило в случаях, когда невозможна была опора на самоидентичность. Эти две стороны находятся во взаимосвязи и могут оказывать влияние друг на друга.

Важным для данного исследования является и понятие «региональная или территориальная идентичность». Эта идентичность базируется на территориальных связях, возникающих на основе совместного проживания членов социальных групп и осознания себя частью территориального сообщества.

Сложная историческая судьба пограничных территорий, смешение разных групп населения, сложная языковая ситуация сдерживали этнообразующие процессы на этом пространстве. Для жителей этническая составляющая длительное время не была значимой. В результате контактов и взаимодействий разных культур и языков формировалась специфическая региональная культура, но она не была гомогенной, а представляла множество локальных вариантов, которые не были четко связаны с конкретной этнической общностью, как и не было четких границ между жившими там общностями. Были распространены названия «руськие», «русины», а также локально-территориальные и земляческие определения («берестяне», «туровцы», «гомельчане», «киевляне», «черкасы» и другие) (Полесье 1988: 61, 80, 81). Существовали различные названия жителей со стороны соседей: белорусов называли «литвинами», русских переселенцев из центральной Руси – «москалями», украинцев – «хохлами», русских – «кацапами», было распространено и самоназвание – «тутейшыя», и эти этнонимы в какой-то степени разделяли людей на «своих» и «других».

Однако это были внешние названия определенных групп населения. Этническая идентичность и самоназвание еще в начале XX века на пограничных территориях Черниговской губернии и гомельском пограничье не были четко обозначены.

Принадлежность жителей к той или иной этнической общности чаще всего определяли сами исследователи, и основным идентификационным критерием был разговорный язык человека (*Кабузан* 1990: 215). Такой подход в значительной степени осложнял дифференциацию населения по этнической принадлежности, так как языковая ситуация на этой территории была очень сложной, и языковая идентичность часто не определяла этническую.

Как показывают данные исследования, языковая ситуация на всем пограничном пространстве имела свою специфику, которая проявлялась, прежде всего, в распространении множественных форм переходных говоров, совмещающих черты русского, белорусского, украинского, а в некоторых районах и польского языков. Следует отметить, что распространение этих говоров стало результатом перемещения разных групп населения во время войн, смены населения по экономическим и политическим причинам, наслоения элементов разных языков, их взаимовлияния, этнотрансфомационных процессов и интерференции близкородственных языков. При этом эти процессы не были однородны, как и не были однородны участники этих процессов. На этом пространстве имеет место множество локальных форм языковой ситуации и языкового поведения жителей.

В этой связи довольно долго здесь преобладала внешняя идентичность, и субъективный фактор был определяющим. Статистиче-

ские данные свидетельствуют о попытках исследователей идентифицировать этническую принадлежность местных жителей на основе субъективных оценок. Так, по сведениям, представленным местными священниками Черниговской губернии в 1858 году (Архив АН. Ф. 30. Оп. 2. Дело 65, 66, 67), значительная часть жителей отнесена к малороссам. Из всех уездов Суражский выделялся преобладанием белорусского населения (в 27 приходах из 41). Кроме того, только в этом уезде часть населения отнесена священнослужителями к литовско-русскому племени (в 14 деревнях трех приходов). Поляками и литвинами обозначена часть католического населения в городах Стародубье, Мглин, Сураж, Новозыбков, а также в Новгороде-Северском и Городне. Эти данные свидетельствуют также о присутствии значительного числа старообрядцев, часть из которых к этому времени присоединились к единоверческой церкви. В некоторых приходах жители отнесены к славянскому племени, что, надо полагать, было вызвано сложностями в отождествлении их с определенной языковой или этнической общностью. Отнесение большинства населения к малороссам на этой территории вряд ли отражает реальную ситуацию. Скорее всего, это было связано с территорией проживания – жители бывшей Малороссии были записаны священнослужителями малороссами.

По оценке М. Домонтовича (Материалы 1865: 35), во второй половине XIX века «чистый тип белоруса» представлен был в Мглинском, Суражском, Новозыбковском и Стародубском уездах Черниговской губернии. Согласно данным исследования С. Максимова, в конце XIX века белорусы были расселены в Мглинском и Суражском уездах, однако они назывались «литвинами», но сами себя так не называли.

Незрелость этнической идентичности на этой территории в начале прошлого века подтверждается статистическими данными 1917 года (К вопросу 1926), из которых следует, что в Новозыбковском уезде жило 11% белорусов и 55% лиц «неизвестной национальности». Не могли определить свою национальность, по этим данным, часть жителей Стародубского и Клинцовского уездов.

В XIX веке, согласно данным Первой Всероссийской переписи населения 1897 года (определение национальной принадлежности проводилось в ней по языку), проявилась территориальная дифференциация населения пограничного пространства по этническому или языковому признаку. По этим данным в тех уездах Черниговской губернии, территории которых впоследствии вошли в Брянскую область, преобладали великорусы: в Мглинском – 78%, Новозыбковском – 94%, Стародубском – 93%. Исключение составлял Суражский уезд, где, как и раньше, большинство составили белорусы – 69% (Первая всеобщая 1897: 12, 112, 113). В Гомельском уезде, который входил тогда в Могилевскую губернию, белорусы составляли 74%.

На украинском пограничье большинство жителей были малороссы, составляя в Городнянском уезде 87%, и в Новгород-Северском 94%. При этом большинство жителей этих уездов были православные, небольшая доля принадлежала к старообрядчеству (в Новозыбковском уезде – 13%, или 20,6 тысяч; в Стародубском – 5%, или 7,6 тысяч, в Суражском – 4%, или 7,8 тысяч). Что касается малороссов, то данные переписи не подтвердили их многочисленность на исследуемом российском пограничье.

В 1920-е годы в связи с изменившейся политической ситуацией, появлением административных границ РСФСР с Белоруссией и Украиной в рамках национальных республик СССР созревала этническая самоидентичность населения. Появление административных границ между республиками СССР, которые были образованы по национальному признаку, способствовало интеграции жителей внутри республик и усилению роли этнической составляющей. Это подтверждается данными переписи 1926 года, в которой национальность фиксировалась по самоопределению. Например, в пограничных уездах Брянской губернии (они к этому времени входили в состав РСФСР) русские составляли более 80%. За счет увеличения численности русских

резко сократилось число белорусов, особенно в районе Суража; сократилось также число украинцев. Однако они составляли значительную долю в населении Стародубского и Новозыбковского уездов, соответственно 31% и 14% (Всесоюзная перепись 1929, т. 1: 40–41). На Черниговском пограничье, относившемся к Полесскому подрайону, украинцы, составляли 93% (Всесоюзная перепись 1929, т. XI: 27). На белорусском пограничье идентичность с белорусским народом была менее выраженной. В Гомельском округе, который вошел в состав БССР относительно недавно (ранее был в составе Российской Федерации), значительная часть населения идентифицировала себя с русскими (37%) и немногим больше (48%) с белорусами (Всесоюзная перепись 1929, т. X: 27).

Все последующие переписи населения подтверждают возрастание числа лиц, отождествлявших себя на брянском пограничье с русским народом, на украинском – с украинцами, на белорусском пограничье – с белорусами. При этом наиболее значимый фактор, влияющий на этническую идентичность, это территория, в рамках которой жители были включены во множество разнообразных связей и отношений, и где они погружаются в реалии этнокультурной ситуации. Эта ситуация формируется как окружающей средой, так и определенными структурами государства.

Как свидетельствуют данные послевоенных переписей населения, между пограничными областями происходил миграционный обмен, в результате которого в Брянской области увеличивалась численность и доля белорусов и украинцев, а в Гомельской области русских и украинцев. С 1970 по 1989 год доля белорусов в Брянской области возросла с 0,5% до 0,8%, а украинцев с 1,3% до 1,8%. За этот же период доля русских в Гомельской области увеличилась с 9% до 12,6%, а украинцев – с 3% до 4,1%.

С появлением новых независимых государств и политических границ между ними идентификация жителей с этническим большинством страны, в которой они живут, значительно усилилась. Это связано с процессами мобилизации этнического фактора почти во всех странах, и трансформации этнической идентичности. Данные Всероссийской переписи населения 2002 года подтверждают преобладание числа и доли русских во всех пограничных районах Брянской области (они составляют от 98,8% в Мглинском районе до 94,2% в Новозыбковском и Злынковском). Кроме русских здесь живут украинцы, белорусы и представители других народов, но их численность невелика (около 4 тысяч украинцев и 2,8 тысяч белорусов) Наиболее плотно они расселены в гг. Новозыбкове, Клинцах а также в Климовском, Стародубском, Суражском и Злынковском районах (Итоги 2005: 24–28, 38).

На белорусском пограничье белорусы составили в 2009 году 89% в Ветковском районе и 90% в Добрушском. В населении Городнянского, Семеновского, Новгород-Северского, Щорского районов Черниговской области преобладали украинцы (95–96%) (Державний 2004).

Высокий уровень этнической идентичности молодых людей подтверждают данные проведенного исследования. В 2009 году 97% школьников старших классов на пограничной территории Брянской области считали себя русскими и 88% в Гомельской области идентифицировали себя с белорусами. По оценке экспертов, около 95% молодых людей (до 20 лет) в пограничных районах Черниговской области считают себя украинцами.

Анализ ответов старшеклассников, мнения экспертов и наши наблюдения позволяют сделать вывод о том, у молодых людей преобладает положительная идентичность, и чувство принадлежности к своему народу на всех пограничных территориях подкреплено чувством патриотизма и высоким уровнем удовлетворенности. «Это мой народ, и он самый лучший», «Я часть русского народа и горжусь этим»; «Я горжусь, что я белорус, наш народ мужественный и добрый».

Одним из важных факторов в формировании этнической идентичности является осознание образа «мы» и отличия своей культуры от других, соседних народов. В качестве этно-

дифференцирующих могут выступать самые разные характеристики: язык, одежда, национальная кухня, нормы поведения, обряды, представления о «родной земле», религия, историческая память и другие. При этом в каждой конкретной ситуации отличительные характеристики могут быть разными и осознаваться жителями в большей или меньшей степени как «свои».

В этой связи следует отметить, что для 30% опрошенных молодых людей на белорусском и брянском пограничьях этнокультурные границы между русскими и белорусами неопределенны или их вообще нет.

Только 14% ответили, что различия между русскими и белорусами довольно заметны, а большинство (58% в Брянской области и 63% в Гомельской области) считают, что различия между народами незначительные. Подобная ситуация отмечается и на пограничье Черниговской области. Мы не располагаем статистическими данными по черниговскому пограничью, но, согласно нашим наблюдениям и мнению экспертов, для большинства жителей этих районов этнокультурные различия украинцев с русскими и белорусами довольно незначительны. «Я не чувствую никакой разницы между украинцами, русскими и белорусами. Дядя живет в Белоруссии, родная сестра в Новозыбкове, нет разницы» (Семеновский район). «Русские, белорусы и украинцы отличаются только по языку, а во всем они похожи».

В данном случае можно утверждать, что близкая этнокультурная дистанция и длительные контакты и взаимодействия этих народов, нередко смешение их культур и языков на пограничье, снижают актуальность соотнесения их по принципу «мы» – «они». Это становится совершенно понятным, если обратиться к реальной ситуации на пограничных территориях. Этническая идентичность формируется у молодых людей на основе реально существующих региональных компонентов культуры, которые представляют собой чаще всего симбиоз белорусской, русской и украинской культур, и имеют по разные стороны границы больше сходства, чем различий.

Показательно, что среди названных молодыми людьми дифференцирующих признаков белорусов и русских выступают чаще всего особенности речи, акцент и общечеловеческие черты, такие как манера поведения, внешний облик, и очень немногие отмечают отличия в обрядах или в блюдах национальной кухни.

Как известно и как следует из ответов жителей пограничья, среди идентификационных критериев наиболее значимым и наиболее очевидным, считается язык. Именно язык народа чаще всего становится основным интегрирующим фактором этнической общности, формирующим этическую идентичность. Однако на рассматриваемой территории существовали всегда и существуют в настоящее время особенности языковой ситуации, распространены специфические местные говоры.

Население Гомельского пограничья называет специфический местный говор «смешанный язык», а на российском и черниговском пограничьях языковая идентичность в большей мере связана с местом жительства. Например, по субъективным оценкам жителей Брянского пограничья, они в своих населенных пунктах разговаривают по «по-коржаковски», «по-суражски», «по-голубовски». Региональный компонент присутствует и на черниговском пограничье. Местные жители определяли свой разговорный язык как «семеновский», «городнянский», «шептаковский» и др.

В отдельных районах эти говоры еще очень сильны и отличаются от разговорного языка остального населения области. Это становится очевидным, когда жители пограничных районов оказываются в другом окружении. Так, например, жители села Заборье Красногорского района Брянской области, пострадавшие от аварии на Чернобыльской АЭС и в связи с этим переселенные в Жуковский район (30–40 км от Брянска), оказались в иной языковой среде. По их рассказам и рассказам местных жителей, первое время возникали трудности при общении между ними, практически был языковой барьер. И сейчас,

после 20 лет совместного проживания, старшее поколение переселенцев в речи пользуется лексикой, бытовавшей в пограничном с Беларусью с. Заборье. Вместе с этим, следует отметить, что за эти годы произошло сглаживание языковых различий у приезжих и местных, преобладание в речи, особенно у молодых людей, русского языка, близкого к литературным нормам. Диалектные слова знают лишь те молодые люди, у которых в семье живут бабушки или дедушки.

Постепенно диалектные формы пограничных районов, находясь под влиянием русского, белорусского или украинского литературных языков (на них шло обучение в школах, издавались газеты и журналы, шли радио- и телепередачи), размываются. Сокращается и пространство, где используются местные говоры. Однако белорусский компонент остается довольно заметным и сохраняется в культуре и говоре современных жителей брянского и черниговского пограничий, особенно в сельской местности. Во многих деревнях Брянской области, пограничных с Республикой Беларусь, употребляются такие слова, как «цебер» (ушат), «утирка» (полотенце), «услон» (скамейка), «бульба» (картофель), «цыбуля» (лук), «павярнуць» (повернуть), «снеданне» (завтрак), «утварыць» (образовать), «мост» (пол) и другие белорусские слова.

По данным исследования, уровень понимания белорусского и украинского языков жителями пограничных районов Брянской области высок. Например, жители Красногорского района считают, что их разговорный язык такой же, как и у белорусских соседей и передачи на белорусском языке, хотя они идут на литературном языке, понятны, за исключением отдельных слов. Они раньше часто ездили в Белоруссию, и проблем с языком не возникало.

Русский язык является действительно значимым критерием русской идентичности на российском пограничье. Он выполняет коммуникативную и символическую функции. Практически все опрошенные назвали его родным и считают, что в быту разговаривают на нем. Понятно, что специфический местный язык жителями идентифицируется чаще всего с русским.

Значительно заметнее специфический говор у жителей пограничных районов Гомельской области. В отличие от жителей рассматриваемой территории Брянской области, на белорусском пограничье граница между местными говорами, белорусским и русским языками хорошо понимается местными жителями, в том числе и подростками. Они не могут выделить основные отличительные черты, но они очень определенно дифференцируют бытующие на этом пространстве говоры и отличают их от литературного белорусского и русского языков.

По данным опросов и по нашим наблюдениям, на гомельском пограничье коммуникативные функции разделены между русским и белорусским языками. Некоторую часть коммуникативной функции выполняют также и различные формы местного языка, который население называет «смешанным» языком и который представлен на изучаемом пространстве в большем объеме, чем на других пограничных территориях и во множественных вариантах с большим или меньшим участием белорусского языка.

Согласно ответам старшеклассников и оценкам экспертов, в основном учителей школ, на местном говоре (смешанном языке) в Ветковском и Добрушском районах Гомельской области разговаривают в 30% семей. Интересен тот факт, что даже после окончания белорусской школы жители продолжают говорить на местном говоре. Как сказала учительница белорусского языка одной из школ Ветковского района: «Дети хорошо знают белорусский язык на уровне школьной программы, но говорить предпочитают на русском либо на “смешанном”».

Республика Беларусь одна из немногих стран, где государственными являются два языка – русский и белорусский. Русский язык не является на этой территории символом только русской идентичности, так как большинство белорусов не только владеют им, но и активно пользуются русским языком в жизни и при этом считают себя белорусами.

Несмотря на значительные изменения в статусе белорусского языка в 1990-е и 2000-е годы, большое внимание к нему в общественной жизни, появление интереса к нему со стороны молодежи, ориентация на русский язык сильна.

Данные переписи населения 2009 года демонстрируют очень сложные и противоречивые языковые процессы в Беларуси. При довольно определенной белорусской идентичности, возрастающей доли белорусов в стране, высоком уровне удовлетворенности своей национальностью и чувством патриотизма, которое постоянно усиливается, обнаруживается слабая корреляция белорусской идентичности и белорусского языка. По данным переписи населения 2009 года, за 10 лет (с 1999 года) в Беларуси произошли довольно сильные сдвиги в лингвистической ситуации в сторону усиления функций русского языка.

Если в 1999 году разговаривали в семье на русском языке 63% жителей Беларуси, то в 2009 году 70%.

Известно, что знание языка и участие его в речевом поведении не всегда жестко связано с психологическим восприятием его как символа определенной этнической общности. Что касается Беларуси, то для значительной части населения белорусский язык не выполняет символическую функцию, его назвали родным лишь 56% всех жителей Беларуси. Обращает на себя внимание тот факт, что роль белорусского языка как символа белорусского народа за 10 лет также сократилась. В 1999 году его назвали родным 86% белорусов, а в 2009 году лишь 61%. Причины этого явления требуют всесторонних исследований. Наиболее очевидными факторами являются рост городского населения, где преобладает русскоязычная среда, рост уровня образования, которое происходит преимущественно на русском языке, и другие. Эта общереспубликанская тенденция выражена также на Гомельском пограничье. Родным считают белорусский язык 54,5% всех жителей (в 1999 году 75,2%) и 61,2% белорусов (в 1999 году 87,2).

Большое участие русского языка в жизни жителей гомельского пограничья подтверждается данными исследования, проведенного в Ветковском и Добрушском районах в 2008-х году. По субъективной оценке школьников старших классов, более 80% считали, что русский язык они знают лучше, чем белорусский, а еще около 9% – что знают русский и белорусский языки в одинаковой мере.

«На уроках белорусского языка дети свободно отвечают на белорусском языке, а как только выходят из класса, переходят на русский язык, часто с употреблением в речи отдельных белорусских слов».

Определенная специфика языковой ситуации отмечается в пограничных районах Черниговской области. Исследования, которые проводились нами в 2009–2010 годах, говорят о том, что белорусские черты заметны также в говоре местных жителей, например, в деревне Шептуны Новгород-Северского района, деревнях Сеньковка и Лемешовка Городнянского района, деревнях Тимоновичи, Хотеевка, Костобоброво Семеновского района. По разговору жителей этих деревень также часто принимают за белорусов.

По воспоминаниям молодого человека (25 лет) из д. Тимановичи, во время службы в армии под г. Полтава сослуживцы звали его «белорус», так как он очень выделялся по разговору среди других солдат. Жителя д. Шептаки Новгород-Северского района (52 года) в больнице г. Киева, где он лечился, считали белорусом из Белоруссии. В тоже время следует отметить, что на большей части пограничных территорий Черниговской области в речи местных жителей преобладают черты украинского языка, но в сочетании с русскими и белорусскими. Однако местные жители не всегда могут дифференцировать языковые особенности. Например, жители д. Орликовка Семеновского района считали, что их язык близок к белорусскому, однако, по нашей оценке, в местном языке преобладают украинские черты с небольшой примесью русского и белорусского языков, тогда как в д. Костобоброво этого же района компоненты белорусского и русского языков представлены в большей степени.

Вместе с этим следует отметить, что в связи с изменением статуса украинского языка –

он стал государственным – в жизни жителей Черниговского пограничья за последние 20 лет произошло значительное усиление роли украинского языка.

Если старшее поколение часто разговаривает на местном говоре, особенно в сельской местности, и некоторые из них украинским языком владеют пассивно, то молодежь всё активнее переходит на украинский язык. С первых дней школьной жизни дети переходят на украинский язык. «Мой внук учится во втором классе и говорит только по-украински. Я не знаю украинского и плохо понимаю его. Мне очень сложно говорить со своим внуком. Хоть переводчика нанимай» (Семеновский район).

Украинский язык всё больше становится символом украинского народа и государства. Однако существуют и региональные различия. Несмотря на преобладание украинцев во всех изучаемых нами приграничных районах Черниговской области (95–96%), обнаруживаются различия при определении родного языка. По данным переписи населения 2001 года (Державний 2004), украинский язык считали родным: в Городнянском районе 92% всех жителей, в Щорском – 89%, в Семеновском – 80% и Новгород-Северском – 64%.

Таким образом, языковая ситуация на изучаемом пространстве получила разное развитие в странах. Государственные границы включают пограничные территории в языковые процессы, которые имеют свои особенности в каждой из стран, однако к настоящему времени сохраняется полоса смешанных и переходных говоров.

Располагая полученными в результате опроса данными, можно утверждать, что на пограничном пространстве Гомельской, Брянской и Черниговской областей материальные элементы культуры не являются маркерами одного определенного народа и не могут быть опорой для формирования этнической идентичности. Реальная ситуация такова, что, например, дифференцирующие свойства русских, белорусских и украинских блюд жителями исследуемого пространства очень трудно поддаются фиксации. На российском пограничье более половины молодых людей не смогли назвать ни одного блюда белорусской кухни, хотя большинство из них живут в семьях, в которых готовят блюда из картофеля, известные как белорусские – «драники», «бабка», «тушонка» и другие. В то же время доминирует представление о региональной кухне как своей национальной – каждый третий из ответивших включил эти блюда в число своих национальных. На белорусском пограничье среди названных белорусских блюд встречались пельмени, расстегаи, вареники, галушки, что больше соответствует русской или украинской кухне. Украинские блюда лишь в редких случаях выделяются как этнические. В число украинских блюд большинство опрошенных включали «драники», «пельмени», жареный картофель, салаты, но все же «борщ» и «вареники» в представлениях некоторой части молодежи являются маркерами украинской кухни. Это подтверждают и жители черниговского пограничья. По оценке экспертов, около 40% жителей считают, что эти блюда составляют часть национальной украинской кухни.

В качестве основных аргументов своей тождественности с титульным народом своей страны жители разных возрастов всех исследуемых пограничных районов трех стран чаще всего выдвигают на первый план факт их рождения и места жительства в пределах России, Беларуси или Украины (соответственно 66%, 76%, 87%). Фактор, который был очень важным в советское время – этническая принадлежность родителей – оказался для жителей в современных условиях менее значимым и отступил на дальний план. Вместе с этим, все чаще становится важным гражданство. «Я русский, так как у меня паспорт гражданина России». В данном случае Россия рассматривается как страна, в которой основная часть населения русские. «Я белорус, так как являюсь гражданином Беларуси и подчиняюсь законам этой страны», «Я украинец, житель и гражданин Украины, у меня украинский паспорт».

Важность обозначенных аргументов для этнической идентификации подтверждается и ответами на вопросы: «Что означает быть рус-

ским, белорусом, украинцем?». Как следует из ответов большинства подростков и вообще жителей пограничных районов это «родиться и жить в России или Беларуси, или Украине», «любить свою страну и народ», «быть патриотом своей страны», «говорить на языке этого народа», «иметь гражданство этой страны». По нашим наблюдениям и по данным исследования, факт проживания в конкретной стране и принадлежность к определенному гражданскому сообществу становится наиболее важными (среди прочих) для жителей при обозначении своей этнической идентичности. В некоторых случаях эти два понятия (гражданство и этническая идентичность) выступают в едином блоке. Это подтверждают и высказывания жителей белорусского и украинского пограничья. «Я не могу разделить эти понятия – "гражданин Беларуси" и "белорус", мне кажется, что они вместе»; «Раз я гражданин Украины, значит, я украинец и другого не может быть».

Основываясь на опросах населения, можно утверждать, что с появлением института гражданства, отсутствием фиксации национальности в паспорте и в других документах наблюдается смещение акцента при идентификации с национальности на гражданство.

На наш взгляд, этническая идентичность на изучаемом пространстве связывается в большей мере не с этническими характеристиками, а с государственной принадлежностью, с гражданством.

Материалы исследования показывают, что при формировании идентичности преобладает гражданский компонент, однако в России он выражен более ярко, и согласно полученным данным 80% молодых людей ощущают себя россиянами и русскими одновременно, при этом у 60% российская идентичность занимает первое место, заслоняя этническую идентичность. На белорусском пограничье около 40% относят себя одновременно к белорусам по национальности и к гражданам Беларуси. Гражданский компонент является определяющим и на украинском пограничье – более 60% жителей относят себя к украинцам и к гражданам Украины.

Однако следует отметить, что среди молодых людей граница между этнической и гражданской идентичностью постепенно сглаживается и в некоторых случаях они становятся равнозначными.

Итак, исследования пограничных территорий Брянской, Черниговской и Гомельской областей позволяют утверждать, что вектор формирования идентичности в значительной мере смещается в сторону гражданской идентичности.

Этническая идентичность на изучаемом пространстве в большей мере соотносится с государством, в котором живет человек, и гражданством. С появлением института гражданства развивается тенденция сближения понятий «этническая идентичность» и «гражданская идентичность», а в некоторых случаях происходит отождествление этих понятий.

В этом случае страна проживания психологически осознается как «Родная земля». «Здесь живут такие же, как я люди, говорят на понятном мне языке, у нас общие праздники, по радио поют близкие мне песни. Здесь живут мои родные. Все мне здесь дорого».

Интегрирующую функцию выполняет государство с его многомерными и разнообразными связями, с его определенной национальной и языковой политикой. В этой связи следует понимать, что жителей одного государства объединяет единое коммуникативно-информационное пространство, наполненное различного рода информацией, в том числе, и об этнически маркированных элементах культуры. В рамках государства воспроизводятся различные этнические составляющие народа, происходит погружение жителей в этническую культуру, и таким образом государство выполняет функцию конструирования системы идентичностей.

Литература

Архив АН. Ф. 30. Оп. 2. Дело 65, 66, 67.

Всесоюзная перепись 1929 Т. I – Всесоюзная перепись населения 1926 года. Отдел 1. Народность, родной язык, возраст, грамотность. Т. I. Западный район. Табл. X. М., 1929. С. 40–41.

Всесоюзная перепись 1929 Т. X – Всесоюзная перепись населения 1926 года. Т. X. Белорусская Советская Социалистическая Республика. М., 1929. С. 27.

Всесоюзная перепись 1929 Т. XI – Всесоюзная перепись населения 1926 года. Т. XI. Украинская Советская Социалистическая Республика. М., 1929. С. 27.

Итоги 2005 – Итоги Всероссийской переписи населения 2002 года. Т. 4. Брянск, 2005. С. 24–28, 38.

Кабузан 1990 – *Кабузан В.М.* Народы России в XVIII веке. М., 1990. С. 215.

К вопросу 1926 – К вопросу о районировании Западной области (По докл. записке Госплана БССР). СС. 1926. № 7.

Материалы 1865 – Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами Генерального штаба Черниговской губернии / Состав. Ген. штаба подполковник М. Домонтович. СПб., 1865. С. 35.

Первая всеобщая 1897 – Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 года. Т. XL, VIII. Черниговская губерния. С. XII, 112, 113.

Полесье 1988 – Полесье. Материальная культура. Киев, 1988. С. 61, 80, 81.

Снежкова 1982 – *Снежкова И.А.* К проблеме изучения этнического самосознания у детей и юношества: по материалам г. Киева и Закарпатской области // Советская этнография. 1982. № 1. С. 80–88.

Эриксон 1996 – *Эриксон Э.* Идентичность: юность и кризис. М., 1996.

Державний 2004 – Державний комітет статистики України. Росподіл населення за національнстю та рідною мовою. За результатами Всеукраінського перепису населення 2001 року. Чернігів, 2004.

Sadowski 1995 – *Sadowski Andrey* / Pogranicze Polsko-bialoruskie. Bialostok. 1995. S. 12.

СПИСОК научных трудов
д.и.н., проф. Мартыновой Марины Юрьевны

Монографии

Хорваты. Этническая история. М.: Наука, 1988. 170 с.

Новая этнополитическая карта Балкан. М.: ИЭА РАН, 1995. 164 с. [В соавт. с М.С. Кашубой].

Балканский кризис: народы и политика. М.: ИЭА РАН, 1998. 466 с.

Новые славянские диаспоры / Отв. ред. М.Ю. Мартынова. М.: ИЭА РАН, 1996. 292 с.

Этнические проблемы и политика государств Европы / Отв. ред. и автор М.Ю. Мартынова. М.: ИЭА РАН, 1998. 392 с.

Европа на рубеже третьего тысячелетия: народы и государства / Отв. ред. и автор раздела и введения М.Ю. Мартынова. М.: ИЭА РАН, 2000. 312 с.

Страны и народы. Универсальная энциклопедия для юношества. Ч. 1. Европа. М.: Педагогика-пресс, 2000. 167 с.

Европа. Библиотека энциклопедий для юношества. М.: Педагогика-пресс, 2001. 256 с.

Толерантность и культурная традиция / Отв. ред. и автор М.Ю. Мартынова. М.: Изд-во РУДН, 2002. 467 с.

В мире жить – с миром жить. Дружба и взаимопонимание в фольклоре народов России. Хрестоматия для школьников, их учителей и родителей. М.: Изд-во РУДН, 2002. 368 с. [В соавт. с Н.А. Лопуленко].

Межкультурный диалог. Лекции по проблемам межэтнического и межконфессионального взаимодействия / Отв. ред. и автор М.Ю. Мартынова. М.: Изд-во РУДН, 2003. 408 с.

Межкультурный диалог. Тренинг этнокультурной компетентности. М.: Изд-во РУДН, 2003. 268 с. [В соавт. с Н.М. Лебедевой, О.В. Луневой, Т.Г. Стефаненко].

Такие разные, а так похожи. Практикум межнационального общения. М.: Библиотека Этносферы, 2003. 80 с.

Мир традиций и межкультурное общение. В помощь школьному учителю. М.: Изд-во РУДН, 2004. 348 с.

Мир традиций и межкультурное общение. В помощь школьному учителю. Изд. 2, дополненное. М.: РУДН, 2004. 348 с.

Белорусско-русское пограничье. Этнологическое исследование / Отв. ред. и автор М.Ю. Мартынова. М.: Изд-во РУДН, 2005. 380 с.

Меняющаяся Европа. Проблемы этнокультурного взаимодействия / Отв. ред. и автор М.Ю. Мартынова. М.: ИЭА РАН, 2006. 440 с.

Молодежь Москвы. Адаптация к многокультурности / Отв. ред. М.Ю. Мартынова, Н.М. Лебедева; автор М.Ю. Мартынова. М.: Изд-во РУДН, 2007. 528 с.

Наша повседневная жизнь. Антропологические исследования ученых России и Сербии / Отв. ред. М.Ю. Мартынова, Д. Радойичич; автор М.Ю. Мартынова. М.: Изд-во РУДН, 2008. 350 с.

Молодые москвичи. Кросскультурное исследование / Отв. ред. М.Ю. Мартынова, Н.М. Лебедева; автор М.Ю. Мартынова. М.: Изд-во РУДН, 2008. 660 с.

Этнические процессы и межнациональные отношения. Формирование гражданской солидарности, культуры мира и согласия в московском мегаполисе / Отв. ред. и автор М.Ю. Мартынова. М.: Изд. дом Этносфера, 2008. 228 с.

Особенности поведения и повседневного уклада жизни русских. Информационно-просветительское пособие. М.: Изд. дом Этносфера; ОАО Московские учебники, 2009. 192 с.

Молодежные субкультуры Москвы / Отв. ред. М.Ю. Мартынова. М.: ИЭА РАН, 2009. 544 с.

Европейская интеграция и культурное многообразие. Ч. 1. Идентичность и миграция / Отв. ред. и автор М.Ю. Мартынова. М.: ИЭА РАН, 2009.

Европейская интеграция и культурное многообразие. Ч. 2. Европейский образ жизни / Отв. ред. и автор М.Ю. Мартынова. М.: ИЭА РАН, 2009.

Европейская интеграция и культурное многообразие. Часть 3. Идентичность и культурная традиция / Отв. ред. и автор М.Ю. Мартынова. М.: ИЭА РАН, 2009.

Малый город в современной России / Отв. ред. и автор М.Ю. Мартынова. М.: ИЭА РАН, 2010. 222 с.

Границы, культуры и идентичности. На пересечении славянских культур / Отв. ред. и автор М.Ю. Мартынова. М.: ИЭА РАН, 2012. 440 с.

Очерки о европейской идентичности и многокультурности / Отв. ред. и автор М.Ю. Мартынова. М.: ИЭА РАН, 2013. 480 с.

Модернизация экономики и самоуправления в республиках Северного Кавказа и швейцарский опыт организации общества и экономики / Отв. ред. М.Ю. Мартынова, И.Л. Бабич, Ю. Вирт. М., 2013. [На русск. и франц. яз.].

Семья и этничность в Литве: Современный взгляд в минувший век / Отв. ред. М.Ю. Мартынова, М.Я. Устинова. М.: ИЭА РАН, 2014. 188 с.

Малые города – большие проблемы: Социальная антропология малого города / Ред. М.Е. Кабицкий, О.Ю. Артемова, М.Ю. Мартынова. М.: ИЭА РАН, 2014.

Peoples, Identities and Regions. Spain, Russia and the Challenges of the Multi-Ethnic State / Отв. ред. и авторы M. Martynova, D. Peterson, R. Ignatiev, N. Madariaga. М.: ИЭА РАН, 2015.

Формирование гражданской идентичности. Книга для молодежи. М.: ИЭА РАН, 2015. 192 с. [В соавт. с В.В. Степановым, В.А. Тишковым].

Европа меньшинств – меньшинства в Европе: этнокультурные, религиозные и языковые группы / Отв. ред. и сост. М.Ю. Мартынова, М.Е. Кабицкий. М.: ИЭА РАН, 2016. 302 с.

Молодежь в малых городах России. Заметки социального антрополога / Отв. ред. и сост. М.Ю. Мартынова, Н.А. Белова. М.: ИЭА РАН, 2016. 294 с.

Путешествуем по этикету: Занимательная этнография. М.: Наука, 2017. 104 с.

Этнологический мониторинг: Разработка фундаментальных подходов этнополитического мониторинга для оптимизации межнациональных отношений и предотвращения конфликтов в России / Автор, отв. ред. М.Ю. Мартынова, В.В. Степанов. М.: ИЭА РАН, 2017. 514 с.

Брошюры

Государственная политика и межнациональные отношения в СФРЮ / Исследования по прикладной и неотложной этнологии. № 1. М.: ИЭА РАН, 1991. [Серия Б]. [В соавт. с М.С. Кашубой].

Этнокультурная ситуация в Беларуси: история, языки, политика / Исследования по прикладной и неотложной этнологии. № 60. М.: ИЭА РАН, 1994. 34 с. [В соавт. с Р.А. Григорьевой].

Война на Балканах: истоки и реалии (1991–1994) / Исследования по прикладной и неотложной этнологии. № 84. М.: ИЭА РАН, 1995. 28 с.

Национальные меньшинства в странах Восточной Европы в 90-е годы. Поиск мирных решений / Исследования по прикладной и неотложной этнологии. № 91. М.: ИЭА РАН, 1995. 28 с.

Калининградская область: современные этнокультурные процессы / Исследования по прикладной и неотложной этнологии. № 119. М.: ИЭА РАН, 1998. 60 с. [В соавт. с Н.А. Лопуленко, Н.А. Дубовой].

Города Подмосковья. Этнодемографические и гендерные проблемы / Исследования по прикладной и неотложной этнологии. № 138. М., 2000. [В соавт. с Р.А. Григорьевой, И.А. Кремлевой, Т.А. Листовой, И.М. Семашко].

Такие разные, а так похожи // Этноэкспресс. 2005. № 26 (49).

Этноконсалтинг – детям, их родителям и учителям. М.: Стратегия, 2006. 24 с.

Сербия–Черногория–Косово: одно государство или три / Исследования по прикладной и неотложной этнологии. № 185. М.: ИЭА РАН, 2006. 48 с.

Мы такие разные, но так похожи / Этноэкспресс. 2007. № 15 (82).

Традиции и инновации в соционормативной культуре. М., 2008. 72 с.

Косовский узел: Этнический фактор / Исследования по прикладной и неотложной этнологии. № 204. М., 2008. 55 с.

Социокультурные последствия Чернобыльской аварии / Исследования по прикладной и неотложной этнологии. № 230–231. М., 2012. 99 с. [В соавт. с Р.А. Григорьевой, Е.С. Данилко, Т.А. Листовой, Н. Антоновой].

Школьное образование и идентичность. Отечественные и зарубежные концептуальные педагогические подходы к национальной (общегосударственной) интеграции и культурному многообразию общества / Исследования по прикладной и неотложной этнологии. № 234. М., 2013. 51 с.

Методические рекомендации органам государственной власти и управления и общественным организациям России по формированию гражданской идентичности молодежи. Пермь: ОТ и ДО, 2015. [В соавт. с В.А. Тишковым, В.В. Степановым]. 34 с.

Молодёжь в городах Калининградской области / Исследования по прикладной и неотложной этнологии. № 260. М.: ИЭА РАН, 2017. [В соавт. с Р.А. Григорьевой].

Статьи и разделы в книгах

Хорваты Истрии // Расы и народы. Вып. 11. М.: Наука, 1981. С. 176–193. [В соавт. с Т.Д. Филимоновой].

The formation of different types of subethnic groups among the Croatians // Problems of the European ethnography and folklore. M., 1982. [На английском языке].

Субэтнические группы хорватов в XIX веке // Советская этнография. 1983. № 1. С. 33–42.

Историко-этнографическое районирование хорватов по данным хозяйства и материальной культуры // Новая литература по общественным наукам. История, археология, этнография. № 5. М., 1983.

Die Kroaten von Istrien // Demos. 1982. № 2. S. 93. [На немецком языке].

К вопросу об этнических процессах в Хорватии в XIX веке // Всесоюзная сессия по итогам полевых этнографических и антропологических исследований. Ч. 2. Черновцы, 1984.

Методология изучения региональных групп Балканских народов в советской этнографической науке // IX Мегународен симпозиум за Балкански Фолклор. Охрид, 1985. Реферати. [На македонском языке].

Роль миграций в процессе формирования субэтнических групп // Межэтнические контакты и заимствования в развитии национальных культур. М., 1985.

Субэтнические группы хорватов // Demos. 1985. № 1. [На немецком языке].

Методология изучения региональных групп в советской этнографической науке // Македонски фолклор. № 37. Скопје, 1986.

Трудовая миграция из СФРЮ. Профессиональная ориентация и реальное трудоустройство. (глава 19) // НТР и национальные процессы / Отв. ред. О.И. Шкаратан. М.: Наука, 1987. С. 217–230.

Место и роль гаданий в зимней календарной обрядности славян // X Мегународен симпозиум за Балкански Фолклор. Охрид, 1988. Реферати.

О книге «Феодальные государства на Балканах. 6–12 в.». М.: Наука, 1985 // Demos. 1988.

Религия в СФРЮ // Материалы Госкомитета по делам религий при Совете Министров СССР. М, 1988.

Место и роль гаданий в зимней календарной обрядности славян // Македонски фолклор. Скопје, 1989.

Этносоциальные особенности современных эмигрантов из СФРЮ // Расы и народы. № 19. М., 1989. С. 134–148.

Некоторые особенности этнической истории хорватов (О контактах с римской культурой) // Романия и Барбария. М., 1989. С. 96–115.

О нормативных актах СФРЮ, регулирующих вопросы межнациональных отношений. Аналитическая записка. М., 1989.

Международные симпозиумы по Балканскому фольклору // Советская этнография. 1989. № 5. [В соавт. с Н. Велецкой и С. Дмитриевой].

Межнациональные отношения на Балканском полуострове // Этнос и государство: опыт регулирования межнациональных отношений в зарубежных странах. М.: ИЭА РАН, 1990.

Работа Института этнографии в 1989 г. // Советская Этнография. 1990. № 3.

Hrvati u XIX veku // Migracijske teme. 1990. № 4. [На хорватском языке].

Работа ИЭА РАН в 1990 г. М.: ИЭА РАН, 1991.

Исследования ИЭА РАН в 1991г. // Этнографическое обозрение. 1992. № 3.

Anthropology in Russia // Newsletter of the European Association of Social Anthropologists. London, 1992. № 8. [На английском языке].

Работа ИЭА РАН в 1991 г. М.: ИЭА РАН, 1992.

Институт этнологии и антропологии РАН в 1992 г. М.: ИЭА РАН, 1992.

Исследования ИЭА РАН в 1992 г. // Этнографическое обозрение. 1993. № 4.

Межнациональные браки в Югославии (50–80-е годы XX века) // Современная семья у народов зарубежной Европы. Опыт этносоциального исследования. М.: Наука,1993. С. 125–146.

Институт этнологии и антропологии в 1993 г. М.: ИЭА РАН, 1993.

Anthropology in Russia. Research of the Institute of Ethnology and Anthropology // The Journal of Ethno-Development». Michigan, 1993. V. 2. № 1. [На английском языке].

Исследования ИЭА РАН в 1993 г. // Этнографическое обозрение. 1994. № 4.

Причины межнациональных конфликтов // Репрессированные народы: история и современность. Нальчик, 1994.

Родильные обряды в славяно-балканской традиции и мифологии // XII Мегународен симпозиум за Балкански фолклор. Скопье, 1994.

Русское население Беларуси: этнокультурная ситуация // Русские в ближнем зарубежье. М.: Библиотека Российского этнографа, 1994. [В соавт. с Р.А. Григорьевой].

Институт этнологии и антропологии РАН в 1994 г. М.: ИЭА РАН, 1994.

Новые направления исследований в Институте этнологии и антропологии РАН // Среда и культура в условиях общественных трансформаций. М.: Аиро-XX, 1995.

Отчет ИЭА РАН за 1994 г. // Этнографическое обозрение. 1995. № 5.

Institute of ethnology and anthropology. History and present // Internet ресурс. 1995. [На английском языке].

Югославянские народы // Дети в обычаях и обрядах народов зарубежной Европы. Ч. 1. М.: ИЭА РАН, 1995. [В соавт. с М.С. Кашубой].

Положение национальных меньшинств в Югославии. Российско-Югославские параллели // Национальный вопрос в прошлом, настоящем и будущем России. Пермь, 1995. С. 117–118.

Роль языка в отношениях сербов и хорватов // Этническое и языковое самосознание. М., 1995.

Этнополитическая ситуация в Белоруссии // Белоруссия: путь к новым горизонтам. М.: Институт стратегических исследований, 1996. [В соавт. с Р.А. Григорьевой].

Нужен ли России закон о национально-культурной автономии? // Этнополис. 1996. № 2.

Мировая практика по поддержанию развития культур национальных меньшинств // Русский язык и русская культура в Эстонской Республике. Таллинн, 1996.

Введение // Новые славянские диаспоры. М.: ИЭА РАН, 1996. С. 5–8.

Этнос и право. Национальные меньшинства в странах Восточной Европы // Новые славянские диаспоры. М.: ИЭА РАН, 1996. С. 9–44.

Межнациональные отношения в Белоруссии // Новые славянские диаспоры. М.: ИЭА РАН, 1996. С. 136–182. [В соавт. с Р.А. Григорьевой].

Национальные меньшинства в СРЮ // Новые славянские диаспоры. М.: ИЭА РАН, 1996. С. 254–290.

Югославянские народы // Рождение ребенка в обычаях и обрядах. Народы зарубежной Европы. М.: Наука, 1997. [В соавт. с М.С. Кашубой].

Международная практика защиты прав этнических меньшинств // 2 Международный Конгресс российских этнографов и антропологов. Уфа, 1997.

Политика государств Европы в сфере защиты прав этнических меньшинств // Этнические проблемы и политика государств Европы. М., 1998.

Введение // Этнические проблемы и политика государств Европы. М., 1998.

Распад федераций и этнические конфликты: общее и особенное // Этнические проблемы и политика государств Европы. М., 1998.

Этнические меньшинства в СР Югославии // Этнические проблемы и политика государств Европы. М., 1998.

Русские в Сербии // Русские за рубежом. М., 1998. [В соавт. с Д. Дрлячей и М.С. Кашубой].

Политика государств Европы в сфере защиты прав этнических меньшинств // Права человека в диалоге культур. М.: РГГУ. С. 41–44, 206–209.

Раздел Канада // Международный опыт федерализма в контексте регулирования этнополитических отношений. Ежегодный доклад. М.: ИЭА РАН, 1999.

Раздел СРЮ // Международный опыт федерализма в контексте регулирования этнополитических отношений. Ежегодный доклад. М.: ИЭА РАН, 1999.

Раздел Бельгия // Международный опыт федерализма в контексте регулирования этнополитических отношений. Ежегодный доклад. М.: ИЭА РАН, 1999.

Этнические конфликты: война или мир? Драматические события в АК Косово и Метохия // Этносфера. 1999. № 4–5. С. 32–35.

Югославский федерализм. Прошлое и настоящее // III к онгресс российских этнографов и антропологов. М., 1999. Тезисы.

Янтарный анклав России // Этносфера. 1999. № 6. С. 36–41.

Russians in Estonia // Minorities in Europe. Croatia, Estonia and Slovakia. The Hague, 1999. [На англ. яз.].

Обеспечение прав этнических меньшинств: международные стандарты и политика России // Национальное согласие и национальный экстремизм в современной России: история, корни, реалии, и перспективы. Саратов, 2000.

Югославский федерализм. Есть ли у него будущее? // Этнопанорама. Оренбург, 2000. № 1. С. 49–60.

Федерализм по-югославски // Федерализм и региональная политика в полиэтничных государствах. М., 2001.

Многонациональная Россия и проблемы объединения России, Белоруссии и Югославии // Экономический союз православных стран в условиях глобализации. Белград, 2000.

Этнический фактор в югославской модели федерализма // Европа на рубеже третьего тысячелетия: народы и государства. М., 2000. С. 50–78.

Введение // Европа на рубеже третьего тысячелетия: народы и государства. М., 2000.

Распространять знания о культуре мира // Москва на пути к культуре мира. Встреча третьего тысячелетия. М., 2000. С. 169–177.

South Slavic Neighbors in Southeastern Europe. Nations, Minorities and Diasporas // South Slavic Neighbors in Southeastern Europe. Banja Luka, 2000. [На англ. яз.]

Проблема Косово и позиция России // Международная встреча журналистов. Белград, 2000.

Культура мира и межэтнические отношения // Мир и согласие. Информационный бюллетень. № 8. М., 2001. С. 39–41.

Small Towns of Moscow Region: Ethnic and Demographic Features // Times. Places. Passages. 7th SIEF Conference. Budapest, 2001. P. 101. [На англ. яз.].

Кросскультурные контакты и стереотипы поведения // IV конгресс российских этнографов и антропологов. Нальчик. М., 2001. Тезисы.

Национальный характер как феномен культуры. Ч. 1 // Этносфера. 2000. № 10. С. 12–15.

Национальный характер как феномен культуры. Ч. 2 // Этносфера. 2001. № 1. С. 12–15.

Нарушения приличий, которых следует избегать. Ч. 1 // Этносфера. 2001. № 3. С. 27–29.

Нарушения приличий, которых следует избегать. Ч. 2 // Этносфера. 2001. № 4.С. 28–30.

Нарушения приличий, которых следует избегать. Ч. 3 // Этносфера. 2001. № 5. С. 28–31.

Тому виной календари // Этносфера. 2001. № 12.

Что и как мы едим. Ч. 1 // Этносфера. 2002. № 2. С. 26–30.

Что и как мы едим. Ч. 2 // Этносфера. 2002. № 3. С. 26–30.

Что и как мы едим. Ч. 3 // Этносфера. 2002. № 4. С. 30–31.

Полиэтничность в Калининградской области: 1990-е годы // Этнические проблемы регионов России. М.: Старый сад, 2002. С. 102–159. [В соавт. с Н.А. Дубовой и Н.А. Лопуленко].

Традиционные нормы общения и толерантность // Толерантность и культурная традиция. М., 2002.

Введение // Толерантность и культурная традиция. М., 2002.

Традиционная культура и этничность // Этноэкспресс. М., 2002. С. 3–7.

Традиционная культура в контексте социальной политики // Этносфера. 2002. № 5. С. 6–9.

Что едят разные народы Земли // Этнокультурное (национальное) образование в Москве. № 10. М.: Центр «Школьная книга», 2002. С. 113–131.

Красочный наряд нашей памятливой души. Ч. 1 // Этносфера. 2002. № 10. С. 24–29.

Красочный наряд нашей памятливой души. Ч. 2 // Этносфера. 2002. № 12. С. 24–27.

Толерантность и традиционная культура // Толерантность и идентичность. Ижевск, 2002.

Традиционная культура в контексте социальной политики // Социальная политика в контексте глобализации. М.: Социальный университет, 2002.

Simbolic Dimentions of Cultural Identities // Межкультурное взаимодействие в контексте глобальных изменений в РФ. Фрибург, 2002. [На англ. яз.].

Диалог культур – основа воспитания толерантной личности // Этносфера. 2003. № 2. С. 2–5.

Нормы и правила межличностного общения в культуре народов России // Межкультурный диалог. Лекции по проблемам межэтнического и межконфессионального взаимодействия. М., 2003.

Традиции общения как диалог культур // Культура славян Оренбуржья. Оренбург, 2003.

To the problem “On the Horizon: potential ethnic conflicts” // Hague. 2003. [На англ. яз.].

To the problem “Integration in an Enlarged Europe: new minority challenges” // Hague. 2003. [На англ. яз.].

Санкт-Петербург как центр академической науки // К 300-летию Санкт-Петербурга. М., 2003.

Европеистика в ИЭА РАН // Российская наука о человеке: вчера, сегодня, завтра. СПб., 2003. Вып. 1. С. 108–114.

Проблемы этнокультурного образования в полиэтнической России // Содержание исторического образования в контексте модернизации полиэтнического общества России. М., 2003.

Поликультурное пространство России и проблемы образования // V конгресс российских этнографов и антропологов. Омск. Тезисы докладов. М., 2003.

Поликультурное и этнокультурное образование в российских школах // V конгресс российских этнографов и антропологов. Омск. Тезисы докладов. М., 2003.

Воспитание культуры межэтнического общения средствами фольклора // V конгресс российских этнографов и антропологов. Омск. Тезисы докладов. М., 2003. [В соавт. с Н.А. Лопуленко].

Традиционная культура и проблемы образования в полиэтничной России // Традиционная народная культура как действенное средство патриотического воспитания, формирования культуры межнациональных отношений и согласия в студенческой среде. Пятигорск, 2003.

Поликультурное пространство России и проблемы образования // Новое в этнографии и антропологии. Омск, 2003.

Social Dynamics and Ethno-Cultural Component // XV ICAES 2 K3 Humankind / Nature Interaction: Past, Present and Future. Florence (Italy), July 5th–12th, 2003. Vol. II. P. 957. [На англ. яз.].

Что нам стоит дом построить. Ч. 1 // Этносфера. 2003. № 8.

Что нам стоит дом построить. Ч. 2 // Этносфера. 2003. № 9.

Этнополитическая ситуация в Сербии и Черногории (информационно-аналитическая справка для участников X семинара Сети этнологического мониторинга). М., 2003.

Формирование идентичности в контексте языка, культуры и истории // Школьное образование. Русско-немецкие беседы. Берлин, 2003.

Проблемы толерантности и межкультурного общения в общеобразовательных школах // Проблемы межнационального согласия и современный образовательный процесс в многонациональном регионе. Оренбург, 2004.

Поликультурное пространство России и проблемы образования // Этнографическое обозрение. 2004. № 1.

Поликультурное пространство России и проблемы образования // Этнодиалоги. 2004. № 1.

Мониторинг положения соотечественников в Азербайджане // Российская диаспора в странах СНГ и Балтии. «Россияне». М., 2004.

Мониторинг положения соотечественников в Узбекистане // Российская диаспора в странах СНГ и Балтии. «Россияне». М., 2004.

Мониторинг положения соотечественников в Белоруссии // Российская диаспора в странах СНГ и Балтии. «Россияне». М., 2004.

Мониторинг положения соотечественников в Грузии // Российская диаспора в странах СНГ и Балтии. «Россияне». М., 2004.

Мониторинг положения соотечественников в Киргизии // Российская диаспора в странах СНГ и Балтии. «Россияне». М., 2004.

Роль поликультурного образования в воспитании толерантности молодежи // Проблемы сохранения толерантности в полиэтничных регионах России. Оренбург, 2004.

Роль поликультурного образования в воспитании толерантности молодежи // Этнопанорама. 2004. № 2. С. 2–14.

Русские в странах СНГ: 13 лет спустя // Проблемы просвещения в современном славянском мире. М., 2004.

Русские в Азербайджане // Этносфера. 2005. № 2.

Воспитание толерантности у молодежи: историко-антропологический аспект // Социальная жизнь России: теории и практики. Материалы 12 Социологические чтения. М., 2005. С. 213–222.

Методологические особенности учебных программ по этнологической проблематике для государственных служащих (на примере столичного мегаполиса) // VI конгресс российских этнографов и антропологов. Тезисы докладов. СПб, 2005. С. 422.

Этюды об этикете // Историко-теоретические проблемы психологической антропологии. М., 2005. С. 267–289.

Zu welcher Identitat erziehen wir unsere Kinder? // Potsdamer Begegnungen. Zusammenleben von Mehrheiten und Minderheiten in einem Lande. Berlin, 2005. P. 78–83. [На нем. яз.].

Болгары // Большая российская энциклопедия. Т. 3. М., 2005. С. 707–709.

Етнолошка наука у Русији. Нови проекти Института за етнологију и етнологију Руске Академије Наука // Гласник САНУ. № LIII. Београд, 2005. С. 337–350. [На серб. яз.].

Влияние миграционных процессов на повседневную культуру москвичей // Свакодневна култура у постсоцијалистичком периоду. Зрењанин, 2005. [На серб. яз.].

Российская модель образовательной политики в контексте полиэтничности общества и проблем интеграции // Регионализм, политика соседства, опыт интеграции: история, современные проблемы и перспективы. Будапешт, 2005.

Мултикултурално образовање у вези са проблемима интегритета друштва и правима мањина. Искуство Русије // Положај националних мањина у Србији. Београд, 2005. [На серб. яз.].

Рец. на: Л.И. Никонова, И.А. Кандрина. Баня в системе жизнеобеспечения народов Поволжья и Приуралья: историко-этнографическое исследование. Саранск, МГУ им. Н.П. Огарева, 2003. 288 с. // Этнографическое обозрение. 2005. № 5. С. 149.

Бошњаки // Большая российская энциклопедия. Т. 4. М., 2006. С. 109–110.

Введение // Меняющаяся Европа. Проблемы этнокультурного взаимодействия. М.: ИЭА РАН, 2006.

Сербско-Черногорские отношения на пути в объединенную Европу // Меняющаяся Европа. Проблемы этнокультурного взаимодействия. М.: ИЭА РАН, 2006.

Русские в Сербии как исторический и социально-культурный феномен // Меняющаяся Европа. Проблемы этнокультурного взаимодействия. М.: ИЭА РАН, 2006. [В соавт. С Д. Дрлячей и М.С. Кашубой].

Этническое противостояние в Косово // Качество социальной жизни в изменяющейся России. 13 социологические чтения. М., 2006.

Роль педагога в воспитании толерантности в молодежной среде // Историко-культурные аспекты развития полиэтничных регионов России. Роль интеллигенции в современном обществе. Саранск, 2006.

Этническое противостояние в Косово // Этнопанорама. 2006. № 1.

Страничка редактора // Национальные ценности: традиции и современность. Материалы конференции молодых ученых. М.: ИЭА РАН, 2006.

Мир и согласие в московском сообществе. Пути достижения // Этносфера. 2006. № 6. С. 13–14.

Госслужащим – этнокультурные знания // Этносфера. 2006. № 11. С. 9.

Бошњаки // Новая Российская энциклопедия. Т. 3. Ч. 1. М., 2007. С. 395.

Поликультурная Москва и проблемы образования // Мир национальностей. М., 2007. № 1.

Повседневная культура москвичей и миграционные процессы // VII Конгресс этнографов и антропологов России. Саранск, 2007.

Европа. Народы // Большая российская энциклопедия. Т. 9. М., 2007. С. 551–554.

Поликультурная Москва и этнокультурные аспекты модернизации школьного образования // Молодежь Москвы. Адаптация к многокультурности. М., 2007. С. 472–508.

Миграционные процессы и повседневная культура москвичей // Молодежь Москвы. Адаптация к многокультурности. М., 2007. С. 274–304.

Введение // Молодежь Москвы. Адаптация к многокультурности. М., 2007. С. 5–16.

Российская модель образовательной политики в контексте полиэтничности общества и проблем интеграции // Пытанні мастацтвазнаўства, этналогіі і фальклярыстыкі. Вып. 3. Ч. 1. Мінск, 2007. С. 60–69. [На белорусск. яз.]

У сарадњи са Етнографским институтом САНУ. Балканолошка истраживања у Институту за етнологију и етнологију Руске Академије Наука // Слике културе некад и сад. Крушевац-Београд, 2007. [На серб. яз.].

Новые москвичи и повседневная жизнь мегаполиса // Курсом развивающейся Молдовы. Т. 3. М., 2007.

Особенности идентичности столичных жителей в условиях интеграции культур // Русские и словаки в XIX-XX вв. контакты, взаимодействие, стереотипы. М., 2007.

Этнологические знания – государственным служащим // Этнодиалоги. 2007. № 2. С. 40–50.

Истрорумыны // Большая Российская энциклопедия. Т. 10. М., 2008.

Мордовская диаспора на юге Сибири // Мордовия: наука, инновации, новые технологии». 2007. № 4. С. 48–49. [Рецензия].

Мањине у савременој Русији // Положај националних мањина у Србији. Београд, 2007. С. 689–697. [На серб. яз.].

Повседневная культура жителей мегаполиса и миграционные процессы // Наша повседневная жизнь. Антропологические исследования российских и сербских ученых. М.: РУДН, 2008. С. 191–218.

Антропология трансформационного периода // Наша повседневная жизнь. Антропологические исследования российских и сербских ученых. М.: РУДН, 2008. С. 5–13.

Этнический фактор современной повседневной культуры москвичей // XV социологические чтения. Социальные изменения и человек: социологический дискурс. М., 2008.

Поликультурное пространство России и проблемы образования // Ученые записки РГСУ. М., 2008. С. 33–35.

Этнокультурное образование как средство воспитания толерантности // Этнокультурное образование. Опыт и перспективы. Саранск, 2008. С. 25–34.

Московский опыт адаптации мигрантов средствами образования // Молодые москвичи. Кросскультурное исследование / Отв. ред. М.Ю. Мартынова, Н.М. Лебедева. М., 2008.

Введение // Молодые москвичи. Кросскультурное исследование / Отв. ред. М.Ю. Мартынова, Н.М. Лебедева. М., 2008.

Общие выводы и рекомендации по молодежной политике // Молодые москвичи. Кросскультурное исследование / Отв. ред. М.Ю. Мартынова, Н.М. Лебедева. М., 2008.

Российская модель образовательной политики в контексте полиэтничности общества и проблем интеграции // Проблемы формирования общероссийской идентичности: русскость и российскость. Иваново: Изд-во ИвГУ, 2008. С. 9–12.

Migrants and their traditions in Moscow Megacity // EASA Conference. 2008.

Проблема Косово глазами российских экспертов // ECPD Fifth IPSG on Reconciliation and Yuman Security in the Balkans. Bgd, 2008. [На английском и сербском яз.].

Пограничье как объект этнологического исследования // Российско – Белорусско – Украинское пограничье: проблемы формирования единого социокультурного пространства – история и перспективы. Брянск, 2008. С. 41–44.

Госслужащим – этнокультурные знания // Этнические процессы и межнациональные отношения. Формирование гражданской солидарности, культуры мира и согласия в московском мегаполисе. М., 2008. С. 6–11.

Миграционные процессы и повседневная культура москвичей // Этнические процессы и межнациональные отношения. Формирование гражданской солидарности, культуры мира и согласия в московском мегаполисе. М., 2008. С. 118–138.

Western Balkans and Reconcination as the de-Product of Resolving Other Outstanding Issues // National Reconciliation, Religious Tolerance and Human Security in the Balkans. Belgrade: European Center for Peace and Development (ECPD) of the University for Peace established by the United Nations, 2008. P. 80–85. [На англ. яз.].

У сарадњи са Етнографским институтом САНУ. Балканолошка истраживања у Институту за етнологију и етнологију Руске Академије Наука // Слике културе некад и сад. Етнографски институт САНУ. Кн. № 24. Београд, 2008. С. 35–45. [На серб. и англ. яз.]

Московский опыт адаптации мигрантов средствами образования // Этносоциология и этносоциологи. М.: Старый сад, 2008. С. 180–195.

Migrants and traditions in Moscow Megacity // Experiencing diversity and mutuality. 10th Biennial EASA Conference. Ljubljana, 2008. С. 71. [На англ. яз.].

Проблема Косово: этнический фактор // Конфликт в Косово и международная безопасность. М.: Инст. эк. РАН, 2009. С. 93–156.

Этнический компонент российского образования // XVI социологические чтения. Россия: социальные изменения и социальное развитие. М., 2009.

Адаптация мигрантов средствами образования. Московский опыт // V ежегодный семинар EAWARN. 2009.

Теренска истраживања на белоруско-рускоj и украинско рускоj граници // Теренска истраживања. Изазови, резултати, примена. Сирого јно, 2009. С. 38–40. [На серб. яз.].

Ethnic identity and its role in the Balkans // National Reconciliation, Inter-Ethnic and Inter Confessional Tolerance in the Balkans. Belgrade: ECPD, 2009. P. 267–270. [На англ. яз.]

Русские жители Сербии. Историко-культурный аспект // Европейская интеграция и культурное многообразие. Ч. 1. Идентичность и миграция. М., ИЭА РАН, 2009.

Проблема Косово: этнический фактор // Конфликт в Косово и международная безопасность. М.: ИЭ РАН, 2009. С. 93–156.

Изучение Балкан в Институте этнологии и антропологии РАН // Руско-црногорске научне везе у минулом и нашем времену. Подгорица, 2009. [На сербск. яз.].

Traditional culture and the problem of its heritage in post-industrial society // Humanity, Development and Cultural Diversity. The 16th World Congress ICAES. Vol. 6. Kunming, China, 2009. P. 44–45. [На англ. яз.].

Молодежные субкультуры // VIII Конгресс этнографов и антропологов России. Оренбург, 2009. С. 269.

Народоведение и межкультурные коммуникации // Международное образование и московская школа. Сб. учебных программ и материалов кафедры ЮНЕСКО Московского института открытого образования. М.: Этносфера, 2009. С. 163–176. [В соавт. с Е.А. Найденовой и Г.У. Солдатовой].

Теренско истраживање РУСКОГ фолклора // Теренско истраживање. Појмовник. Београд, 2010. [На серб. яз.].

Нови проекти Института за етнологију и етнологију Руске Академије Наука // Гласник САНУ. № 1. Београд, 2010. [New Projects of the Institute of Ethnology and Anthropology Russian Academy of Sciences]. [На серб. и англ. яз.].

Этнокультурное многообразие москвичей и школьное образование // Этнополитическая ситуация в России и сопредельных государствах в 2009 г. Ежегодный доклад EAWARN. М.: ИЭА РАН, 2010. С. 80–98.

Folk wisdom in post-industrial society // From the Crossroads of Civiluzations:Understanding Cultural Diversity to Connect Societies. IUAES Inter-Congress 2010. Antalya. Turkey. P. 33.

Черняховск Калининградской области // Малый город в современной России. М.: ИЭА РАН, 2010. С. 34–64.

Methodological aspect of the Education for Peace // National and Inter-Ethnic Reconciliation, Religious Tolerance and Human Security in the Balkans. Belgrade: European Center for Peace and Development (ECPD) of the University for Peace established by the United Nations, 2010. P. 104–108. [На англ. яз.].

Вступительная статья // Традиции многонациональной России. М.: Изд. дом «Этносфера», 2010. С. 5.

Есть ли место сербам в Косово? // Мир и политика. 2011. № 3. С. 7–18.

Туркмены в России и их интеграция в повседневную жизнь большого города // Происхождение туркменского народа и развитие мировой культуры. Ашхабад, 2011. С. 205–206, 559–560, 374–375.

Migrants from CIS countries in Russia and problem of sustainability // Knowledge and Value in a Globalizing World. IUAES Conference 2011.

Социальная среда и этнокультурное образование // IX Конгресс этнографов и антропологов России. Петрозаводск, 2011. С. 119.

Мультикультурное Косово: уроки прошлого и перспективы на будущее // Исторический журнал. Научные исследования. 2011. № 1. С. 62–69.

Московский социум и многообразие культур // Культура и искусство. 2011. № 1. С. 73–82.

Многокультурность и образование (из международного опыта) // Этнодиалоги. 2011. № 1 (34). С. 41–52.

Этнологическое изучение Балкан в России // Prvi bosanskohercegovački slavistički kongres. Knjiga sažetaka. Sarajevo, 2011. С. 176. [На боснийск. и англ. яз.].

Жители янтарного края // Этносфера. 2011. № 3. С. 22–27.

Калининградцы как часть российской нации // Вестник российской нации. 2011. № 1–2. С. 140–156.

Калининградский социум и региональная субкультура // Ученые записки Петрозаводского гос. университета. 2011. № 5. С. 60–68.

Калининградцы: уроки истории и перспективы на будущее // Этнопанорама. 2011. № 1–2. С. 32–40.

Калининградский социум в контексте проблемы идентичности // Этнополитическая ситуация в России и сопредельных государствах в

2010 г. Ежегодный доклад EAWARN. М.: ИЭА РАН, 2011. С. 107–118.

Академик В.А. Тишков и российская этнология. Об исследованиях Института этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН // Феномен идентичности в современном гуманитарном знании. М.: Наука, 2011. Сб. к юбилею В.А. Тишкова. С. 168–186.

Етнолошко проучавање становника приграничних области у Русији // Културе и границе. Београд-Вршац. 2011. С. 27–28. [На серб. яз.].

Вместе жить – с миром жить // Этносфера. 2011. № 9. С. 58–61.

Все начинается с пеленок // Этносфера. 2011. № 10. С. 56–59.

Дома – как хочу, а на людях – как велят // Этносфера. 2011. № 11. С. 58–62.

Коснется моя рука тебя добром // Этносфера. 2011. № 12. С. 58–61.

Культуры и границы: Триест в историко-культурном контексте // Ежегодный доклад EAWARN. М.: ИЭА РАН, 2011.

Что такое модель Триеста. Историческая справка // Этнопанорама. 2011. № 3–4. С. 116–120.

Историко-эволюционные истоки механизмов контроля социальной напряженности и оценка их воздействия на общество // Толерантность как фактор противодействия ксенофобии: управление рисками ксенофобии в обществе риска / Под ред. Ю.П. Зинченко и А.В. Логинова. М., 2011. С. 125–168.

Мы – россияне! // Народов много – страна одна. М.: изд. дом «Этносфера», 2011. С. 5–7.

Идентичность и школьное образование в России // Народы, регионы и государственное единство. Бильбао, 2011.

Этнический фактор в судьбе Косово // Косово: прошлое, настоящее, будущее / Отв. ред. С.М. Романенко. М.: Алетейя, 2012. С. 82–136.

Этнический фактор в Косовском конфликте // Этничность и религия в современных конфликтах / Отв. ред. В.А. Тишков, В.А. Шнирельман. М.: Наука, 2012. С. 378–417.

Российская этнология на рубеже веков. Об исследованиях Института этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН // Народна творчість та етнографія. Кіів. 2012. № 1. С. 25–37. [На укр. яз.].

Гость хозяину в радость // Этносфера. 2012. № 1. С. 58–61.

Идентичность и школьное образование. Российский опыт // V Общественно-педагогический форум «Просвещение в России: традиции и вызовы нового времени, СПб, 2012.

Диаспоры в московском мегаполисе // Традиційна культура діаспори. Одесса. 2012. С. 280–294.

Введение. К вопросу об изучении пограничных территорий // Границы, культуры и идентичности. На пересечении славянских культур. М.: ИЭА РАН, 2012.

Московский опыт адаптации мигрантов средствами образования // Этнополитическая ситуация в России и сопредельных государствах в 2011 г. Ежегодный доклад EAWARN. М.: ИЭА РАН, 2012. С. 176–180.

Школьное образование как ресурс культурной и национальной идентичности // Этнополитическая ситуация в России и сопредельных государствах в 2011 г. Ежегодный доклад EAWARN. М.: ИЭА РАН, 2012. С. 236–243.

Использование этнологических знаний в государственном управлении. Опыт России // Наука как ресурс модернизации стратегии государства. Киев, 2012.

Многокультурность россиян и школьное образование // Этнопанорама. 2012. № 1–2. С. 98–114.

Великий шелковый путь и Европа. История шелка как встреча цивилизаций Востока и Запада // Возрождение Великого шёлкового пути в счастливую эпоху могучего государства: глубокие истоки и современные возможности. Ашхабад, Ylym, 2012. С. 7–10, 282–285.

Свакодневница и култура у диалогу. Искуство Москве // Културе у диалогу. Београд, 2012. С. 207–208, 474–475. [На серб. и англ. яз.].

Использование этнологических знаний в государственном управлении. Опыт России // Друштвене и хуманистичке науке пред изазовима постдисциплинарности и тржишта. Београд, 2012. С. 3–5. [На серб. и англ. яз.].

Western Balkans and Russia: New Economic Paradigm of Russian-Serbian Relations // New Balkans in a Changing World With a Changing Europe. Belgrade, ECPD, 2012. [На англ. яз.].

Антропология катастроф и аварий // Социокультурные последствия Чернобыльской ава-

рии. Исследования по прикладной и неотложной этнологии. М., 2012. № 230–231. С. 5–10.

Поли-, мульти-, меж-, кросс- и этнокультурное образование: разница в терминах или содержании дисциплин? // Межкультурное образование в условиях глобализации: современная практика и тенденции развития. М.: МИОО, 2012.

Мигранты: возможности интеграции через образование // Московская модель этнической политики. М., 2013. [На электронном носителе].

Школьное образование как объект социокультурной политики // Московская модель этнической политики. М., 2013. [На электронном носителе].

The Everyday Life of a City as a Cultural Dialogue: the Experience of Moscow // Folk Knowledge: Models and Concepts, Bratislava, 2013. P. 11–12. [На англ. яз.].

Введение в изучение европейской идентичности и многокультурности // Очерки о европейской идентичности и многокультурности. М.: ИЭА РАН, 2013. С. 5–10.

Поликультурное образование и национальное сплочение российского общества // VI Общественно-педагогический форум «Просвещение в России: традиции и вызовы нового времени». СПб., 2013.

Стратегии образования в поликультурном обществе как социальная составляющая устойчивого развития и наше общее будущее // Образование в интересах устойчивого развития. Ханты-Мансийск, 2013.

Migrants (1990–2010) and their traditions in Moscow Megacity // The 17th World Congress of the IUAES. Manchester, 2013. P. 64. [На англ. яз.].

Региональная история как ресурс идентичности населения Калининградской области // Этнополитическая ситуация в России и сопредельных государствах в 2012 г. Ежегодный доклад EAWARN. М.: ИЭА РАН, 2013. С. 340–349.

Актуальные проблемы модернизации общества и экономики на Северном Кавказе и Швейцарии: взаимодействие общего и особенного // Модернизация экономики и самоуправления в республиках Северного Кавказа и швейцарский опыт организации общества и экономики. М., 2013. С. 7–14. [В соавт. с И.Л. Бабич, Ю.В. Вирт].

Многокультурность россиян и школьное образование // Вестник российской нации. 2013. № 1–2. С. 142–177.

Особенности идентичности и стратегий жизненного пути горожан Калининградской области // X Конгресс этнографов и антропологов России. М.: ИЭА РАН, 2013. С. 27–28.

Катастрофы и аварии как объект этнологического исследования // Социокультурні параметри життя населення в зоні Чернобильскої катастрофи. Київ, 2013 [Наукові студії ІМФЕ НАН України, вип.6]. С. 170–176.

Европеистика в ИЭА РАН // Институт этнологии и антропологии им. Н.Н.Миклухо-Маклая Российской Академии наук. 80 лет / Под ред. В.А. Тишкова. М.: Индрик, 2013. С. 32–39.

Коришћење етнолошког знања у државном управљању. Искусство Русије // Гласник Етнографског Института САНУ. LXI (2). Београд, 2013. С. 41–51. [На серб. яз.].

The Use of Ethnological Knowledge in State Governance. The Russian Experience // Гласник Етнографског Института САНУ. LXI (2). Београд, 2013. С. 52. [На англ.яз.].

Черняховск Калининградской области // Мы здесь живем. Социальная антропология малого российского города / Отв. ред. В.А. Тишков; редколл.: Н. Антропова, О.Ю. Артемова, М.Ю. Мартынова. М.: РГГУ, 2013.

Школьное образование как ресурс национальной и культурной идентичностей // Гражданское образование в информационный век: гармонизация этнической и гражданской идентичности, межэтнических и межконфессиональных отношений средствами образования. Красноярск, 2013.

К истории формирования этнокультурных стратегий калининградцев // Этнокультурные процессы Гродненского Понеманья в прошлом и настоящем / Отв. ред. А.В. Гурко. Минск: Белорусская наука, 2014. С. 407–424.

Cultural poly-variations in the life of Moscow Megacity // Интерконгресс IUFES «The Future with/of Anthropologies». Tokio, 2014.

Новые задачи школьного образования в контексте Стратегии национальной политики России. Русский и другие родные языки в российском школьном образовании // LII съезд Славистов Сербии. Материалы. Белград, 2014.

Особенности идентичности и стратегий жизненного пути горожан Калининградской области // Малые города – большие проблемы: Социальная антропология малого города. Сбор-

ник статей / Ред. М. Е. Кабицкий, О.Ю. Артемова, М.Ю. Мартынова. М.: ИЭА РАН, 2014. С. 111–158.

Калининградцы: Геополитические вызовы и региональная субкультура // Геополитический журнал. 2014. № 3. С. 2–20.

Этническое и региональное на пограничных территориях (о совместном российско-украинско-белорусском этнографическом исследовании пограничья) // Одеськи утнографічні читання. Етнокультура порубіжжя: локально-територіальні особливості: Збирка наукових праць. Одеса, Одеський національний університет імені І.І. Мечникова, 2014. С. 259–269.

Украинцы России: Российские граждане и украинские мигранты // Дорогами Кобзаря. Украинцы в Южно-Уральском регионе. Материалы международной научно-практической конференции, посвященной 200-летию со дня рождения Т.Г. Шевченко. Оренбург: ООО ИПК «Университет», 2014. С. 3–16.

Подмосковный город и мегаполис: переплетение судеб и собственный путь // Капля в море российской истории. Город Истра и окрестности. М., 2014. С. 54–66.

Украинцы в России – диаспора или сограждане? // Этнополитическая ситуация в России и сопредельных государствах в 2013 г. Ежегодный доклад EAWARN, 2014. С. 227–235.

Украинцы в России – Российские граждане и украинские мигранты // Этнопанорама. 2013. № 1–2. С. 71–77.

Русский и другие родные языки в российском школьном образовании // Русский язык как инославянский. № VI. Белград, 2014. С. 46–90.

Школьное образование в адаптации мигрантов (зарубежные и российские модели) // Вестник российской нации. 2014. № 2. С. 173–195.

Особенности становления и перспективы развития поликультурного образования в России // Коммуникология. 2014. Т. 4. № 2. С. 39–49.

Семейная жизнь горожан Литвы как объект исследования // Семья и этничность в Литве: Современный взгляд в минувший век. М.: ИЭА РАН, 2014. С. 4–15.

Прикладная роль фундаментальной науки: Исследования Института этнологии и антропологии РАН последнего десятилетия // Вестник антропологии. 2014. № 1 (27). С. 148–170.

Школьное образование и идентичность. Отечественные и зарубежные концептуальные педагогические подходы к национальной (общегосударственной) интеграции и культурному многообразию общества. Ч. 1 // Этнодиалоги. 2014. № 1 (45). С. 8–33.

Московский опыт молодежной политики. Практики конструирования гражданской идентичности // Российское студенчество: идентичность, жизненные стратегии и гражданский потенциал. М.: ИЭА РАН, 2014. С. 15–19.

Боснийцы, бошняки, мусульмане: коллизия идентичностей // Славяне-мусульмане на Балканах: язык, культура, идентичность. М.: Индрик, 2014. С. 9–62.

Русский и другие родные языки в российском школьном образовании // Русский язык как инославянский. № VI. Белград, 2014. С. 76–90.

Какой швейцарский опыт «управления горами и горцами» мы можем использовать на Северном Кавказе? // Традиции и инновации в истории и культуре. М., 2015. [В соавт. с И.Л. Бабич, А.Н. Ямсковым].

Школьное образование и идентичность. Отечественные и зарубежные концептуальные педагогические подходы к национальной (общегосударственной) интеграции и культурному многообразию общества. Ч. 2. // Этнодиалоги. 2014. № 2 (46). С. 8–24.

Образование как ресурс конструирования идентичности молодежи. Российский опыт // PolitBook. 2014. № 1. С. 33–60.

Прикладной потенциал этнологических исследований. Опыт Института этнологии и антропологии РАН // Малочисленные этносы в пространстве доминирующего общества: практика прикладных исследований и эффективные инструменты этнической политики. Кемерово: ООО Практика, 2014. С. 390–398.

К вопросу о формировании идентичности населения Калининградской области // Традыцыі і сучасны стан культуры і мастацтваў. Мінск, Права і эканомика, 2014. С. 287–291. [В соавт. с Р.А. Григорьевой].

Introduction: Spain, Russia and the challenges of the multiethnic state // Peoples, Identities and Regions. Spain, Russia and the Challenges of the Multi-Ethnic State / Ed. M. Martynova, D. Peterson, R. Ignatiev, N. Madariaga. M., 2015.

The language of school education in the context of identity. The Russian experience // Peoples, Identities and Regions. Spain, Russia and the Challenges of the Multi-Ethnic State / Ed. M. Martynova, D. Peterson, R. Ignatiev, N. Madariaga. M., 2015.

Греки в Крыму: проблемы культурного и социального развития // Этнополитическая ситуация в России и сопредельных государствах в 2014 г. Ежегодный доклад EAWARN, 2015. Изд. 2 М.: ИЭА РАН, 2016. С. 209–217.

Мигранты и их интеграция в условиях повседневной жизни большого города (пример Москвы) // Миграционные риски России: анализ интеграционных перспектив. М.: ИЭА РАН, 2015.

An anthropological study of Russian-Ukrainian and Russian-Belarusian borderlands // SIEF2015. Utopias, Realities, Heritages: Ethnographies for the 21st Century. Zagreb, 2015. P. 112.

Мигранты и их интеграция в условиях повседневной жизни большого города (на примере Москвы) // XI конгресс антропологов и этнологов России. М.; Екатеринбург, 2015.

Мигранты и их интеграция в условиях повседневной жизни большого города (на примере Москвы) // XI Конгресс антропологов и этнологов России (КАЭР). 2015 г. Тезисы докладов и программа. М.: ИЭА РАН, 2015. С. 7–8.

Мультикультурализм как модель политики в сфере образования // Материалы ежегодного семинара EAWARN. М.: ИЭА РАН, 2015.

Греки – старожилы Крыма // Вестник российской нации. 2015. № 6. С. 111–125.

Приветствие директора ИЭА РАН Мартыновой М.Ю. участникам симпозиума // Источники и историография по антропологии Америки. М.: ИЭА РАН, 2015.

Школьное образование как объект этнокультурной политики // Московская модель этнической политики / Ред. О.В. Кульбачевская, В.В. Степанов. М.: ФГНУ «Росинформагротех», 2015. С. 442–450.

Мигранты: возможности интеграции через образование // Московская модель этнической политики / Ред. О.В. Кульбачевская, В.В. Степанов. М.: ФГНУ «Росинформагротех», 2015. С. 450–456.

Мигранты и их интеграция в условиях повседневной жизни большого города – московская модель // Миграция и мигранты в России и мире: опыт социально-антропологических и этнографических наблюдений. М.: ИЭА РАН, 2015–2016. С. 31–42.

Jovan Cvijic and ethnology/anthropology in Russia // 150th Anniversary of Jovan Cvijic's Birth. Serbian Academy of Sciences and Arts, Scientific Meetings. Book CLXII. Presidency Book 10. Vol. I, II. Belgrade, 2016. С. 711–722.

Босния и Герцеговина: коллизия идентичности // Многокультурные сообщества и государства / Отв. ред. В.А. Тишков, Е.И. Филиппова. М.: Политическая энциклопедия, 2016. С. 203–223.

Языковые процессы на Балканах как элемент национального вопроса // Этнографическое обозрение. 2016. № 3.

Этнология: социальная роль и прикладное значение (по материалам исследований ИЭА РАН) // Феномен междисциплинарности в отечественной этнологии / Отв. ред. Г.А. Комарова. М.: ИЭА РАН, 2016. С. 51–70.

Модель Триеста и население итальяно-славянского пограничья // Меньшинства в Европе – Европа меньшинств: Этнокультурные, религиозные и языковые группы, М.: ИЭА РАН, 2016. С. 146–173.

Об изучении проблемы меньшинств // Меньшинства в Европе – Европа меньшинств: Этнокультурные, религиозные и языковые группы. М.: ИЭА РАН, 2016. С. 5–9. [В соавт. с М.Е. Кабицким].

Жизненные стратегии молодежи в малых городах России: общие тенденции и региональные особенности (введение) // Молодежь в малых городах России. Заметки социального антрополога. М.: ИЭА РАН, 2016. С. 7–18.

Смена поколений и особенности идентичности жителей Калининградской области // Молодежь в малых городах России. Заметки социального антрополога. М.: ИЭА РАН, 2016. С. 129–154.

Школьники Калининградской области о своей идентичности (по результатам опроса) // Молодежь в малых городах России. Заметки социального антрополога. М.: ИЭА РАН, 2016. С. 155–176. [В соавт. с Р.А. Григорьевой].

Многоконфессиональность России и миротворческий потенциал религиозных учений // «Евразийский перекресток». Сборник материа-

лов научно-практических мероприятий. Вып. 5. Оренбург: ООО ИПК «Университет», 2016. С. 91–103.

Многоконфессиональность России и миротворческий потенциал религиозных учений // Этнопанорама. 2016. № 1–2. С. 4–10.

Migrants in Moscow: the Everyday Life of a City as a Cultural Dialogue // Гласник Етнографског института САНУ. 2016. Vol. 64. № 3. С. 541–551.

Этнокультурные аспекты адаптации мигрантов // Позитивный опыт регулирования этносоциальных и этнокультурных процессов в регионах Российской Федерации. Второй Всероссийской науч-практич конф. Казань, 17–18 ноября 2016. Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2016. С. 28–33.

Миссия антропологии и этнологии: социальная роль и практическая значимость // XII Конгресс антропологов и этнологов России: сб. материалов. Ижевск, 3–6 июля 2017 г. / Отв. ред. А.Е. Загребин, М.Ю. Мартынова. Москва; Ижевск: ИЭА РАН, УИИЯЛ УрО РАН, 2017. С. 6–14.

Актуелне етно-антрополошке теме у Русији / Current Antropological Topics in Russia // Ретроспективе и перспективе етнологије и антропологије. Београд; Сирогојно, 2017. С. 18–19.

Стратегије интеграције миграната: контекст Русије и искуство ЕУ // Балканска мигрантска рута: између политике права и безбедности. Београд, 2017. С. 39–51.

Языковые процессы на Балканах в контексте проблем идентичности Языковая политика, конфликт и согласие / Под ред. С.В. Соколовского, Е.И. Филипповой. М., 2017.

Общероссийская идентичность и анклавы. Положение Калининградской области: оценка рисков // Межэтнические отношения: методы измерения и прогнозирования рисков. Материалы Ежегодного семинара EAWARN. М.: ИЭА РАН, 2017.

Этнологический мониторинг в России: теория и практика бесконфликтного управления многоэтничным обществом // Этнологический мониторинг: Разработка фундаментальных подходов этнополитического мониторинга для оптимизации межнациональных отношений и предотвращения конфликтов в России. М.: ИЭА РАН, 2017. С. 6–15.

Мониторинг культурной интеграции в миграционной сфере // Этнологический мониторинг. Разработка фундаментальных подходов этнополитического мониторинга для оптимизации межнациональных отношений и предотвращения конфликтов в России. М.: ИЭА РАН, 2017. С. 24–33.

Этнокультурное положение крымских греков // Этнологический мониторинг: Разработка фундаментальных подходов этнополитического мониторинга для оптимизации межнациональных отношений и предотвращения конфликтов в России. М.: ИЭА РАН, 2017. С. 494–504.

Методические рекомендации в сфере этномониторинга и аналитической деятельности // Этнологический мониторинг: Разработка фундаментальных подходов этнополитического мониторинга для оптимизации межнациональных отношений и предотвращения конфликтов в России. М.: ИЭА РАН, 2017. С. 511–514.

Этнокультурная ситуация и идентичность населения Калининградской области // Этническое и религиозное многообразие России. М., 2017.

Портрет москвича сквозь призму культурных инноваций // Образ москвича как гражданина страны и жителя столицы: от ретроспективы к проектированию будущего. М.: Фонд Москва и москвичи, 2017. С. 12–19.

Этнокультурное многообразие России и процесс глобализации современного мира // Социально-экономическое и политическое развитие народов Северного Кавказа (XIX – начало XXI вв.). Грозный, 2017. С. 3–10.

Научное издание

Алгоритмы человечности.
Опыт антропологического исследования

Утверждено к печати
Ученым советом
Института этнологии и антропологии
им. Н.Н. Миклухо-Маклая

Редактор – Т.В. Царёва
Компьютерная верстка – О.Г. Симонова
Макет обложки – Е.В. Орлова

Подписано в печать 10.01.2018.
Формат 18 × 26,5 1/5. Усл.-печ. л. 53.
Тираж 450 экз. Заказ № 127

Участок множительной техники
Института этологии и антропологии РАН
119991 Москва, Ленинский проспект 32А