

**Этнокультурное  
воспроизводство  
в условиях глобализации:  
этноперекрестки  
и трансграничье**

*Коллективная монография*



Москва-Берлин  
2016

УДК 39 + 572  
ББК 63.5 + 28.71  
Э91

Рецензенты:  
*С. А. Давыдов, О. К. Крокосинская*

Научные редакторы:  
*В. В. Карлов, Е. А. Окладникова*

**Этнокультурное** воспроизводство в условиях  
Э91 глобализации: этноперекрестки и трансграничье :  
коллективная монография по материалам  
XI Конгресса антропологов и этнологов России,  
2–5 июля 2015 года / под. ред. В. В. Карлова,  
Е. А. Окладниковой. – М.-Берлин: Директ-Медиа,  
2016. – 316 с.

ISBN 978-5-4475-6091-1

Коллективная монография представляет читателям материалы XI Конгресса антропологов и этнологов России. Разделы монографии отражают все направления работы конференции, а также направления дискуссии, связанные с проблемами этнокультурного воспроизводства в условиях глобализации. В двух разделах монографии представлены материалы по тематике конференции, рассмотренные с позиций социологического, культурно-антропологического и этнографического подходов

Монография адресована широкому кругу специалистов в области истории и культуры, студентам и аспирантам, изучающим этнографию, социологию и историю, а также специалистам в области туриндустрии.

**Материалы публикуются в авторской редакции.**

УДК 39 + 572  
ББК 63.5 + 28.71

ISBN 978-5-4475-6091-1 © Карлов В. В., Окладникова Е. А., ред., 2016  
© Издательство «Директ-Медиа», макет, оформление, 2016

## ОГЛАВЛЕНИЕ

РАЗДЕЛ 1. ГЛОБАЛИЗАЦИЯ: ЭТНОПЕРЕКРЕСТКИ И ТРАНСГРАНИЧЬЕ.....	5
Карлов В. В. Этносы и глобализация: унификация или рост многообразия культур? Этнология на перепутье. ....	5
Алиага Э. М. Особенности этнокультурных процессов в Азербайджане в условиях глобализации.....	31
Кешева З. М., Ошроев Р. Г. Проблемы локального социокультурного общества в условиях глобализации.....	72
Окладникова Е. А. Глобализация, этничность, мобильность: «желательные» и «нежелательные» трудовые мигранты в нарративах жителей мегаполиса.....	95
Латыпов И. А. О тенденциях развития сетевых троллингов в межэтнических коммуникациях в условиях глобализации: философские аспекты. ....	114
Цеханская К. В. Постмодернизм и традиционализм: конфликт духовных ценностей в постсоветской действительности ....	134
Телебаев Г. Т., Байдаева А. К. Этнокультурные процессы в Казахстане в условиях глобализации .....	164

РАЗДЕЛ 2. МУЗЕЙНЫЕ И ЭМПИРИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ .....	196
Курьянова Т. С. Музеи Южной Сибири как центры воспроизводства этнокультурных смыслов и практик.....	196
Золотарева Н. В. Лянторский хантыйский этнографический музей как центр воспроизводства этнокультурных ценностей хантов .....	204
Суслова С. В. К проблеме воспроизводства этнических стереотипов культуры: татарский костюм.....	218
Сагдиева Э. А. Современная аграрная политика Республики Татарстан и ее значение для развития этнокультурной среды .....	253
Резяпкин М. А. Противостояние малых этнических групп двухступенчатой ассимиляции по-китайски (на материале экспедиций в Синьцзян-Уйгурский автономный район КНР в 2011 и 2012 гг.) .....	267
Трегубова Д. Д. Родоплеменная идентификация в условиях глобализации (на примере бурятского этноса) .....	287
Уварова Т. Б. Этническая идентичность в системе жизненных ценностей коренных малочисленных народов Севера и Сибири .....	296

# РАЗДЕЛ 1

## ГЛОБАЛИЗАЦИЯ: ЭТНОПЕРЕКРЕСТКИ И ТРАНСГРАНИЧЬЕ

**Этносы и глобализация: унификация  
или рост многообразия культур?  
Этнология на перепутье\***

**Карлов Виктор Владимирович**

*Доктор исторических наук, профессор  
МГУ им. М.В. Ломоносова,  
исторический факультет,  
кафедра этнологии (Москва), профессор кафедры этнологии  
e-mail: vikarlov@mail.ru*

Наступивший к концу XX в. этап в развитии человечества, называемый глобализацией или постиндустриальным обществом, ознаменовался, по всеобщему мнению, колоссальным нарастанием культурной динамики в жизни практически всех без исключения народов планеты. Глобализация и ее специфические особенности ныне пронизывают все сферы деятельности людей, начиная от экономики и производства и до культурного досуга, рекреации, области семейных и межличностных отношений. А это, в свою очередь, не может не влиять на устоявшиеся характерные черты культурной специфики жизни народов, которые было принято называть этническими или национальными. Во всех таких областях быта и культуры в невиданных ранее масштабах начинают утверждаться стереотипно универсальные явления, стили, принятые формы и нормы

---

\* Статья подготовлена при поддержке РГНФ, проект №15-01-00442а.

поведения, получают распространение материальные и интеллектуальные продукты, произведенные носителями ведущих мировых брендов (или, на худой конец, подделки под них), которые, в совокупности, составляют феномен массовой культуры, уже приобретшей общемировой характер. Разумеется, сочетание национальных, общемировых, локальных, этнических, профессиональных компонентов в общественном и повседневном быту народов разных континентов, стран, местностей, социальных групп и общин, наконец, отдельных индивидов, остается весьма пестрым и практически почти не поддающимся не только классификациям, но и эмпирической фиксации. Тогда как в быту доиндустриальных народов, и даже еще на заре индустриализма, такая фиксация легко осуществлялась традиционными методами науки этнографии (или этнологии). Возникшее на наших глазах новое качественное состояние исследовательского поля этнологии не может не ставить перед наукой новые задачи, вызывает потребность в осмыслении предмета и задач научного этнологического исследования постиндустриальной современности.

Следует отметить, что освещению нового этапа жизни человечества – глобализации – посвящена огромнейшая литература, написанная экономистами, политологами, культурологами, социологами, конфликтологами. Но специальных этнологических работ на эти темы практически почти нет, если иметь в виду общую оценку глобализации и ее влияния на этнокультурную сферу, а не описание конкретных частных ситуаций. Создается впечатление, что этнологи были как бы застигнуты врасплох нахлынувшим культурным многообразием, обрушившимся на некогда устоявшиеся традиционные формы бытовой культуры, и пока не вполне определились, что же и кого же им в данной

ситуации изучать. Ведь если, как раньше, отслеживать этнически специфичные формы культуры и быта, возникает закономерный вопрос: а много ли остается в разных сферах жизнедеятельности этнически специфичного, и не уступает ли специфика этническая место универсально всеобщему и/или профессионально специализированному в приемах и способах бытия? А если это так (что представляется довольно очевидным), что же в таком случае связывает людей с этносом, заставляет человека идентифицировать себя с тем или иным этническим сообществом? В относительно еще недавно преобладавшем в западной (а вслед за ней и российской) науке направлении мыслей исследовательский выход из данного понятийно-терминологического лабиринта виделся в простом уходе от акцентирования исследований на этническом и этнокультурном многообразии мира, отказе от самого понятия «этнос» (коли уж оно в реальной жизни множества людей не имеет зримых проявлений и признаков) и формулировании конструктивистской парадигмы, сводящейся к тому, что и этнос, и нация есть конструкты, сформированные на ментальном уровне в конкретных политических интересах и целях определенных социальных сил. В исследовательской же практике фокусировка целей изучения объекта также стала неуклонно смещаться от интереса к «этническому» в сферу широкого и необъятного поля социальных взаимодействий на межличностном и групповом уровне, часто не имеющем вообще никакой этнической «привязки». Получили широкое распространение исследования в области социальной антропологии, где главным объектом изучения выступают не столько этнические и этнокультурные явления и процессы, сколько имеет самоценное значение анализ характера и специфики социальных взаимодействий на любом внутригрупповом уровне.

Этнический аспект в этом отношении есть лишь частный случай среди множества других.

В свою очередь, активное внедрение в отечественную этнологическую науку методов из арсенала социальной антропологии по-своему закономерно вело к тому, что сам термин «этнос» постепенно стал исчезать из употребления или отходить на второй план в научном тезаурусе сообщества этнологов. Как справедливо отметила Т.С. Гузенкова, в научной практике интерес к этносу и этническому стал смещаться в область исследования идентичностей, сам термин «идентичность» стал как бы базовым, а «этническая идентичность» в лучшем случае рассматривается равнозначной со всеми иными формами<sup>1</sup>. И, с одной стороны, такой поворот исследовательских интересов понятен и объясним в силу того, что в традиционных доиндустриальных обществах специфика этнокультурная накладывала отпечаток на практически все сферы человеческой жизни. Иное дело индустриальные и постиндустриальные общества, где этническая специфика проявляется не столь явно, а идентичность этническая сочетается и переплетается с множеством иных, как на уровне макрогрупповом, так и микрогрупповом, сама же идентификация индивидов достаточно ситуативна и изменчива в зависимости от обстоятельств. И все же, констатируя данную очевидность, нельзя обойти вопрос о том, что если этнология остается наукой, и в первую очередь наукой *о народах, их истории и бытии во времени и пространстве*, не грозит ли ей наблюдаемый уход в область социальной/ культурной антропологии в перспективе потерей собственного предмета и исследовательского поля?

---

<sup>1</sup> Гузенкова Т.С. Глобализация как фактор деструкции этноса // Вестник антропологии, 2014, № 2, С. 27.



Чтобы быть адекватно понятым, замечу, что внедрение в область этнологических исследований методов социальной антропологии мне давно представлялось необходимым и полезным по той причине, что классическая отечественная этнография несколько упускала из поля зрения такую важную сферу, как самоощущение личности в структуре деятельности человека. В этом отношении разработки социальной антропологии, безусловно, должны были бы расширить горизонты и возможности этнологической науки, безразлично, идет ли речь об обществах традиционных (доиндустриальных), или о современных. Однако сложнейшая структура функционирования обществ эпохи глобализации, реагируя на обстановку «групповой множественности» современной жизнедеятельности, подвела постановку таких задач исследования к грани полного ухода от профессионально-научного этнологического взгляда на бытие народов. В перспективе это как бы естественным образом может обернуться неизбежной потерей исследовательского предмета, растворившись в социологическом или социально-психологическом видении поля. То есть необходимо, с моей точки зрения, не уход от специфически этнологического подхода к предмету, но дополнение этого подхода методами смежных наук, не теряя и не упуская при этом из виду собственного исследовательского ракурса.

Для обсуждаемых здесь вопросов об этносах, их месте в структуре современного бытия человечества, факторах и механизмах их воспроизводства в условиях глобализации мировых воспроизводственных связей, важна уже сама констатация очевидного факта, что этнос как явление и принадлежность людей к тому или иному этносу, несмотря на столь же очевидное сужение этнокультурной специфики в реальной жизни, тем не менее продолжает стойко воспроизводиться. А если

это так, этнологическому знанию необходимо отчетливое понимание того, почему это происходит. Без этого сложно или даже невозможно оценить место этноса как явления среди всего социально-структурного многообразия и, тем более, его перспективы на будущее.

Такая задача осложняется уже тем, что в науке до сих пор отсутствует общепринятое определение этноса. Это, по-видимому, не случайно, ибо, возникнув в глубокой древности, феномен этноса прошел во времени и пространстве столько структурных изменений и модификаций, что подвести все их под некий единый «знаменатель» оказалось чрезвычайно сложно. Но, не ставя задачу найти универсальное определение феномена этноса (это пока никому не удавалось сделать), можно попытаться хотя бы понять, какими потребностями человечества этнос как явление был вызван к жизни, как его функции изменялись во времени по мере развития и усложнения человеческой цивилизации. На мой взгляд, специфичность функциональной природы этноса определить не столь уж сложно. Природа этноса лежит как бы на поверхности, она рождена развитием специфически человеческого, отличного от всех остальных биологических организмов, способа адаптации в среде обитания. Это не передача способа адаптации через гены, как у животных, а опосредованная социальной средой передача способа адаптации через культуру, через культурный код. Это выработанный многими поколениями предков каждого человека способ бытия, передаваемый новым поколениям и усваиваемый этими новыми поколениями в процессе социализации. Именно этим определяется этническая специфика и ее относительно устойчивое воспроизводство во времени и пространстве бытия этнических сообществ. Это «закодированное» в языке и нормативно-ценностной системе этносов отношение ко всему

окружающему миру, как природному, так и социальному, которое воспринимается только в социальном окружении и им же коллективно поддерживается.

Разумеется, выработка этого специфически человеческого способа адаптации в среде обитания происходила долго и постепенно по мере становления самого человека как вида, то есть инструментом передачи опыта адаптации были и человеческое стадо первобытности, и локальная группа. Но концентрация специфичности этих способов адаптации на уровне этносов могла произойти не ранее той эпохи, когда проявилась выраженная специализация способов хозяйствования и жизнеобеспечения. Временем, когда сдвиг в развитии орудий труда позволил это сделать, был неолит. С эпохой «неолитической революции», в сущности, и связано рождение этноса как продукта специализированной культуры жизнеобеспечения и адаптации в среде и осознания отличий своего способа адаптации от иных. То есть функциональное предназначение этнической культуры и сообщества ее носителей сводится к передаче специализированного способа адаптации в среде, распространившегося на всю совокупность людей, жизнеобеспечение которых связано с этими способами. С этого времени и ведет свой отсчет этнокультурный процесс, движение и изменение которого становится тесно зависимо от изменений среды, природной и социальной, и от совершенствования возможностей жизнедеятельности в этих меняющихся обстоятельствах. Историческое время развертывания этнокультурного процесса, включая все его характеристики и параметры, т. е. дробление, объединение, смешение, ассимиляцию этнических сообществ и пр., заняло относительно длительный период бытия человечества от неолита до позднего средневековья, до начала нового времени.

При этом одной из характерных специфических черт такого «этнического человека» можно считать то, что человек этот был в максимальной степени самодостаточен, в том смысле, что он обладал полным набором умений и навыков жизнеобеспечения уже в силу того, что все этнические культуры доиндустриальной эпохи были функционально ориентированы на натуральное самообеспечение. Это обстоятельство очень важно для понимания различий этноса и этнического в доиндустриальных и индустриальных обществах.

Принципиально иная ситуация со способом адаптации в среде и жизнеобеспечением общества возникает с переходом к индустриальной эпохе. По мере становления индустриализма способ адаптации в среде преобразуется в некую цельную систему дробно дифференцированной деятельности и обмена ее результатами. С момента появления такого способа адаптации человек перестает быть зависим в своем жизнеобеспечении от этнически «маркированного» относительно полноценного набора функционально необходимых для жизнедеятельности навыков: он превращается в производителя в одной из сфер деятельности, в своей совокупности необходимых для объединяющего все такие жизненно важные всему обществу как воспроизводственной целостности виды труда, становясь при этом потребителем продукта других сфер деятельности. В такой метаморфозе системы жизнеобеспечения заключено принципиальное изменение прежнего функционального значения этноса и этнической специфики. По крайней мере, в области материального производства – основы жизнедеятельности – этническая специфика самих способов хозяйственной деятельности начинает уступать место универсальным специально-профессиональным навыкам.

Становление индустриализма на начальных этапах обычно происходило на базе этнически однородного сообщества индивидов, в среде которого осуществлялось разделение деятельности и обмен ее результатами, так как для развития таковой системы воспроизводства социума необходимы общепонятные язык и культура. Поэтому ранний этап модернизации, как правило, охватывал относительно крупные и относительно моноэтнические государства. В этом отношении этнический язык всегда служил одним из мощных факторов развития индустриальной цивилизации. Необходимо индустриальному обществу было и становление системы профессиональной подготовки к специализированной деятельности. Поэтому функциональное предназначение этноса и его роль в адаптации в среде обитания, хотя и изменились с переходом к новой системе адаптации, но не исчезли совсем, они лишь как бы «сместились» в область профессионально специализированных институционально важных для всего социума воспроизводственных структур.

Однако сам новый способ адаптации в среде сохранил в себе и определенные предпосылки для более легкого включения в эту систему также иноэтнических компонентов. Или можно сказать иначе: новый способ адаптации в среде в потенциале располагал довольно широкими возможностями включения в него иноэтнических (и разноэтнических) компонентов. Это происходило относительно легко, если индивид иной этнической принадлежности, будучи профессионалом в какой-либо области, владел языком большинства. Или же какое-либо этническое меньшинство государства могло находить в структуре разделения деятельности определенную собственную сферу, специально-профессиональную «нишу» (например, используя природно-экологические факторы собственного

размещения, дававшие возможность «встраивания» в структуру разделения деятельности как производитель какого-либо вида продукции, а для рынка и обмена). История модернизации, например в России, изобилует подобными фактами. При последнем варианте у этнических меньшинств в составе национального сообщества возникает нередко такое явление как билингвизм в сфере общения в пределах нации и бикультурализм в сфере культурного потребления. В целом же процессу модернизации соответствует такая важнейшая структура воспроизводственных связей этой эпохи как нация. Ее отличие от этноса как раз в том, что именно национальное сообщество концентрирует в себе весь необходимый набор воспроизводственных структур (то есть все специализированные и индустриализированные виды деятельности и механизмы обмена их результатами). Отчасти поэтому любое развитое национально-государственное сообщество весьма нередко бывает полиэтничным. В эпоху модерна нормальное полноценное коллективное воспроизводство социума осуществляется обычно в границах государства, в воспроизводственных механизмах которого каждый индивид должен занять свое профессиональное место. Национальное государство как явление отнюдь не обязательно должно быть моноэтничным сообществом, скорее такое может быть исключением, чем правилом эпохи модерна. Этноты же, сосуществующие в такой государственной системе, как бы коллективно встроены в той или иной степени, интегрированы в общенациональные воспроизводственные связи.

С этих позиций давно нуждается в пересмотре до сих пор еще тиражируемый тезис отечественной этнологии о нации как высшем типе этнической общ-

ности. Нация вообще не тип этнической общности, она коллективный воспроизводственный конструкт обществ эпохи модерна, в структуре воспроизводственных связей которого каждый в нее входящий этнос (или его часть) занимает свое определенное место. Нация лишь особый, новый тип связи, действующий на этнос и его положение в воспроизводственных механизмах. О типологическом отличии феноменов этноса и нации друг от друга достаточно давно и весьма доходчиво высказался выдающийся испанский философ Х. Ортега-и-Гассет: «Единство нации, прежде всего, подразумевает налаживание тесной взаимосвязи между этническими и политическими группами. Но этого мало. По мере развития государства, усложнения государственных потребностей растет дифференциация социальных функций и, стало быть, соответствующих органов. Внутри единого целого возникает ряд миров, где царит своя, неповторимая атмосфера, то есть имеются свои нормы, интересы, обычаи, идеи и настроения. Это миры военных, политиков, промышленников, ученых и творцов, рабочих и т. д. Словом, процесс объединения, в результате которого образовалось единое крупное государство, уравнивается разделением общества на классы, слои, социальные группы.

Все этнические сообщества, прежде чем войти в государство, существовали отдельно. Каждое из них было самостоятельной единицей. Наоборот, классы и социальные группы изначально представляли собой части целого. Первые, так или иначе, могут вернуться к независимости. Вторые никогда не жили и не могут жить сами по себе. Вся их суть в том, чтобы быть частями целого, элементами структуры, в которую жестко вписано их существование. Так делец нуждается в поставщиках сырья, в покупателях, в администрации,

которая наводит порядок на дорогах, в военных, призванных этот порядок защищать. В свою очередь, мир военных, или «защитников» (...) нуждается в предпринимателе, крестьянине, технике.

Нация живет нормальной жизнью, когда каждая из групп понимает, что она только часть общества»<sup>2</sup>.

Итак, с переходом человечества к эпохе модерны рождается принципиально новый способ адаптации в среде обитания, который решительно изменяет предназначение этносов: этнос как носитель особого культурно-воспроизводственного способа адаптации именно эту свою ведущую роль в жизни человечества утрачивает, передавая такие функции нации. Национальное сообщество, став основным типом и механизмом коллективной адаптации в среде, включает в свою воспроизводственную структуру составляющие его народы-этноты, так или иначе интегрируя их людской состав в систему общенациональных социально-профессиональных воспроизводственных связей. При этом прежнее адаптивное назначение этнических культур становится как бы несколько «пережиточным» по отношению к новой системе адаптации в среде. Функции этносов все более смещаются в область социально-культурно-воспроизводственных механизмов в индустриальном обществе. Сохраняется некоторая культурная специфика также в особенностях семейного быта, отчасти рекреации, духовной культуре, нормативно-ценностной сфере и нормативной практике. Впрочем, степень варибельности во всех данных сферах становится куда более значительной, чем в традиционном быту народов. Однако утрата этносами прежней ведущей, т. е. адаптивной, функции не равнозначна исчезновению самих этносов: вместе с измене-

---

<sup>2</sup> Ортега-и-Гассет Х. Этюды об Испании. Киев. 1994, с. 47–48.



нием назначения этнических культур, эти культуры как бы подстраивают свое новое предназначение под воспроизводственные связи национального масштаба. Разные этносы, в зависимости от многих факторов (численность, размер территории, политическое положение в национальном государстве, развитость системы образования, интегрированность воспроизводственных связей с другими народами и пр.), по-разному, но, в целом, так или иначе выполняют социально-культурно-воспроизводственные функции для принадлежащих к ним индивидов. Если же в силу обстоятельств не выполняют – на таком фоне и происходят обычно процессы ассимиляции и смены этнической принадлежности человека.

Итак, феномен этнической культуры и этноса как сообщества ее носителей, после своего возникновения и различного рода пространственно-временных модификаций, дожив до эпохи модерна, или индустриализма, сохранился, но существенно изменил при этом свои базовые функции адаптации в среде, уступив их национальному сообществу и интегрируясь в нацию как воспроизводственную целостность. И вот наступила эпоха глобализации, в которой нация стала утрачивать свою исключительную роль главного воспроизводственного субъекта эпохи модерна. Соответственно этому, следует говорить также об изменении роли и места всех ее составляющих в новых условиях производства и воспроизводства человека и человеческих способов адаптации в среде. Применительно к этносу нас в такой связи должны интересовать, во-первых, обстоятельства и пружины усиления культурной динамики в мире в их воздействии на этнические культуры, и, во-вторых, тенденции воздействия на этническую сферу бытия новых адаптивных механизмов постиндустриального общества.

Этносы в эпоху глобализации чрезвычайно сложная и пока плохо поддающаяся обобщениям тема, потому что обобщать что-либо тогда, когда процесс только набирает ход и еще не вполне просматриваются не только его возможные результаты, но даже магистральные тенденции, – такая задача не из легких и довольно неблагоприятная. В одной из самых фундаментальных работ конца XX в., посвященных глобализации, группа английских авторов, суммируя подходы к процессам глобализации в области культуры, выделила три основных направления в оценке происходящих перемен: а) глобализация – процесс унификации культурного многообразия человечества (гиперглобалисты); б) глобализация – трансформация культур и их гибридизация (трансформисты); в) глобализация – не унификация, ибо «глобальная культура» носит суррогатный характер и по сравнению с национальными культурами эфемерна, базовые же культуры народов не только устойчиво сохраняются, но и имеет место рост различий (скептики)<sup>3</sup>. Первое и третье направления противоположны друг другу, «трансформисты» же придерживаются мнения о частичной изменчивости культур под влиянием глобализации. Судить о том, кто из них более прав, на мой взгляд, не столь важно: в чем-то правы, а в чем-то неправы они все. Дело в том, что приведенные суждения о культурной динамике у современных народов, вероятно, исходят из не вполне верной посылки, которая неизменно приводит к не совсем корректным выводам. А именно: сторонники всех трех позиций, по видимому, судят о культурной динамике по овеществленным результатам человеческой деятельности. А в

---

<sup>3</sup> Хелд Д., Гольдблатт Д., Макгрю Э., Перратон Дж. Глобальные трансформации. Политика, экономика и культура. М.: Праксис. 2004, С. 386.

таким подходе повторяется тот же порок методологии, который был свойствен еще «старому доброму» диффузионизму. Диффузионисты создали точную панораму движения по миру культурных явлений, но недостаток такого подхода заключался в отрыве культурных артефактов от самих их носителей, от людей.

В нашем случае с культурной динамикой современного человечества и составляющих его народов-этносов мы можем вновь попасть в подобную методологическую ловушку. Было бы значительно точнее судить о культурной динамике не по набору тех или иных явлений или артефактов культуры, а по специфике самой деятельности. Если рассмотреть по отдельности такие основополагающие сферы жизни человека и человечества как а) общественное производство, б) сферу семейного быта и в) сферу рекреации и культурного досуга, можно было бы обнаружить в каждой из этих сфер разное не только у различных этносов, но и у их локальных и социально-профессиональных составляющих, сочетание способов действия универсально-всеобщих или имеющих в той или иной степени локальную, социально-профессиональную и этническую окраску. А, кроме того, можно было бы, при соответствующей постановке задачи исследования, обнаружить еще и специфику нормативно-ценностного отношения и к вещам, и к самим способам деятельности, также изменчивую в социальном и этническом аспектах.

Если под таким «деятельностным» углом зрения попытаться оценить культурную динамику, нетрудно убедиться в том, что в сфере общественного производства будут преобладать универсально-всеобщие тенденции: эта сфера находится под мощным прессом наиболее передовых научно-технических достижений и подвержена, соответственно, влиянию самых перспективных

общемировых универсальных технологий. Место традиционному здесь остается только в области кустарно-ремесленного производства, которое давно уже не определяет основы жизнедеятельности преобладающей массы людей нигде в мире. Если посмотреть на сферу семейного быта, то здесь, напротив, несмотря на происходящие перемены демографического характера и образа жизни, можно обнаружить более очевидное сохранение и воспроизводство основных этнокультурных стереотипов. И это объяснимо: в отличие от производственной сферы, имеющей сейчас сложные каналы и институции передачи опыта, в области семейного быта опыт передается все же в основном личностным путем от поколения к поколению. Если же говорить о сфере культурного досуга и рекреации, здесь, вероятно, в наиболее выраженном виде можно встретить самый широкий спектр сочетания глобально-интернациональных, локальных, традиционных этнокультурных, общенациональных и инациональных явлений (в том числе и в способах воспроизводства и потребления культурных артефактов). То есть, с точки зрения сохранения различий или унификации деятельности людей, получится, что в общественном производстве правота будет на стороне гиперглобалистов, в области семейного быта – на стороне скептиков, а в области культурного досуга скорее правы будут трансформисты. В целом же в жизни современных этносов и носителей каждой этнической идентичности можно обнаружить все три группы культурного разнообразия: универсализацию и гомогенизацию, более или менее устойчивое воспроизводство национально-этнической специфики, трансформацию и частичное ее изменение.

Не будет преувеличением сказать, что предпосылки формирования такой динамичной структуры деятель-

ности были заложены еще в эпоху индустриализма, или модерна. Однако нынешнее течение данных процессов имеет свои пока до конца не осмысленные этнологией стадияльные особенности. Как уже было отмечено выше, этнологи еще не разработали необходимого методологического подхода к процессам глобализации с точки зрения своей дисциплины. Есть, в основном, исследования, выполненные в жанре этнополитологии и посвященные конкретным, главным образом конфликтным, ситуациям. Это закономерно, мы постоянно наблюдаем, что этнический фактор сплошь и рядом разыгрывается в разных частях света и в разных политических конфигурациях и раскладах. Но является ли именно этнический фактор причиной конфликтных ситуаций? Едва ли – в каждом конкретном случае он только средство для реализации чьих-то сиюминутных политических интересов, и, чаще всего, не только или даже не столько народов, в такой конфликт втянутых. Проблема же этносов и стадияльной специфики их воспроизводства в условиях глобализации имеет также и теоретико-методологический характер. Отчасти недостаток внимания к таким методологическим аспектам можно, вероятно, объяснить преобладанием постмодернистских подходов в современном гуманитарном знании. Думается, что такие подходы к профессиональному предмету этнологии не могут создать необходимых и достаточных условий для разработки принципов исследования этнокультурных явлений в новых стадияльных измерениях, ведь постмодерн в науке по преимуществу сосредоточен на «точечных» измерениях этнокультурного многообразия (в чем немало преуспел), принципиально уходя от каких-либо обобщений. Но наука без обобщений перестает быть наукой, известно: обобщение, классификация, таксономия есть необходимые средства познания. Нельзя

лишь возводить их в абсолют, нельзя забывать, что они именно средства, а не цель и не конечный результат.

Если, исходя из этнологического аспекта обсуждаемых проблем, поставить вопрос о том, какие из функционально важных воспроизводственных связей современного мира имеют «выход» на сферу этнического, надо констатировать следующее. Экономисты и политологи уже достаточно написали и убедили общество в том, что национальные суверенитеты в эпоху постмодерна зашатались и стали утрачивать свое прежде относительно константное положение. Это уже очевидность, которая, соответственно, не может не менять и положение, прежние функции зависевших от национально-государственного фактора этнических сообществ. Функциональное значение в управлении воспроизводственными связями человечества все более переходит ныне к транснациональным глобальным структурам в финансовой и производственной сферах. Если же взять «низовую» уровень становления новой системы адаптации, то он выражен возникновением отмеченного еще пару десятилетий назад рядом экономистов принципа удовлетворения жизненных потребностей человека через механизм, названный «эргатической системой» (от латинского *ergatus* – работающий): некое триединство «индивид – социум – техника». При этом социум, центральный компонент функциональной системы, представлен в основном институциями узко целевого предназначения, встроенными в глобальные или локальные, но чаще зависимые от глобальных, сетевые структуры. Если задуматься над положением индивида, действующего для удовлетворения своих жизненных потребностей в эргатическом пространстве, нетрудно представить, что достижения необходимых ему целей такой индивид, при определенных условиях и финансовой состоя-

тельности, может осуществить вообще без опоры на национально-этнические связи. Это мы нередко уже наблюдаем в реальной жизни. Более того, вся система жизнеобеспечения и воспроизводства условий бытия человека ныне построена таким образом, что социум в виде целевых институций жестко ориентирован на поддержание постоянной необходимой индивиду связи с сетевыми структурами, на воспроизводство функционально важной для индивида зависимости от них. Более того, сетевые институции ориентируют свой персонал на поиск и продуцирование новых потребностей клиентуры, целенаправленно формируя, отслеживая и контролируя зависимость от них потребителя.

Наряду с глобальными макроструктурами, размывающими национально значимые ранее связи человека, что затрагивает также и этнический уровень, не менее важное значение стала получать и другая тенденция, столь же серьезно размывающая этнические связи: деление социума, особенно в условиях крупных городов, но, благодаря развитию коммуникаций (интернету, например) постепенно захватывающая и село – членение общества на множество микрогрупп, образующихся на самой различной основе. Эта тенденция получила отражение в работе американского социолога М. Пенна, выделившего в американском обществе более 70 таких микрогрупп (профессиональных, досуговых, спортивных, возрастных, по сексуальной ориентации, пищевкусовым предпочтениям и многим другим параметрам)<sup>4</sup>. Разумеется, легко себе представить формирование микрогрупп также и по этническому признаку. Однако это в

---

<sup>4</sup> Пенн М. Дж., Залесн К.Э. Микротенденции. Маленькие изменения, приводящие к большим переменам. М.: АСТ. 2009.

условиях современной постиндустриальной цивилизации явно не ведущий принцип объединения.

Как оценивать тенденции формирования множества микрогрупп в современном социуме с позиции перспектив связей этнического характера? Ситуация такова, что одновременная принадлежность индивида к целой большой совокупности как макро-, так и микро-сообществ, не может не создавать психологических перегрузок индивиду в обстановке синхронного события и множественности групповых связей, когда перед человеком встает вопрос о необходимости ситуативной или постоянной аффилиации с какой-то из них. А сообщества, с которыми, в зависимости от ситуации, предстоит себя идентифицировать, как известно, различны по величине, постоянному или временному характеру, составу, интересам и т. д. (в том числе нередко противоположны друг другу по целям). А все вместе это множество групповых идентичностей ведет к размыванию их отчетливости, к утрате стабильности связей. О подобном результате распатывания стабильных идентичностей писали, в частности, такие идеологи антиглобализма как М. Хардт и А. Негри, назвав ситуацию утраты устойчивых групповых связей, производимых ранее социальными институтами, «производством субъективностей без четкой социальной идентификации, гибридных и изменчивых»<sup>5</sup>.

Интересно и по своему показательно то, что индивид с «гибридной и изменчивой субъективностью» (или, по устоявшимся некогда определениям, маргинал) оказался, по мнению некоторых современных исследователей, уже не своего рода «культурным изгоем», как он воспринимался еще недавно, но, скорее, новым «культурным героем»: такой «глобальный игрок» без

---

<sup>5</sup> Хардт М., Негри А. Империя. М. : Праксис. 2004. С. 308.



константных культурных «привязок» удобен для роли международного менеджера, руководителя нового типа, находясь как бы между многими культурами, но «в центре мира»: не имея стабильных культурно-ценностных ориентиров, он, вероятно, способен более гибко оперировать и манипулировать клиентами и контрагентами в корпоративных интересах<sup>6</sup>.

Налицо ослабление, в том числе, прежде весьма прочных воспроизводственных связей национально-этнического характера. При этом необходимо отметить, что многие новые реалии эпохи глобализации, в потенциале и в перспективе поднимающие возможности адаптации человека в среде на новый более совершенный уровень, сейчас нередко сопрягаются с целенаправленным воздействием, со стороны идеологов современного глобализма по-американски, с установкой на сознательное разрушение связи индивида с традицией и сообществом, о чем открытым текстом написал, например, директор Института по изучению экономической культуры при Бостонском университете социолог П. Бергер. Рассуждая о воздействии на индивида различных и порой противоречивых сфер современной культурной глобализации, он заметил: «Если и есть аспект, который присутствует во всех этих сферах, то это индивидуализация: все сферы зарождающейся глобальной культуры способствуют независимости индивида от традиции и сообщества. Индивидуализация должна рассматриваться как социально-психологический процесс, эмпирически проявляющийся в поведении и сознании людей независимо от идей, которые

---

<sup>6</sup> Moosmüller A. Interkulturelle Kommunikation und globale Wirtschaft: zu den Risiken und Chancen von kultureller Differenz // Schweizerisches Archiv für Volkskunde. Zürich. 1998. № 2. S. 199.

могут быть у них по этому поводу»<sup>7</sup>. Похоже, это является одной из вполне осознанных целей идеологов глобализма: атомизация общества, о которой много говорят социологи, уже есть очевидный факт. А совокупностью атомизированных индивидов управлять значительно легче, играя на сепаратных (и часто ситуационных) интересах части и каждого.

Пока одним из «бастионов» межпоколенной преемственности устойчивой культурной традиции (в том числе этнической идентичности) остается семья. Если такие виды макрообщностей как этнос и нация уже подвергаются сильнейшему давлению мировой системы глобализма (примеры чего можно найти в любой части света), то семья все еще сохраняет свои важнейшие функции не только демографического, но и культурного воспроизводства. Но и семья как социальный феномен испытывает определенное расплывающееся ее давление. Например, не поддающаяся разумному объяснению упорно поддерживаемая западными СМИ шумиха вокруг якобы «проблемы» ЛГБТ: какая тут, в сущности, проблема? Однако, если посмотреть на все это в единой связке с «ювенальной юстицией» и сексуальным просвещением на школьном и даже дошкольном уровнях, выстраивается некая система. По крайней мере, идет очевидное прощупывание способов и ходов разрушения остатков традиционности, в том числе семьи как одной из базовых ее опор.

Суммируя отмеченные функционально важные изменения постиндустриального времени и их тенденции, можно констатировать следующее. Во-первых, мир имеет дело с очевидным переходом, неодинаковым

---

<sup>7</sup> Бергер П. Введение. Культурная динамика глобализации // Многоликая глобализация. Культурное разнообразие в современном мире. Под ред. П. Бергера и С. Хантингтона. М.: Аспект-Пресс. 2004. С. 16.

в разных его частях, но всеобщим как тенденция, от национально-целостных воспроизводственных структур к интернационально-глобальным. Все это уже проявляется в изменениях также национальных культур и входивших в них этнических компонентов. «Культурная глобализация, – справедливо отмечают английские аналитики, – изменяет *контекст*, в котором происходит производство и воспроизводство национальных культур, меняет средства, с помощью которых это осуществляется, но ее конкретное влияние на характер и эффективность национальных культур – на власть и влияние ее идей, ценностей и содержания – пока еще очень трудно определить»<sup>8</sup>. Следствием происходящих изменений надо считать и тенденции размывания прежних устойчивых идентичностей, чему особенно способствует возможность удовлетворения основных потребностей жизнеобеспечения с опорой уже не на национальные или этнические структуры воспроизводства, а на сетевые «эргатические» институции. Наконец, не могут не влиять на воспроизводство этносов и наций как социальных феноменов также проявившиеся очевидные попытки идеологов современного глобализма целенаправленно воздействовать на «традицию и сообщество» в русле освобождения индивида от их влияния. Это последнее особенно деструктивно для этноса как явления: понятно, что феномен этноса всегда строился и строится до сих пор с опорой идентифицирующего себя с ним индивида на традицию и сообщество. Может быть, в одном этом и не было бы беды: этнологи хорошо знают, что слишком тесная зависимость личности от традиции и сообщества очень часто способна ограничивать свободу выбора. Но здесь человечество может подстергать другая крайность.

---

<sup>8</sup> Хелд Д. и др. Ук. соч. С. 387.

Полное «избавление» от традиции и сообщества – этих важнейших признаков вида *Homo sapiens*, возникших в результате его становления – способно привести вообще к обратному процессу «расчеловечения» вида, без просматривающихся перспектив замены этих инструментов адаптации в среде на иные варианты адаптации. А всемирно-гуманистический опыт, в том числе в его адаптивных проявлениях, все же во все времена концентрировался в ценностных системах и формах конкретных этнических культур. С этих позиций, этнос как явление далеко не исчерпал свои необходимые человечеству функции. Как бы ни развивались мировые связи, этнические культуры с их опытом адаптации сохраняли и будут сохранять важнейшее для жизни человека назначение – формирование в ходе социализации нормативно-ценностной системы, то, что отечественный этнолог Б.Х. Бгажноков когда-то определил термином деонтика (от греческого деон – долг) – сфера императивов социально одобряемого поведения<sup>9</sup>. Разумеется, эта сфера тоже подвержена социально-пространственным и хронологическим изменениям, и отслеживание таких изменений – одна из важнейших профессиональных задач современной этнологии.

В заключение следует отметить, что глобализация как явление и как всемирно-исторический процесс есть объективное следствие кооперирования и концентрации мировых воспроизводственных связей, которое, несомненно, имеет все перспективы формирования более совершенной чем ранее системы адаптации в среде обитания, распространения вширь наиболее передовых и перспективных технологий, взаимодействия и взаимообогащения культур народов. При этом, разу-

---

<sup>9</sup> Бгажноков Б.Х. Очерки этнографии общения адыгов. Нальчик. 1983. С. 14.

меется, устранение всех и всяческих препятствий свободного общения индивидов и народов вовсе не должно предполагать полной культурной унификации и вполне способно сочетаться с сохранением и нарастанием культурного разнообразия, в том числе этнических его форм. Однако современный вариант глобализма несет в себе и ряд отмеченных выше рисков и опасностей для человечества и составляющих его народов. Имплицитно многие народы это уже ощущают и признают, разрабатывая и поддерживая способы сохранения своих культурных особенностей. Вместе с прощупыванием путей ослабления и деструкции традиции и сообщества со стороны идеологов глобализма в его нынешних формах, можно наблюдать и противоположные феномены: поиск и прощупывание путей сохранения и воспроизводства этнокультурной специфики в формах, присущих уже не традиционным культурам, но современному миру. Поэтому все фиксируемые нашей наукой проявления таких тенденций чрезвычайно важны. Это и проблемы образования: то, как в современной школе выглядит воспроизводство культурного наследия, как представлено этнокультурное многообразие стран и человечества, какую роль и как выполняют музеи с их репрезентацией культуры народов, как отражается и интерпретируется исторический путь народов, воспроизводятся или рекультивируются те или иные компоненты этнических культур в кино и литературе. Или то, какие формы приобретает рекультурация элементов традиционного наследия в одежде, жилище, хозяйственной жизни. То есть этнокультурное воспроизводство, несмотря на имеющиеся место тенденции унификации, продолжается, но продолжается чаще уже не в традиционных, а в современных трансформированных вариантах. Чрезвычайно актуальны также исследования, посвященные конкретным проявлениям

и ситуациям межкультурного и межэтнического взаимодействия в разных социальных средах. Все это вместе взятое может помочь национально-этническим ценностям и их носителям более успешно противостоять натиску массовой культуры с ее «диффузным и двусмысленным культурным полем потребительства и материализма»<sup>10</sup>. И фиксация всех таких традиций и новаций культурной жизни народов, как и предстоящее их обобщение, определяет специально-профессиональный ракурс этнологии эпохи глобализации и позволяет в целом оптимистически смотреть на будущее дисциплины.

### Литература

1. Бгажноков Б.Х. Очерки этнографии общения адыгов. Нальчик. 1984.
2. Бергер П. Введение. Культурная динамика глобализации. // Многоликая глобализация. М.: Аспект-Пресс. 2004.
3. Гузенкова Т.С. Глобализация как фактор деструкции этноса // Вестник антропологии. 2014. № 2.
4. Ортега-и-Гассет Х. Этюды об Испании. Киев. 1994.
5. Пенн М. Дж., Залесн К.Э. Микротенденции. Маленькие изменения, приводящие к большим переменам. М.: АСТ. 2009.
6. Хардт М., Негри А. Империя. М.: Практикс. 2004.
7. Хелд Д., Гольдблатт Д., Макгрю Э., Перратон Дж. Глобальные трансформации. Политика, экономика и культура. М.: Практикс. 2004.
8. Moosmüller A. Interkulturelle Kommunikation und globale Wirtschaft: zu den Risiken und Chancen von kultureller Differenz // Schweizerisches. Archiv für Volkskunde. Zürich. 1998. № 2.

---

<sup>10</sup> Хелд Д. и др. Там же.

## **Особенности этнокультурных процессов в Азербайджане в условиях глобализации**

**Алиага Эйюбоглы Мамедди**

*Доктор наук по антропологии, заведующий отделом  
этносоциологических исследований*

*Института этнографии и археологии*

*Национальной академии наук Азербайджана*

*aliaghamammadli@gmail.com*

Наиболее значимыми факторами, оказывающими влияние на состояние и перспективы современной этнической культуры азербайджанцев, стали такие общемировые процессы, как глобализация экономики и культуры, усиление миграционных потоков, формирование мирового информационного пространства. Под воздействием этих факторов в этнической культуре азербайджанцев наблюдаются двойственные процессы. Разрушается традиционный уклад жизни, одновременно с этим происходит консолидация этнической культуры, формируется урбанизированная этническая культура азербайджанского народа.

Динамика изменений этнической культуры, направления этих изменений, факторы, влияющие на них, остаются одними из актуальных проблем современной этнологии. Многолетние наблюдения дают основания полагать, что нет такого этноса в мире, традиционная этническая культура которого не подверглась за последние десятилетия серьезным трансформациям. Как правило, характер этих изменений детерминируется социально-экономическими, культурными и историческими условиями жизнедеятельности этноса. При этом данные условия в различных исторических ситуациях оказываются не равнозначными по степени своего воздействия на этническую культуру. Если в одних случаях

более значимыми и действенными представляются социально-экономические факторы, то в других обстоятельствах на изменения этнической культуры больше влияют военно-политические или исторические реалии. Так, например, использовавшиеся на протяжении веков населением Азербайджана традиционные сельскохозяйственные орудия труда, начиная с конца XIX века, вследствие ускорения динамики социально-экономического развития региона перестали иметь прежнюю функциональную значимость и постепенно стали уступать место унифицированным орудиям фабричного производства. Или же завоевание азербайджанских земель в начале XIX века Российской империей в значительной степени ускорило процесс проникновения в систему традиционной азербайджанской культуры общеευропейских элементов материальной, духовной и соционормативной культуры.

В последние три десятилетия наиболее значимыми факторами, оказывающими влияние на состояние и перспективы этнической культуры, стали такие общемировые процессы, как глобализация экономики и культуры, усиление миграционных потоков, в значительной степени меняющих этническую картину многих стран мира, формирование мирового информационного пространства. Очевидно, что все эти процессы не проходят бесследно для поведенческих норм, традиций и обычаев, языка, в целом всего того комплекса, что мы называем этнической культурой. В дальнейшем, можно полагать, что сужение традиционного пласта этнической культуры будет идти еще более высокими темпами, чем мы наблюдаем сегодня. Под воздействием экономических, социокультурных, демографических факторов в этнической культуре азербайджанцев наблюдаются двойственные процессы. Разрушается традиционный уклад жизни, особенности



и специфика каждого историко-культурного региона страны. Одновременно с этим происходит консолидация этнической культуры, формируется урбанизованная этническая культура азербайджанского народа.

Среди факторов, оказывающих серьезное влияние на состояние и перспективы и азербайджанской этнической культуры, особое место занимает глобализация. Сегодня трудно найти более модную и в то же время дискуссионную тему, чем глобализация и ее влияние на практически все стороны жизнедеятельности людей. У этнологов, что вполне естественно, особый интерес вызывает проблема связи этнических культур с содержанием и характером глобализации. О глобализации говорят и спорят ученые, политики, бизнесмены, религиозные деятели, люди искусства, журналисты. Однако, несмотря на то, что эта тема получила столь широкое распространение, термин «глобализация» пока не получил достаточно четкого определения в научном сообществе. При этом представители каждой из наук стараются дать определение глобализации под своим углом зрения. Так, ряд авторов объединяют под понятием «глобализация» как проблемы, которые затрагивают мир в целом, так и последствия интеграции в виде становления единого мирового рынка, свободного движения товаров и капитала, а также распространения информации. В контексте такого определения, часто говорят об «информационной революции» и даже о зарождении в недалеком будущем качественно нового человека и глобальной формы сообщества – мегаобщества, мегакультуры, суперэтнуса<sup>1</sup>.

Не менее распространенным можно считать понимание глобализации как процесса усилившейся

---

<sup>1</sup> Кессиди Ф.К. Глобализация и культурная идентичность // Русский Журнал -[www.russ.ru/politics/20021223-kes.html](http://www.russ.ru/politics/20021223-kes.html)

«глобальной взаимозависимости государств, экономик, культур»<sup>2</sup>, характеризующегося «сжатием мира и интенсификацией осознания людьми мира как единого целого», где земной шар становится «всемирной деревней»<sup>3</sup>, сопровождаемого убыстрением темпов протекания процессов во всех сферах общественной жизни.

Кроме приведенных можно перечислить еще множество определений понятия «глобализация». Вполне допустимо, что каждое из этих определений имеет право на существование. С помощью каждого из них в отдельности можно объяснить различные процессы в зависимости от задач, поставленных перед исследователем. Поэтому мы ограничимся только сферой, охватывающей этническую и этнокультурную проблематику.

Есть немало исследователей, которые видят в глобализации угрозу этнической и региональной самобытности. В связи с этим, исчезновению элементов и устоев традиционной культуры противопоставляется «этническая мобилизация» как средство расширения политических и экономических возможностей для укрепления идеологии, логики и психологии этнокультурной солидарности<sup>4</sup>. При этом многие исследователи считают, что глобализация чуть ли не ставит под угрозу будущее этносов. Так, Жорди Пужоль, обеспокоенный судьбой каталонцев в условиях глобализации, пишет: «мы можем раствориться во всемирном потоке. С другой стороны, мы можем потерпеть поражение и в том слу-

---

<sup>2</sup> Featherstone M. *Global Culture/ Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity*. London: Sage, 1990, p.6.

<sup>3</sup> Robertson R. *Globalization: Social Theory and Global Culture*. London: Sage: 1992, p.8.

<sup>4</sup> Губоголо М.Н. Язык и этническая мобилизация / Семинар «Этнический фактор в федерализации России» 18 января 2000 г. – <http://kominarod.narod.ru/articles/articles14.html>

чае, если попытаемся защитить себя, отгородившись от всего мира, отрицая сам факт глобализации<sup>5</sup>.

В контексте этнической культуры многие исследователи обращают внимание и на обратную сторону глобализации – процесс локализации. В данном случае под локализацией понимаются процессы, связанные с возрастанием роли регионального и местного самосознания. При этом и глобализация, и локализация выступают в роли катализатора этнической мобилизации. Как уже неоднократно отмечалось, с одной стороны, происходит утверждение глобального менталитета за счет повсеместного едва ли не универсального распространения сходных черт, стандартов и норм образа жизни, приобщения к общечеловеческим ценностям мышления и поведения. С другой стороны, набирает обороты тенденция, в ходе которой народы реализуют свое стремление к утверждению своей идентичности, за счет сохранения и культивирования своей самобытности, что порой приводит к обособлению или даже изоляции<sup>6</sup>. В связи с этим, как реакция на доминирующее воздействие западной цивилизации, в некоторых странах усиливается тенденция к защите своей самобытности<sup>7</sup>, что неудивительно, поскольку стремление к сохранению этнической самобытности глубоко укоренено в сознании каждого народа.

Среди азербайджанской научной общественности отношение как к самому процессу глобализации, так и

---

<sup>5</sup> Пужоль Ж. Глобализация и самобытность // Журнал «Казанский федералист» 2002, № 1. [www.kazanfed.ru/dokladi/jorna/kazfed\\_1.pdf](http://www.kazanfed.ru/dokladi/jorna/kazfed_1.pdf)

<sup>6</sup> Ерасов Б.С. Глобализация подрывает жизнеспособность незападных цивилизационных структур // Газ. «Независимая газета», Москва, 2001, 14 марта.

<sup>7</sup> Young Yun Kim. Communication and Cross-Cultural Adaptation. An Interpretative Theory. Clarendon – Philadelphia: Multilingual Matters Limited, 1988, 223 p.

к этому понятию, также неоднозначное. Так, некоторые ученые, общественные деятели считают «глобализацию» «информационной революцией», процессом проникновения в страну мировых технологических, культурных достижений, и в данном контексте считают его позитивным явлением, способствующим интеграции азербайджанской культуры в широком смысле этого термина в общемировую культуру<sup>8</sup>.

В то же время есть немало ученых, которые видят в глобализации серьезную угрозу этнической самобытности, национальной ментальности<sup>9</sup>. Они считают, что глобализация, снятие всяких ограничений для информационных потоков, значительно усиливают темпы исчезновения отдельных элементов традиционной культуры, в особенности традиционных поведенческих норм. В связи с этим, не случайно часто исчезновению элементов и устоев традиционной культуры противопоставляется так называемая этническая мобилизация. Как реакция на доминирующее воздействие глобализации в Азербайджане среди этой группы ученых и общественных деятелей наблюдается довольно сильная тенденция к отстаиванию этнической самобытности. В

---

<sup>8</sup> Аббасбейли А.Н. Глобализация и современные международные отношения. Баку, 2007; Кулиев Р. Феномен глобализации и Азербайджан / Международное право и международные отношения, 2013, № 3; Гурбанова С. Гейдар Алиев и курс Азербайджанской Республики в глобализированное сообщество / История и ее проблемы, 2013, № 2, с. 145–149.

<sup>9</sup> Мехтиев Р. Азербайджан: вызовы глобализации. Баку, 2004; Меджидов С. Культурная глобализация: проблемы и задачи. Проблемы восточной философии/<http://orientalphilosophy.org/pesrler/seminar/82-meden-qloballashma-problemler-ve-vezfeler.html>; Омаров В. Азербайджанство и глобализация. <http://sesqazeti.az/az/news/kivdf/200873>; Рашид Л. Национальные семейные ценности в период глобализации. <http://www.aznews.az/index.php?c=news&id=78629>

том числе, и с этим связаны широко разрабатываемые в последние годы такие идеологемы, как «азербайджанство», опирающееся на «героическое историческое прошлое», «великих исторических личностей», «традиционную культуру», «национальный менталитет», а также «мультикультурализм», преподносимый официальной пропагандой в несколько ином понимании, чем это принято в западной социологии, политологии. В связи с этим, особо следует упомянуть исследования академика Рамиза Мехтиева «По пути национальной идеи, государственности и независимости» (в 2 томах, Баку, 2006), «Шах Исмаил Сефеви: портрет правителя и война» (Баку, 2014), а также изданную под его редакцией книгу «Надир шах Афшар: дипломатическая переписка» (Баку, 2015).

Следует отметить, что такого рода попытки делались и в советское время, в начале 60-х годов XX столетия, когда некоторое ослабление жестких идеологических рамок, внутри которых находились общественные науки в СССР, своеобразным образом отразилось в национальных республиках, в частности в Азербайджане. Поиск этнических корней, стремление к удревнению и героизации национальной истории, имевшие место в некоторых исторических исследованиях того периода, являлись своего рода скрытым протестом против насаждавшейся коммунистической идеологии, особенно в контексте этнической политики советского государства. Именно тогда в азербайджанской исторической науке впервые открыто стал дискутироваться вопрос о характере присоединения Азербайджана к России (добровольное присоединение или завоевание). Особенно этот вопрос остро встал после 1962 года, когда были проведены «торжества» в честь 150-летия присоединения Азербайджана к России. Азербайджанские историки, в частности академик Зия

Буниатов и член-корреспондент АН республики Махмуд Исмаилов, открыто подвергли сомнению факт добровольного присоединения Азербайджана к России, за что, кстати, получили строгие партийные взыскания.

К середине 70-х – началу 80-х годов прошлого столетия относится и обращение азербайджанских ученых к проблеме этногенеза. В Институте истории АН Азербайджана были проведены несколько дискуссий по этой проблеме. В частности, широкий резонанс вызвал научный семинар «Этногенез азербайджанского народа», проведенный в 1983 году в Институте истории. На этом семинаре ряд историков открыто выступили с доселе гулявшей в кулуарах научных институтов и университетов, но не обсуждавшейся публично, теорией об автохтонности тюркского этнического элемента в Азербайджане. Довольно слабая обоснованность этой теории не помешала, однако, тому, что она и сегодня широко распространена в среде азербайджанских ученых. В условиях политической конъюнктуры тех лет появление подобных теорий не только у азербайджанцев, но и у других народов СССР, во многом было связано с нараставшим во второй половине XX столетия процессом поиска этноисторической и культурной идентичности. На этой основе, как отмечал В.А. Шнирельман, «возникло неожиданное для многих явление, которое можно было бы назвать альтернативным представлением о древней истории. Речь идет об этноцентристских версиях далекого прошлого, которые призваны воспевать предков как славных героев, сделавших бесценный вклад в формирование человеческой культуры и цивилизации и облагородивших все другие народы. Эти версии вполне правомерно трактовать как современные мифы со всеми присущими им характе-

ристиками»<sup>10</sup>. Можно по-разному трактовать этот всплеск этнонационализма, но, очевидно, что это, в определенной степени, представляло собой реакцию на набиравшие темпы процессы интернационализации практически всех сторон жизнедеятельности людей. Косвенно сопротивляясь этому, интеллектуальная элита в Азербайджане, апеллируя к истории, пыталась обосновать свою автохтонность, исключительность, цивилизованность как по сравнению со своими соседями, так и в сравнении со «старшим братом» – русским этносом.

Первые шаги в направлении изучения этнологического аспекта влияния процессов глобализации, или как это называлось в 70–80-е годы прошлого столетия интернационализации, на состояние этнической культуры в Азербайджане были сделаны представителями этносоциологической школы, основателем которой был Ариф Аббасов. Его исследования стали одними из первых попыток азербайджанских ученых изучить современные для того времени социальные проблемы сквозь призму этнических особенностей<sup>11</sup>. Именно под его руководством этнографические, а затем и этносоциологические исследования различных аспектов быта и культуры городского населения получили мощное развитие в азербайджанской науке. В своих исследованиях Аббасов опирался на подход, согласно которому в «процессе адаптации новых интернациональных элементов к системе национальных культур (а не замещение вторых первыми) происходит сначала адаптация

---

<sup>10</sup> Шнирельман, В.А. Ценность прошлого: этноцентристские исторические мифы, идентичность и этнополитика. <http://www.carnegie.ru/ru/pubs/books/volume/36534.htm>

<sup>11</sup> Аббасов, А.А. Современный быт и культура горнопромышленных рабочих Азербайджана. Баку: ЭЛМ; Аббасов, А.А. 1987. Образ жизни в новых городах Азербайджана. Баку: ЭЛМ; Аббасов, А.А., Салимзаде, А. 1987. Сумгаит – город братства. Баку: ЭЛМ.

национальных культур к новым социальным и историческим условиям, а затем появляется реальная интернациональная основа для их сближения по существенным параметрам, но отнюдь не денационализация»<sup>12</sup>. Очевидно, что если не очень обращать внимание на характерный для того периода термин «интернациональный» и заменить его на более современный термин «глобальный» следует признать этот подход вполне интересным, во многом отражавшим реальные социально-культурные процессы среди населения Азербайджана.

Следует отметить, что, начиная с середины 70-х годов прошлого века, городская тематика была достаточно популярной среди азербайджанских этнографов. Также как и в других республиках СССР, в Азербайджане предметов этнографических исследований были быт и культура отдельных групп городского населения, процессы межэтнического взаимодействия в полиэтничных городах<sup>13</sup>. Во многом этот интерес был связан с набиравшей высокие темпы урбанизацией, усилением миграционных процессов. Под воздействием этих процессов достаточно зримыми стали изменения, которым подвергались традиционная культура этносов, привычная система межличностных отношений. В исследованиях А. Салимзаде, Т. Салимова, Я. Шукюровой, М. Тагиевой, Б. Саилова, Э. Фатуллаева и некоторых других ученых были раскрыты достаточно интересные процессы внутри современной этнической культуры азербайджанцев. На примере исторических и совре-

---

<sup>12</sup> Аббасов, А.А. Образ жизни в новых городах Азербайджана. Баку: Элм, с. 14.

<sup>13</sup> Аббасов, А.А. 1980. Современный быт и культура горно-промышленных рабочих Азербайджана. Баку; Аббасов, А.А.. 1987. Образ жизни в новых городах Азербайджана. Баку; Аббасов, А.А., Салимзаде, А. 1987. Сумгаит – город братства. Баку.



менных городов Азербайджана этими исследователями были изучены проблемы влияния особенностей производственной, социальной, культурно-бытовой среды на развитие межэтнических контактов, влияние миграций на изменение этнокультурной среды новых городов, этнические особенности различных социально-профессиональных групп городского населения. Следует отметить, что в отличие от традиционных исследований быта и культуры населения Азербайджана середины 70-х – начала 80-х годов, в этих работах наблюдался ощутимый крен в сторону аналитической методологии, основанной на данных опросов среди различных социально-этнических групп.

В ходе этих исследований на примере различных сторон жизнедеятельности городского населения была показана важная роль этнического фактора, как в сфере духовной культуры, так и в экономическом поведении, межличностных отношениях, нормах поведения. Так, например, в работе, посвященной образу жизни городской интеллигенции Азербайджана, на основе данных этносоциологического исследования, был сделан вывод о противоречивости роли интеллигенции в формировании современного образа жизни<sup>14</sup>. Согласно автору этого исследования, с одной стороны, интеллигенция несет в себе наиболее прогрессивные черты общества, но, с другой стороны, – интеллигенция в современных условиях является и наиболее активным проводником «консервативных», национальных ориентаций. В принципе, абстрагируясь от идеологических штампов советской эпохи типа антитезы «прогрессивное – консервативное», автор приходит к

---

<sup>14</sup> Шукурова, Я. Ш. 1991. Современный образ жизни городской интеллигенции Азербайджана. Ташкент, с. 7.

совершенно справедливому выводу о двойственности социально-культурных ориентаций интеллигенции.

Довольно часто азербайджанские исследователи обращались к проблеме этнических аспектов миграции, особенно в новые города Азербайджана<sup>15</sup>. Согласно выводам, к которым пришли авторы, в результате миграции сельского населения в городах, особенно в новых, устанавливается две параллельно функционирующие системы соционормативного поведения – урбанистическая и традиционная сельская. Это обстоятельство обуславливает особенности образа жизни городского населения Азербайджана, проявляющих себя как в общественной, так и семейно-бытовой сферах.

По мнению этих авторов, миграционные потоки сельского населения несли с собой и немалые проблемы для городов и городского населения. В ходе этих процессов устоявшаяся система городской соционормативной культуры подвергается интенсивному воздействию, в результате чего формируется маргинальная соционормативная культура, вобравшая в себя не адаптированные к городской среде элементы сельской культуры. Попавшие в существенно различающиеся социокультурные условия, сельские мигранты проходят своеобразный адаптационный период. Как отмечается в исследованиях азербайджанских этносоциологов, миграция сельского населения оказала

---

<sup>15</sup> Аббасов, А.А. 1987. Образ жизни в новых городах Азербайджана. Баку; Салимов, Т. 1983. Современный быт городского населения Азербайджана (по этнографическим материалам г. Али-Байрамлы). Тбилиси; Салимзаде, А. 1986. Формирование населения г. Сумганга и межнациональные культурно-бытовые контакты. Минск; Ибрагимов, Ю. 1994. Этносоциальные проблемы формирования населения молодых городов Азербайджана. Баку.

большое влияние на процесс формирования современного городского населения страны.

В этих исследованиях были сделаны интересные выводы о характере социальной среды в новых городах, в частности о том, каковы особенности систем социального контроля в них. Фактически впервые в азербайджанской этнографии были рассмотрены вопросы земляческих и родственных связей. Так, согласно Ю. Ибрагимову, мигранты, прибывшие из сел в город Али-Байрамлы (ныне Ширван), поддерживали активные земляческие и родственные связи<sup>16</sup>. Здесь мигрантам приходилось резко менять социальную среду, усваивать большое количество неизвестных ранее навыков социального взаимодействия. В этом городе, по мнению данного автора, достаточно сильны были позиции традиционной сельской социально-нормативной системы жизнедеятельности. В частности, достаточно действенным был земляческо-родственный социальный контроль, что, с одной стороны, обеспечивало низкий уровень отклоняющегося поведения и, с другой – создавало благоприятные условия для адаптации к новым условиям жизни.

В ходе исследования современных этнокультурных процессов в азербайджанском селе было установлено, что существенные изменения, которым подвергается все общество под воздействием процессов урбанизации, миграции не обходят стороной село и культуру сельского населения<sup>17</sup>.

Современные этноязыковые процессы в Азербайджане были впервые глубоко проанализированы в

---

<sup>16</sup> Ибрагимов Ю.Т. 1994. Этносоциальные проблемы формирования населения молодых городов Азербайджана. Баку.

<sup>17</sup> Мамедов А.Э. Современные этнокультурные процессы в азербайджанском селе. Автореферат дис. ... канд. ист. наук. М.: 1988., с. 8.

работах А. Балаева<sup>18</sup>. В этих работах на большом фактическом материале, при сборе которого значительное место занимали этносоциологические опросы, были исследованы основные факторы и тенденции развития языковой ситуации в Азербайджане в течение последних двух столетий. Балаевым были рассмотрены изменения социальных функций азербайджанского языка в различных сферах жизни общества, влияние на эти изменения политических, социальных и демографических факторов.

Очевидно, что после обретения независимости и особенно начиная с 2000-х годов объективный процесс интеграции в мировую экономическую, политическую и культурную системы обуславливает большую открытость Азербайджана для проникновения культурных новаций, не всегда соответствующих устоям традиционной культуры азербайджанцев. Хотя рассматривая эти устои в исторической ретроспективе нельзя не заметить, что они сами по себе достаточно динамичны и во многом определяются изменяющейся природно-географической средой, историческими процессами и в соответствии с ними изменяющейся ментальностью каждого конкретного этноса. Несмотря на динамичность, устои традиционной культуры придают устойчивость и предсказуемость функционирования этноса. Поэтому в современных условиях они очень часто могут выступать в роли своеобразного фильтра на пути потока глобальной культуры.

Следует обратить внимание на тот факт, что проникающие в азербайджанское этнокультурное пространство инновации имеют как глобальный характер, присущий подавляющему большинству стран мира, так

---

<sup>18</sup> Балаев А.Г. Этноязыковые процессы в Азербайджане в XIX–XX вв. Баку: Нурлар, 2005, 328 с.

и региональный характер, обусловленный в частности ростом религиозности населения, возрождением исламских традиций, что приобрело в последние годы в Азербайджане достаточно устойчивый характер. На этот факт обращают внимание многие исследователи<sup>19</sup>. Если в ходе социологических опросов, проводившихся в конце 80-х годов, только около 50% опрошенных считали себя верующими<sup>20</sup>, то согласно данным опроса, проведенного уже в 2006 году отделом этносоциологических исследований Института археологии и этнографии, почти 72% респондентов считали себя верующими. Можно полагать, что указанная тенденция будет нарастать, поскольку данные социологических опросов свидетельствуют о нарастающем «возвращении в религию» новых групп населения, особенно молодежи. Так, согласно результатам опроса, проведенного 2013 году отделом этносоциологических исследований Института археологии и этнографии, среди опрошенных респондентов только 30% в прошлом были верующими и остаются ими сегодня. В то же время, 33% респондентов утверждали, что стали верующими в последние годы. Следует отметить, что рост верующих происходит во многом благодаря увеличению среди них числа молодежи. При этом стоит заметить, что рост религиозности происходит под влиянием трех различных центров идеологического влияния. Условно мы выделяем такие центры влияния как турецкий ислам,

---

<sup>19</sup> Юнусов А.С. Ислам в Азербайджане. Баку, Заман, 2004, 388 с.; Аббасов А. Ислам в современном Азербайджане: образы и реалии / Азербайджан и Россия: общества и государства. М.: Летний сад, 2001, 496 с.

<sup>20</sup> Мамедов А. Э. О социологическом изучении бытования традиционной культуры в азербайджанском селе / Труды научной конференции, посвященной Дню восстановления Азербайджанской государственности. Баку: ЭЛМ, 1991, с. 225.

проповедующий суннизм умеренного толка, арабский (салафитский) ислам, представляющий, главным образом, радикальное направление ислама и проникающее в Азербайджан с двух направлений – Аравийского полуострова и Северного Кавказа, и традиционный для большей части Азербайджана шиитский ислам.

Традиционного для Азербайджана шиитского направления придерживаются примерно около 60–65% верующего населения. Однако, наблюдения последних лет дают основания утверждать, что численность сторонников этого направления имеет тенденцию к уменьшению. Во многом это связано с невысоким авторитетом среди верующих Управления мусульман Кавказа и его руководства. Ситуация осложняется также тем, что у шиитов Азербайджана так и не сформировалось авторитетной богословской иерархии. У них нет местного т. н. «марджа таклид» (авторитетного исламского ученого), за которым должны следовать мусульмане-шииты в вопросах исполнения религиозных обрядов и т. д. Из-за этого очень часто азербайджанские шииты подпадают под влияние иранских клириков.

Турецкое направление представлено главным образом исламом суннитского толка, в котором главную роль играет нурсистское движение «Хизмет», созданное турецким проповедником Фатуллах Гюленом. До последнего времени это движение было широко представлено в Азербайджане, особенно среди молодых, образованных людей. Проникновение этого течения в Азербайджан началось в середине 90-х годов прошлого столетия, когда между Баку и Анкарой по официальной линии стало развиваться сотрудничество в сфере религии. Тогда же в стране появились различные образовательные учреждения, финансируемые движением Гюлена. Так, появилась сеть подготовительных и средне образовательных школ «Чаг огретим» и универ-

ситет «Кавказ», которые известны высоким качеством преподавания. Ни для кого не секрет, что так называемые «турецкие лица», как правило, являвшиеся частью сети образовательных учреждений, связанных с движением «Хизмет», лидировали среди школ и лицеев Азербайджана в рейтинге Государственной комиссии по приему студентов. Следует отметить, что движение «Хизмет» во главе с Гюленом проповедует умеренный суннизм и выступает за продвижение исламских ценностей через образование, социальную поддержку. Согласно многочисленным свидетельствам, в регионах и странах деятельности сети нурсистов в последние годы приобретали значительный авторитет и влияние, что, по всей видимости, связано с их организованностью и активностью. Однако, резкое ухудшение отношений между нынешним турецким правительством и сторонниками Гюлена проявило себя и в фактическом преследовании в Азербайджане людей, лояльных движению «Хизмет». В результате этого были закрыты сети образовательных учреждений, связанных с этим движением.

Арабское (салафитское) направление является новым для Азербайджана. До начала 1990-х годов в Азербайджане о салафизме мало кто знал. В дальнейшем практически бесконтрольная деятельность в стране миссий из различных арабских стран привела к росту членов этой общины. Точные данные о числе приверженцев этого течения в Азербайджане нет, но известно, что территориально они располагаются в крупных городах страны – Баку и Сумгайыте, а также в северных районах, приграничных с Российской Федерацией. По данным Министерства национальной безопасности на начало XXI столетия в Азербайджане насчитывалось свыше 7 тыс. приверженцев этого религиозного течения, отличающегося своим крайним фанатизмом и

нетерпимостью даже к представителям других исламских течений. Только за последние несколько лет в ваххабитских центрах Дагестана прошли обучение более 300 граждан Азербайджана<sup>21</sup>.

Рост религиозности пока не сопровождается проникновением ислама в политические предпочтения населения страны. Хотя в первой половине 90-х годов прошлого столетия в стране уже существовало несколько организаций исламистской направленности (Исламская партия прогресса, Исламская партия, общество «Товбе» и некоторые другие), тем не менее, «они чаще всего служили инструментом проведения политики более опытных политических сил, т. е. политический ислам не выступал самостоятельно, но был включен в широкую перспективу общественного действия»<sup>22</sup>. Так, по данным уже упомянутого этносоциологического опроса, всего лишь чуть более 10% респондентов считает, что Конституция страны должна соответствовать нормам шариата. Более 40% респондентов полагает, что Основной закон страны должен соответствовать светским демократическим принципам западного образца. При этом обращает на себя внимание тот факт, что существенных возрастных различий относительно этого вопроса у респондентов не наблюдается.

Эти тенденции отмечают не только азербайджанские исследователи. Так, А. Полонский в статье «Ислам в контексте общественной жизни современного Азербайджана» анализируя процесс мусульманского возрождения в Азербайджане приходит к выводу, что «в стране произошла некоторая десакрализация религии.

---

<sup>21</sup> Гаджиаде Х. Новая идентичность для нового Азербайджана // <http://www.comminique.se/cac/journal/12.1997>.

<sup>22</sup> Малащенко А.В. Мусульманский мир СНГ. М: Наука, 1996, с. 87.



Почти ни в одной социально значимой области ислам не выступает как самостоятельная сила – его уважают, его используют, но им не руководствуются. Господствует номинальный ислам, при котором формы в цене, но ценности забыты (не восстановлены)<sup>23</sup>. Отчасти эти выводы подтверждаются результатами опроса. Так, например, среди респондентов только 16% регулярно совершают намаз.

О слабом влиянии роста религиозности на представления о политическом устройстве государства свидетельствуют и ответы респондентов на вопрос о взаимоотношении между религией и государством. Так, почти половина опрошенных (48,3%) считают, что религия должна находиться под контролем государства. Кроме того, еще около 24% респондентов убеждены, что религия должна быть отделена от государства. При этом, только около 20% опрошенных позитивно относятся к идее «демократического исламского государства». Соотношение между негативным и позитивным отношением к идее «демократического исламского государства» в различных возрастных группах примерно одинаковое.

Несмотря на очевидное усиление за последние годы исламского влияния в стране, тем не менее, в данный момент эти силы еще не обладают какой-либо социальной базой для установления исламского режима в Азербайджане. Действительно, многолетнее атеистическое воспитание советской эпохи не прошло бесследно и значительная часть азербайджанского общества, декларируя свою религиозность, пока в целом индифферентно относится к религии, оставаясь за пределами влияния действующих в стране исламских

---

<sup>23</sup> Полонский А. Ислам в контексте общественной жизни современного Азербайджана // <http://his.1september.ru/articlef.php?ID=199902802>

организаций. Тем самым, можно констатировать, что ислам в политическом контексте пока слабо проявляет себя в Азербайджане. Видимо, прав был один из основателей Азербайджанской демократической республики М.Э. Расулзаде, предполагавший еще в 1943 году: «Быть может, если советский режим падет, религия займет свое место в морально-нравственном смысле. Однако управление религией общественной жизнью отныне представить себе невозможно»<sup>24</sup>. Неслучайно почти 45% опрошенных в ходе упомянутого уже опроса назвали Турцию, бережно охраняющую свои светские устои, в качестве примера для Азербайджана. Соседний и не менее чем Турция близкий Азербайджану в историческом и этнокультурном контексте Иран в качестве примера был назван всего лишь 4% респондентами.

Гендерный вопрос в контексте изучения этнокультурных процессов в стране очень часто выступает одним из основных индикаторов для определения степени религиозности данного общества. Следует отметить, что некоторые изменения, отражающие рост религиозности в Азербайджане, произошли и в этом вопросе. Наблюдения показывают, что значительно возросло число женщин, особенно молодого возраста, надевающих хиджаб, выполняющих намаз, постящихся в месяц рамазан. На улицах Баку и других азербайджанских городов, а также сел нередко можно встретить девушек школьного возраста в хиджабе с Кораном или другой религиозной литературой. В то же время, как свидетельствуют данные проведенного исследования, существенных изменений в положении женщин в контексте роста религиозности не произошло. Так, 81%

---

<sup>24</sup> Юнусов А.С. Ислам в Азербайджане. Баку, Заман, 2004, 388 с.

респондентов убеждены, что девушки должны получать высшее образование. При этом в отношении данного вопроса не наблюдается различий между разными возрастными группами. Правда, следует отметить, что доля женщин, считающих необходимым высшее образование (84%), несколько больше доли мужчин, ответивших аналогичным образом (78%).

Отношение подавляющего большинства респондентов к тому, должна ли работать женщина, также свидетельствует о слабом влиянии исламских традиций, предполагающих определенное затворничество женщин, в формировании социальных установок современного населения Азербайджана. Согласно данным опроса, только 17% респондентов считают, что женщина должна заниматься только домашними делами. Остальные респонденты полагают, что женщины должны работать. Эти данные во многом подтверждаются результатами наблюдений последних лет, свидетельствующих о значительном усилении вовлеченности женщин в экономическую, общественную и политическую жизнь страны. Кроме того, очевидно существенное изменение положения женщины в семейном быту в сторону равноправия.

Одним из глобальных факторов, оказывающих существенное воздействие на этническую культуру, безусловно, является урбанизация<sup>25</sup>. Среди ученых, занимающихся в той или иной мере проблемами урбанизации, существуют различные точки зрения по поводу определения этого процесса. В этом обилии мнений довольно отчетливо выделяются два направления. Первое из них, господствовавшее до недавнего

---

<sup>25</sup> Карлов В.В. Введение в этнографию народов СССР. Стадиальные закономерности и локально-исторические особенности этнокультурных процессов. 1920–1980-е годы. Ч. 2. М.: Изд. Московского университета, 1992, с. 54.

времени, связано с трактовкой урбанизации как механического роста городов и городского населения, повышения его доли в стране или регионе. Однако этот показатель не является уже столь важным для характеристики современного процесса урбанизации как в наиболее урбанизированных странах, так и в странах с низким уровнем урбанизации. Поэтому развитие урбанизации продолжается не столько вширь (вовлечение новых районов и слоев населения), сколько вглубь – по пути внутренней дифференциации<sup>26</sup>. В то же время трудно назвать урбанизированными подавляющее большинство развивающихся стран, где вследствие демографического взрыва и миграции сельского населения в города население их растет быстрыми темпами.

Наряду с количественным толкованием урбанизации, когда в качестве объекта изучения выступала эволюция форм городского расселения, существует и другое, так называемое расширительное толкование урбанизации как многогранного социально-экономического процесса, в результате которого изменяются не только прежние формы расселения, но и социальная структура, образ жизни, тип культуры и т. п., и развивается «урбанизированная культура», которая охватывает все общество, оказывая при этом существенное влияние на этническую культуру<sup>27</sup>. Вызывая специфические изменения в типе культуры, урбанизация воздействует на изменения в образе жизни, социальной психологии.

Для Азербайджана в последние десятилетия были характерны оба указанных направления. Увеличивались

---

<sup>26</sup> Яницкий О.Н. Социальные аспекты урбанизации в условиях НТР / Проблемы современной урбанизации. М: Статистика, 1972, с. 34.

<sup>27</sup> Карлов В.В. О воздействии процессов урбанизации на этническую структуру / Этнокультурные процессы в современном мире. Элиста: 1981, с. 26–27.

в количественном отношении размеры городов и численность их населения и в то же время происходили изменения в формах и характере деятельности азербайджанцев в различных сферах жизни. В целом, если все население Азербайджана в период 1959–2009 гг. увеличилось в 2,4 раза, то за этот же период жителей городов стало больше в 2,6 раза<sup>28</sup>. Это означает, что если в 1959 г. 47,8% всего населения республики жило в городах, то в 2009 году горожане уже составляли 53,1%<sup>29</sup>. При этом следует отметить, что значительный рост наблюдался в относительно молодых, по историческому возрасту, городах. На начало 2009 года в Азербайджане насчитывалось 78 городов, из которых в 8 проживало более 50 тыс. человек, а в трех население превышало 200 тыс. чел.<sup>30</sup> (Баку, Гянджа, Сумгайыт). Наряду с количественными изменениями в структуре населения наблюдалось и становление его нового качественного состояния. Прежде всего, это касалось систем межличностных отношений, норм поведения и в целом традиционных форм жизнедеятельности. Новые условия жизни обуславливали трансформацию производственного и семейного быта, культурных потребностей и т. п.<sup>31</sup>

Серьезные изменения затронули в ходе этих процессов и городское пространство. Особенно это заметно на примере столицы страны города Баку. Интенсивная трансформация городского пространства Баку с начала 2000-х годов не только кардинальным образом

---

<sup>28</sup> Demographic indicators of Azerbaijan. Statistical yearbook, State Statistical Committee of the Republic of Azerbaijan, Baku, 2015, 39–40.

<sup>29</sup> Там же, с. 40–41.

<sup>30</sup> Там же, с. 81–89.

<sup>31</sup> Аббасов А.А. Образ жизни в новых городах Азербайджана. Баку: ЭЛМ, 1987, с. 183.

изменила исторически сложившуюся архитектурно-планировочную структуру города, но и оказывает существенное воздействие на устоявшийся традиционный уклад жизни горожан. «Сегодня, Баку уже теряет связь с прошлым и скоро от узких Бакинских улочек, которые в народе называются «мехелле» ничего не останется»<sup>32</sup>. В этих условиях наблюдаются серьезные изменения в этнокультурных особенностях, как отдельных локальных общин, так и в целом городского населения.

На протяжении практически всего XX века Баку сумел в основном сохранить исторический облик, в котором сочетались различные стили восточной и европейской архитектуры, адаптированной к местным условиям. Очевидно, что на протяжении века постепенно уходила малоэтажная застройка. Хотя еще к началу XXI века малоэтажки составляли значительную часть городского пространства. Вместе с тем, основные градообразующие факторы сохранялись: это и сам принцип террасной застройки, и приморский бульвар, протяженность которого за последние годы увеличена почти в два раза, и, конечно, «Ичери шехер» (внутренний город), являющийся историческим ядром Баку.

Начиная с конца XIX века, в Баку сложились несколько районов с характерной этнокультурной спецификой. Эти районы выделялись не только характерным преобладанием представителей того или иного этноса, но и имели ярко выраженный этнокультурный подтекст, проявлявшийся в стереотипах поведения, формах общения, разговорной речи. Жители этих районов обладали достаточно устойчивой групповой идентичностью. Бакинцам старшего и среднего поко-

---

<sup>32</sup> Алиева А. Баку скоро будет не узнать – сносится улица «Советская», «Кубинка» и «Хрущевки» // [http://aze.az/news\\_baku\\_skoro\\_budet\\_102414.html](http://aze.az/news_baku_skoro_budet_102414.html)

ления хорошо известен своеобразный этнокультурный микромир, который был присущ «Ичери шехер», «Кубинке», пос. Монтина, Баилову, Арменикенду. Тем самым, при всей своей общности, Бакинская городская культура внутренне распадалась на специфические субкультуры.

Каждый из этих районов имел свою достаточно оригинальную историю формирования пространства и населения, неразрывно связанную с историей развития всего Баку как мегаполиса. При этом своеобразный уклад жизни, поведенческие стереотипы, формы социальных связей и основанная на них групповая, общинная идентичность в этих районах легла в основу процесса формирования социально-культурной общности под названием «бакинцы». Как пишет известный азербайджанский философ Рахман Бадалов, в 60–70-е годы XX столетия «возникло представление о «бакинцах» как особой «нации» и, следовательно, отличающихся не только от тех, кто «не азербайджанцы», но и от самих «азербайджанцев», которые «не городские жители»<sup>33</sup>.

В ряду таких специфических Бакинских районов особое место занимал район, расположенный вдоль улицы «Советской», переименованной в годы независимости в улицу Н. Нариманова. В архитектурно-планировочном плане эта территория была застроена, главным образом, одно- и двухэтажными постройками, с внутренними дворами, лабиринтообразными улочками, целой системой внутренней коммуникации. Эти внутренние дворики имели определенную функциональную связь с формировавшими этот дворик одно-двухэтажными домами. При этом обращает на себя

---

<sup>33</sup> Бадалов Р. Баку: город и страна // Азербайджан и Россия: общества и государства / Отв. ред. сост. Д. Е. Фурман/. – Москва, Летний сад, 2001 // [http://www.sakharov-museum.ru/publications/azrus/az\\_008.htm](http://www.sakharov-museum.ru/publications/azrus/az_008.htm)

внимание тот факт, что между домами и двориком не было функционального и психологического разделения. Двор являлся продолжением дома и под понятием «мой дом», понимались и сам дом, и двор. Тем самым, и соседи, для которых дворик был продолжением их собственного дома, становились частью «моего дома», то есть частью своеобразной «большой семьи». Следует отметить, что поскольку эти дворики во многих случаях были связаны между собой системой проходов, переходов, то «большая семья» фактически обретала признаки некой «семейной общины», охватывавшей практически весь район. Как и для жителей других традиционных районов Баку, для жителей «Советской» была характерна достаточно устойчивая внутригрупповая солидарность, основанная, в том числе, и на групповой идентичности, позволявшей четко различать «своих» от «чужих», к которым относились не только иногородние и сельчане, но и жители других районов города.

Начиная с 2013-го года идет интенсивный снос всего этого района. Согласно утвержденному Генплану Баку, на территории «Советской» предполагается разбить парки, скверы и социальные объекты, для чего приглашена группа итальянских архитекторов и дизайнеров<sup>34</sup>. Тем самым, еще один район города с характерной этнокультурной спецификой подвергается не только кардинальной трансформации. Наблюдения и опросы, проводимые среди жителей «Советской», дают основание говорить в определенной степени и о кризисе идентичности среди большинства из них. Потеря людьми привычных пространственных и социальных условий повседневной жизни обуславливает рост со-

---

<sup>34</sup> Саламоглу Э. Советская исчезает с карты...// [http://musavat.com/news/socialka/sovetskaya-iscezaet-s-karti-foto\\_219810.html?welcome=1](http://musavat.com/news/socialka/sovetskaya-iscezaet-s-karti-foto_219810.html?welcome=1)



циально-психологической напряженности, вызванной потерей части собственной идентичности.

Существенные изменения, которым подвергается азербайджанское общество под воздействием процесса урбанизации, не обходят стороной село и культуру сельского населения. В научной литературе появилось даже выражение «урбанизация села»<sup>35</sup>, под которым подразумевают процесс приобщения сельского населения к городскому образу жизни, городским стандартам. Проникновение урбанистической культуры в сельские районы происходит в различных сферах: территориальной, экономической, социальной, культурной и др. В сфере территориальной организации это связано с начавшимися еще со второй половины шестидесятых годов прошлого века процессами концентрации сельскохозяйственного производства, с все большей специализацией отдельных регионов Азербайджана. Сейчас эти процессы характеризуются формированием сельских агломераций вокруг крупного центра местного значения с тесными связями экономического, социального и культурного характера. Достаточно привести следующие данные: если в 1939 г. в Азербайджане насчитывалось более 7,4 тыс. сельских поселений, то по переписи 2009 г. таковых было уже 4,2 тыс.<sup>36</sup>. Сокращение сельских населенных пунктов почти в 1,8 раза произошло, во-первых, за счет исчезновения большинства временных, сезонных поселений, которые заселялись на период сельскохозяйственных работ; во-вторых, «самоликвидировалась» некоторая часть малых деревушек, особенно в горной

---

<sup>35</sup> Беленький В.А., Польский С.К. Урбанизация села и мобильность населения / Рост городов и система расселения. М.: Статистика, 1975, с. 48.

<sup>36</sup> Demographic indicators of Azerbaijan. Statistical yearbook, State Statistical Committee of the Republic of Azerbaijan, Baku, 2015, с. 38.

части республики; в-третьих, во многих местах проводилось переселение жителей малых и неудобно расположенных деревень и поселков в центральные поселки совхозов и колхозов; в-четвертых, небольшая часть сельских населенных пунктов была преобразована в городские или слилась с ними в результате территориального роста городов. Увеличение размеров поселений и рост населения в них во многом способствовали разрушению традиционного сельского образа жизни с преобладанием физического труда невысокой квалификации, ограниченной сферой обслуживания и культурными потребностями, с развитым родственным и соседским характером общения.

В условиях урбанизации важнейшим аспектом происходящих изменений в культуре стал процесс интеграции в культуру азербайджанского этноса элементов общемировой индустриально-городской культуры. Этот процесс происходил в основном по двум направлениям – как за счет модернизации собственной культуры, так и восприятия ионациональных культурных элементов. В связи с этим, рассматривая тенденции и перспективы влияния урбанизационных процессов в Азербайджане на этническую культуру, необходимо отметить, что здесь налицо двойственность и противоречивость. С одной стороны, эти процессы способствуют консолидации этнической культуры, стиранию различий между регионами страны и, наконец, формируют унифицированную, урбанизированную этническую культуру азербайджанского народа. С другой стороны, эти же процессы разрушают традиционный уклад жизни, выступавший в качестве хранителя доиндустриальных этнических норм, особенностей и специфики каждого историко-культурного района страны.

Еще одним, не менее существенным фактором, оказывающим в условиях глобализации воздействие на

этническую культуру и обуславливающим изменения в ней, являются миграционные процессы, интенсивность которых особо заметна в Азербайджане в последние годы. При этом следует отметить хронологическую удаленность двух противоположно направленных тенденций. Если для первых десятилетий советской власти, а также послевоенного времени была характерна активная миграция в страну русских, украинцев и представителей других народов СССР, что во многом было связано со строительством новых индустриальных центров, то после восстановления независимости мы наблюдаем совершенно иную картину. В этот период наметился рост миграционного оттока, обусловленный во многом социально-экономическими и культурными проблемами. Так, согласно неофициальным данным за пределы страны в последние десятилетия выехало до 3 млн. человек. Неслучайно, по данным этносоциологических исследований, 53,5% опрошенных респондентов в сельских регионах страны сообщали о том, что среди их родственников есть мигрировавшие за пределы Азербайджана. При этом 79,2% из этих респондентов называли основной причиной отъезда своих родственников желание улучшения своего материального положения. Очевидно, что перемещение части населения с одного места жительства на другое, помимо демографических и экономических, имеет и этнокультурные последствия.

Интенсивный отток трудовых ресурсов из сельской местности в города создал значительные экономические и социальные проблемы не только для села, но и для города. Основная причина избыточной миграции сельского населения в города страны и за ее пределы – существующие социально-экономические и культурно-бытовые различия между городом и селом. Согласно данным этносоциологических опросов в сельских

регионах Азербайджана, не удовлетворены существующими возможностями трудоустройства 83% респондентов, не довольны бытовыми условиями 67,7% респондентов, культурной жизнью – 61,5%.

На характер и направление миграции сельских жителей Азербайджана в города, а также за пределы страны значительное влияние продолжают оказывать земляческие и родственные связи. Как правило, к ранее прибывшим в город землякам приезжают родственники и знакомые, используя их опыт, приобретенные навыки и контакты, и тоже закрепляются в городе. Так образуется «канал» миграции, действующий как бы по принципу «снежного кома».

Значительное число сельских мигрантов за последние годы обосновалось в Баку, Гяндже и других крупных городах. В результате подобной миграционной подвижности сельского населения в городах создалась противоречивая ситуация совмещения городских форм жизнедеятельности и сохранившегося у большинства новоявленных горожан сельского бытового уклада. При этом значительное ослабление сельско-общинного социального контроля обуславливало постепенное сужение сферы действия традиционных норм поведения.

С точки зрения внешних миграций для Азербайджана в последние десятилетия было характерно в основном отрицательное сальдо, поскольку выезд из страны постоянно превышал въезд. Такое положение также определялось возникшим избытком трудовых ресурсов, особенно в сельской местности. За годы независимости масштабы миграции из страны еще больше возросли. По данным последней общероссийской переписи населения только численность азербайджанцев, граждан Российской Федерации составила более

603 тыс. человек<sup>37</sup>, что чуть ли не в 20 раз больше, чем по переписи 1989 года. Согласно же неофициальным данным численность азербайджанцев только в Российской Федерации колеблется в пределах 1,5–2 млн. человек. Учитывая, что подавляющее большинство мигрантов из страны – мужчины трудоспособного возраста, нетрудно предположить значительный урон демографической структуре населения, а также таким показателям, как брачность, рождаемость и т. д., что, в свою очередь, обуславливает определенные изменения в этнической культуре, в поведенческих нормах. Так, для примера можно привести такой статистический показатель, как число детей, рожденных вне брака, что исторически было редким явлением для Азербайджана и выходило за пределы поведенческих норм в традиционном азербайджанском обществе. Согласно данным Госкомстата, в 2004 году рост числа таких детей по сравнению с 1990 годом составил 5,5 раза. При этом если в городах этот рост составил 3,5 раза, то в селах число таких детей возросло в 9,1 раза<sup>38</sup>. Правда, при этом следует учитывать влияние на рост этого показателя значительно усилившегося в последние десятилетия фактора ранних браков и значительно возросшее число браков, заключенных только по религиозному обряду. Очевидно, что для официальной статистики дети, рожденные в таких браках, также фиксируются как рожденные вне брака.

Кроме того, в последние десятилетия наблюдается тенденция значительного роста числа официально зарегистрированных разводов. Так, за период с 1960 по 2014 год абсолютное число разводов увеличилось

---

<sup>37</sup> Национальный состав населения России РФ на карте/  
<http://www.statdata.ru/nacionalnyj-sostav-rossii>

<sup>38</sup> Семья в Азербайджане, 2005. Государственный комитет по статистике Азербайджанской республики. Баку, 2005, с. 52

более чем в 4 раза. В расчете на 1000 человек увеличение разводов составило почти в 2 раза<sup>39</sup>. Как и в случае существенного увеличения случаев рождения детей вне официально зарегистрированного брака, абсолютный и относительный рост числа разводов свидетельствует о новых, не характерных для этнической культуры азербайджанцев, явлениях, которые имеют тенденцию к нарастанию, в том числе и в результате значительной активизации миграционной подвижности населения.

В последние годы Азербайджан столкнулся и с проблемой вынужденной миграции. Более 200 тыс. азербайджанцев вынуждено было переселиться в страну из Армении, а более 600 тыс. человек стали внутренними переселенцами из-за угрозы насилия и убийств в ходе войны за Нагорный Карабах. Переселяясь на новые места жительства, эти люди оставляли не только свою историческую территорию, но и привычную природную и социально-культурную среду, а также определенный уклад жизни. Так, население районов, расположенных на высокогорье Малого Кавказа, исторически занимавшееся горным овцеводством, жившее в небольших по численности населения и размеру горных селениях, формировавшихся во многом на основе родственных связей, в результате оккупации этих территорий армянскими вооруженными формированиями вынуждены были переселиться в города Баку, Сумгайыт, Гянджа, а также в степи центральной части Азербайджана. Тем самым, вынужденная смена места жительства повлекла за собой и значительные изменения в мироощущении переселенцев, традиционных формах поведения и общения и, в конечном счете,

---

<sup>39</sup> Women and men in Azerbaijan 2015, Statistical yearbook, State Statistical Committee of the Republic of Azerbaijan, Baku, 2015, c. 5.

способствовала существенным структурным трансформациям в этнической культуре.

подавляющее большинство беженцев и вынужденных переселенцев являются сельскими жителями. Для размещенных в городах беженцев это создает трудности для адаптации к городским условиям жизни, нахождения постоянной работы. Хотя с точки зрения нахождения работы место размещения беженцев играет немаловажную роль. Так, беженцы и вынужденные переселенцы, размещенные в Баку и его пригородах, обладают большими возможностями для добывания средств к существованию посредством случайных заработков, а если повезет и постоянной работы. Для беженцев и вынужденных переселенцев, размещенных в сельской местности, основными источниками существования остаются государственные пособия и всякого рода гуманитарная помощь, которая существенно сократилась в последние годы. Хотя, в связи с аграрной реформой и повсеместным созданием фермерских хозяйств, у них появляются возможности для работы в этих хозяйствах в качестве наемных рабочих.

Одним из основных проявлений глобализации является повышение роли информации и различных средств коммуникации в жизнедеятельности азербайджанского общества. В современных условиях каналы проникновения инноваций в традиционную культуру весьма многообразны. Значительный рост мобильности населения, расширение доступа в Интернет, многообразные средства массовой информации (кабельное, спутниковое TV), в значительной степени влияют и изменяют поведенческие стереотипы людей. Очевидно, что в разных возрастных группах интенсивность проникновения инноваций различна. Молодое поколение азербайджанцев в заметно большей степени подвержено влиянию этих инноваций, чем среднее и старшее.

В громадном потоке информации, поступающей через многочисленные каналы (пресса, TV, радио, Интернет), существенное место занимает и информация о типах и нормах поведения, социальной и культурной ориентации, образе жизни, о формах межличностного общения. Под воздействием этой информации у каждого конкретного индивида, особенно в молодом возрасте, серьезно увеличивается вариативность поведения. В таком случае выбор индивидом поведенческой нормы во многом определяется степенью устойчивости традиционной культуры.

Одним из действенных информационных каналов остается телевидение. Этносоциологические исследования, проводимые Институтом археологии и этнографии Национальной академии наук, свидетельствуют о том, что за последние двадцать лет предпочтения телевизионной аудитории, особенно молодого возраста, существенно изменились. Если в начале 90-х годов значительная часть населения находилась под воздействием российских средств массовой информации, что было обусловлено как традиционными особенностями (в СССР вся информация из внешнего мира поступала через Москву), знанием русского языка большинством населения страны, так и ограничениями профессионального и политического характера, присущими азербайджанским СМИ того времени, то сегодня наблюдается достаточно четкое разделение телевизионной аудитории страны на три сегмента – русскоязычный, турецкий и собственно азербайджанский. При этом следует заметить, что русскоязычный сегмент не ориентирован абсолютно на российские каналы, поскольку многие международные каналы вещают и на русском языке. Очевидно, что выбор каждого из этих сегментов является результатом социокультурной ориентации представителей социальных групп. Анализ результатов



опроса свидетельствует о том, что невысокий уровень общественно-политических, художественных и информационных программ на азербайджанском телевидении обуславливают ориентацию большей части населения страны на зарубежные каналы, прежде всего турецкие. Хотя, следует отметить, что определенная часть городского населения, особенно в Баку, продолжает ориентироваться на российские и международные каналы, вещающие на русском языке.

Постепенное исчезновение многих элементов традиционных поведенческих норм, характерных для отдельных регионов страны, изменения ценностных ориентаций, дает основание полагать, что в азербайджанской этнической культуре происходит трансформация локальных форм в общенациональную форму с элементами урбанизированной, глобальной культуры. При этом устойчивый характер отдельных норм в неформальной системе социальных отношений, характерных для всех сфер жизнедеятельности азербайджанцев, свидетельствует о том, что в азербайджанской этнокультурной среде все еще сохраняются и традиционные нормы взаимоотношения между различными социальными и половозрастными группами. Некоторые особенности личностных отношений в азербайджанском обществе, сложившиеся в ходе исторического развития этноса, будучи адаптированными к современной социально-исторической среде, во многом остались еще актуальными и сегодня. Одной из таких особенностей является теснота родственных связей, традиционно сильная у азербайджанцев, которая проявляется, прежде всего, во взаимопомощи, во взаимном участии устройства жизни друг друга, престижности тесных и широких родственных связей. Взаимопомощь проявляется в различных сферах жизни родственников. Прежде всего, это такие события, как

свадьба или другое торжество, или же болезнь, несчастный случай или смерть одного из родственников. В данных ситуациях помощь выражается не только материальными средствами, но и в моральной поддержке, деятельном участии. Кроме того, помощь в этих случаях считается обязательной. Гораздо чаще и больше эта помощь проявляется в повседневной жизни. Особенно это характерно для сельской среды, где помощь родственников друг другу в хозяйственных делах существенна. Здесь можно привести пример строительства дома для женившегося или собирающегося жениться молодого человека. В этом акте принимают участие также соседи и друзья.

Традиционно теснота родственных связей во многом определяется степенью близости родственников к исходной, нуклеарной семье, из которой произрастает родственное древо. Эта семья очень тесно связана с выделившимися из нее сыновними семьями. В то же время по горизонтали эти связи тесны с братскими семьями и т. д. При этом необходимо отметить, что родственные связи наиболее сильны по отцовской линии, хотя в каждом конкретном случае возможны вариации.

Еще одна сторона родственных связей – это престижность их тесноты и широты. Все еще престижно иметь много близких родственников. Человека часто узнают не по тому, кто он есть, а по тому, из чьих он, кто его родственники. Престижно иметь близкого родственника на высокой государственной должности, депутата парламента. Фраза «его родственник» делает более весомым азербайджанца в глазах окружающих. Выдвигая своего представителя, определенная родственная группа в свою очередь обеспечивает его новыми кадрами, на которые данный представитель опирается, уверенный в том, что на родственника всегда

можно положиться. Таким образом, при подборе кадров, определении победителя тендера, присуждении каких-то званий или премий нередко критерием выбора выступает не умение, знание или талант, а родственные связи и землячество.

В рассмотренных нами различных аспектах жизнедеятельности населения Азербайджана была предпринята попытка показать степень функционирования традиционной этнической культуры в условиях глобализации. Возникновение новых условий протекания этнокультурных процессов ведет к усилению диверсификации деятельности людей по их овладению. Как в городской, так и сельской среде у людей появились более широкие возможности для выбора вида деятельности. Это, в свою очередь, обуславливает нарастание интенсивности как проникновения в культуру этноса инноваций, так и возникновения собственно этнических новаций. Результаты исследования дают основание для выводов о разной степени этого процесса в различных сферах жизнедеятельности современных азербайджанцев. Так, высокая интенсивность проникновения инноваций и возникновения собственно этнических новаций высока в сфере производства и в целом жизнеобеспечения. Менее интенсивны эти процессы в традиционно консервативной семейно-бытовой сфере. Хотя очевидно, что и в этой сфере изменения набирают обороты.

### **Литература**

1. Аббасбейли А.Н. Глобализация и современные международные отношения. Баку, 2007.
2. Аббасов А.А. Современный быт и культура горнопромышленных рабочих Азербайджана. Баку: Элм, 1980, 99 с.

3. Аббасов А.А. Образ жизни в новых городах Азербайджана. Баку: Элм, 1987, 204 с.
4. Аббасов А.А., Салимзаде А.Г., Сумгаит – город братства. Баку: Азернешр, 1987, 93 с.
5. Аббасов А. Ислам в современном Азербайджане: образы и реалии / Азербайджан и Россия: общества и государства. Москва: Летний сад, 2001, 496 с.
6. Азербайджанцы. Историко-этнографический очерк / Под ред. А.А. Аббасова. Баку, Чашыоглы, 1998, 300 с.
7. Балаев А.Г. Этноязыковые процессы в Азербайджане в XIX–XX вв. Баку: Нурлар, 2005, 328 с.
8. Бадалов Р. Баку: город и страна // Азербайджан и Россия: общества и государства. Москва: Летний сад, 2001 – [http://www.sakharov-museum.ru/publications/azrus/az\\_008.htm](http://www.sakharov-museum.ru/publications/azrus/az_008.htm)
9. Беленький В.А., Польский С.К. Урбанизация села и мобильность населения / Рост городов и система расселения. Москва: Статистика, 1975, с. 48–61.
10. Гаджиева С. Т. Историческая память как элемент национального самосознания (на примере азербайджанского народа). Автореферат дис. ... канд. ист. наук. Баку: 1998.
11. Гаджизаде Х. Новая идентичность для нового Азербайджана // <http://www.comminique.se/cac/journal/12.1997>.
12. Губогло М.Н. Язык и этническая мобилизация / Семинар «Этнический фактор в федерализации России» 18 января 2000 г/ <http://kominarod.narod.ru/articles/articles14.html>
13. Гулиев Г. Архетипы аэри: лики менталитета. Баку: Ени Несил, 2002, 248 с.
14. Гурбанова С. Гейдар Алиев и курс Азербайджанской Республики в глобализированное сообщество / История и ее проблемы, 2013, № 2, с. 145–149.

15. Ибрагимов Ю.Т. Этносоциальные проблемы формирования населения молодых городов Азербайджана: Автореферат дис. ... канд. ист. наук. Баку, 1994.
16. Карлов В.В. О воздействии процессов урбанизации на этническую структуру / Этнокультурные процессы в современном мире. Элиста: 1981, с. 26–28.
17. Карлов В.В. Введение в этнографию народов СССР. Стадиальные закономерности и локально-исторические особенности этнокультурных процессов. 1920–1980-е годы. Ч. 2. М.: Изд. Московского университета, 1992, 160 с.
18. Кессиди Ф.К. Глобализация и культурная идентичность // Русский Журнал. [www.russ.ru/politics/20021223-kes.html](http://www.russ.ru/politics/20021223-kes.html)
19. Кулиев Р. Феномен глобализации и Азербайджан // Международное право и международные отношения, 2013, № 3.
20. Кулиев Э. Социально-философские аспекты влияния глобализации на молодежь Азербайджана // Кавказ&Глобализация. 2007, том 1 (5), с. 141–151.
21. Кулиева Н.М. Современная сельская семья и семейный быт в Азербайджане. Баку, 1997, 241 с.
22. Малашенко А.В. Мусульманский мир СНГ. М: Наука, 1996, 182 с.
23. Мамедли А.Э. Современные этнокультурные процессы в Азербайджане: основные тенденции и перспективы. Баку, 2008, 246 с.
24. Махмудов Д. Азербайджанцы в России (этносоциологическое исследование на основе материалов города Санкт-Петербург). Автореферат дис. ... канд. ист. наук. Баку, 2007.
25. Меджидов С. Культурная глобализация: проблемы и задачи. Проблемы восточной философии /

- <http://orientalphilosophy.org/nesrler/seminar/82-meden-qlobalashma-problemler-ve-vezfeler.html>
26. Мехтиев Р. Азербайджан: вызовы глобализации. Баку, 2004.
  27. Мехтиев Р. Шах Исмаил Сефевии: портрет правителя и воина. Баку, Издательский Дом «Şərq-Qərb», 2014, 256 с.
  28. Омаров В. Азербайджанство и глобализация // <http://sesqazeti.az/az/news/kivdf/200873>
  29. Полонский А. Ислам в контексте общественной жизни современного Азербайджана // <http://his.1september.ru/articlef.php?ID=199902802>
  30. Пужоль Ж. Глобализация и самобытность // Журнал «Казанский федералист» 2002, № 1. [www.kazanfed.ru/dokladi/jorna/kazfed\\_1.pdf](http://www.kazanfed.ru/dokladi/jorna/kazfed_1.pdf)
  31. Рашид Л. Национальные семейные ценности в период глобализации. <http://www.aznews.az/index.php?c=news&id=78629>
  32. Саилов Б. С. Этнические особенности семейно-бытовой сферы городского образа жизни (На материалах г. Мингечевира). Автореферат дис. ... канд. ист. наук. Ленинград, 1989.
  33. Салимзаде А. Г. Формирование населения г. Сумгаита и межнациональные культурно-бытовые контакты: Автореферат дис. ... канд. ист. наук. Минск, 1986.
  34. Салимов Т. А. Современный быт городского населения Азербайджана (по этнографическим материалам г. Али-Байрамлы): Автореферат дис. ... канд. ист. наук. Тбилиси, 1983.
  35. Семья в Азербайджане, 2005. Государственный комитет по статистике Азербайджанской республики. Баку, 2005.
  36. Тагиева М. А. Этнокультурные ориентации азербайджанского городского населения: (по матери-

- алам этносоциологического исследования). Автореферат дис. ... канд. ист. наук. Москва, 1988.
37. Фатуллаев Э. Т. Социально-культурные факторы развития национального самосознания молодых рабочих Азербайджана. Автореферат дис. ... канд. ист. наук. Баку, 1992.
  38. Шнирельман В. А. Этногенез и идентичность: националистические мифологии в современной России // Этнографическое обозрение, 2003, № 4, с. 3–14.
  39. Шукурова Я. Ш. Современный образ жизни городской интеллигенции Азербайджана. Автореферат дис. ... канд. ист. наук. Ташкент: 1991.
  40. Юнусов А. С. Ислам в Азербайджане. Баку, Заман, 2004, 388 с.
  41. Яницкий О. Н. Социальные аспекты урбанизации в условиях НТР / Проблемы современной урбанизации. М: Статистика, 1972, с. 31–54.
  42. Demographic indicators of Azerbaijan. Statistical yearbook, State Statistical Committee of the Republic of Azerbaijan, Baku, 2015.
  43. Featherstone M. Global Culture/ Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity. London: Sage, 1990, 1–14 p.
  44. Robertson R. Globalization: Social Theory and Global Culture. London: Sage: 1992, 211 p.
  45. Women and men in Azerbaijan 2015, Statistical yearbook, State Statistical Committee of the Republic of Azerbaijan, Baku, 2015.
  46. Young Yun Kim. Communication and Cross-Cultural Adaptation. An Interpretative Theory. Clarendon – Philadelphia: Multilingual Matters Limited, 1988, 223 p.

## Проблемы локального социокультурного общества в условиях глобализации

**Кешева Зарема Мухамедовна**

*к.и.н., Федеральное государственное  
бюджетное научное учреждение  
«Кабардино-Балкарский институт  
гуманитарных исследований»,  
и.о. зав сектором новейшей истории; КБР, г. Нальчик  
E-mail: kesbera10@yandex.ru*

**Ошроев Рубен Германович**

*к.и.н., Федеральное государственное  
бюджетное научное учреждение  
«Кабардино-Балкарский институт  
гуманитарных исследований»,  
зав. проблемной группы по изучению современного общества;  
КБР, г. Нальчик  
E-mail: ruben.kebr@mail.ru*

Основным противоречием современного мира является противоречие между силами глобализации (интеграция, гомогенизация, унификация) и силами социокультурной идентичности. Можно говорить о том, что этот кризис на сегодняшний день охватил значительные массы людей. Происходит разрушение сложившейся системы ориентации, мотивов и ценностей. Если ранее в своих мотивах, нормах, представлениях человек опирался на относительно устойчивое окружение, то сейчас групповые связи людей потеряли свою устойчивость. Возникло «массовое общество», где происходит сближение, усреднение, интернационализация типов материального и культурного потребления<sup>1</sup>. Не случайно, что современную историю

---

<sup>1</sup> См.: Петрова Е.В. Сохранение культурных традиций в информационном обществе: роль мифотворчества. // Россия: мно-



и культуру наиболее полно характеризует мышление в рамках региональных категорий культуры; истории и национальных традиций, которые оказывают сопротивление глобализации. Согласно словарю иностранных слов, одно из значений слова «глобальный» – «всемирный». С таким толкованием коррелирует существующее представление о том, что «глобализация как характерное явление современности отражает, среди прочего, и тот факт, что человечество покинуло свои многочисленные культурные колыбели и слилось во всемирное образование»<sup>2</sup>.

Россия, ее национальные республики, не могут оставаться в стороне от подобного рода процессов. Как отмечает Г.Г. Зейналов, региональная культура – это та духовная и материальная среда, которая помогает сохранению национальных традиций и культур, их взаимообогащению и потребности друг в друге<sup>3</sup>. Вместе с тем, следует отметить, что в современных условиях говоря о социокультурных ориентациях, мы оперируем координатами глобальности, всемирности, транснациональности. В этом смысле все формы локальности, изолированности, предзаданности социокультурного развития предстают как достаточно условные и относительные. Различные силовые поля как контексты, вектора-ориентации присутствуют одновременно, хотя

---

гообразии культур и глобализация / Отв. ред. И.К. Лисеев. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2010. С. 432.

<sup>2</sup> Хен Ю.В. Сохранение культурного многообразия малых народов как проблема «качественной демографии» // Россия: многообразие культур и глобализация / Отв. ред. И.К. Лисеев. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2010. С. 235.

<sup>3</sup> Зейналов Г.Г. Региональное самосознание как фактор разрешения проблем современного общества // Нравственная культура России: традиции и современность: Сб. ст. / Редколл. Р.И. Александрова (отв. ред.), Д.Е. Соловьев (сост.), А.А. Сычев. Саранск: Изд-во Мордов. ун-та, 2001. С. 93–98.

генетически и возникают одновременно. Эндогенные условия (общероссийские, региональные, локальные) в различной степени также изменились. Локальное социокультурное общество шаг за шагом втягивается в процессы модернизации и трансформации, реконструкции, деконструкции и нового конструирования в контексте тенденций развития регионального (общероссийского) и глобального обществ<sup>4</sup>.

Все большая культурная проницаемость, упрощенность доступа к образцам повседневной культуры развитых стран, обусловленная глобализационными технологиями, создают иллюзию причастности к миру «устойчивого развития», которая непрерывно вступает в противоречие с традиционным комплексом отечественной, прежде всего повседневной, культуры. Возникает характерная для кризиса идентичности ситуация противопоставления «своего и чужого», что позволило Ф. Джеймсону характеризовать глобализацию как «пространство напряжения», в котором каждый элемент стремится к тому, чтобы определить себя в бинарной оппозиции к другому<sup>5</sup>.

В рамках настоящей статьи не предполагается всестороннее раскрытие емкого и многомерного ключевого понятия «глобализация». Отметим, что на сегодняшний день нет единства взглядов ни по времени ее возникновения как сложного многопланового феномена, ни по содержанию самого понятия. Большинство исследователей согласно с тем, что это – «объектив-

---

<sup>4</sup> Тхакахов В.Х. Социальные и этнокультурные процессы на Северном Кавказе: вопросы методологии. С.-П. 2002. С. 169.

<sup>5</sup> См.: Гизатова Г.К., Иванова О.Г., Лебедев А.Б. Глобализирующий мир: духовная культура России в ситуации выбора // Россия: многообразие культур и глобализация / Отв. ред. И.К. Лисеев. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2010. С. 15–16.

ный, естественно-исторический процесс»<sup>6</sup>. В контексте сформулированной темы нас интересуют ее грань, связанная с тенденциями социокультурной трансформации в поликультурном локальном обществе.

Реалии современной жизни таковы, что невозможно рассматривать наши локальные действия иначе, как в рамках более широкой совокупности социальных условий, существующих в разных точках земного шара. Они отражают масштабные социальные перемены, происходящие в мире и приводящие различные его части во взаимодействие друг с другом. Подобных взаимосвязей местного и глобального история человечества еще не знала. Их бурный рост в течение последних тридцати или сорока лет был обусловлен революционными прорывами в области коммуникаций, информационных технологий и средств передвижения<sup>7</sup>. При рассмотрении связанных с этими переменами вопросов стало привычным использование ключевого термина «глобализация», под которым выдающийся социолог Э. Гидденс предлагает понимать следствия совокупности взаимодействия политических, экономических, культурных и социальных факторов.

Возникновению этого феномена способствовал целый ряд исторических фактов, среди которых не последнее место занимает разрушение идеалов коммунизма советского типа, начавшееся серией драматических революционных событий 1989 г. в Восточной Европе и получившее логическое завершение с распадом самого

---

<sup>6</sup> Корецкий В.А. Глобализация: Вопросы теории и методологии. – М.: Издательство Московского университета, 2007.

<sup>7</sup> Гидденс Энтони. Социология / При участии К. Бердсол: Пер. с англ. Изд. 2-е, полностью перераб. и доп. М.: Едиториал УРСС, 2005. С. 55; Корецкий В.А. Глобализация: Вопросы теории и методологии. – М.: Издательство Московского университета, 2007. С. 3.

СССР в 1991 г. После падения коммунизма, страны бывшего «советского блока», включавшего Россию, Украину, Польшу, Чехословакию, Прибалтийские республики, республики Кавказа и Центральной Азии и многие другие страны, начали перестраивать свою экономику и политическую систему на западный манер. Этими переменами ознаменовался конец холодной войны – периода противостояния стран «первого мира» странам «второго». Коллапс коммунистического режима подстегнул рост глобализации, будучи, в свою очередь, в значительной мере обусловлен этим процессом. Централизованно планируемая экономика коммунистических государств и царивший там культурно-идеологический контроль со стороны властей не могли выжить в условиях развития единого информационного пространства и интегрированной мировой экономики «электронного века»<sup>8</sup>.

Трансформация сознания индивида постсоветского российского общества, являющегося обществом переходного типа, представляет собой очень сложный противоречивый, часто непредсказуемый процесс. Подавляющее большинство людей старшего поколения разделяет ценности, сформированные за годы советской власти, и резко негативно воспринимает происходящие в мире и стране процессы; они находятся в разладе с окружающей действительностью. Представители среднего поколения на основе критического анализа прошлого и настоящего пытаются создать собственную систему ценностной, сформировать свою идентичность. Что касается молодого поколения, то приходится констатировать, что формирование его ценностной системы, жизненных установок осуществляется под

---

<sup>8</sup> Гидденс Э. Социология / При участии К. Бердсол: Пер. с англ. Изд. 2-е, полностью перераб. и доп. М.: Едиториал УРСС, 2005. С. 58–59.

определяющим воздействием СМИ, навязывающих ему массовую культурную продукцию далеко не самого высокого качества. Человек, по определению Э. Кассирера, стал символическим существом и живет в символическом универсуме, который сегодня задается, в основном, средствами массовой информации и электронной техникой, – точнее, уже интеграцией телекоммуникации и компьютерной техники. Наш символический универсум сложился на основе газет и журналов, телефона и радио, кино и телевидения, а сегодня открываются новые возможности синтеза этой классической техники коммуникации с компьютером. Можно сказать, что сегодня мы живем в эпоху взрыва, когда резко, порой радикально, меняются существовавшие на протяжении длительного периода нормы, ценности, стереотипы поведения. Этот взрыв наиболее ярко проявляется в молодежных субкультурах, где одной из характерных черт является плюралистичность, которую довольно отчетливо можно проследить на примере различных субъектов РФ, в т. ч. и в Кабардино-Балкарии. Так, в молодежной среде проявляются как тенденции возврата к традиционным исламским ценностям (рост посещаемости молодежью мечети, соблюдение исламских обрядов, ориентация на стиль одежды, принятый в мусульманских странах и т. д.), так и широкое распространение часто некритически воспринятых образцов и стереотипов поведения, ценностных установок, характерных для молодежи западных стран. Ситуация осложняется тем, что это происходит в условиях экономической и социокультурной нестабильности современного российского общества<sup>9</sup>. Существующая сегодня в мире тенденция к

---

<sup>9</sup> См.: Гизатова Г.К., Иванова О.Г., Лебедев А.Б. Глобализующийся мир: духовная культура России в ситуации выбора //

росту социальной мобильности приняла в России форму бурно протекающего процесса размывания существующей социальной структуры, социального расслоения общества<sup>10</sup>.

Результаты социологических мониторингов проблем современного развития общества, проводимые в Кабардино-Балкарии сотрудниками института гуманитарных исследований, свидетельствуют о том, что в зеркале общественного мнения рейтинг имеющихся в республике проблем неизменно возглавляет проблема, связанная с поляризацией общества – «бедные беднеют, а богатые богатеют». Сказывается тот факт, что этап преодоления советского уклада жизни и далеко не во всем удачных социально-экономических реформ разворачивается в условиях глобализации мира и резкого обострения борьбы за технологическое, экономическое, культурное и политическое влияние на глобализационные процессы<sup>11</sup>.

Современные электронные средства связи, дистанционного образования и массовой информации сделали возможным обмен культурными образцами в широчайших масштабах, детально и с огромными скоростями. Эти процессы стали доступны многим гражданам вне зависимости от места проживания (город, село), кото-

---

Россия: многообразие культур и глобализация / Отв. ред. И.К. Лисеев. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2010. С. 17–18, 29.

<sup>10</sup> Гизатова Г.К., Иванова О.Г., Лебедев А.Б. Глобализирующийся мир: духовная культура России в ситуации выбора // Россия: многообразие культур и глобализация / Отв. ред. И.К. Лисеев. С. 23; Петрова Е.В. Сохранение культурных традиций в информационном обществе: роль мифотворчества // Россия: многообразие культур и глобализация / Отв. ред. И.К. Лисеев. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2010. С. 439.

<sup>11</sup> Кавказская идентичность в российской социально-культурной трансформации. – Нальчик, 2007. С. 3.

рые спешат включиться в них: одни – чтобы не упустить потенциальную материальную выгоду, другие – чтобы не пройти мимо культурного, духовного богатства, многообразия таких отношений. Активность информационных процессов стала столь высокой, что возникает необходимость адаптации всей системы культуры к становящемуся глобальному информационному пространству. Изменяется традиционная система культурной коммуникации, в результате чего начинается разрушение локального характера культуры. Формируется общее коммуникационное пространство, пронизывающее все культуры, с общепринятыми правилами, нормами и стереотипами коммуникации. Становление глобального коммуникационного пространства, несомненно, меняет характер межкультурного и межконфессионального диалога между отдельными локальными культурами и народами. Классическая эпоха локальных культур с ее завершенностью, стационарностью, наличием соответствующих культурных оппозиций («свой-чужой»), пространственной отдаленностью друг от друга, трансформируется в современной ситуации в Глобальное Коммуникационное Пространство. Люди в разных концах света все больше проникаются уверенностью, что живут в некоем плюралистическом, мультикультурном мире. Впрочем, очевидно, что в мире продолжает доминировать западная, прежде всего североамериканская, культурная традиция в ее массово-потребительской форме<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> Корецкий В.А. Глобализация: Вопросы теории и методологии. – М.: Издательство Московского университета, 2007. С. 19; Тронина Л.А. Религиозная и национальная самоидентификация как факт социального взаимопонимания // Россия: многообразие культур и глобализация / Отв. ред. И.К. Лисеев. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2010. С. 218.

По мнению целого ряда культурологов (например, П. Бергера), глобализация началась с универсализацией и вестернизацией культуры, космополитизацией и определенной унификацией стилей жизни, форм поведения, моды и т. д. Иными словами – с началом распространения влияния Запада на остальной мир<sup>13</sup>. Сторонникам такого подхода свойственно менее оптимистично подходить к проблемам глобализации. Глобальной культуры не существует и не может существовать. Глобализация по своей сути исключает культурное многообразие, заменяя его массовой культурой западного образца. Стандартизация и унификация массового сознания ведется при активном участии СМИ и других современных средств коммуникации. Гигантский технический и технологический скачок в развитии средств связи сократил время и затраты на передачу информации, тем самым открывая массовой культуре дорогу к экспансии на «территорию» традиционных культур<sup>14</sup>.

По справедливому замечанию сторонников системного подхода к рассматриваемой проблеме, глобализация угрожает той сфере, которая обеспечивает выживание и устойчивость человечества. Унифицируя этническое, культурное и цивилизационное многообразие, которое по многим признакам для выживания человечества имеет такое же значение, как и разнообразие видов в живой природе, она угрожает всем без исключения государствам и народам. Пресечение этнического, культурного и цивилизационного многообразия обернется если не гибелью социального мира вообще, то, по крайней мере, его бесконечным упрощением и обеднением. Закон разнообразия – важней-

---

<sup>13</sup> Гидденс Э. Социология: учебник 90-х годов. М., 1991. С. 189.

<sup>14</sup> Корецкий В.А. Глобализация: Вопросы теории и методологии. С. 28–29.



ший закон системогенетики, общей системной теории, исследующий общие законы преемственности, наследования эволюции в «мире систем». Устранение многообразия, унификация действительности в соответствии с каким-то умозрительно сконструированным проектом, неизбежно оборачиваются энтропией, ведущей, в конечном итоге к распаду культуры<sup>15</sup>.

В этой связи представляется закономерным, что растущий интерес к процессам глобализации и дискуссия о порождаемых этими процессами новых ценностях неизбежно приводят к постановке вопроса о судьбах этнонациональных общностей, возможных последствиях противостояния универсальных цивилизационных стандартов и этнокультурной идентичности (самобытности) народов.

Этничность, национальные идеи и национальный принцип, которые на протяжении целой исторической эпохи выступали не только фундаментальным фактором социальной и политической жизни, но и движущей силой, мотивом помыслов, поведения множества людей и народов на Западе и Востоке, ныне все чаще подвергается сомнению и пересмотру в кругу «глобализаторов», рассматриваются как явный анахронизм, который, мол, манит нас назад, чуть ли не в пещерную эпоху. Рост глобализма с присущим ему отрицанием нации как традиционной формы человеческого общежития, а с другой стороны международный терроризм, использующий не в последнюю очередь лозунги панисламизма и национализма, создают чрезвычайно сложную и опасную ситуацию в мире; эти силы, каждая по-своему, ссылаясь на потребность конструирования

---

<sup>15</sup> Кирвель Ч.С. Глобализационный проект унификации мира как эпохальная иллюзия // Россия: многообразие культур и глобализация / Отв. ред. И.К. Лисеев. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2010. С. 130.

«нового мирового порядка», либо раздувая этнические и религиозные противоречия, грозят вовлечь страны и народы в водоворот кровопролитных международных конфликтов и междоусобной борьбы<sup>16</sup>.

По справедливому замечанию И.К. Лисеева перерастание объективных глобальных процессов, отражающих реалии нашего времени, в глобальные проблемы, несущие угрозу всему человечеству, есть проявление глубинного системного цивилизационного кризиса. Традиционно сложившиеся и действующие в современной техногенной цивилизации нормы, ориентации и идеалы себя исчерпали. И надежды на то, что становящееся постиндустриальное общество в виде информационного общества приведет к выходу из кризиса, во многом иллюзорны. С началом глобализации прогресс развитой части человечества (15% населения нашей планеты) обернулся для всего остального ее населения интенсивным процессом усиления нищеты. Рост богатства перестал снижать нищету; наоборот, он ведет к ее увеличению, сопровождается ростом числа бедных. В этом – основное противоречие глобализации. Более того, нельзя не видеть, что использование возможностей информационного общества на основе прежних «индустриальных» архетипов сознания только усиливает этот процесс<sup>17</sup>. В качестве примера можно сослаться на различного рода программы социально-экономического развития, скажем,

---

<sup>16</sup> Лекторский В.А., Кузьмин М.Н., и др. Проблема идентичности в трансформирующемся российском обществе и школа. Под ред. М.Н. Кузьмина. – М.: ИНПО, 2008. – С. 93–94.

<sup>17</sup> Лисеев И.К. Глобализация и диалог культур // Россия: многообразии культуры и глобализация / Отв. ред. И.К. Лисеев. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2010. С. 5; Кирвель Ч.С. Глобализационный проект унификации мира как эпохальная иллюзия. С. 129.

Кабардино-Балкарии, в которых главное внимание уделяется необходимости восстановления промышленной инфраструктуры республики.

Сложный процесс взаимодействия противоборствующих тенденций – глобализации мировых цивилизационных процессов и сохранения этнокультурной идентичности – определяет своеобразие современной культуры в целом. По словам немецкого социолога Ульриха Бека, в условиях глобализации «возникает единый мир, но не как признание многообразия взаимной открытости, ... а наоборот, как единый товарный мир. В этом мире локальные культуры и идентичности утрачивают корни...»<sup>18</sup>

Реалии трансформации современного общества таковы, что этот тезис имеет обратную сторону. Так, динамика развития поликультурного российского общества имеет своим следствием, с одной стороны, европеизацию (или американизацию), с другой стороны – заметную архаизацию массового сознания. Ответной реакцией на массовизацию и культурную унификацию становится стремление к защите национально-культурной самобытности<sup>19</sup>. Не случайно в этих условиях появление термина «глокализация», который ввел в научный оборот английский социолог Р. Робертсон. В нем комбинируются слова «глобальный» и «локальный». Глокализация означает одновременное осуществление глобализации и локализации: глобализируются экономика, информация и массовая культура,

---

<sup>18</sup> Бек У. Что такое глобализация? М., 2001. С. 82.

<sup>19</sup> Сметанина Т.А. Европоцентризм и самобытность: формирование концепции отечественного просвещения // Россия: многообразие культур и глобализация / Отв. ред. И.К. Лисеев. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2010. С. 63

одновременно происходит локализация национальных культур, отстаивание ими своей идентичности<sup>20</sup>.

Пока что следствием механизма взаимодействия глобализации и локализации является формирование маргинальной культуры, для которой характерна «раздвоенность» личности, «межкультурность» ее ориентации. Средой культурной маргинальности являются, прежде всего, города, население которых увеличивается за счет жителей сельских районов<sup>21</sup>. Городская доминанта в социокультурной ориентации играет порой более важную роль, чем этническая и демографическая составляющие. Данная ориентация является также светской, антитрадиционалистской, не патриархальной, преимущественно городской и в определенной степени наднациональной. И в этом одна из особенностей данной ориентации связанной с общим процессом унификации и космополитизации культур. Уже сложились поколения молодых людей, которые преимущественно склонны выбирать и исходить из наднациональных ценностей, строго ориентироваться на современную западную технологическую культуру и даже на социокультурные стандарты<sup>22</sup>.

Парадокс развития локального социокультурного общества на современном этапе заключается в существовании противоположной тенденции, связанной с тем, что в глобализирующемся мире проблема поиска этнической идентичности народов все более обостря-

---

<sup>20</sup> Федотова В.Г. Хорошее общество. М.: Прогресс-Традиция, 2005. С. 264.

<sup>21</sup> Гизатова Г.К., Иванова О.Г., Лебедев А.Б. Глобализирующий мир: духовная культура России в ситуации выбора // Россия: многообразие культур и глобализация / Отв. ред. И.К. Лисев. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2010. С. 43.

<sup>22</sup> Тхакахов В.Х. Социальные и этнокультурные процессы на Северном Кавказе: вопросы методологии. С.-П. 2002. С. 171–172.

ется. Возрождается интерес человека к своим национальным корням. Это выражается в самых разных формах: от обращения к истории своего этноса, к его традициям, обычаям, обрядам, до стремления к созданию собственной государственности; подчас и к разжиганию межэтнических конфликтов<sup>23</sup>.

Как преодолеть тушиковый изоляционизм в культурном и экономическом отношении, как сохранить и упрочить собственную культурную самобытность и одновременно использовать все преимущества глобальных перспектив развития человечества – вот вопрос, который стоит ныне перед локальным социокультурным обществом в формате глобализации. Важность такого вектора динамики развития современного общества объясняется тем, что без многообразия, без наличия культурных альтернатив культура теряет запас информационной «изменчивости» на будущее, способность к адаптации и к эволюции в новых, еще не сформировавшихся условиях<sup>24</sup>.

Этот тезис достаточно органично согласуется с существующим представлением о том, что Человек, осознавший себя в социальном плане как субъекта определенного типа культуры, внутренне в духовном плане сформировавший свое «Я» как носителя ценностей, с каким он себя отождествил, достигнет целостности своего бытия через осмысление и принятие другого духовного «Я» с его иными ценностями. При глобализации систем экономического, политического, социального

---

<sup>23</sup> Песоцкая Е.Н. Этнический менталитет как фактор сохранения национальных культурных традиций в условиях глобализации // Россия: многообразие культур и глобализация / Отв. ред. И.К. Лисеев. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2010. С. 228.

<sup>24</sup> Взаимосвязь биологической и культурной эволюции // Биология и культура / Отв. ред. Лисеев И.К. М.: Канон+, 2004. С. 314.

характера, мы должны помнить, что духовная составляющая человеческого сознания не поддается законам физического мира, в котором живет человек. Преодоление социокультурного кризиса, проявляющегося в этнических и религиозных конфликтах, возможно при сохранении и уважительном отношении к многообразным самобытным культурам, при трансцендировании в эти ментальности, что способствует собственной самоидентификации, самоопределенности, оформлению своего «Я»<sup>25</sup>.

Словом, кристаллизация национального «Я», сохранение самобытности, оригинальности и неповторимости культурно-цивилизационного феномена, выстраивание отношений с другими культурами и религиями на основе диалога, поликультурности, поликонфессиональности – необходимая задача для культуры сегодня. В нынешних условиях необходимо развивать модель поликультурализма, расширять пространство различных культурных практик, предоставляя, тем самым, индивиду право выбора собственной идентичности<sup>26</sup>. Для России эта задача имеет две стороны. Одна из них – это ответ на вопрос о стратегии страны по отношению к навязываемым россиянам чуждым для них нормам и образцам культуры. Другая – это отношения и взаимосвязь культурных традиций многочисленных народов России уже внутри страны<sup>27</sup>.

---

<sup>25</sup> Тронина Л.А. Религиозная и национальная самоидентификация как факт социального взаимопонимания // Россия: многообразие культур и глобализация / Отв. ред. И.К. Лисеев. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2010. С. 199.

<sup>26</sup> Яскевич Я.С. Социальная философия: антиномии человеческого бытия. Минск, 2005. С. 297.

<sup>27</sup> Лисеев И.К. Глобализация и диалог культур // Россия: многообразие культур и глобализация / Отв. ред. И.К. Лисеев. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2010. С. 12

Условиями возрождения и развития национальных меньшинств должны стать использование в практике воспитания и образования своих самобытных народных систем, в том числе систем обучения народным промыслам и т. д. Анализ направленности поликультурного, этнокультурного и глобального образования на сегодняшний день представляет перед педагогами мирового сообщества альтернативы на перспективу развития содержания образования с учетом социальных, региональных, государственных, языковых, конфессиональных и других особенностей стран и регионов в условиях глобализации образовательного пространства. Проблема глобального образования в условиях глобализации не должна рассматриваться вне проблемы собственно этнических аспектов, направленных на идентификацию личности со своим этносом. Иначе проблема глобального образования может содействовать воспитанию маргинального индивида, отчужденного от своих этнических корней и игнорирующего духовное наследие национально-культурного опыта предков<sup>28</sup>. А это, в условиях отсутствия цементирующей региональное (общероссийское) общество действенной идеологии, чревато повышением потребности в поиске альтернативных каналов заполнения идентификационного пространства, и способно расшатать основы устойчивого развития локального социокультурного общества.

Конечно, особо важную роль призваны сыграть законы и, в целом, государственная поддержка политики сохранения и развития национальных меньшинств, их

---

<sup>28</sup> Баксанский О.Е. Национальный проект «образование» и болонский процесс: глобальное образование и этнические компоненты в содержании образования // Россия: многообразие культур и глобализация / Отв. ред. И.К. Лисеев. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2010. С. 411–412.

природных и культурных ресурсов. При этом следует поддержать тезис о необходимости проведения многовариантной национальной политики, учитывающей самобытность и специфику хозяйства, культуры, быта, социальных отношений всех народов и национальных групп, населяющих ту или иную республику, автономную, край или область<sup>29</sup>.

Словом, устойчивое развитие России как многонационального федеративного государства во многом зависит от сохранения и развития этнического и культурного, исторически существующего многообразия, а также от ее умения жестко и цивилизованно отстаивать свои геополитические, национальные интересы не только по всему периметру государственных границ, но и на дальних подступах к ним<sup>30</sup>.

Как уже было отмечено, все изменения, происходящие в обществе в условиях глобализации, конечно, проецируются и на жизнь отдельного человека, ведут к трансформации его сознания, актуализируют проблему идентичности. В общественном сознании устоялась идея, что глобализация является фактором плюрализации идентичности, и сегодня мы говорим о существовании человека в условиях неустойчивого социокультурного пространства. В наибольшей степени эта неустойчивость ощущается человеком в процессе повседневной жизни, являющейся доминантой для большинства людей. Поэтому исследование качественных

---

<sup>29</sup> Томилов Н.А. Региональные отношения и национальные проблемы малочисленных народов и национальных групп Сибири // Региональные проблемы межнациональных отношений в России. Омск, 1993. С. 278–284.

<sup>30</sup> Акаев В.Х. Россия в контексте цивилизационных процессов и ее национальные интересы // Россия: многообразие культур и глобализация / Отв. ред. И.К. Лисеев. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2010. С. 355.



трансформаций, происходящих с человеком в этой сфере, представляет особый интерес<sup>31</sup>.

В условиях кризиса идентичности, порожденного соотношением глобального и локального, современный российский человек ощущает определенную дисгармонию, неопределенность. С одной стороны, он живет в мире массовой культуры, которая под влиянием глобализации стала явлением общемирового масштаба. Современные информационные технологии в определенной мере стирают различия, существующие в образе жизни современного человека; информационные структуры делают доступными продукты различных культур: вся культурная продукция запущена в массовый оборот. С другой стороны, отечественная повседневная культура, не подкрепленная реальной трансформацией основ жизни, далеко не всегда соответствует высокому уровню ожиданий, порожденных восприятием мировых образцов жизни. Далеко не все слои российского общества готовы ощутить себя жителями «globalvillage»<sup>32</sup>.

В этой связи именно социокультурная адаптация, формирующая жизненную среду человека, характеризующуюся высокой степенью устойчивости, становится весьма проблематичной, превращаясь в одну из главных причин кризиса идентичности. Различия между культурными стандартами зачастую создают неоправданно высокий уровень притязаний, который не подкрепляется реальными возможностями их обеспечения. Даже высокий уровень дохода у людей не создает ощущения стабильности, характерной для

---

<sup>31</sup> Гизатова Г.К., Иванова О.Г., Лебедев А.Б. Глобализирующийся мир: духовная культура России в ситуации выбора // Россия: многообразие культур и глобализация / Отв. ред. И.К. Лисеев. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2010. С. 13–14.

<sup>32</sup> См.: Там же. С. 14–15.

жизневосприятия западного человека, что делает их жизнь крайне напряженной. Как отмечает З. Бауман, «...проблема, мучающая людей на исходе века, состоит не столько в том, чтобы обрести избранную идентичность и заставить окружающих признать ее, сколько в том, какую идентичность выбрать и как суметь вовремя сделать другой выбор, если ранее избранная идентичность потеряет ценность...»<sup>33</sup>.

В заключительной части отметим, что культурная глобализация проявляется в развитии двух противоречивых процессов. 1. В культурном империализме, определенном вестернизацией национальных культур, поглощением их культурами других стран, унификацией культур, потерей национальной самобытности и идентичности, освоением языков западных стран и забвением национальных языков. Культурный империализм, очевидно, ведет к снижению культурного разнообразия, к созданию примитивной вненациональной (космополитической) культуры масскульта, с одной стороны, и элитарной культуры мировой богемы, с другой. Известный американский социолог Д. Ритцер назвал такое течение в глобализации культур макдоналдизацией: унификация культур на примитивном уровне. 2. В культурном европоцентризме, определяющем цивилизацию западного мира с его культурой приоритета прав и свобод человека как образец культуры для всего незападного мира. В этом случае говорится о цивилизующей роли Запада, о ликвидации варварства незападных стран и народов, об оправданности силовых способов вовлечения стран в западную цивилизацию и о справедливости наказания стран, сопротивляющихся западной экспансии.

---

<sup>33</sup> Бауман З. Идентичность в глобализирующемся мире // Бауман З. Индивидуализированное общество. М, 2002. С. 185–186.

В рамках этих двух глобальных процессов обсуждаются три сценария культурной глобализации (Ганнерс).

Сценарий 1: глобальная гомогенизация, определяемая полным доминированием культуры, языков стран Запада, составляющих ядро мировой глобальной культуры. Незападные страны теряют свою национально-культурную самобытность. Вестернизация – это и есть глобализация мировой культуры.

Сценарий 2: периферийная коррупция, когда в процессе освоения культуры западной цивилизации она трансформируется и приобретает искаженные формы. Так, освоение культуры демократии приобретает привычные формы деспотии, феодальной клановости, безразличия и безответственности власти, манипулирования мнением народов. Культура Запада подвергается селекции, осваиваются только самые низкопробные образцы культуры (порнография, триллеры, рэп, рейв, фрик, байкеры, «мыльные» сериалы и др.). Высокая элитарная культура не осваивается и отвергается западной культурой.

### **Литература**

1. Акаев В.Х. Россия в контексте цивилизационных процессов и ее национальные интересы // Россия: многообразие культур и глобализация / Отв. ред. И.К. Лисеев. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2010.
2. Баксанский О.Е. Национальный проект «образование» и болонский процесс: глобальное образование и этнические компоненты в содержании образования // Россия: многообразие культур и глобализация / Отв. ред. И.К. Лисеев. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2010.

3. Бауман З. Идентичность в глобализирующемся мире // Бауман З. Индивидуализированное общество. М., 2002.
4. Бек У. Что такое глобализация? М., 2001.
5. Взаимосвязь биологической и культурной эволюции // Биология и культура / Отв. ред. Лисеев И.К. М.: Канон+, 2004.
6. Гидденс Э. Социология / При участии К. Бердсол: Пер. с англ. Изд. 2-е, полностью перераб. и доп. М.: Едиториал УРСС, 2005.
7. Гидденс Э. Социология: учебник 90-х годов. М., 1991.
8. Гидденс Энтони. Социология / При участии К. Бердсол: Пер. с англ. Изд. 2-е, полностью перераб. и доп. М.: Едиториал УРСС, 2005.
9. Гизатова Г.К., Иванова О.Г., Лебедев А.Б. Глобализирующийся мир: духовная культура России в ситуации выбора // Россия: многообразие культур и глобализация / Отв. ред. И.К. Лисеев. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2010.
10. Зейналов Г.Г. Региональное самосознание как фактор разрешения проблем современного общества // Нравственная культура России: традиции и современность: Сб. ст. / Редколл. Р.И. Александрова (отв. ред.), Д.Е. Соловьев (сост.), А.А. Сычев. Саранск: Изд-во Мордов. Унта, 2001.
11. Кавказская идентичность в российской социально-культурной трансформации. – Нальчик, 2007.
12. Кирвель Ч.С. Глобализационный проект унификации мира как эпохальная иллюзия // Россия: многообразие культур и глобализация / Отв. ред. И.К. Лисеев. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2010.

13. Корецкий В.А. Глобализация: Вопросы теории и методологии. – М.: Издательство Московского университета, 2007.
14. Лекторский В.А., Кузьмин М.Н., и др. Проблема идентичности в трансформирующемся российском обществе и школа. Под ред. М.Н. Кузьмина. – М.: ИНПО, 2008.
15. Лисеев И.К. Глобализация и диалог культур // Россия: многообразие культур и глобализация / Отв. ред. И.К. Лисеев. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2010.
16. Население и глобализация: 2-е изд. / Н.М. Римапшевская, В.Ф. Галецкий, А.А. Овсянников и др. – М.: Наука, 2004.
17. Песоцкая Е.Н. Этнический менталитет как фактор сохранения национальных культурных традиций в условиях глобализации // Россия: многообразие культур и глобализация / Отв. ред. И.К. Лисеев. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2010.
18. Петрова Е.В. Сохранение культурных традиций в информационном обществе: роль мифотворчества // Россия: многообразие культур и глобализация / Отв. ред. И.К. Лисеев. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2010.
19. Сметанина Т.А. Европоцентризм и самобытность: формирование концепции отечественного просвещения // Россия: многообразие культур и глобализация / Отв. ред. И.К. Лисеев. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2010.
20. Томилов Н.А. Региональные отношения и национальные проблемы малочисленных народов и национальных групп Сибири // Региональные проблемы межнациональных отношений в России. Омск, 1993.

21. Тронина Л.А. Религиозная и национальная самоидентификация как факт социального взаимопонимания // Россия: многообразие культур и глобализация / Отв. ред. И.К. Лисеев. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2010.
22. Тхакахов В.Х. Социальные и этнокультурные процессы на Северном Кавказе: вопросы методологии. С.-Пб. 2002.
23. Федотова В.Г. Хорошее общество. М.: Прогресс-Традиция, 2005.
24. Хен Ю.В. Сохранение культурного многообразия малых народов как проблема «качественной демографии» // Россия: многообразие культур и глобализация / Отв. ред. И.К. Лисеев. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2010.
25. Яскевич Я.С. Социальная философия: антиномии человеческого бытия. Минск, 2005.

**Глобализация, этничность, мобильность:  
«желательные» и «нежелательные»  
трудовые мигранты  
в нарративах жителей мегаполиса \***

**Окладникова Елена Алексеевна**

*Доктор исторических наук, профессор,  
Российский государственный  
педагогический университет  
им. А.И. Герцена, Санкт-Петербург,  
okladnikova-ee@yandex.ru*

Ускорение процессов цивилизационного развития, описанное моделью демографического перехода<sup>1</sup>, превратило мобильность в одну из центральных категорий социологического анализа. Миграции в целом, и трудовые миграции в частности, сегодня становятся важным фактором развития российского общества в условиях глобализации.

Как полагали зарубежные исследователи мобильностей и процессов трудовой миграции Дж. Урри<sup>2</sup>, С. Сассен<sup>3</sup>, Р. Бейлс<sup>4</sup>, мобильный поворот связывает различные виды путешествий, транспортировки и коммуникаций, организуя экономическую и социальную жизнь развитых стран мира. В первое десятилетие III тысячелетия трудовая миграция оказывается существенным фактором трансформации экономической,

---

\* Исследование выполнено по гранту Российского научного фонда (проект № 14–18–02785)

<sup>1</sup> Капица С.П. Сколько людей жило, живёт и будет жить на земле // <http://malchish.org/lib/philosof/Kapitza/Kapitza.htm>

<sup>2</sup> Урри Дж. Мобильности. М.: Практикс, 2012, с. 69.

<sup>3</sup> Сассен С. Глобальный город: введение понятия // Глобальный город: теория и реальность / Под ред. Н. А. Слуки. М.: ООО «Аванглон», 2007, с. 9–27.

<sup>4</sup> Bales R. (with co-authors). SmallGroups. N.Y., 1955.

политической, экономической и культурной жизни крупных городов России. Эта картина воздействия интенсивных миграционных процессов на этническое пространство других территорий России сегодня наблюдается многими исследователями в области миграциологии. Но, как выяснилось, под давлением миграционных потоков с Кавказа, из Центральной и Средней Азии, социальное пространство России начинает обретать новые черты<sup>5</sup>. Конечно, эти миграции замещают большой процент отсутствующего в России сегодня трудоспособного населения. Но, вместе с тем, миграционные потоки из бывших республик СССР изменяют облик и содержание социального пространства. Наибольшее количество трудовых мигрантов оседают в российских мегалополисах. Трудовые мигранты не просто меняют привычные для жителей современных российских мегалополисов системы социальных взаимодействий. Появление больших групп трудовых мигрантов из Закавказья и Средней Азии, подавляющее большинство которых являются носителями исламской культуры, оказывает трансформирующее влияние на коллективные представления коренных жителей мегалополисов, конструируют новые для постсоветского города пространства этничности. Даже в таком изначально полиэтничном городе, как Санкт-Петербург, возникают новации в этническом измерении. Изначально Санкт-Петербург был ориентирован на европейскую культуру. На протяжении теперь уже более, чем трёхсот лет своей истории, он был одним из самых европейских городов России. Именно таким он был задуман и спроектирован ещё Петром I. Но сегодня под

---

<sup>5</sup> Переселенческое общество Азиатской России: миграции, пространства, сообщества / Науч. ред. В. И. Дятлов, К. В. Григоричев. Иркутск: «Отгис», 2013.



давлением миграционных потоков с Кавказа, из Центральной и Средней Азии, его социальное пространство начинает обретать новые кавказско-среднеазиатские этнические измерения. Эти изменения находят отражение в общественном сознании коренного населения мегалополиса.

Наши исследования представлений коренного населения Санкт-Петербурга по проблемам трудовой миграции 2009–2012 гг.<sup>6</sup>, а также 2013–2014 гг.<sup>7</sup> зафиксировали рост негативных стереотипных представлений коренного населения мегалополиса в отношении трёх кластеров трудовой миграции: восточноевропейского (молдаване, украинцы), среднеазиатского (таджики, узбеки) и кавказского (азербайджанцы, армяне, чеченцы). Нас не могла не насторожить та часть исследования, в которой мы задавали вопросы нашим респондентам относительно их отношения к трудовым мигрантам. Как выяснилось, наши респонденты были даже готовы взять в руки оружие и выступить с ним на стороне коренного населения мегалополиса в «горячем» конфликте против мигрантов. Эти наблюдения привлекли наше внимание высоким уровнем агрессии коренного населения мегалополиса в отношении «пришлых», в основном трудовых мигрантов с «юга» и «востока». Ещё в 2010 г. было понятно, что этот уровень агрессии и негатива был готов разрешиться кровавым внутрисударственным межэтническим конфликтом. Именно это произошло ранее в Кондопоге (2006 г.), затем беспорядки на Манежной площади

---

<sup>6</sup> Окладникова Е.А., Верминенко Ю.В. Острые социальные проблемы в зеркале общественного мнения петербуржцев: социологический анализ. СПб.: СПбГИЭУ, 2012, – 339 с.

<sup>7</sup> Окладникова Е.А. Трудовая миграция в нарративах жителей Санкт-Петербурга: этнофобии, конфликты, технологии толерантности, М.: Директ-Медиа, 2015. – 272 с.

Москвы (2010 г.), в Сагре (2011 г.), Пугачеве и Бирюлёве (2013 г.). На основании проведенных ранее исследований общественного мнения жителей мегалополиса (2009–2010 и 2010–2012 гг.) по теме «трудовая миграция», нам удалось сделать некоторые наблюдения и выводы относительно роста негативных настроений в отношении трудовых мигрантов.

Зачем мы проводили наше исследование? Прежде всего, формулируя цель и задачи исследования, создавая его программу, мы руководствовались идеей о том, что через рефлексии респондентов возможно смягчение состояний социальной фрустрации, агрессивных настроений и напряженности в общественных отношениях. Кроме того, мы таили надежду, что наше исследование представлений жителей Санкт-Петербурга о трудовой миграции – это полезный вклад в общесоциологический мониторинг настроений россиян по отношению к острым социальным проблемам, одной из которых в период 2010–2014 гг. был внутригосударственный межэтнический конфликт (Кондопога, Сагра, Бирюлёво и др.). Такой мониторинг открывает возможности: 1) прогнозировать дальнейшее развитие протестной активности и её дрейф между отраслями, регионами и типами конфликтов; 2) определять источники потенциальных и реальных угроз, о которых люди рассказывают в устных интервью более развернуто и охотно, чем при заполнении установочных анкет; 3) разрабатывать нетривиальные сценарии формирования толерантных отношений в обществе на основе информации, которая латентно содержится в интервью.

Мы осуществили этот мониторинг с помощью качественных методик и, прежде всего, нарративных интервью, которые в отличие от количественных методик дают возможность выявлять социально значимое

в индивидуальном опыте. Методика нарративного интервью позволяет внести коррективы в социологическую интерпретацию сущности и содержания общественного сознания, а также рассмотреть возможные поведенческие паттерны, которые помогают выявлять причины и прогнозировать реакцию и следствия этой реакции коренного населения на острые социальные проблемы.

В работе мы использовали качественный социологический инструментарий, который предполагал широкое использование не только количественных, но и качественных методик исследования фокус-группы, дискурсивый и трансимволический анализы, нарративные интервью и др., включавшее элементы автобиографий и кейсы. Респондентами выступили коренные жители мегалополиса (Санкт-Петербурга) трёх возрастов (молодёжь, представители трудового возраста и пожилые люди)<sup>8</sup>. Нам были важны их знания, оценки и мнения о трудовых мигрантах. Мы исходили из того, что сценарий развития отношений между сообществами трудовых мигрантов и обществом принимающей их стороны определяются представителями именно принимающей стороны («своими»), а не трудовыми мигрантами («чужими»). Именно этот сценарий развития отношений между «своими» и «чужими» формирует те коллективные представления коренных жителей мегалополиса, которые, в свою очередь, конструируют новое для постсоветского города пространство этничности. Нарративное интервью<sup>9</sup> позволяет понять,

---

<sup>8</sup> Окладникова Е.А. Коренные петербуржцы: между модерном и неотрадиционализмом // Вестник Пермского государственного гуманитарного университета. Серия № 3 гуманитарные и общественные науки, вып. 1, Пермь: Изд-во ПГТУ, 2015, с. 132–150.

<sup>9</sup> Стросс А., Корбин Дж. Основы качественного исследования: обоснованная теория, процедуры и техники. М.: УРСС, 2001, с. 21;

как люди воспринимают, чувствуют и отражают в своих высказываниях социальные угрозы и напряжения, одной из которых сегодня является мобильность трудовых мигрантов. Рабочей задачей исследования стало выявление показателей, которые характеризуют переживания петербуржцами этой угрозы, и связанное с ней чувство социального напряжения. Общая же программа исследования предполагала изучение устных описаний факторов социального напряжения, возникающего в ситуации конфликта между представителями автохтонного населения мегалополиса, в частности, Санкт-Петербурга, и сообществами, которые в сознании автохтонов идентифицируются как «чужие», «другие», «приезжие», «трудовые мигранты».<sup>10</sup>

Нарративное интервью, как метод наблюдения и методика интерпретативного подхода, дает возможность установить смыслы, скрытые за социальными и организационными порядками современных сообществ. Несмотря на то, что респонденты в начале беседы не слишком охотно «откровенничали» с нами, использование особых форм коммуникации (доверительное общение, согласие с доводами и идеями респондентов, подталкивание их к развёрнутым высказываниям и др.) нам удалось получить от них реалистические высказывания.

Основными респондентами были жители Санкт-Петербурга, которые для нас были людьми, объединенными скорее так называемым петербургским духом,

---

Geertz C. Thick Description: Toward an Interpretative Theory of Culture // The Interpretation of Cultures. NY.: Basic Books. 1973, p. 5; Камалова Г. Р. Стратегия применения рассказа жизни в этносоциологических исследованиях // Вестник ВЭГУ. № 1 (69), 2014, с. 48–52.

<sup>10</sup> Подробнее см.: Веселкова Н. В. Полуформализованное интервью // Социологический журнал, 1994, № 3, с. 103–110.

чем демографическими характеристиками. Их мышление направлял особый городской корпоративный дух, а поведение управлялось урбанизированным индивидуализмом, уравновешенным искренним гостеприимством. Для наших респондентов дихотомический принцип «свой/чужой», заложенный в программе нарративного интервью, оказался весьма удобным инструментом рационализации окружающей реальности, ибо позволял им задуматься над вопросом идентификации себя как представителей коренного населения мегалополиса. Кроме того, респонденты задумались о размерах социальной дистанции, существующей между ними и «другими», а также над определением параметров социальных лифтов. Эти их размышления обратили наше внимание на наличие в нашей жизни архаических социально-интеграционных механизмов, с помощью которых они, подобно людям примитивных обществ, защищали «свои» ресурсные базы от покушения «чужих».

Идеи, которые высказывали респонденты, часто подкреплялись выражениями: «конечно!», «как я уже говорил вам ранее». Тем самым, они стремились подчеркнуть универсальность своих взглядов как «людей толпы», т. е. представителей массового общества. Х. Ортега-и-Гассет в книге «Восстание масс» понятие «человек-масса» определяет как психологический феномен. Основными его признаками является «быть и думать, как все», быть лишенным исторического сознания и отрицать культуру. Иными словами, наши респонденты старались выглядеть как те, кто могут согласовывать свои чувства и представления об общественных процессах

В представлениях наших респондентов, трудовые мигранты – это, прежде всего, «чужие». Иными словами, это люди, которые по-другому реагируют на

воздействия внешней среды, городской русскоязычной среды. Они демонстрируют другие нормы поведения, другую манеру держаться, одеваться, разговаривать, даже, если диалог происходит на русском языке. Гамма чувств, которая охватывает наших респондентов в момент общения с трудовыми мигрантами, многопланова: от удивления до активного негодования и протеста. Когда мы попросили респондентов конкретизировать понятие «чужой» как ключевое в контексте их общения с трудовыми мигрантами, выходцами с Кавказа и из бывших республик Средней Азии, они назвали нам несколько качественных характеристик этого понятия. «Чужой» – это нездешний, носитель другой поведенческой и языковой культуры, необычный, контрастно выделяющийся на фоне знакомой респондентам культуры, недоступный для понимания, т. к. респонденты испытывали непреодолимый языковой барьер, зловещий, представляющий реальную угрозу жизни. Описывая характеристические особенности трудовых мигрантов как «чужих», респонденты выражали свое открытое непонимание их культуры, занимая этноцентрическую позицию, приписывая им глупость, невежество, злой умысел и т. д.

При этом респонденты ни разу не выразили желания приобщиться к культуре трудовых мигрантов, о которых говорили. У них не возникало мысли о том, что у трудовых мигрантов можно чему-то научиться, о том, что в странах, из которых они прибыли, была древняя, самобытная, уникальная культура, что контакт с этой культурой может расширить их кругозор, обогатить культурные навыки. Отвечая на наши уточняющие вопросы, респонденты соглашались, что «чужой», «трудо-вой мигрант» – это не всегда «плохой». Иными словами, респонденты в ходе беседы начинали высказывать мнение, что есть «хорошие» и «плохие» трудовые мигранты.

Разделяя трудовых мигрантов на «хороших» и «плохих», респонденты определяли их по качественным характеристикам. Так, «хорошим», т. е. желательным трудовым мигрантам приписывались следующие качества: трудолюбие, аккуратность, уважение к правовым нормам общества принимающей стороны, готовность работать во благо жителей мегалополиса, согласность на низкую оплату своего труда. При этом респонденты отмечают, что ту работу, за которую берутся мигранты, жители мегалополисов выполнять не стремятся (например, работу дворников, даже при условии реальной оплаты труда).

*«Я покупаю продукты в магазине. Там грузчики, уборщицы, подсобники люди неславянской внешности. Я хожу в этот магазин давно, и они давно там трудятся. Мы здороваемся друг с другом, улыбаемся друг другу, если мне надо в чем-то помочь, они с удовольствием это делают»<sup>11</sup>.*

*«...Благодаря мигрантам с Востока, наши дворы стали чистыми, ухоженными и окультуренными. В нашем микрорайоне летом всегда газоны покошены, мусор убран. Идешь, бывало, утром рано зимой, и видишь, как мигрант из Узбекистана убирал снег во дворе. Раньше такого порядка не было, чувствовалось, что город был грязным. И все говорят, что благодаря этим мигрантам мы хоть стали жить в чистоте... Я хорошо отношусь к тем мигрантам, которые приезжают с добрыми намерениями, кто честно работает и соблюдает наши законы»<sup>12</sup>.*

*«Я считаю, что в каждой подобной ситуации нужно досконально разбираться. Нельзя обвинить в чем-либо человека только в силу его этнических особенностей. Ведь часто говорят,*

---

<sup>11</sup> Р-Г, Ж (67 лет).

<sup>12</sup> Р-Г, Ж (9 лет).

*что русский может быть как хорошим человеком, так и вором, мошенником и убийцей, так и с другими представителями разных национальностей...»<sup>13</sup>.*

*«В целом я отношусь к трудовым мигрантам положительно... Они могут работать кем угодно, на заводах, в магазинах обслуживания и т. д.»<sup>14</sup>.*

*«Если использование их труда оправдано и необходимо государству, помогает последнему сократить издержки и повысить производительность, то трудовые мигранты нужны. Но в данном вопросе важно разумное законодательство, которое было бы взаимовыгодно и мигрантам, и государству»<sup>15</sup>.*

*«С пониманием их проблем отношусь к трудовым мигрантам. Мне жаль, что им приходится искать возможность заработка не в своей стране»<sup>16</sup>.*

*«Когда трудовые мигранты трудятся легально и не нарушают наш закон — положительно»<sup>17</sup>.*

*«В целом, я не плохо отношусь к трудовым мигрантам, ведь они — беженцы и переселенцы — люди, попавшие в сложную жизненную ситуацию, поэтому, приезжая в Россию, либо перебираясь в другой регион, они стараются спасти себя и своих близких от различных жизненных обстоятельств, случившихся в их жизни... Легальная трудовая миграция дает обмен опытом, усиливает культурную интеграцию, делает результаты труда более качественными»<sup>18</sup>.*

---

<sup>13</sup> Р-Т, Ж (25 лет).

<sup>14</sup> Р-Т, Ж (62 года).

<sup>15</sup> Р-Т, М (23 года).

<sup>16</sup> Р-Т, Ж (53 года).

<sup>17</sup> Р-Т, Ж (53 года).

<sup>18</sup> Р-Т, Ж (21 год).



Нежелательные трудовые мигранты наделялись респондентами следующими характеристиками: не работают «на нас», т. е. на страну-реципиент, занимаются воровством, устраивают «беспредел», демонстрируют агрессию в отношении коренного населения мегалополиса, связаны с наркотрафиком, имеют низкую профессиональную квалификацию.

*«Есть же, кто приезжают к нам и работают на благо нас и себя, но кто приезжает и начинает вести себя противоречиво в отношении закона, то к ним я, конечно, отношусь отрицательно»<sup>19</sup>.*

*«У меня в прошлом году «узбеки» взломали гараж, и украли все инструменты, которые хранил дедушка, разбили пустые банки из-под компота, украли старьёй пылесос...»<sup>20</sup>.*

*«Я работаю в строительной московской компании. Руководство нашей компании очень серьезно подходит к набору сотрудников, и рассматривает в качестве соискателей только граждан Российской Федерации... нового сотрудника могут взять, если у человека достаточно опыта для необходимого вида работ. Как правило, у трудовых мигрантов нет профессии. Их необходимо обучать... если на это готов пойти наш руководитель в случае молодого специалиста, то в ином случае, это вряд ли возможно...»<sup>21</sup>.*

*«Исходя из того, что все чаще встречаются, как правило, непорядочные и некультурные трудовые мигранты с Кавказа и Средней Азии, то я отношусь в целом к трудовой миграции отрицательно...»<sup>22</sup>.*

---

<sup>19</sup> Р-Т, Ж (79 лет).

<sup>20</sup> Р-Т, Ж (79 лет).

<sup>21</sup> Р-Т, Ж (29 лет).

<sup>22</sup> Р-Т, Ж (32 года).

*«Трудовая эмиграция – более широкое понятие, чем то, что имеется в виду в данном интервью. Если говорить о нелегальных работниках из стран ближнего зарубежья, то сложившаяся ситуация мне не нравится. Но в целом, поскольку в это понятие входят и люди, приезжающие и учиться, и работать, а также имеющие высокую квалификацию и разрешение на работу, однозначно я не могу ответить на поставленный вопрос. Я только твердо уверен, что трудовой мигрант, как и любой другой гость страны, должен всегда знать и уважать культуру страны, в которую он прибыл...»<sup>23</sup>.*

Респонденты часто указывали, что опасаются трудовых мигрантов в силу того, что они: 1) готовы на низко статусную работу; 2) живут «стаей»; 3) пристают к девушкам и женщинам на улице (что, по мнению респондентов, объясняется тем, что живут они в мегалополисе без семей); 4) не всегда могут устроиться на работу, (а потому бывают вынуждены воровать). Но некоторые из наших респондентов неожиданно приходили к выводу, что «плохи не трудовые мигранты, а социально-экономическая обстановка в нашей стране».

*«Однако мне не нравится не само наличие трудовых мигрантов, а социально-экономическая обстановка в стране, которая к такому результату привела»<sup>24</sup>.*

Как видно из цитаты, приведенной выше, респондент полагает, что изменилась бы социальная и экономическая обстановка, а вместе с ней и отношение властей к коренному населению мегалополиса, проблема трудовой миграции исчезла бы сама собой, полагают респонденты. Неконструктивное, негативное, бюро-

---

<sup>23</sup> Р-г, Ж (28 лет).

<sup>24</sup> Р-г, Ж (28 лет).

кратическое отношение властей к населению мегалополисов, а не этничность, являются настоящими причинами проблем с трудовой миграцией.

Агрессивность как качество характера «плохих» трудовых мигрантов респонденты склонны объяснять с позиций патернализма: работодатели как представители государства должны заботиться о людях, независимо от того, местное ли это население, или люди, приехавшие на работу из другой страны. Например, общей чертой представлений респондентов о трудовой миграции как людей, в числе которых присутствуют маргинальные элементы, склонные к насилию и агрессии, является «перевод стрелок». Респонденты «переводят стрелки» с самих себя, как с людей способных к самоорганизации, на государственные структуры, которые должны за них что-то организовать и предпринимать. Возникает вопрос, насколько наши респонденты-жители мегалополиса, ощущают себя членами гражданского общества, ценностями которого, наравне с демократией, открытостью, толерантностью, является социальная активность и социальная ответственность граждан?

*«Когда я приехала в Ленинград на работу, мне работодатель выделил общежитие, а эти рабочие строят сначала подвал у дома, а потом живут в нем... Почему работодатель не может организовать для своих рабочих жилое помещение. Неудивительно, что столько их много и в небольшом помещении живут. Тут, хочешь, не хочешь, а станешь агрессивным человеком... Это все зависит от власти, а власть не регулирует миграционные процессы, даже не проверяет пограничные посты. Ведь мы знаем, что мигранты еще и наркотики провозят. Все ситуации, связанные с преступностью некоторых мигрантов, сходит им с рук. ФМС закрывает на многие вещи*

глаза. Поэтому только правительство может решить этот вопрос. Мы никто, а потому сделать ничего не можем....»<sup>25</sup>.

Респонденты склонны объяснять факт наличия «нежелательных» трудовых мигрантов отсутствием государственной практики регулирования их количества, при условии признания необходимости замещающей миграции.

*«...Самая сложная проблема — это те мигранты, которые заняты в ЖКХ, в строительстве и на рынках. Думаю, что здесь как раз в первую очередь рынки, когда мы говорим, то, что про Бирюлёво сказали, про «Покровку» (плодоовощную базу). Перед тем как отдать им лицензии заниматься этим рынком, я считаю, что местное население и местная власть должны были согласовать, нужны они им или не нужны в данный момент. А если нужны, тогда работодатели должны были там создать цивилизованный рынок»<sup>26</sup>.*

Страсть к законности и порядку, которые могут обеспечить только органы государственной власти у наших респондентов оказалась настолько велика, что они готовы на то, чтобы их резали, но: «пусть нас режут, но только чтобы это было по закону». Главное, чтобы государство законным путем регулировало отношения с трудовыми мигрантами. Респонденты могут проявлять к трудовым мигрантам сочувствие, утверждая, что, хотя они и ощущают себя «русскими националистами», но, «если трудовые мигранты работают легально, не нарушают наши законы, то к ним можно относиться вполне положительно».

---

<sup>25</sup> Р-Т, Ж (79 лет).

<sup>26</sup> Р-Т, М (24 года).

*«...Например, я много слышала по телевизору и читала в газетах, что наше правительство хочет принять документ, который требовал бы нужное количество рабочей силы... А то к нам едут, кому только не лень. Нет порядка, не работает закон...»<sup>27</sup>.*

*«Я думаю, что трудовые мигранты нужны, но в разумных количествах. В России общий недостаток населения. На огромной территории живет всего около ста миллионов человек. И у нас из-за такой большой территории просто не хватает рабочих рук. А если еще вычесть количество детей, людей пожилого возраста и людей с ограниченными физическими и умственными возможностями, то рабочего возраста людей и того меньше»<sup>28</sup>.*

Избыточное количество трудовых мигрантов, которое, особенно в летние месяцы (2010–2014 гг.) было заметно на улицах российских мегалополисов, в условиях трансформации российской экономики, т. е. процессе, который носит затяжной характер и связан с сокращением рабочих мест, воспринимаются коренными жителями как создание дополнительных конкурентных условий жизни. Респонденты полагают, что именно государственные структуры создают условия для демпинга зарплаты, т. к. трудовые мигранты готовы работать за неоправданно низкую плату.

*«...В России по официальным данным около 10 млн. безработных. Я считаю, что не нужно оправдывать их пребывание тут необходимостью, у нас в стране вполне достаточно специалистов в различных областях...»<sup>29</sup>.*

---

<sup>27</sup> Р-Г, Ж (79 лет).

<sup>28</sup> Р-Г, Ж (29 лет).

<sup>29</sup> Р-Г, М (24 года).

*«По какой причине сейчас всю «черную работу»: уборщики, фасовщики, кладовщики, работники ЖКХ, выполняют трудовые мигранты? Почему эту работу не выполняют коренные жители? Потому, что заработная плата, которая выдается работникам этих сфер, для многих граждан нашей страны является низкой, но для мигрантов это уже нормально, тем более она не требует специальной подготовки или высшего образования...»<sup>30</sup>.*

Наши респонденты постоянно смешивали в своём сознании понятия «трудоу мигрант», «беженец», «вынужденный переселенец». Респонденты были склонны с состраданием описывать катастрофические причины, которые вынуждают мигрантов искать работу в другой стране с помощью таких умозаключений: «к нам они едут от безысходности»; «они после развала СССР в один момент стали людьми стран 3-го мира»; «они вынуждены покидать родные места в поисках работы».

Но, как только респонденты начинали обсуждать конкурентные преимущества и социальные возможности трудовых мигрантов, у них возникали следующие соображения: «будем их терпеть потому, что они мало квалифицированные люди, у нас работу не отберут»; «на ведущих должностях в строительных компаниях они работать не будут, т. к. их надо учить, а у компаний на это средств нет»; «у нас мало трудоспособного населения, пусть работают там, где мы уже не хотим работать», «трудоу мигранты – это не цыгане. Они работать будут». Как видим, прагматическим соображениям и примитивному гедонизму противостоят ксенофобские настроения, которые начали, согласно социологическим наблюдениям, появляться у россиян с 1996 года.

---

<sup>30</sup> Р-т, М (23 года).

В беседах наши респонденты демонстрировали три типа мнений, относительно трудовой миграции: 1) положительное (сострадательное, прагматическое: «они нам полезны») отношение к трудовым мигрантам; 2) отрицательное («понаехали», «работу у нас отбирают») отношение; 3) осознание угрозы «вторжения и изменения социокультурной среды» российского мегаполиса. При этом они постоянно смешивали такие понятия, как «трудовой мигрант», «беженец», «вынужденный переселенец», представляя их в своём сознании как собирательный образ «другого».

Рассуждая об особенностях культурных различий, которые респонденты наблюдали при контактах с сообществами трудовых мигрантов, они высказывали следующие соображения: 1) основными причинами острого непонимания жителями Санкт-Петербурга «других», «чужих» «трудовых мигрантов» являются коммуникативные барьеры (языковые и религиозные различия, поведенческие практики); 2) причиной второго уровня является высокий уровень интолерантности в обществе-реципиенте трудовых мигрантов, которые были выходцами из стран с низким уровнем развития экономики. Кроме того, они говорили об ущемление властями национальной гордости россиян, что не способствует росту уровня социальной толерантности; 3) третий уровень причин связан с экономикой: коррупция в среде работодателей и демпинг заработной платы.

Респонденты обвиняют в бездействии власти, которые не торопятся принимать меры по регуляции процессов трудовой миграции. Государство, по мнению респондентов, ответственно за фильтры, которые позволяют осуществлять качественный отбор культурных заимствований с целью заполнения лакун культурной жизни страны-реципиента трудовой миграции.

Жесткость и конструкция этих фильтров определяется степенью близости ценностных и мировоззренческих оснований взаимодействующих культур. Респонденты указывали на роль СМИ, которые освещали вопросы трудовой миграции как острую социальную проблему, «разогревая» общественное сознание и способствуя формированию негативного отношения к мигрантам, как «чужим», «врагам», «плохим».

Трудовая миграция как глобальный социальный феномен – сложный и многоаспектный процесс. Изучение современного состояния процессов трудовой миграции и перспектив их развития с позиций разных научных дисциплин (демографии, социологии, миграциологии, культурологии и др.) показало: 1) необходимость привлечения достижений в области пространственно-семиотической и глобальной теории миграций; 2) потоками трудовой миграции управляют не столько экономические факторы, сколько разность всей совокупности потенциалов развития (социального, экономического, политического, культурного) между странами-донорами и странами-реципиентами трудовой миграции; 3) интенсификация процессов трудовой миграции может привести к социальному взрыву в стране-реципиенте.

Мнения респондентов относительно трудовых мигрантов-мусульман (выходцев из бывших республик Кавказа и Средней Азии) высвечивают три спектра отношений: 1) ярко выраженный негатив и неприятие; 2) возможность признания их и примирения с ними на бытовом уровне при выполнении представителями этих сообществ ряда требований (выполнения предписаний норм общеевропейской культуры, признания законов РФ); 3) заинтересованное отношение к культуре «другого», предполагающее эмпатию в сфере соци-



альной коммуникации и уважение к позитивным достижениям их традиционной культуры.

Респонденты подчеркивали мысль о том, что смягчить ситуации непонимания, отторжения, неприятия «чужого», или «другого» среди населения страны-реципиента может укрепление системы образования. Образование понималось ими широко: от обучения русскому языку представителей трудовой миграции до развития российской науки. Но, как показывает практика, имитационная деятельность государственной власти в последние десятилетия привела к имитации работы научной и образовательной сфер, что не может способствовать разрешению проблемы конфликта культурных различий.

Таким образом, исходя из анализа текстов интервью, можно заключить, что последствиями переживания жителей Санкт-Петербурга проблем межэтнического плана могут стать: 1) дальнейший рост националистических настроений, 2) снижение толерантности в отношении представителей трудовой миграции, 3) рост социальной напряженности, включая выступления против коррупции и этнической преступности. В ходе интервью у нас сложилось впечатление, что респонденты считали для себя обычным жить с тем, что изначально им не нравится или вызывает негативные реакции, включая интенсификацию процессов трудовой миграции.

**О тенденциях развития  
сетевого троллинга в межэтнических  
коммуникациях в условиях глобализации:  
философские аспекты**

**Латыпов Ильдар Абдулхаевич**

*Доцент, д. филос. н., профессор  
кафедры истории, теории и практики  
социальных коммуникаций Удмуртского  
государственного университета, г. Ижевск.  
E-mail для контактов: latypoveldar@hotmail.com*

Сетевые коммуникации в условиях глобализации дают возможность многим этносам поддерживать свою общность даже без многих других традиционных средств и форм поддержания и воспроизводства общности. Однако, наряду с позитивными последствиями формирования и развития сетевой среды этнокультурного воспроизводства, появляются и множатся некоторые негативные аспекты. К таким негативным аспектам сетевых коммуникаций относится троллинг. Происхождение этого понятия связывают с соответствующим способом рыбной ловли на блесну. В сетевых межкультурных коммуникациях это связано с тем, что «сетевой тролль» провоцирует и ловит оппонента на каких-либо комплексах (например, таких как мания преследования или комплекс неполноценности и т. п.), связанных с этническими проблемами, как будто цепляет на «крючок». Фактически, задевая объекта травли за живое, «тролль» манипулирует оппонентом. Вместе с этим, понятие «тролль» соотносится и с общеизвестным скандинавским фольклорным персонажем. С этой точки зрения данный термин оказывается в сетевых коммуникациях двусмысленным. Но с обеих точек зрения «тролль» оказывается неприятным субъектом сетевых коммуникаций. Понятие троллинга, впервые упомяну-

тое в академической литературе Джудит Донат, с 1996 года получило своеобразное развитие на постсоветской территории. Особенно же негативно троллинг сказывается в такой деликатной сфере, как межэтнические коммуникации, затрудняя поиск общего языка и стремление к консенсусу.

Актуальность данного исследования сетевого троллинга в этнокультурных коммуникациях определяется обострением проблем сетевых дискуссий и даже глобальных информационных войн по поводу различных межэтнических конфликтов. Вместе с этим сетевые коммуникации в условиях глобализации дают возможность многим этносам поддерживать свою общность даже без многих других традиционных средств и форм поддержания и воспроизводства общности.

В частности, это становится возможным благодаря бурному развитию соответствующих социальных сетей и блогов, посвященных этническим проблемам, и сетевых средств массовой коммуникации. Например, проект «Uralistica (Finno-Ugric social network for collaboration and action)» создан в июне 2008 года и представляет собой международную социальную сеть как элемент реализации идеи «холдинга» финно-угорской культурной индустрии<sup>1</sup>. В настоящее время вышеупомянутый сетевой ресурс «Uralistica» трансформировался в сетевой ресурс «Uralistica (Theworldof finno-ugricand Samoyed peoples)»<sup>2</sup>.

Этот ресурс «Uralistica» посещается эстонцами, финнами, венграми и представителями российских финно-угорских народов. В целом, ресурс «Uralistica» представляет собой пример достаточно толерантной

---

<sup>1</sup> [www.finnougrica.ru/news/20465/](http://www.finnougrica.ru/news/20465/) (дата обращения: 3.09.2015).

<sup>2</sup> Uralistica (Theworldoffinno-ugricand Samoyed peoples). [Электронный ресурс] / Режим доступа: [Uralistica.com](http://Uralistica.com) (дата обращения: 3.09.2015). – Загл. с экрана.

социальной сети, несмотря на некоторые неизбежные конфликты, а также встречающиеся эпатажные заявления и провокационные сообщения.

Однако, наряду с позитивными последствиями формирования и развития сетевой среды этнокультурного воспроизводства, появляются и множатся некоторые негативные аспекты. К таким негативным аспектам сетевых коммуникаций относится троллинг. Происхождение этого понятия связывают с соответствующим способом ловли на блесну. В сетевых межкультурных коммуникациях это связано с тем, что «сетевой тролль» провоцирует и ловит оппонента на каких-либо комплексах (например, таких как мания преследования или комплекс неполноценности и т. п.), связанных с этническими проблемами, как будто цепляет на «крючок». Фактически, задевая объекта травли за живое, «тролль» манипулирует оппонентом.

Первое упоминание троллинга в академической литературе произошло в 1996 году и принадлежит Джудит Донат (Donath, J.) в работе «Deceptions and manipulations». В ней Донат проводит аналогию троллинга и рыбной ловли<sup>3</sup>. При этом Донат считает троллинг разновидностью сетевой игры с ложной идентичностью, хотя тролль не спрашивает согласия на это у остальных участников данной сетевой комму-

---

<sup>3</sup> Donath, J. Deceptionsandmanipulations.[Электронный ресурс] / Режим доступа: <http://smg.media.mit.edu/people/Judith/Identity/IdentityDeception.html>(дата обращения: 7.09.2015). – Загл. с экрана.

Здесь Донат утверждала: «Are you familiar with fishing? Trolling is where you set your fishing lines in the water and then slowly go back and forth dragging the bait and hoping for a bite. Trolling on the Net is the same concept – someone baits a post and then waits for the bite on the line and then enjoys the ensuing fight». (Там же).

никации<sup>4</sup>. Вместе с этим, понятие «тролль» соотносится и с общеизвестным скандинавским фольклорным персонажем. С этой точки зрения данный термин оказывается в сетевых коммуникациях двусмысленным. Но с обеих точек зрения «тролль» оказывается неприятным субъектом сетевых коммуникаций. Сам же термин «троллинг» оказывается неоднозначным, двусмысленным и по некоторым другим критериям. Некоторые современные исследователи противопоставляют свою позицию по поводу этимологии данного термина позиции Донат и предлагают троллинг «не путать с *trawling* – ловлей рыбы при помощи тра-ла», трактуя его (троллинг) как «постинг заведомо провокационных сообщений с целью... получения негативной реакции пользователей»<sup>5</sup>.

Последователи и критики Донат сделали это понятие широко известным и разрабатывают понятийный аппарат исследований в этой области. Различные аспекты троллинга отмечает также скандально известный, изначально российский сетевой проект Луркоморье (от рус. «Лукоморье» и англ. «lurkmore», созвучного «lookmore») <sup>6</sup>, хотя в связи с судебными разбирательствами

---

<sup>4</sup> Donath, J. Deceptions and manipulations. [Электронный ресурс] / Режим доступа: <http://smg.media.mit.edu/people/Judith/Identity/IdentityDeception.html> (дата обращения: 7.09.2015). – Загл. с экрана. Поэтому поводу Донат утверждала: «Trolling is a game about identity deception, albeit one that is played without the consent of most of the players». (Там же).

<sup>5</sup> Троллинг. [Электронный ресурс] / Режим доступа: <http://lurkmore.to/%D0%A2%D1%80%D0%BE%D0%BB%D0%BB%D0%B8%D0%BD%D0%B3> (дата обращения: 7.09.2015). – Загл. с экрана.

<sup>6</sup> Луркоморье. [Электронный ресурс] / Режим доступа: [http://lurkmore.to/%D0%93%D0%BB%D0%B0%D0%B2%D0%BD%D0%B0%D1%8F\\_%D1%81%D1%82%D1%80%D0%B0%D0%BD%D0%B8%D1%86%D0%B0](http://lurkmore.to/%D0%93%D0%BB%D0%B0%D0%B2%D0%BD%D0%B0%D1%8F_%D1%81%D1%82%D1%80%D0%B0%D0%BD%D0%B8%D1%86%D0%B0) (дата обращения: 8.09.2015). – Загл. с экрана.

по поводу этого ресурса «владелец... Луркоморья Дмитрий Хомак эмигрировал из России в Израиль в 2011 году (и только в 2014 получил израильское гражданство)»<sup>7</sup>. Луркоморье или его отдельные страницы неоднократно блокировались в соответствии с российским законодательством. Этот сетевой проект содержит или приводит многочисленные возможные примеры и «рецепты» троллинга. В частности, данный ресурс содержит массу негативной информации о подвиге 28 панфиловцев, поданную с использованием ненормативной лексики и «ярлыков», навешиваемых на национальность некоторых панфиловцев казахского происхождения (даже на фашистов навешивалось меньше ярлыков на этом ресурсе). Эта информация может быть квалифицирована как троллинг в сфере межэтнических коммуникаций, наряду с прочими сопутствующими интерпретациями. Впрочем, на Луркоморье неполиткорректны суждения о многих национальностях.

Также, например, по мнению уже участников этого сетевого проекта, к троллингу в этой сфере могут относиться (как своеобразный «рецепт») следующие действия:

- «В сообществе поклонников «славянской» музыки намекнуть на то, что исполняемая музыка никак не могла быть славянской, а скорее болгарской (нужно почитать историю перед этим, ибо Болгария не равно Болгарии).
- В сообществе любителей индийского кино написать, что все сценарии этих фильмов сплетены из одного и того же сценария...

---

<sup>7</sup> <http://il24.ru/israel/1090-dermo-iz-rossii-v-izrail.html> (дата обращения: 8.09.2015). – Загл. с экрана.

- ...В сообществе русских рокеров крайне отрицательно отозваться о Цое»<sup>8</sup> и т. д.

В этом отношении, сами ссылки на Луркоморье являются неоднозначными. Однако, по аналогии с филологическими исследованиями сетевого «албанского» языка, «арго» или бытовой ненормативной лексики, приходится учитывать низменные реалии значительной части социальной действительности.

Философская же постановка проблемы сетевого троллинга в этнокультурных коммуникациях не сводится к поиску теоретических определений. Эта проблема связана со сложностью анализа основных направлений развития сетевого троллинга в условиях глобализации. Все же, в качестве черного определения, можно использовать следующее дефинитивное суждение.

Сетевой троллинг – это понятие, выражающее процесс и результат деятельности по размещению в сети провокационных материалов с последующим публичным манипулированием оппонентом или оппонентами в сетевых коммуникациях. При этом сетевой троллинг часто оказывается элементом различных сетевых информационных войн. Общеизвестным примером является информационная война по поводу событий на Украине (особенно на юго-востоке Украины), ведущаяся средствами медиакоммуникаций, в том числе, в социальных сетях. Совершенно различные позиции занимают в ней многие российские и украинские пользователи социальных сетей, а также постсоветские эмигранты.

---

<sup>8</sup> Троллинг. [Электронный ресурс] / Режим доступа: <http://lurkmore.to/%D0%A2%D1%80%D0%BE%D0%BB%D0%BB%D0%B8%D0%BD%D0%B3>(дата обращения: 7.09.2015). – Загл. с экрана. Лексика взята в версии источника и приводится без изменений.

Именно в современных условиях подобных противоречивых изменений сетевых этнокультурных коммуникаций и выявляется необходимость осмысления более широкого философского контекста. В самом деле, с философской точки зрения, троллинг может интерпретироваться как проявление отсутствия «выношенных» собственных духовных ценностей и выражаться в одном из многих видов бездуховности. Напротив, уважение к чужим идеям, убеждениям и терпимость к различию духовных ценностей предполагает выработку новых представлений о духовной собственности. Основой для этого может стать выработка представлений о духовной собственности (термин введен еще Г.В.Ф. Гегелем в его «Философии права», однако до сих пор нуждается в более детальном исследовании).

Этническая духовная собственность по достоинству оценена во многих материалах ЮНЕСКО, посвященных проблемам этнических меньшинств. Прежние же социально-философские концепции не дают возможности полного и всестороннего описания этих проблем. Например, хотя в содержании такого традиционного философского понятия, как «дух народа», благодаря сетевой общности появляются новые признаки, все же этот термин вышел из философского «мейнстрима». Многие эстетические, этические и религиозно-философские подходы в противопоставлении духовности и собственности отдают предпочтение духовности (в частности, философия нестяжательства и философия ненасилия как одного из аспектов терпимости к различию духовных ценностей).

Понятие «духовной собственности», как уже отмечалось, было впервые введено Гегелем в «Философии



права»<sup>9</sup>. Рассмотрение проблем духовной собственности ранее отгалкивалось, прежде всего, от философско-правовой постановки Гегеля в контексте его концепции развития Мирового Духа. В современной философской литературе к понятию духовной собственности непосредственно обращаются К. Исупов<sup>10</sup>, Г.Л. Тульчинский<sup>11</sup> и, как к вспомогательному понятию, В.С. Барулин<sup>12</sup>.

Термин духовная собственность<sup>13</sup>, на первый взгляд, представляет собой парадоксальное соединение духовности и собственности в некоем подобии кентавра, объединяющем дух собственности и собственность духа как многовековых проблем<sup>14</sup>. Авторский же подход к более детальному исследованию духовной собственности исходит из следующей дефиниции. Духовная собственность – вид отношений собственности, характеризующийся уникальной формой объективного выражения собственных нематериальных ценностей людей в общественной деятельности. Духовная собственность выражает отношения людей по поводу

---

<sup>9</sup> Гегель Г. В. Ф. *Философия права*. М.: Мысль. 1990. С. 102–126, 227–378.

<sup>10</sup> Исупов К. Г. *Дух собственности и собственность духа*// *Русская философия собственности XVIII–XX вв.* СПб.: СП «Ганза», 1993. С. 463–464.

<sup>11</sup> Тульчинский Г. Л. *Свобода и собственность*// *Русская философия собственности XVIII–XX вв.* СПб.: СП «Ганза», 1993. С. 448.

<sup>12</sup> Барулин В. С. *Социально-философская антропология. Общественное начало социально-философской антропологии*. М.: Онега, 1994. 256с.

<sup>13</sup> Латышов И. А. *Духовная собственность: социальный смысл и перспективы*. Автореферат дис... канд. филос. наук: 09.00.11. Екатеринбург: Изд-во УрГУ, 1998. 22 с.

<sup>14</sup> Латышов И.А. *Социально-философские аспекты неимущественной собственности в информационном обществе: Монография*. Ижевск: КнигоГрад, 2008. 318 с.

производства, обмена, распределения и потребления нематериальных ценностей<sup>15</sup>. Конечно, духовная собственность не является панацеей, и бессмысленно питать иллюзии, что развитие духовной собственности решит все проблемы троллинга. Естественно, что развитие духовной собственности не гарантирует устранение вероятности подвергнуться манипулятивному воздействию троллей. Но для коренных малочисленных народов, для различных национальных меньшинств возрождение, а в крайних случаях и формирование «выношенных» собственных духовных ценностей, развитие духовной собственности может (в определенной степени) снизить вероятность попасться на «крючок» троллей. Даже малое снижение вероятности представляет определенный интерес в силу чрезмерной распространенности троллинга. Особенно же негативно троллинг сказывается в такой деликатной сфере, как межэтнические коммуникации, затрудняя или делая невозможным поиск общего языка и стремление к консенсусу. Например, в некоторых еврейских сетевых ресурсах (на русском языке) в августе 2015 года критиковалась позиция российского правительства по поводу уничтожения некоторых западноевропейских продуктов питания. Эта критика проводилась с точки зрения традиционных представлений еврейского народа о бережливости и необходимости бережного отношения к пище. В данном случае, эта критика совпала по направленности со многими западными источниками по данному вопросу. Часть троллей поддерживала позицию российского правительства, относя уничтожаемые продукты к контрабандным и т. п. С другой стороны, на одном из этих сетевых ресурсов исходное

---

<sup>15</sup> Латыпов И.А. Социально-философские аспекты неимущественной собственности в информационном обществе: Монография. Ижевск: КнигоГрад, 2008. 318 с.

размещение материала «Страна побежденного пармезана»<sup>16</sup> само может считаться своего рода вариантом троллинга.

Двусмысленность и, шире, неоднозначность трактовок on-line-троллинга в межэтнических коммуникациях с различных точек зрения может быть проиллюстрирована на некоторых более ранних off-line примерах. Естественно, что термин «троллинг» для off-line коммуникаций неприменим, но в данном случае рассматриваются примеры форм, возможно, предшествовавших троллингу.

Например, Жак Деррида в различных формах off-line коммуникаций отмечал неоднозначность трактовок национализма, расизма и антисемитизма даже в своей собственной биографии. Деррида отмечал: «В Алжире, где я родился, каждый мог заявить, что он или она были жертвой расизма, и в то же время участвовать в том или ином расизме ... нас называли – «местными евреями». Местные евреи, то есть неграждане, не принадлежащие ни к какому народу, ни к алжирской нации, ни к французской, и они, конечно, были жертвами антисемитизма со стороны алжирцев – и в гораздо большей мере со стороны французского народа и французского правительства. Разумеется, я был очень чувствителен ко всем этим разномастным расизмам. И в то же время я должен признаться, что в моей собственной среде еврейская община вела себя некоторым образом по-расистски по отношению к алжирскому народу, к арабам, а иногда и к французам. И, будучи ребенком, я соучаствовал в этом расплывчатом расизме по отношению ко всем вокруг, ко всем. И даже по отношению к французскому народу – я до сих пор

---

<sup>16</sup> Сигал Е. Страна побежденного пармезана. [Электронный ресурс] / Режим доступа: <http://www.jewish.ru/columnists/2015/08/news994330369.php> (дата обращения: 1.09.2015). – Загл. с экрана.

сохраняю что-то, скажем так, смутно ироничное и по-дозрительное ко всему французскому. Поэтому я бы не стал зарекаться, что остался незатронутым»<sup>17</sup>. Не соглашаясь с практикой излишне расширительного толкования слова «расизм», отмеченной у Дерриды, всё же констатируем, что в сетевых версиях on-line троллинга этот термин используется в еще более «расплывчатом» контексте и часто не к месту. Во всяком случае, обвинения в расизме в различных случаях троллинга являются очень частыми, но не всегда оправданными.

Материалы же на многих еврейских сетевых ресурсах зачастую носят заполитизированный характер. По крайней мере, некоторые позитивные и негативные оценки российских событий у троллей появляются в обратной зависимости от охлаждения или потепления российских отношений с арабскими странами. Более полное исследование этих процессов требует детального контент-анализа сетевых ресурсов, глубокого погружения в исторический контекст и местами будет уводить в сторону. В связи с этим большее внимание автора данного исследования привлекли сетевые материалы казахских блогеров в Рунете, а также сетевые ресурсы Казахстана и Средней Азии. На этих сетевых ресурсах сейчас обсуждаются и события на Украине. И

---

<sup>17</sup> Деррида Ж. Расследования. [Электронный ресурс] / Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/nlo/2011/111/de5-pr.html> (дата обращения: 5.09.2015). – Загл. с экрана.

Здесь Деррида констатирует частое излишне расширительное толкование слова «расизм». В самом деле, он отмечает там же: «в повседневном, обычном дискурсе меня – как философа, пытающегося быть точным, – часто шокировало то, как употребляют слово «расизм». Как только хотят кого-то исключить, говорят: «Ты расист». Даже если нет никакой связи с расой, говорят: «Вы против гомосексуалистов, это расизм, вы против того-то и того-то, это расизм». Расизм стал синонимом репрессий, исключений, зла. И будут новые его формы...» (там же).

некоторые казахские блогеры проводят различные параллели между Казахстаном и Украиной<sup>18</sup> по различным критериям. Активность различных казахских сетевых ресурсов растёт не только в ходе динамичной «интернетизации» и «мобилизации» доступа к сетевым технологиям. Быстрый рост уровня жизни в Казахстане при отсутствии внешних санкций и благоприятной экономической конъюнктуре вызвал быстрый рост национального самосознания. Этому способствует и постепенное осознание почти четверти века самостоятельного развития независимого Казахстана после распада СССР. Но это осознание советского и постсоветского опыта в Казахстане оказывается противоречивым и не всегда благоприятным по отношению к межэтническим коммуникациям. Всё чаще начинают встречаться и примеры сетевого троллинга. Но это относится и к соседям Казахстана, например, к Узбекистану. В частности, 10 мая 2013 года (в выходной день) в группе с названием «Troll face community» в социальной сети Facebook.com была размещена фотография с подписью следующего содержания: «Они воевали за тебя. Но ты хочешь думать, что воевали только русские...»<sup>19</sup>. Фотография приводит изображение двух ветеранов Великой Отечественной войны с большим количеством орденов и медалей. Поскольку оба ветерана восточной внешности, естественно, что они сфотографированы в

---

<sup>18</sup> <http://kaznet.kazakh.ru/kaznet/44837.php>(дата обращения: 7.09.2015).

<sup>19</sup> <https://www.facebook.com/223410197750711/photos/a.223411681083896.50548.223410197750711/440041349420927/?type=1&theater> (дата обращения: 7.09.2015). И дело даже не в том, что многие пользователи сети этой фотографией «поделались», размещая ее на своих сетевых ресурсах. Дело в том, что многие пользователи сети, поддаваясь манипулятивному воздействию со стороны троллей и размещая эту фотографию у себя, сами продолжали этот троллинг.

тубетейках. На фоне голубого неба на этой фотографии едва различима светло-синяя надпись Uz.Network. Размещение этой фотографии сразу после Дня Победы, образно говоря, «взорвало» некоторые сообщества в социальной сети Facebook.com. Фактически, многие пользователи сети, неосознанно следуя замыслу «сверхтонких» троллей и критикуя размещенную у себя эту фотографию, сами становились троллями.

Дело в том, что, по мнению участников вышеупомянутого скандально известного проекта Луркоморье, существуют несколько видов троллинга: «толстый, тонкий и (очень редко, применяется настоящими профи или особым типом лиц) – сверхтонкий, он же нанотроллинг (в этом случае тролль заставляет троллить за себя)»<sup>20</sup>. С другой стороны, многие молодые казахи и узбеки, забывая или не зная, или не желая знать о предшествовавшей длительной совместной истории, единой с Россией, утверждали в комментариях к этой фотографии, что Великая Отечественная война была делом только России. В свою очередь, русские пользователи вышеупомянутой социальной сети в комментариях к этой фотографии делились подозрениями по поводу возможности скрытых упрёков в шовинизме и т. д.

Теперь что касается подписи под фотографией. Как отметила в своём комментарии в социальной сети Facebook.com Елена Рупинцева, в некоторых постсоветских республиках некоторые коренные жители начали дистанцироваться от Великой Отечественной войны. Надеюсь, что хотя бы в некоторых аспектах данное обсуждение позволит напомнить, что за победу в Вели-

---

<sup>20</sup> Троллинг. [Электронный ресурс] / Режим доступа: <http://lurkmore.to/%D0%A2%D1%80%D0%BE%D0%BB%D0%BB%D0%B8%D0%BD%D0%B3>(дата обращения: 7.09.2015). – Загл. с экрана.

кой Отечественной войне сражались все народы СССР. Фактически, обсуждение данного троллинга привлекало в Рунете внимание многих россиян (даже с двойным гражданством), казахов и узбеков с 10 мая почти по 22 июня 2013 года, пока общественное внимание не было отвлечено другими злободневными материалами. Поэтому обсуждение было вытеснено из «мейнстрима» Рунета и сетевого пространства постсоветских республик Средней Азии, став маргинальным. В результате, интерес к этой дискуссии постепенно угас. Тем самым, сверхтонкий троллинг оказывается на грани «партизанской» контрпропаганды в сфере чёрных PR-технологий, сетевого манипулирования общественным мнением путём распространения сетевых «слухов» и вирусного распространения мемов (этим и обусловлено более или менее удачное использование различными сторонами сверхтонкого троллинга в сетевых информационных войнах). В любом случае, при использовании в подобных целях даже сверхтонкий троллинг (тем более, это относится и к другим его видам) является обоюдоострым оружием.

В самом деле, в случае разоблачения тролля на каком-либо популярном сетевом ресурсе обычно его быстро блокируют или удаляют. Но это является лишь временным решением проблемы, поскольку тот же самый человек (или группа людей), которые прячутся за аватаром и «ником» тролля, легко меняют и аватар, и «ник». Часто тролли используют вместо так называемого «смайлика» различные соответствующие рисунки, изображающие злобно-самодовольное лицо тролля (англ. «Troll face» – лицо тролля). Не случайно, что в социальной сети Facebook.com фотография с изображением двух ветеранов Великой Отечественной войны была размещена в группе с названием «Troll

face community». Впрочем, иногда тролли используют ник «anonymus» или «безымянный».

Пример сетевого размещения этой фотографии<sup>21</sup> в определенной степени сравним с классическим примером Ролана Барта, анализировавшего в печатных формах коммуникации фотографию чернокожего французского военнослужащего, отдававшего честь французскому флагу. Этот анализ Барта обычно рассматривают как пример исследования мифов политической рекламы. Но пример сетевого размещения вышеупомянутой фотографии с изображением двух ветеранов больше похож на политическую антирекламу. Некоторые ресурсы в Казнете (казахском сетевом пространстве) создаются для анализа блогосферы. Например, редактор Yvision (блог в Казнете) обсуждает тему феномена новых блогеров Казахстана, «которые почти моментально и без раскачки занимают топовые места в Yvision»<sup>22</sup>. Многие блогеры Казахстана грамотно противостоят сетевому троллингу. В качестве примера можно привести Анастасию Рожкову, автор остро дискуссионного поста «Казахский VS Русский. Еще од-

---

<sup>21</sup> Еще один совсем другой (гипотетический) аспект. Представьте, допустим, что активистки «Femen» оставили бы подпись почти той же самой, за малым исключением, – т. е.: «Они воевали за тебя. Но ты хочешь думать, что воевали только мужчины...». Или: «...Но ты хочешь думать, что женщины не воевали...». Допустим также, что и подпись эта была бы под похожей по компоновке фотографией, только бы на ней были бы сняты две бабушки-фронтовички с орденами и медалями (неважно какой национальности, не важно, с тубетейками или без них, неважно с фоновой надписью uz.network или нет). Вызвало бы это схожий резонанс или нет?

<sup>22</sup> Блоги.Казакh.ру. Редактор Yvision.kz рекомендует: лучшие блогеры августа 2015. Часть 1. [Электронный ресурс] / Режим доступа: <http://kaznet.kazakh.ru/kaznet/44837.php>(дата обращения: 7.09.2015).



но мнение о противостоянии двух языков»<sup>23</sup>. В этом посте обсуждаются различные аспекты многочисленных примеров реальных конфликтов двух языков в Казахстане.

Вместе с этим, многие комментаторы в дискуссии по поводу двуязычия в Казахстане отмечают формирование позитивного отношения казахов к родному языку и родной культуре за последние четверть века. Это можно рассматривать как формирование и развитие определенных аспектов духовной собственности. Развитие духовной собственности для различных национальностей является необходимым с учётом того, что отсутствие её этнических аспектов может быть связано с формированием и развитием этнонигилизма.

Этнонигилизм за последние пару десятков лет получил много разных определений, и некоторые дефиниции трактуют его как неприятие собственного этноса. В середине 90-х гг. у некоторых национальностей бывшего СССР можно было диагностировать этнонигилизм (сейчас уже у меньшего количества). Наряду с этим также очернялась история Великой Отечественной войны, часто использовалось выражение «потерпели победу» в войне и т. д. Несмотря на то, что сейчас этнонигилизм остался уже у меньшего количества этносов, у некоторых он сохранился. Например, весной 2013 г. на одной из конференций антрополог с Алтая отмечал этнонигилизм у шорцев (им бы «история успеха» и побед не помешала). Этнонигилизм можно определять как равнодушие по отношению к этническим

---

<sup>23</sup> Рожкова А. Казахский VS Русский. Еще одно мнение о противостоянии двух языков. [Электронный ресурс] / Режим доступа: <http://uvision.kz/post/529618>(дата обращения: 11.09.2015). – Загл. с экрана.

нормам и непринятие культуры своего народа<sup>24</sup>. При высоком уровне этнонигилизма и собственный этнос и российская нация в целом могут перестать быть притягательными. В такой ситуации вероятность попасться на «крючок» троллей может резко повыситься, особенно с учётом того, что сохраняется устойчивая тенденция всё более частого сетевого троллинга.

Однако формирование и развитие определенных аспектов духовной собственности – это длительные по времени процессы, дающие устойчивый позитивный эффект лишь в долгосрочной перспективе. Какие же рецепты могут быть реализовываться достаточно быстро на краткосрочную или среднесрочную перспективу? Общеизвестный сетевой совет: «Не кормите тролля», – означает совет не идти на поводу у троллинга, и не ввязываться в бесплодную сетевую конфронтацию. Сетевое общественное внимание можно отвлечь от троллинга другими злободневными материалами. В итоге, интерес к какой-либо конкретной дискуссии, инициируемой троллями, постепенно угаснет. Это решение не всегда является эффективным, так как тролли часто меняют тактику. Кроме того, степень эффективности реализации такого совета в каждом конкретном случае может выявляться лишь в среднесрочной перспективе.

Блокировка же рассылки сообщений в какой-либо сетевой группе или удаление из группы в случае разоблачения тролля на каком-либо популярном сетевом ресурсе обычно даёт свой позитивный эффект лишь на краткосрочную перспективу. Действительно, тот же

---

<sup>24</sup> Латыпов И. А. Поле этнонигилизма: полигон или пашия? // «Uralistica (Finno-Ugric social network for collaboration and action)». [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://uralistica.com/profiles/blogs/ethnonigilism> (дата обращения: 11.09.2015). – Загл. с экрана.

самый человек (или группа людей), которые осуществляли разоблаченный троллинг, могут вновь появиться на том же сетевом ресурсе уже с новыми, вполне безобидными до определённой поры аватаром и «ником». Более того, разоблаченного тролля могут поддержать и другие тролли, поскольку уже сформировалась и продолжает развиваться целая виртуальная субкультура троллей, чему (даже в одной России) является примером вышеупомянутый сетевой ресурс Луркоморье.

Таким образом, на различных уровнях возможно противодействие устойчивой тенденции всё более частого сетевого троллинга, выражающего процесс и результат деятельности по размещению в сети провокационных материалов с последующим публичным манипулированием оппонентом или оппонентами в сетевых коммуникациях.

Подводя итог, отметим, что в долгосрочной перспективе для коренных малочисленных народов, для различных национальных меньшинств возрождение и/или сохранение «выношенных» собственных духовных ценностей, развитие духовной собственности может снизить вероятность попасться на «крючок» троллей.

### **Литература**

1. Барулин В. С. Социально-философская антропология. Общие начала социально-философской антропологии. М.: Онега, 1994. 256 с.
2. Блоги.Казах.ру. Редактор Yvision.kz рекомендует: лучшие блогеры августа 2015. Часть 1. [Электронный ресурс] / Режим доступа: <http://kaznet.kazakh.ru/kaznet/44837.php> (дата обращения: 7.09.2015).

3. Гегель Г. В. Ф. Философия права. М.: Мысль. 1990. 524 с.
4. Деррида Ж. Расследования. [Электронный ресурс] / Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/nlo/2011/111/de5-pr.html> (дата обращения: 5.09. 2015). – Загл. с экрана.
5. Исупов К. Г. Дух собственности и собственность духа // Русская философия собственности XVIII–XX вв. СПб.: СП «Ганза», 1993. С. 452–466.
6. Латыпов И. А. Духовная собственность: социальный смысл и перспективы. Автореферат дис... канд. филос. наук: 09.00.11. Екатеринбург: Изд-во УрГУ, 1998. 22 с.
7. Латыпов И. А. Поле этнонигилизма: полигон или пашиня? // «Uralistica (Finno-Ugric social network for collaboration and action)». [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://uralistica.com/profiles/blogs/ethnonigilism> (дата обращения: 11.09. 2015). – Загл. с экрана.
8. Латыпов И.А. Социально-философские аспекты невещественной собственности в информационном обществе: Монография. Ижевск: КнигоГрад, 2008. 318 с.
9. Луркоморье. [Электронный ресурс] / Режим доступа: [http://lurkmore.to/%D0%93%D0%BB%D0%B0%D0%B2%D0%BD%D0%B0%D1%8F\\_%D1%81%D1%82%D1%80%D0%B0%D0%BD%D0%B8%D1%86%D0%B0](http://lurkmore.to/%D0%93%D0%BB%D0%B0%D0%B2%D0%BD%D0%B0%D1%8F_%D1%81%D1%82%D1%80%D0%B0%D0%BD%D0%B8%D1%86%D0%B0) (дата обращения: 8.09.2015). – Загл. с экрана.
10. Рожкова А. Казахский VS Русский. Еще одно мнение о противостоянии двух языков. [Электронный ресурс] / Режим доступа: <http://yvision.kz/post/529618> (дата обращения: 11.09. 2015). – Загл. с экрана.

11. Сигал Е. Страна побежденного пармезана. [Электронный ресурс] / Режим доступа: <http://www.jewish.ru/columnists/2015/08/news994330369.php> (дата обращения: 1.09.2015). – Загл. с экрана.
12. Троллинг. [Электронный ресурс] / Режим доступа: <http://lurkmore.to/%D0%A2%D1%80%D0%BE%D0%BB%D0%BB%D0%B8%D0%BD%D0%B3> (дата обращения: 7.09.2015). – Загл. с экрана.
13. Тульчинский Г. Л. Свобода и собственность // Русская философия собственности XVIII–XX вв. СПб.: СП «Ганза», 1993. С. 441–451.
14. Don Donath, J. Deceptions and manipulations. [Электронный ресурс] / Режим доступа: <http://smg.media.mit.edu/people/Judith/Identity/IdentityDescription.html> (дата обращения: 7.09.2015). – Загл. с экрана.
15. Uralistica (Theworldoffinno-ugricand Samoyedpeoples). [Электронный ресурс] / Режим доступа: [uralistica.com](http://uralistica.com) (дата обращения: 3.09.2015). – Загл. с экрана.
16. <http://il24.ru/israel/1090-dermo-iz-rossii-v-izrail.html> (дата обращения: 8.09.2015). – Загл. с экрана.
17. <https://www.facebook.com/223410197750711/photos/a.223411681083896.50548.223410197750711/440041349420927/?type=1&theater> (дата обращения: 7.09.2015).
18. <http://kaznet.kazakh.ru/kaznet/44837.php> (дата обращения: 7.09.2015).
19. [www.finnougria.ru/news/20465/](http://www.finnougria.ru/news/20465/) (дата обращения: 3.09.2015).

**Постмодернизм и традиционализм:  
конфликт духовных ценностей  
в постсоветской действительности**

**Цеханская Кира Владимировна**

*Доктор исторических наук  
г. Москва, Институт этнологии  
и антропологии Российской Академии Наук  
ведущий научный сотрудник  
kirilla2011@gmail.com*

В статье рассматриваются процессы вестернизированной модернизации традиционного этнокультурного и религиозного самосознания российского общества и прежде всего, государствообразующего русского этноса. Модернизация, то есть «улучшение», «качественное изменение» консервативного этнопсихотипа народа происходит под воздействием идей постмодерна – этого главного полномочного «эmissара» глобализма. Цель постмодернистских атак – изменение традиционного менталитета русских и других народов России и дальнейшее приведение их к ценностным стандартам глобализма, необходимым для дальнейшего нивелирования самобытности и самостоятельности российской цивилизации. В статье анализируется столкновение идей постмодернизма и традиционализма в стратегически важных сферах русской духовности – традиционной культуре и церковной жизни.

В конце XX века вместе с крушением Советского Союза все человечество вступило в новую фазу своего развития – фазу управляемой и проектируемой истории. На наших глазах сформировался новый мировой порядок, имя которому – ГЛОБАЛИЗМ. Западная Европа, комфортабельный ареал «золотого миллиарда», объединилась в единый союз. Вместе с Северной

Америкой и государствами англо-саксонской ментальности – Австралией, Канадой, Новой Зеландией, Европейский союз обновил конфигурацию и футурологические цели западной цивилизации. После распада СССР весь этот номинативный католико-протестантский мир предельно сплотился. Из его совокупных экономических потенциалов молниеносно сложились сверхмощные транснациональные торгово-промышленные, военные и масс-медийные корпорации. Именно они и только они сегодня управляют мировыми геополитическими, экономическими и культурными процессами. Наконец, сформировалось единое глобальное поле массовой культуры, которая вступила в агрессивную конкуренцию с традиционными культурами, зачастую уничтожая их самобытно-национальный характер.

Очевидно, современный мир со своими информационными технологиями, беспредельными возможностями воздействия на сознание людей, стоит на пороге создания универсального вселенского сообщества, руководимого при помощи компьютерных и медийных технологий. Понятно, что в подобном унифицированном человеческом муравейнике не остается места для национальных границ, правительств, валют, экономик, религий, идеалов, культур. Указанные тенденции не являются футурологическим прогнозом на будущее. Они уже открыто и масштабно реализуются в геополитических процессах современности. Остается особо подчеркнуть, что главным менеджером глобальной перестройки мира выступает не Старая Европа, а сверхдержава номер один, уже именующая себя Четвертым Римом – Соединенные Штаты Америки.

Действительно, сегодня США рассматривает себя как «богоизбранное государство», имеющее сакральное

право управлять мировым сообществом<sup>1</sup>. С началом холодной войны против СССР идея глобального доминирования над миром приобрела ясные, доктринальные формы. По мере возрастания могущества США гегемонистские мотивы все более отчетливо звучали в выступлениях ее лидеров. Тему «американского руководства миром» активно развивали президенты Трумэн, Эйзенхауэр, Никсон и др. Когда же Америка стала единственной сверхдержавой, упоение американской мечтой как идеологическим обоснованием мирового господства превзошло все разумные пределы. Так, выступая 15.06.14 перед слушателями военной академии «WestPoint», действующий президент Америки настойчиво напомнил, что США должны быть лидером в мире, что американцы – это единственная и незаменимая нация, которая распространяет покой и благополучие по всему миру... Завершая выступление перед будущими офицерами, Обама патетически воскликнул: «Я верю в исключительность Америки всеми фибрами души!»<sup>2</sup>

Очевидно, полный контроль над человеческим сообществом американская элита рассчитывает осуществить не раньше, чем произведет геополитическую диффамацию России. Глобалистские цели Америки, ее намерения и мечты ясно сформулированы в «крылатом выражении» Зигмунда Бжезинского: «Новый мировой порядок при гегемонии США создается против России, за счет России и на обломках России»<sup>3</sup>. Отме-

---

<sup>1</sup> Цеханская К.В. Американский мессианизм – духовная сила глобализма // Проблемы национальной стратегии. № 1(22), 2015. С. 236–252.

<sup>2</sup> Передача «Вести» с Дмитрием Киселевым. Эфир от 15.06.14. Телеканал Россия 1.

<sup>3</sup> Троицкий Е. Русская этнополитология. Т. 3. М., 2001. С. 321–322.



тим, что автором термина «новый мировой порядок», является протестантский пастор-диспенсационалист Пат Робертсон, издавший манифест «Новый мировой порядок», где говорится о всемирном лидерстве США, о призвании «богоизбранного» американского народа осуществить это лидерство<sup>4</sup>.

Без сомнений, самой привлекательной мишенью для атак американизирующегося глобализма является Россия. Но, несмотря на развал советской государственности, поражение в «холодной войне», разрушительные реформы начала XXI века, Россия продолжает оставаться несокрушенным геополитическим оппонентом Запада. Более того, она все еще остается самобытной солидарно-общинной цивилизацией, культурное ядро которой надежно защищено традиционной этикой и моралью российских этносов. Именно поэтому постсоветская Россия, даже отказавшаяся от своей советскости, имперскости, открывшаяся мировой экономике и западным ценностям рынка, продолжает как 100, 200, 300 лет назад испытывать цивилизационную неприязнь Запада. И дело здесь даже не в колоссальных природных богатствах и пространствах российской земли, которые столетиями вызывали зависть европейских элит. Вопрос упирается в «незападную», а порой «антизападную», а потому чуждую непрогнозируемую ментальность российского общества и прежде всего, – ментальность русского этноса, сформировавшего огромную православную империю, поместительную для сотен нерусских народов. Именно поэтому удары глобализма наносятся не только по сферам российской экономики, прикрытой

---

<sup>4</sup> Православная энциклопедия. Евангелики. [www.pravenc./text/180930.htm](http://www.pravenc./text/180930.htm)/.14.06.14.

мощным сырьевым щитом. Они наносятся по духовно-ценностным архетипам традиционного самосознания государствообразующего русского этноса.

Известно, что этно-психологическая самоидентификация народов протекает в пространстве национальной культуры. В свою очередь национальная культура воплощает весь спектр устойчивых ценностных структур коллективного бессознательного. Это и есть ядро культуры, которое невозможно изменить, но можно разрушить. В современной России полным ходом идет культурологическая атака на глубинные архетипы традиционной ментальности российских этносов, иными словами, совершается дерзкая попытка как изменения ядра культуры, так и его полного «расщепления». Для чего это нужно? Это необходимо для того, чтобы обрушить традиционные системы жизнеустройства страны. Чтобы, например, государствообразующий русский народ перестал «носиться» со своей русскостью, православностью, духовной исключительностью и самобытностью. Чтобы Россия наконец-то упростила духовные категории бытия и вписалась в нишу, указанную ей транснациональной элитой.

Вновь подчеркнем, главная опасность для России сегодня исходит не от военно-экономических и геополитических угроз Запада, не от санкций, не от репрессивной политики мировых банковских структур. Она исходит от активной экспансии так называемых «западных ценностей», основанных на исповедании либерально-прагматической идеологии с привлечением специфического «христианства без Христа». Какова же цена этих ценностей? Что положено в основу очередного католико-протестантского, а точнее, — англосаксонского «крестового похода» на Россию? Какой «религиозный» идеал начертан на штандарте воин-

ствующей элиты США, этого главного современного оппонента традиционной русской государственности и ментальности.

Даже для нецерковного человека, воспитанного в традициях русской культуры, понятно, что, например, протестантская этика американцев, также как и западноевропейских наций, выдаваемая ими за высочайшие образцы религиозности, в действительности, есть сплошной духовно-интеллектуальный бунт против Законов и Воли Творца. Без сомнения, протестантизм, категорически отказываясь от Священного Предания и апостольских организационно-канонических принципов церковной институции, поставил себя в противоречивые отношения с самим Иисусом Христом, Который никогда не призывал людей пестовать свое «богоугодное» богатство или совершенствоваться в деловой ловкости, но ждет от них покаяния, а главное – сопричастия Своей Плоти и Крови осуществляемое лишь в Таинствах основанной Им Церкви.

Попытки дискредитации исторически сложившихся ценностных идей русской государственности, культуры, ментальности – закономерный процесс современности. Так, если Россия строит рыночное общество с «социально ориентированной экономикой», то не будет ли возрождение традиционной национальной идеи с ее приверженностью евангельской этике, препятствием на путях процветания российского капитализма и требований глобализма? Вот именно для того, чтобы привести к единому знаменателю и капитализм, и его либерально-рыночные ценности, без которых новый экономический порядок не сможет получить внутренне-оправдательную легитимность, российский социум (и прежде всего, русские) подвергаются насильственной перекодировке своего традиционного самосознания. Процесс этот напоминает фанатичные манипуляции

магов-алхимиков, страстно желающих выделить из определенного самодостаточного вещества некую органически чуждую субстанцию. Но, несмотря на бесплодность и, скажем так, – метафизическое беззаконие подобных методов, «алхимическая» попытка переплавки архетипических кодов русской ментальности с пугающим размахом происходит в массмедийном и вербально-знаковом пространстве культурного поля страны. И здесь полновластно действуют технологии ПОСТМОДЕРНА. Мы видим, как в постсоветском пространстве духовной культуры разворачивается настоящая цивилизационная битва. Она происходит между двумя непримиримыми оппонентами: традиционализмом и постмодернизмом.

Что же такое постмодернизм? Какова его духовная «начинка», генезис, цели и методы воздействия на сознание и подсознание традиционно мыслящего человечества? Прежде определимся с традиционализмом. Данный термин даже не нуждается в пространном уточнении. Это то, чем питается устойчивая обыденная мораль, социальная этика, нормативные установки традиционных обществ, обществ завершенных культур. Основная функция традиции – ретрансляция, передача архетипически-устойчивых элементов социо-культурного наследия человечества, которая неустанно воспроизводит самобытные этнопсихологические черты тех или иных народов, этносов и даже племен. В качестве традиции выступает, прежде всего, коренная религия, регулирующая общественные духовно-нравственные установки, право, мораль, нормы поведения, ценности, обряды, обычаи, эстетические вкусы, идеалы и символы. Традиция – это та модель мировосприятия, к которой человек приобщается с рождения и которая не только формирует определенный этногенотип, но также является эталонной матрицей, корректив-

рующей процессы самоидентификации народов. Русская культура полностью базируется на евангельской этике. Именно через духовные символы и образы национальной культуры русские, даже неверующие, сознательно или бессознательно воспринимают систему православных духовных ценностей и живут согласно этой системе. Особо подчеркнем, сила евангельской «закваски» отечественной культуры всегда была такова, что даже советская секулярная культура подспудно продолжала воспроизводить христианские идеалы. Об этом феномене очень ясно сказал в свое время Святейший Патриарх Кирилл, указавший на православный характер героев советской литературы: «И если говорить о героях социализма серьезно, о положительном герое советского времени, то, конечно, в нем присутствует идеологическое обрамление, но по сути своей это был тот же самый религиозно-нравственный идеал. И те, кто манипулировал этим идеалом, те, кто хотели использовать его в плане идеологического воздействия на народ, не смогли сломить сердцевину этого идеала, того стержня, которым он был соединен с традициями нашей литературы XIX, XVIII, XVII и предыдущих веков. И что самое главное – с живым и подлинным источником этого идеала, духовно-нравственным идеалом Православия»<sup>5</sup>.

Воинствующий антипод традиционализма – постмодернизм, это главное детище либерализма, его духовный эмиссар. К середине XX века в крайних теориях западно-европейского либерализма уже утвердился... «абсолютный суверенитет взглядов и склонностей человека в его жизнедеятельности, какой бы специфической она не была», – в этом известном тезисе

---

<sup>5</sup> Митрополит Калининградский и Смоленский Кирилл. Помочь друг другу / Завтра. № 9, 1998.

Фридриха фон Хайека отсутствует даже тень понятия о пороке и добродетели, о нравственности и безнравственности, о норме и извращении, стерто понятие о грани между добром и злом<sup>6</sup>. Осознание абсолютной ценности идеологии либерализма, исключающей равноправную значимость каких-либо иных идей, формирующих и организующих стереотипы общественного самосознания различных народов, — отличительная черта умонастроения интеллектуальной элиты Запада новейшего, а точнее сказать, — постмодернистского времени. Так, Ф. Фукуяма, теоретик «открытого общества», в своей известной статье «Конец истории», написанной в конце правления М.С. Горбачева, прямо утверждает: «У либерализма не осталось никаких жизнеспособных альтернатив... То, чему мы, вероятно, свидетели, — не просто конец холодной войны, но конец истории как таковой, завершение идеологической истории человечества и универсализации западной либеральной демократии как окончательной формы правления»<sup>7</sup>.

Как видим, вместе с идеей постисторизма, быстро взятой на вооружение теоретиками постмодернизма, западные интеллектуалы продвинули идею о почти эсхатологическом торжестве либерально-демократических ценностей, которые мыслятся в качестве конечной, внеисторической, вневременной ценности. Представляется, вот таким образом декларируемый либерализм зародился и плодотворно расцвел на сущностной духовно-религиозной основе постмодернизма. Именно из кодекса протестантского «символа веры» и особенно из этических учений крайних ответвлений западно-

---

<sup>6</sup> Нарочницкая Н.А. Россия и русские в мировой истории. М., Международные отношения. 2003. С. 82–83.

<sup>7</sup> Фукуяма Ф. Конец истории? // Вопросы философии. 1990. № 3. С. 134.

европейского христианства в форме кальвинизма и пуританства, принцип законно-прагматического оправдания детабуированной свободы западного человека. Принцип, с одной стороны, положивший старт промышленному, научно-техническому прогрессу западной цивилизации, но с другой стороны, давший начало разрушению Богоустановленных связей между Спасителем и пасомыми Им народами.

Итак, протестантская этика породила либеральную доктрину, которая в свою очередь вызвала к жизни «дух» постмодернизма. Все эти взаимопогруженные друг в друга феномены можно представить в виде трех разнокалиберных фигурок в одной матрешке, внешне составляющих один образ, одну величину, один символ. Последняя, самая маленькая, долженствующая быть целостной, куколка постмодернизма в наши дни со всей очевидностью бурно «распаивается», выпуская стихийные духовные энергии огромного разрушительного потенциала. Исторически постмодернизм зародился на Западе в 60–70-е гг. XX в. Первоначально это было узкое культурное течение постмодерна, пришедшее на смену авангардизму; своего рода тихая «проба пера» хулиганствующих эстетов-нигилистов – западных философов, писателей, поэтов, художников. Но к концу XX века постмодернизм стремительно овладел передовыми позициями в мировой культуре. И сейчас он представляет собой уже не асоциально-маргинальное течение, не программную идеологию эстетствующих снобов. Сегодняшний постмодернизм – это разрушительная сила трансцендентного порядка, грозно колеблющая традиционные устои всего человечества. Постмодернизм трудно научно классифицировать как некую устойчивую систему – эстетическую, философскую, социологическую и пр., со своим специфическим набором качеств, положений, догм,

идеологем. Потому что главное в нем – хаотические эманации инфернальных энергий Зла, выраженные в неуправляемой, все возрастающей тяге к расщеплению и обесмысливанию любого целостного, ценностно значимого явления, будь то история человечества, классическая культура, искусство, религиозная вера, традиция или просто разумно-логическое мировосприятие людей. Герой постмодернизма – бесконечная фрактальная мозаика из абсурдных текстов, видеорядов, перформансов, арт-объектов, симулякров, спорадически возникающая в виде ничтожных обрывков виртуально убитых феноменов красоты, истины и совершенства. Метод постмодернизма – глумливо кощунственное кромсание божественных логосов, вложенных в мыслительно-творческую природу людей. Отметим, подобный метод самовыражения также свойственен и постмодерну, этому «духовному гуру» постмодернизма.

В контексте проблематики данной статьи автор не углубляется в поиски различий или тождеств постмодерна и постмодернизма. Знатоки философии постмодернизма определяют его как теорию или концепцию постмодерна. Но полагаем, в значительной степени термины постмодерн и постмодернизм взаимозаменяемы. В любом случае, и постмодерн и постмодернизм имеют одинаково однообразную установку на бесконечную плюральность всего и вся, обесмысливание любых смыслов, отрицание целостности и логоцентричности классической культуры, закономерной непрерывности человеческой истории, наконец, онтологических истоков самого бытия<sup>8</sup>. И постмодерн, и

---

<sup>8</sup> Постмодернизм претендует на глобальное господство в современной исторической действительности. Так, рефлексировав над «современной культурой», постмодернисты подчеркивают, что сам термин «постмодернизм» следует употреблять не как историко-литературное или теоретико-архитектурное, а как все-



постмодернизм, каждый в меру своей функционально-смысловой сложности и степени вовлеченности в деструкциализацию человеческого мышления, без сомнения, есть порождение особого состояния людей, которое можно смело, без всякой академической сдержанности назвать интеллектуально-духовной одержимостью.

Деятели постмодернизма в своей психологической заданности обрушиваются, прежде всего, на онтологическую систему противоположностей, на которой как на физической константе, держатся логические критерии умопостижения бытия. Постмодернизм перемешивает все: реальное-воображаемое, старое-новое, естественное-искусственное, мужское-женское, Восток-Запад, субъект-объект; человек, будучи центром системы представлений и творчества, устраняется, его место занимают анонимные потоки либидо, бессознательные языковые структуры, бесконечные тексты, созданные обезличенным «скриптором», жонглирующим набором знаков, который каждый потребитель волен воспринимать и упорядочивать по своему усмотрению<sup>9</sup>.

В контексте вышеизложенного возникает серьезная методологическая проблема. Исследователь, изучающий феномен постмодернизма, «по долгу службы» должен интеллектуально погрузиться в каждый фрагмент постмодернистской акции, будь то набор букв, знаков или конструкций. Это необходимо для того, чтобы выявить алгоритм системы и понять, в чем ее

---

мирно-историческое понятие. Постмодернистские черты, – говорят они, – свойственны всем сторонам современной жизни, а не только узко понятой «культуре» как совокупности изящных искусств./Семенко В.П. Как разрушают Церковь. М., Домострой. 2009. С. 119.

<sup>9</sup> Груздева В.В. Энтропийная культура. // Православная беседа. № 5, 2006. С. 57.

назначение, задачи, сущность, смысл, цель, наконец. Но как изучать то, что объективно не только лишено смыслов, но концептуально, в себе самом, не допускает наличие каких бы то ни было содержательных концептов? Например, как можно изыскивать эстетический, философский, социологический или иные смыслы в знаменитом УНИТАЗЕ Дюшана – артобъекте, манифестирующем едкую, даже можно сказать – наглухо бессмыслицу постмодернизма... Полагаем, что проект постмодернизма носит архаичный характер. Современная, воистину «демоническая» антропология постмодерна, воплощенная в масс-медийных концепциях искусства, культуры, морали, этики, родилась не сегодня. Она берет свое начало в первых церковных ересьях раннего христианства: уже тогда Божественная Истина и Закон мыслились препятствием духовному своеволию человека. Но, если еретики-христиане послеапостольских времен бунтовали все же в духовно-интеллектуальных категориях богословия, не покушаясь на святое существо веры, то «духовная» энергия творцов и носителей идей постмодернизма проявляется не просто в кощунственных формах богохульства, но явственно носит характер управляемого инфернального действия.

Вирус постмодернизма ворвался в российскую действительность вместе с бурным началом построения рыночной экономики западноевропейского образца. Действуя под формальным прикрытием массовой культуры, этот всепроникающий убийственный штамм поразил все масс-медийное пространство страны. Почти все средства коммуникации, в том числе и прежде всего, – ИНТЕРНЕТ, стали добровольно-услужливыми проводниками стихии постмодернизма. Создание «массового» человека оказалась под плотным колпаком медийных манипуляторов, которые эффективно выпол-

няют основную миссию постмодернизма – атаку на традиционные ценности русских и других этносов страны. Так, вместо духовной помощи, поисков путей спасения, сострадания, большинство медийных передач и программ настойчиво предлагает российскому социуму смириться с утратой традиционных смыслов жизни, перечеркнуть ценности прошлого и принять как новую старую, изжившую себя, обезбоженную шкалу западных ценностей. В их число входит, прежде всего, требование толерантного снисхождения к любым проявлениям греха. Российским этносам навязывается обязательная социо-культурная норма ТЕРПИМОСТИ ко злу, будь то публичное самовыражение сексуальных меньшинств, раннее сексуальное «просвещение» детей, молодежные наркотические увлечения, глумливая профанация религиозной веры людей. При этом настойчиво предлагается не просто молчаливое согласие с грехом, но культурологический диалог с его носителями. Что же массово осуществляется на ТВ и в Интернете через поток передач с участием содомитов, растлителей детей, экстрасенсов и просто духовно-нездоровых людей.

Выдающийся западный культуролог К. Ясперс был уверен, что мирное собеседование – это единственный путь для уяснения любого аспекта человеческого бытия<sup>10</sup>. Но для большинства граждан России остается открытым вопрос: как православным, мусульманам, да и атеистам вести корректный диалог, например, с авторами программ по сексуальному просвещению детей? Годится здесь тезис Ясперса о принципе мирного собеседования сторон? Или в этом случае все же будет действовать другой императив, прозвучавший в евангельских словах Спасителя: «...невозможно не прийти

---

<sup>10</sup> Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1994. С. 233.

соблазнам, но горе тому, через кого они приходят: лучше бы было ему, если бы мельничный жернов повесили на шею и бросили в море, нежели чтобы он соблазнил малых сих». (Лк. 17,2).

Особо подчеркнем, что в России основные атаки постмодернизма направлены на религиозные символы, идеи и образы Православия и связанные с ним ценности семьи, истории, национальной культуры. Нам не известен ни один случай глумливого отношения к религиозно-этническим чувствам российских мусульман, иудеев, буддистов, католиков, протестантов и пр. Но именно Православие, так же как и архетипы традиционного самосознания русских, постоянно остаются объектом нападок постмодернистских сил. Так, образец «эстетического издевательства над святынями Православия был осуществлен группой Золумяна в Москве, в центре академика Сахарова. В 2003 году там была размещена выставка «Осторожно, религия!». На обозрение публики предстали иконописные символы, в том числе крест, подвергнутые необыкновенно-изоцренному поруганию. В дальнейшем организаторы-богохульники были осуждены в соответствии с частью 2 статьи 282 УКРФ. Но спустя несколько лет часть экспонатов данной выставки «чудесным» образом переместилась в притвор храма Св. мученицы Татианы при МГУ: это «Черная Троица», хоругвь с надписью «Спасайся, кто может!» и др. Поразительно, но настоятель храма заверил, что заявленный диалог с художниками-кошунниками будет развиваться, причем в самых разных направлениях...<sup>11</sup>.

Постмодернистская установка на «сокрушение» онтологической иерархии ценностей все более проникает

---

<sup>11</sup> <http://3rm.info/religion/3515-raboty-uchastnikov-koshhunstennoj-vystavki.html>. 05.05.13

в сферу церковной традиции и социо-религиозного менталитета самого многочисленного в стране русского этноса. В невидимом царстве русской духовности сегодня сталкиваются жестокие прагматические идеалы бизнес-модернизации с православно-общинным менталитетом русских, солидарно ориентированных на нестяжательство, справедливость, соборную мечту о спасении каждой человеческой души. В этом метафизическом конфликте идей пока побеждает внешне более агрессивная и могущественная сила, реформирующая современную историческую реальность. Ее победа состоит в том, что из социокультурных приоритетов страны все более исключаются понятия национального идеала общественного бытия с его евангельскими категориями жертвенной любви к Богу и ближнему. Патриарх Кирилл справедливо отметил: «Наш общий долг как христиан и соотечественников состоит в том, чтобы стремиться к такому общественному устройству, при котором не было бы нищих, голодных, скитальцев и обездоленных»<sup>12</sup>. Эти слова Святейшего звучат как стратегическая задача на будущее. В наши дни мы видим иную реальность. Мы являемся свидетелями того, в каком напряжении формируется новая социо-духовная модель идентификации православных этносов, то есть та божественная матрица, по которой в душах людей должна запечатлеваться единственная, неделимая и вечная религиозная Истина. На сегодняшний день из этой модели-матрицы настойчиво, решительно, посредством искажений и этических подмен изымаются идеалы аскетизма, целомудрия, милосердия и самое главное, исключается соборно-сострадательный аспект, составляющий драгоценное ядро русского Православия.

---

<sup>12</sup> Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл. «Когда же придет Сын Человеческий». // Православная беседа. № 4. 2011. С. 5.

Идея вселенской, жертвенной раскрытости огромного народа, его жажда мессианского попечения о всем Божотворенном мироздании сегодня сменяется призывом: «Каждый спасается сам, по возможности спасая и ближнего». Наверное, подобная перемена закономерна и справедлива. Нет великой империи – нет и вселенских задач, зато проясняются пути собственного спасения. Очевидно, ни Русская Православная Церковь, ни православная общественность не могут одобрять имманентно чуждые христианству ценности либеральной рыночной экономики. Но одновременно никто не может призывать народ к восстановлению России в форме солидарной общины-семьи, где есть место всем сирым, убогим, голодным и бездомным, так как это будет напоминать призыв к смене государственного строя. Поэтому все, что может сделать Церковь для верующих – молитвенно и милосердно показать пути и средства индивидуального спасения людей. Безусловно, это вечный и великий путь, доступный для каждой ищущей Бога души. Но при современном социо-экономическом укладе страны проповедь личного спасения и смирения перед тяготами жизни усиливает метафизическое одиночество людей, доходящее до настоящего одичания. Оставленные без привычного патерналистического внимания государства, миллионы простых русских людей вынуждены тихо и смиренно уходить в иное бытие по несколько сотен тысяч в год<sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup> Социологи-демографы, рассматривая динамику численности роста и убыли населения России через сравнительный анализ переписей 1970, 1979, 1989 и 2002 гг., отметили отчетливую тенденцию сокращения совокупной численности народов православно-христианской культуры, которая по данным переписи 1970–1979 гг. имела устойчивую положительную динамику, возрастая на 5,3 и 6,2% соответственно. В 1989–2002 гг.

Отметим, что помимо демографических потерь, Россия столкнулась с еще одним катастрофическим явлением: все нарастающим воспроизводством бедных с одновременным формированием у них стойкой субкультуры бедности<sup>14</sup>. Происходит люмпенизация населения, когда у огромной части российского социума просто начисто исчезает чувство самосохранения, а также нравственные преграды и принципы. И в этих условиях физической и моральной деградации самых незащищенных слоев народа, «малых сил», даже Церковь – единственное убежище бедняка – не дает и не может по разным причинам дать ответ на вопрос: как сопрягать распад традиционного жизнеустройства и культуры с верностью религиозной традиции, а тем более, самому Богу?

На фоне перечисленных выше социо-этнических проблем современной российской действительности, самые тревожные ожидания вызывают модернизационные тенденции внутри церковного сообщества и самой Церкви, которые связаны с изменением канона. Настоящую угрозу онтологической подмены несет новое явление церковной жизни – так называемые модернистские или более точно, – постмодернистские миссионерские акции. Исследователь Н. Каверин определил их термином «постмиссионерство». Суть этих акций, проводимых известными образованными молодыми священниками Московской патриархии такова:

---

она сократилась на 6 млн. 50 тыс. человек или на 4,6%, составив 125 млн. 791,2 тыс. человек. То есть сокращение численности населения страны происходило за счет народов православно-христианского большинства. (Гаврилов Ю.А., Шевченко А.Г. Динамика этнорелигиозной структуры населения РФ (по материалам переписи) // Россия и современный мир. Проблемы. Мнения. Дискуссия. События. М., 2011. № 2(11), с. 49).

<sup>14</sup> Минаев И., Князев А. Власть занимается воспроизводством бедности / Мир новостей. № 35. 23.09.11.

любыми средствами завлечь в Церковь российскую молодежь. Причем завлечь обманным путем, не проповедью святости и аскетизма истинного бытия во Христе, а пропагандой облегченного варианта православной жизни – того, что получило сегодня наименование «гламурного православия»<sup>15</sup>. Подобная коварная проповедь намекает на возможность комфортной жизни в Церкви, без самоограничений, без осознания своих грехов, без покаяния, без крестоношения. Носители «постмиссионерских» идей – в их число, например, входят священник Иван Охлобыстин и дьякон Андрей Кураев – действуют в нейтральной зоне между церковной и нецерковной средой. Поле их деятельности – проповедь на стадионе, на рок-концертах, на байк-шоу, то есть там, где концентрируется негативная, а порой и откровенно демоническая энергетика молодежных субкультур. Желание встроиться в это «духовно невспаханное» поле молодых, стать там не только своим, но и обрести статус авторитета-гуру, доводит постмиссионеров до прямого кощунства. Так, в своих проповедях-обращениях к молодежи дьякон Андрей Кураев может допустить такой пассаж: «Ежели однажды я все-таки соглашусь стать священником, то это, понятно, будет студенческо-молодежный приход. И я скажу: «Гусняк, слушай сюда. Хеар красить только по Уставу: на Пасху в красный цвет, на Троицу – в зеленый, на Успенье – в голубой»<sup>16</sup>!

Желание встроиться в мир и современность, заменить Церковь духовную, неотмирную. Божественную на земное сообщество, где обыкновенному плотскому мудрованию будет все понятно, все доступно и комфортно, будет даже весело и радостно, где не будет ни-

---

<sup>15</sup> Каверин Н. Постмиссионерский декаданс // Благодатный огонь. М., 20. 2010. С. 47.

<sup>16</sup> То же.



чего аскетического, сверхутомительного, каких-то намеков на смерть, мытарства, личный подвиг и вообще «напряга» в виде Креста – это и есть постмиссионерство наших дней<sup>17</sup>. Исследователи современных форм обновленчества отмечают, что сегодня многие верующие со страхом ожидают церковных реформ. Такие опасения небезосновательны. Возможно, эти реформы начнутся со среднего звена – усилиями нового поколения священников, воспитанных в традициях либерализма. Становится все более очевидным, что целью реформ может стать не уния с Ватиканом, а «евро-православие» с его секулярным приспособлением Божественного к человеческому. Для этого молодые пассионарные постмиссионеры будут пытаться формально вовлечь в лоно Церкви как можно больше населения России, невоцерковленной молодежи и гламурной публики, чтобы в будущем никто не смог помешать создать новую церковь, соответствующую духу мира сего<sup>18</sup>. Вероятно, большое число молодежи, увлеченной «легким», «байкерским» Православием, никогда не сможет по-настоящему ощутить свою этнокультурную принадлежность к Православию. Но даже та часть молодых людей, которая уже успела воцерковиться и, которую миновали соблазны постмиссионерской проповеди, сегодня вынуждена с тревогой следить или участвовать в процессах модернизации церковного Богослужения.

Ни для кого не секрет, что среди православной общности и священнослужителей Церкви идет нелицеприятный спор о «целесообразности» замены, полной или частичной, церковно-славянского языка Богослужений на русский или модернизированный

---

<sup>17</sup> Указ. соч. С. 38.

<sup>18</sup> Указ. соч. С. 39.

церковно-славянский. Одновременно с призывом к русификации служебного языка Церкви, часть священников ставит вопрос об отмене некоторых «устаревших» канонических текстов в виду их якобы малопонятности. В частности, речь идет об отмене Покаянного канона Андрея Критского, который традиционно читается в Церкви Великим Постом. В России уже была попытка перевода канонических богослужебных текстов в 1912 г. на модернизированный славянский под руководством митрополита Сергия (Страгородского), будущего патриарха. Перевод потерпел церковное «фиаско». Великим Постом митрополит Сергий впервые прочел Великий канон на модернизированном церковнославянском. Но после службы народ не стал расходиться и молча стоял. И когда будущий патриарх стал покидать храм, к нему подошли верующие и спросили: «Ваше Высокопреосвященство, а когда будут читать канон Андрея Критского»? Митрополит Сергий расстроился, но на второй день, во вторник первой седмицы Великого Поста канон читал уже по старому тексту<sup>19</sup>...

Представляется, к явлению осторожно-скрытого церковного «постмодерна» можно с полным правом отнести так называемые «миссионерские литургии», когда по ходу службы вдруг делается остановка и ни с того, ни с сего начинается комментирование происходящего в пространстве церкви. Более того, иногда в храмах устанавливается экран, на котором транслируется объяснение тех или иных моментов богослужения. К числу подобных модернистских «новшеств» можно так же присовокупить активно пропагандируемую частью русского священства установку на сверхчастное, следовательно, без должной покаянной подготовки приня-

---

<sup>19</sup> Православная беседа. № 4. 2011. С. 25.

тие Святых христовых Тайн. Представляется, что глубоко чуждая русской церковной традиции практика сверхчастного причащения со всей неизбежностью может привести к охлаждению покаянных чувств верующих, нивелированию смысла и назначения исповеди и даже к отказу от нее. Подобная, по сути своей дерзкая, попытка модернизации традиционной русской онтологии Таинств является следствием интеллектуального тяготения части нашего священства к либеральной «духовности» авторитетных деятелей Русского Зарубежья. Таких, как например, протоиерея А. Шмемана, человека, прямо выступившего за отмену исповеди<sup>20</sup>.

Но, пожалуй, наибольшую тревогу сегодня вызывает то, что стихии постмодернизма со своими «новаторскими» энергиями пытаются проникнуть в каноническое богослужение Русской Православной Церкви. Так, вероятно, под видом расширения литургических границ Русского Православия во многих российских епархиях начинает внедряться литургия св. апостола Иакова – литургия, отсутствующая в древнем Типиконе Русской Церкви. Какова история ее происхождения, пути ее проникновения на русскую почву? И главное, – так ли необходимо ее появление в русских храмах и монастырях? О происхождении иерусалимской литургии апостола Иакова впервые было заявлено Константинопольским патриархом Проклом, ближайшим сотрудником, преемником Иоанна Златоуста<sup>21</sup>. Но в каком виде дошла она до наших дней? Действительно, чин и текст вечернего и утреннего богослужения «Апостольские

---

<sup>20</sup> Протоиерей Александр Шмеман. Дневники. 1973–1983. М., 2005. С. 35.

<sup>21</sup> Голубцов А.И. Из чтений по церковной археологии и литургике. Сергиев Посад. 1918. С. 78–79.

постановления» относят к св. апостолу Иакову<sup>22</sup>. Но хотя Вселенское Православие утверждало, что апостол Иаков передал Церкви письменно таинственное священнодействие, история существующего на сегодня текста литургии весьма туманна и расплывчата<sup>23</sup>.

При крещении Киевской Руси литургия апостола Иакова не была переведена на церковно-славянский язык, так как Св. Кирилл и Мефодий привезли Константинопольский богослужебный чин. В Константинополе же в то время не было обычая творить литургию святого апостола, а только лишь литургии Василия Великого, Иоанна Златоуста и Преждеосвященных даров<sup>24</sup>.

Возобновляемая в России литургия апостола Иакова, архаичная часть которой уже была в сокращенном виде в литургиях Василия Великого и Иоанна Златоуста, носит не аутентичный характер, но представляет собой сложный многосоставный текст, формировавшийся в течение почти 10 веков<sup>25</sup>. В православной церкви не существует ясно выраженного запрещения служить древние литургии. Но литургия апостола Иакова, вошедшая в неуставную русскую богослужебную практику со времен митрополита Никодима Ротова, то есть в 70-е гг. XX в., вызывает ряд недоумений. Так, до конца не прояснено, — каков церковно-славянский извод литургического текста, получил ли данный извод общецерковное одобрение или, по крайней мере, — об-

---

<sup>22</sup> Скабалланович М. Толковый Типикон. М.: Сретенский монастырь. 2004. С. 135–136.

<sup>23</sup> Правила Святых Вселенских соборов с толкованием. М., Паломник. 2000. С. 383.

<sup>24</sup> Литургия ап. Иакова. [www.blagobor.by./article/litugia/yakov](http://www.blagobor.by./article/litugia/yakov). 16.03.15.

<sup>25</sup> Профессор архимандрит Киприан (Жерн) Евхаристия. М., 2001. С. 1000.

суждался ли он? Известно, что на церковно-славянский язык литургия Иакова была переведена в 1938 г. клириком Русской Зарубежной церкви священноигуменом Филиппом (Гарднером). Отметим важную деталь: благословил священноигумена на перевод митрополит Анастасий (Грибановский), карловацкий иерарх-раскольник, поддержавший в том же 1938 г. Гитлера.

Чинопоследование и многие детали литургии апостола Иакова, которая с 2010 г. ежегодно служится в Санкт-Петербургском академическом храме Св. апостола Иоанна Богослова, вызывает немалое смущение православной общественности. Так, священники совершают службу БЕЗ НАПЕРСНОГО КРЕСТА, не совершают проскомидию, не читают 3-й, 6-й часы, Библия и ектеньи читаются дьяконом лицом к молящимся. Но самое духовное волнение и недоумение вызывает форма причащения: Святые Дары, пресуществленные в Тело и Кровь Спасителя, подаются отдельно друг от друга. С блюда священник берет частицу просфоры и, наподобие католической облатки, кладет в рот причащающегося. Кровь также подается отдельно в потире, из которого причастники через край как бы прихлебывают Ее...

Для чего православным подобные, ничем не оправданные, богословски немотивированные «новшества»? Даже если подобным образом причащались христиане до V века, то это совсем не означает, что данную практику необходимо возродить. В V веке много чего не было, например, иконостаса. Но это же не значит, что можно спокойно демонтировать и вынести иконостасы из православных храмов, а вместо них соорудить антаблемент с занавесочкой. Кстати, как отмечает митрополит Киприан (Керн), – к VIII веку обычай раздельного причащения, который был более всего свойственен монашеской среде,

вышел из употребления. Церковь ввела ложки для причащения мирян Телом и Кровью вместе<sup>26</sup>.

Казалось бы, автор уделяет слишком много внимания чисто церковной тематике, имеющей отдаленное отношение к социо-культурологическим проблемам постмодернистской «духовности». Но представляется, что самый разрушительный натиск постмодернизма обрушился на Православие. Постмодернизм действует здесь под видом либерально-обновленческих преобразований всего канонического строя Церкви, ее языка, Богослужения, молитвы, искусства. Прикрываясь необходимостью «оживления» церковной жизни, обновленческое крыло Русской Православной Церкви внедряет в общецерковное сознание допустимость принципов вариативности, изменяемости канонической традиции, а следовательно, допустимости и даже необходимости «корректирования» Священного Предания<sup>27</sup>. Такое же искушение постмодернистским «улучшением», «расширением» границ символов и смыслов переживает современная культура Церкви. Речь идет о зарождении и стремительном развитии нового, весьма сомнительного жанра церковного искусства – о скульптурных памятниках Богу и святым. Все уже возведенные на сегодняшний день памятники: Святой Троице, Спасителю, Ангелу хранителю, святым подвижникам благочестия, мученикам, богодухновенным творцам Иисусовой молитвы и др. являются вопиющим нарушением церковного учения о сущности иконописного образа. Икона – единственный в мире феномен, мистически соответствующий идеалу первообраза. Тяжеловесный, плотный, объемный, живоподобный реализм и даже натурализм всех православных монументов, которые ныне

---

<sup>26</sup> Указ. соч. С. 296.

<sup>27</sup> [www.blagokon.ru./biblio/695/print.23.08.15](http://www.blagokon.ru./biblio/695/print.23.08.15).

«украшают» и «дополняют» городские и монастырские ландшафты, напрочь уничтожают МЕТАФИЗИКУ самой веры, которая сводится к профанному уровню житейских представлений человека. Любая иллюзия живоподобия нетерпима ни в молитве, ни в иконе, ни в духовной жизни православной личности. Любая иллюзия живоподобия, иллюзия материальной вещественности, в особенности, в сакральном искусстве Церкви именуется прелестью, ложью. Она является не просто помехой для достижения подлинно духовных состояний, но противоположна таким состояниям<sup>28</sup>.

Неуставное расширение литургической практики, постмиссионерские литургии и проповеди, война с церковно-славянским языком, недопустимые изменения символов иконописного канона Церкви, – все это в своей совокупности есть прямой путь к уничтожению национального гено типа русских и других православных этносов страны. Очевидно, Русская Православная Церковь сдерживает напор постмодернистской стихии. Чувствуя ее силу и власть, постмодернизм обрушивается на мирское социокультурное пространство страны, на бытовую, эстетическую, познавательно-образовательную сферы жизни людей. И здесь ему помогает боевой отряд адептов постмодерна – прозападно настроенная интеллектуальная элита страны. Главный инструмент ее деятельности – комплекс высокоточных манипуляций в сфере внутриобщественных связей и отношений, который реализуется посредством медийных проводников: интернетом, телевидением, периодической печатью, радио и пр. Что входит в рабочий арсенал манипуляций?

---

<sup>28</sup> Цеханская К.В. Новая традиция изображения святых и православный канон // Дары. Альманах современной христианской культуры. 2015. С. 136–130.

1. Ложная информация, дезинформация, намеренное умолчание о реальных фактах и контекстах того или иного явления, события, процесса.

2. Агрессивное плотное информационное давление на общественное сознание посредством постоянно повторяемых, алогичных, абсурдных, ничем не доказуемых положений и постулатов. Пример подобного абсурда – вхождение Крыма в состав России, совершенное военным путем, против воли крымчан.

3. Наконец, самое главное, – проповедь интеллектуально-эстетического глумления над традиционализмом как проявления наивысшей ценностной категории свободы.

В заключении отметим, что постмодернизм не зародился сам по себе на русской почве как некий соприродный ей элемент. Это настоящая эманация библейского Зла, ворвавшегося в Россию после крушения советской империи, Зла, выращенного и вскормленного в недрах современной западной цивилизации в содомитской, человеконенавистнической философии IV Рима. Что может сегодня противопоставить Россия натиску апостасийного глобализма и постмодернизма? Русские и другие этносы страны должны духовно вооружиться и начать духовную брань через мужественное преодоление тягот жизни, отказ от демонических форм постмодернистской культуры и мышления, через милосердную помощь ближним, неприятие лжи, чуждых ценностей. Русские должны вспомнить о своей истинной общинности со стремлением к правде и справедливости; апеллировать к властям, требуя устранения любых видов государственного произвола и насилия, охранять основы православного вероучения, пресекая все соблазны модернизации. Все российское общество должно противостоять духовному экспансионизму западного мира и особенно Америки. Но, противостоять



этому совокупному, самому себя пожирающему Злу, можно только лишь вооружившись истинным пониманием смысла происходящих событий современной мировой истории.

Смысл же, на наш взгляд, состоит в том, что Соединенные Штаты Америки, провозглашающие себя IV Римом, выступают в качестве нового паствыря для всего человечества, понуждая его силой, обманом, подкупом и ложью принять свое глобальное «духовное» главенство. В этой ситуации Россия, то есть III Рим, обязана выступить мировой духовной силой, противостоящей цивилизации IV Рима. Представляется, что смысл исторического бытия нашего народа всегда состоял и до сих пор состоит в непрерывном творчески-религиозном раскрытии Божественного замысла русской цивилизации. Промыслом Божиим и волею народа Россия осуществляет особую миссию в мире; защищает справедливость, религиозную истину, воплощает в земной жизни евангельские идеалы веры, любви и милосердия. Оставаться верными своему Божественному призванию в это сложное трагическое время – не только наша очередная духовная сверхзадача, но и религиозный долг.

### **Литература**

1. <http://3rm.info/religion/3515-raboty-uchastnikov-koshhunstennoj-vystavki.html>. 05.05.13
2. [www.blagon.ru/biblio/695/print](http://www.blagon.ru/biblio/695/print). 23.08.15.
3. Гаврилов Ю.А., Шевченко А.Г. Динамика этно-религиозной структуры населения РФ (по материалам переписи). // Россия и современный мир. Проблемы. Мнения. Дискуссия. События. М., 2011. № 2(11).

4. Голубцов А.И. Из чтений по церковной археологии и литургике. Сергиев Посад. 1918.
5. Груздева В.В. Энтропийная культура.// Православная беседа. № 5, 2006.
6. Каверин Н. Постмиссионерский декаданс. // Благодатный огонь. М., 20. 2010.
7. Литургия ап. Иакова. [www.blagobor.by./ article/ liturgia/yakov](http://www.blagobor.by/article/liturgia/yakov). 16.03.15.
8. Минаев И., Князев А. Власть занимается воспроизводством бедности. / Мир новостей. № 35. 23.09.11.
9. Митрополит Калининградский и Смоленский Кирилл. Помочь друг другу./Завтра. № 9, 1998.
10. Нарочницкая Н.А. Россия и русские в мировой истории. М., Международные отношения. 2003.
11. Передача «Вести» с Дмитрием Киселевым. Эфир от 15.06.14. Телеканал Россия 1.
12. Правила Святых Вселенских соборов с толкованием. М., Паломник. 2000.
13. Православная энциклопедия. Евангелики. [www.pravenc./text/180930.htm](http://www.pravenc./text/180930.htm)/.14.06.14.
14. Протоирей Александр Шмеман. Дневники. 1973–1983. М., 2005.
15. Профессор архимандрит Киприан (Керн) Евхаристия. М., 2001.
16. Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл. «Когда же придет Сын Человеческий»./Православная беседа. № 4. 2011.
17. Скабалланович М. Толковый Типикон. М.: Сретенский монастырь. 2004. С. 135–136.
18. Троицкий Е. Русская этнополитология. Т. 3. М., 2001.

19. Фукуяма Ф. Конец истории? // Вопросы философии. 1990. № 3.
20. Цеханская К.В. Американский мессианизм – духовная сила глобализма // Проблемы национальной стратегии. № 1(22), 2015.
21. Цеханская К.В. Новая традиция изображения святых и православный канон // Дары. Альманах современной христианской культуры. 2015.
22. Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1994.

## Этнокультурные процессы в Казахстане в условиях глобализации

**Телебаев Газиз Турысбекович**

*Профессор, доктор философских наук,  
заместитель директора,  
Республиканское государственное учреждение  
при Президенте Республики Казахстан  
«Қоғамдық келісім», Астана,  
telebaevg@gmail.com*

**Байдаева Акмарал Каржауовна**

*Докторант 3-курса, кафедра философии,  
Казахский Национальный  
Университет имени аль-Фараби,  
Алматы baydlaeva.ak@gmail.com*

В условиях глобализации становятся востребованными модели успешных практик в сфере межэтнических отношений. Государственная этническая политика в Казахстане основана на модели, которая известна сегодня во многих странах мира под названием казахстанская модель межэтнической толерантности и общественного согласия. Ее базовые составляющие следующие. Во-первых, председателем Ассамблеи народа Казахстана является Президент – гарант Конституции и этим определен ее высокий статус как общественно-политического института. Во-вторых, казахстанская модель сформирована на основе диалога институтов гражданского общества и государства, в который вовлечены все значимые политические силы страны. В-третьих, уникальной особенностью Казахстана является единый в гражданско-правовом отношении и общественном восприятии статус этнических групп. Их представители выступают не в качестве национальных меньшинств, а являются обладающими всей полнотой прав гражданами единого народа Казах-

стана. В-четвертых, общественное согласие выступает важнейшей политико-идеологической ценностью, которая не только транслируется по всем информационным каналам, но и поддерживается и поощряется всеми центральными и региональными органами власти. В-пятых, 9 депутатов Мажилиса Парламента, избираемых АНК, обеспечивают гарантированное парламентское представительство этносов страны. В-шестых, сохранению и умножению культурного многообразия способствует неизменная политика государства по поддержке этнических языков и культур (школы на национальных языках, воскресные школы, этнические СМИ, национальные театры). В-седьмых, межнациональное согласие охраняется в РК законом на самом высоком уровне. Пункт 2 статьи 39 Конституции РК признает «неконституционными любые действия, способные нарушить межнациональное согласие».

Казахстанская модель межэтнической толерантности, разработанная и внедренная в политическую реальность в стране под руководством Президента – Лидера Нации Нурсултана Назарбаева, получила широкое международное признание. Модель была представлена в ООН, многих европейских и азиатских государствах, странах СНГ. Ее особое значение для самого казахстанского общества заключается в том, что внедрение этой модели позволяет стране весь постсоветский период своего развития достигать такого важного фактора, как внутривнутриполитическая стабильность, отсутствие серьезных межэтнических конфликтов, которые в 90-ые предрекали ей многие политические оракулы.

Для любого государства внутривнутриполитическая стабильность является жизненно важным фактором его устойчивого развития. В то же время сама внутривнутриполитическая стабильность как сложное общественное явление зависит от целого ряда условий своего сохранения.

К ним относятся снижение уровня остроты социальных проблем, достижение консенсуса основных политических сил, межконфессиональное и межэтническое согласие и другие.

Рассмотрим такое условие сохранения внутривнутриполитической стабильности в стране как межэтническое согласие. Можно утверждать, что по этому фактору Казахстан является, без преувеличения, уникальным среди постсоветских государств. С одной стороны, этническое многообразие страны усложняет проведение в нем национальной политики в отличие, скажем, от этнически более однородных государств таких, как Узбекистан, Туркменистан, Армения, страны Балтии. С другой – Казахстану удалось в самый сложный период обретения независимости, пробуждения этнического самосознания, бурного обсуждения проблем двойного гражданства и государственного языка, всплеска миграции сохранить в целом межэтническое согласие, не допустить (как это случилось в Азербайджане, Грузии, России) межэтнических столкновений.

В первую очередь это оказалось возможным благодаря мудрости народов, населяющих страну, их многовековому опыту совместного проживания на одной территории, росткам формирования единого казахстанского народа. Казахстан избежал межэтнических столкновений именно благодаря своей здоровой основе, благодаря невидимой, но ощутимой культуре взаимоотношений, которую незаметно, день за днем, год за годом формировали наши прадеды, деды и отцы и, к счастью, видимо научили этому и нас.

Сейчас стало очевидным для всех как за рубежом, так и внутри страны, что у Казахстана – огромный позитивный потенциал для успешного развития. У этого потенциала есть материальная сторона – богатые недра, сырьевая база, развитый научно-технический и

производственный комплекс, удачное расположение страны на перекрестке дорог из Азии в Европу и обратно. Есть и не менее важная нематериальная сторона – образованность населения, высокая культура общения, традиции, почитаемые всеми народами, общая история, в которой и победы, и лишения сплачивали людей и этносы.

Вековой опыт совместного проживания десятков народов разных этносов, рас, культурных традиций, религиозных убеждений привел к выработке элементов особой специфической казахстанской субкультуры. Ее основная особенность – глубоко чтя свои язык, традиции, культуру, одновременно уважать язык, традиции, культуру других народов.

Насильственная депортация в страну во время Второй мировой войны немцев, многих кавказских народов, корейцев сформировали уникальную многообразную этническую карту Казахстана. Ни для одного из этих народов Казахстан не стал чужой землей. Все нашли здесь гостеприимство и кров, насколько это было возможно в тех непростых условиях. Трудности и лишения, выпавшие на долю казахстанцев, сплотили их, привели к выработке таких общезначимых ценностей как справедливость, отзывчивость к чужой беде, гостеприимство. В совокупности это и образует особую казахстанскую субстанцию, проявления которой вызывают уважение и удивление других народов (например, в Германии, где сейчас очень много казахстанских немцев).

Нельзя, конечно, уповать на то, что межэтнические проблемы сняты раз и навсегда. Требуются постоянные и значительные усилия в деле гармонизации межэтнических отношений. Нужны, прежде всего, разумеется, усилия со стороны властных структур. Они обязаны создавать равные и как можно более широкие возможности

для полнокровного сосуществования всех этносов на территории Казахстана. В первую очередь это достигается путем неуклонного соблюдения прав личности и гражданина, какой бы этнической группе он ни принадлежал.

Особую роль в сохранении межэтнической гармонии играют Ассамблея народов Казахстана, малые Ассамблеи, национально-культурные центры. Именно они являются механизмом отражения многообразных этнических интересов, аккумулирующим потребности и нужды этносов в развитии языка, культуры, традиций.

Свою лепту в сохранении межнационального согласия могут и должны вносить политические партии, общественные объединения, неправительственные организации, различные фонды и исследовательские структуры. Речь идет как об участии в конкретной практической работе, так и, преимущественно, о составлении проектов и программ, помогающих решению специальной задачи закладывания фундаментальных основ, закрепляющих достигнутое казахстанским обществом в прошедший и настоящий период соотношение между этническими группами в культурной, духовной, социальной сфере.

Для этнокультурных процессов в любой стране одним из главных факторов является наличие общенациональной идеи. При этом формирование такой идеи – процесс длительный и сложный. Он еще более усложняется в полиэтничных и многоконфессиональных обществах. Этноты и этнические группы, проживающие в Казахстане, относятся (если использовать классификацию С. Хантингтона) к таким разным цивилизациям, как исламская, православная, западная, синская. Поэтому у нас в стране процесс формирования национальной идеи займет, скорее всего, весьма длительное время. В то



же время, особенную важность приобретает этнический контекст формирования общенациональной идеи.

В современных условиях очень важна роль государства в формировании общенациональной идеи. Во-первых, государство, проводя национальную политику, направленную на укрепление межэтнического согласия, создает условия для самой возможности формирования общенациональной идеи. Во-вторых, государство путем создания законодательных механизмов определяет основные параметры этой идеи в этническом разрезе.

Если опираться на мнение экспертов, то в Казахстане государственная национальная политика в целом проводится последовательно и успешно. 16% экспертов полагают, что основные приоритеты и направления этой политики четкие и продуманные, а 45,7% склоняются к принятию такого мнения. Вместе с тем, 38% экспертных оценок сосредоточены на позиции декларативного характера национальной политики.

Для нашей темы является весьма показательным, что из содержания государственной национальной политики эксперты выделили как наиболее значимое такое направление, как «формирование казахстанской идентичности». Около половины всех экспертов (47,3%) считают, что формирование идентичности более значимо, чем поддержка отдельных этносов, будь это титульный, либо национальные меньшинства. Следовательно, в обществе постепенно укрепляется приоритет общекзахстанской идентичности над этнической, что создает, безусловно, объективную основу для формирования общенациональной идеи.

Другой аспект проблемы – имеется ли онтологическое основание для формирования общенациональной идеи, т. е. сложилась ли в Казахстане сегодня казахстанская нация. В целом сумма позитивных оценок выше,

чем негативных. Так, около пятой части экспертов (21,6%) придерживаются наиболее оптимистической точки зрения и утверждают, что казахстанская нация уже сформировалась. Другая часть экспертов (31,6%) исходит из того, что феномен казахстанской нации это скорее духовное образование, нежели реальное, общественно-политическое, социальное. Они полагают, что казахстанская нация существует на уровне менталитета, культуры народов Казахстана. Речь идет о том, что в процессе совместного проживания этносы и этнические группы накопили общие духовные ценности, традиции. Конечно, разница в этих позициях достаточно значимая, тем не менее, обе они направлены на поддержку тезиса о существовании феномена казахстанской нации, поэтому можно считать, что более половины экспертов (53,2%) дают положительный ответ. У примерно четвертой части (24,8%) экспертов позиция неопределенная: они полагают, что возникновение феномена казахстанской нации возможно лишь при целенаправленной государственной политике. Тех, кто склоняется к отрицательному ответу по вопросу существования казахстанской нации, меньше – 19,6% в сумме. Из этого числа 13,2% экспертов полагают, что такого феномена в казахстанской действительности нет и скорее это удобный инструмент в руках политиков. Такой скептический взгляд может быть обусловлен либо негативным личным опытом, либо теоретическими представлениями. Остальные 6,4% отрицательно настроенных экспертов считают, что в полиэтническом обществе, каким является Казахстан, существование такого феномена невозможно в принципе.

Несомненно, формирование общенациональной идеи, в том числе в контексте этничности, зависит от усилий различных государственных и общественных

структур. У нас есть возможность оценить эту деятельность исходя из мнений экспертов.

Наиболее эффективной эксперты признали деятельность Президента по консолидации казахстанского общества. По сумме положительных оценок 85,6% полагают, что Глава государства прикладывает максимум усилий для консолидации общества, формирования общеказахстанских ценностей и что эта его работа достигает своих целей.

Другие структуры набрали гораздо меньше положительных оценок. Например, у Правительства по сумме положительных ответов это 41,8%, у Ассамблеи народов Казахстана – 40%, у акиматов всех уровней – 37,4%, у национально-культурных центров – 35,2%. Получается, что сегодня консолидация общества, формирование казахстанской нации и складывание общенациональной идеи зависят, в основном, от высшего должностного лица государства. Такое положение дел в демократическом обществе трудно признать нормальным и задача заключается в активизации усилий гражданского общества, его институтов для целей консолидации этносов и этнических групп страны.

Еще один вопрос, по которому существуют противоположные точки зрения – должно ли формирование общенациональной идеи сопровождаться принятием каких-то документов (законов, концепций, кодексов и пр.), или должно протекать в естественном режиме «народного творчества». По мнению экспертов, нужны и скорее нужны специальные документы, в которых должны быть отражены принципы государственной национальной политики (72%).

Конечно, было бы наивно рассчитывать на то, что одним документом может быть сформирована общенациональная идея, более того, вряд ли вообще мыслимо внедрение в общественное сознание ценностей

указами или законами. В то же время, нельзя полагаться только на стихийность и естественность в этом процессе. Государство обязано пропагандировать общенациональные ценности всеми доступными средствами. Между тем, в концептуальном отношении проблема формирования общенациональной идеи была предметом внимания в нескольких Посланиях Президента народу страны. Сходная целевая установка также была реализована в Концепции формирования государственной идентичности Республики Казахстан, принятой в 1996 году.

При формировании общенациональной идеи в полиэтнических обществах возможно использование двух основных стратегий – на основе национальных ценностей государствообразующего этноса, либо на основе интегральных ценностей, вбирающих в себя все позитивное из ценностей основных этносов и этнических групп страны. Этническая ситуация в Казахстане не позволяет принять первую стратегию. Это показали и события, связанные с первой Конституцией страны, начальные строки которой «Мы, казахский народ ...» вызвали наиболее острую реакцию представителей политизированных групп славянских этносов.

Выбор же второй стратегии предполагает анализ тех базовых ценностей, которые могут быть общими для народов Казахстана. В одном из республиканских исследований 2002 года респондентам был задан вопрос о том, что из перечисленного они могли бы назвать своей мечтой. Распределение ответов в этническом разрезе позволяет сделать некоторые весьма значимые выводы.

Прежде всего, можно судить о близости ценностных ориентаций этносов и этнических групп страны. Так, на первом месте у всех такая мечта, как «быть здоровым». Она поддержана от 27,7% узбеков до 44,8%

уйгур (см. табл. 1). Также достаточно единодушны народы в выборе второй и третьей по значимости мечты. На втором месте – «чтобы в нашей стране и на всей планете всегда был мир и не было войн, катастроф», а третьем – «зарабатывать большие деньги». Единственное исключение заключается в том, что уйгуры на второе место поставили зарабатывание денег, а на третье – мир в стране и на планете.

*Таблица 1. Выбор этническими группами наиболее предпочитаемых ответов на вопрос «Что из ниже перечисленного Вы бы могли назвать своей мечтой?» (в процентах)*

	Быть здоровым	Зарабатывать большие деньги	Чтобы в стране был мир
Казахи	40,5	10,3	12,5
Русские	31,8	13,5	13,8
Украинцы	36,8	12,6	14,9
Уйгуры	44,8	17,2	6,9
Узбеки	27,7	12,8	14,9
Немцы	39,6	10,4	18,8
Корейцы	29,6	11,1	22,2

Выбор данных ценностей вполне объясним и оправдан. Здоровье в национальной ментальности всех народов всегда занимало особое место, это не только личностная ценность, но и общественная. Тем более в современных непростых условиях необходимость здоровья ощущается, видимо, особенно остро. Интенция к миру, стабильности также на протяжении веков выкристаллизовывалась в общественном сознании как одна из наиболее предпочитаемых ценностей. Наконец, движение к рынку не могло, конечно, не оказать своего влияния и на сферу сознания.

Таким образом, теми ценностями, которые поддерживаются всеми основными этническими группами страны, являются ценности здоровья, мира и материального достатка. Они могут стать, на наш взгляд, базовыми для формирования общенациональной идеи. В этом случае она должна основываться на «трех китах»: *здоровье граждан, социальный мир и стабильность в обществе и благосостояние народа*. Сформулированная подобным образом национальная идея будет и понятна народу, и найдет поддержку у большинства этнических групп.

Для того чтобы общенациональная идея сформировалась также очень важно, как относятся друг к другу основные этносы и этнические группы страны, нет ли предрасположенности в их оценках, каковы межэтнические дистанции.

Одним из индикаторов межэтнических отношений является, как известно, готовность жить в местности, где проживают многие национальности. Большинство опрошенных представителей этносов проявляют толерантность и отсутствие этнофобии. От 81,9% казахов до 96,4% уйгур категорически против мнения, что жить надо в этнически однородной среде, либо заявляют, что это не имеет никакого значения.

Вместе с тем, было бы неверно скрывать существующие между этносами дистанции и разные позиции. Вот, к примеру, как оценивается государственная национальная политика отдельными этническими группами страны. Немцы, уйгуры и русские больше чем другие обозначили позицию, что эта политика направлена на поддержку одного (титularного) этноса. В то же время, казахи и узбеки больше выбрали мнение об игнорировании интересов коренного этноса.

Различным будет и поведение этносов в случае возникновения межэтнического конфликта. Русские, корейцы, немцы и украинцы обозначили опцию

«постараюсь выехать из страны» в 4–9 раз чаще, нежели уйгуры, узбеки и казахи.

Одним из показателей межэтнических дистанций является отношение к смешанным бракам. Наиболее толерантны в этом отношении корейцы Казахстана: 50% их относятся к межэтническим бракам положительно, 27,8% – спокойно и только 5,6% – отрицательно. Также позитивное отношение преобладает над негативным у немцев, украинцев и русских. Напротив, у казахов, уйгур и узбеков преобладает критическое отношение к данному феномену.

Межэтнические дистанции во многом определяются, как известно, языковыми барьерами. В Казахстане эти барьеры, с одной стороны, минимальны, т.к. абсолютное большинство населения свободно владеет русским языком.

Так, по данным опроса лета 2014, 70,6% узбеков, 71,4% казахов, 81% уйгуров, а также более 96% русских, украинцев, корейцев, и немцев свободно владеют русским языком.

Однако, с другой стороны, наблюдается разделение этносов на группы по степени владения государственным языком.

К первой относятся те, в которых свободное владение государственным языком составляет более 70% опрошенных: казахи – 90,4%, узбеки – 80,1%, турки – 75% и уйгуры – 72,9%. Это представители тюркоязычной языковой группы.

Среднее знание государственного языка характерно для представителей второй группы: киргизы – 57,7%, азербайджанцы – 44,4%, татары – 43% и чеченцы – 33,3%. Среди них как тюркоязычные этносы, так и нетюркоязычные.

К третьей группе относятся представители русских – 13,4%, немцев – 11,9%, корейцев – 9,5%, украинцев –

6%, для которых характерен небольшой процент свободно владеющих государственным языком.

Безусловно, эти и другие факторы будут оказывать влияние на формирование общенациональной идеи.

Для того чтобы идея стала действительно общенациональной она должна быть принята большей частью общества. В исследуемом ключе важно, чтобы эта идея была принята большей частью этносов и диаспор Казахстана, а внутри них – большей частью их представителей. Во многом принятие общенациональной идеи будет детерминировано тем, считают ли представители этносов и этнических групп Казахстан своей Родиной. В этом отношении данные опроса 2014 года вселяют оптимизм.

Более 90% представителей основных этносов и этнических групп страны назвали своей родиной Казахстан: казахи – 98%, немцы – 97,6%, уйгуры – 94,6%, корейцы – 92,9%, русские – 92,8%, узбеки – 91,3% и украинцы – 90,5%.

Уровень межэтнических отношений во многом определяет этническую ситуацию в стране. Когда мы оцениваем успехи, достигнутые в результате внедрения модели межэтнической толерантности в стране, мы должны ясно видеть, что в первую очередь они очевидны в улучшении межэтнических отношений.

За последние 10–15 лет заметно улучшились межэтнические отношения, о чем свидетельствуют данные социологических опросов. Остановимся на опросе 2014 года.

Отношения к представителям своей и других этнических групп оценивались респондентами тремя возможными оценками: «положительно», «нейтрально» и «отрицательно». Суммирование оценок по формуле:  $P + N/2 - O$ , позволяет в каждом отдельном случае вычислить индекс позитивного отношения.



Прежде всего, вычислим подобный индекс в отношении государствообразующего этноса – казахов (см. табл. 2).

Таблица 2. Ответы на вопрос: «Как Вы относитесь к представителям данных этносов и этнических групп: казахи?» (в разрезе этнических групп, в процентах)

	Положительно	Нейтрально	Отрицательно
<b>Казахи</b>	<b>91,4%</b>	8,2%	0,5%
<b>Русские</b>	78,7%	20,0%	1,3%
<b>Украинцы</b>	77,4%	21,4%	1,2%
<b>Узбеки</b>	<b>92,1%</b>	7,1%	0,8%
<b>Татары</b>	<b>88,6%</b>	9,6%	<b>1,8%</b>
<b>Уйгуры</b>	86,5%	13,5%	0,0%
<b>Немцы</b>	88,1%	9,5%	<b>2,4%</b>
<b>Корейцы</b>	81,0%	16,7%	<b>2,4%</b>

Таким образом, индекс доброжелательного отношения к казахам составляет: у казахов – 95, узбеков – 94,85, уйгуров – 93,25, татар – 91,6, немцев – 90,45, русских – 87,4, корейцев – 86,95, украинцев – 86,9.

Поскольку главной темой опроса были языковые процессы, некоторый негативизм, возможно, связан с языковой политикой в стране, направленной на необходимость овладения государственным языком всеми этническими группами страны. И если у тюркоязычных этнических групп эта политика встречает понимание, то у славяноязычных и других такого понимания меньше.

По отношению ко второй по численности этнической группе – русским – отношение других также достаточно позитивно (см. табл. 3). Уровень позитивных оценок чуть ниже, чем у казахов, в то же время отрицательные оценки выставили только три этноса.

Таблица 3. Ответы на вопрос: «Как Вы относитесь к представителям данных этносов и этнических групп: русские?» (в разрезе этнических групп, в процентах)

	Положительно	Нейтрально	Отрицательно
Казахи	72,2%	25,4%	2,4%
Русские	81,1%	18,5%	0,5%
Украинцы	78,6%	21,4%	0,0%
Узбеки	71,4%	25,4%	3,2%
Татары	82,5%	17,5%	0,0%
Уйгуры	70,3%	24,3%	5,4%
Немцы	85,7%	14,3%	0,0%
Корейцы	78,6%	21,4%	0,0%

Индекс положительного отношения составляет: у немцев – 92,85, татар – 91,25, русских – 89,85, украинцев и корейцев – по 89,3, казахов – 87,5, узбеков – 80,9, уйгуров – 77,05. Думается, подобные оценки вызваны комплиментарным отношением к носителям русского языка со стороны преимущественно русскоязычных немцев, татар и корейцев. С другой стороны, тюркоязычные узбеки и уйгуры сохраняют видимо в этнической памяти засилье русского языка в советское время.

К третьей по численности этнической группе – узбекам – отношение менее положительное и более критическое, чем к казахам и русским. Причем, если к казахам самые высокие показатели положительного отношения в районе 90%, к русским – 80%, то к узбекам – 70%. И что особенно поразительно: по отрицательному отношению сами узбеки оценивают себя после уйгур наиболее критично. Такая самооценка, возможно, связана с самокритичностью этнической группы и признанием наличия негативных качеств (это будет видно в следующем разделе).

Таблица 4. Ответы на вопрос: «Как Вы относитесь к представителям данных этносов и этнических групп: узбеки?» (в разрезе этнических групп, в процентах)

	Положительно	Нейтрально	Отрицательно
Казахи	56,2%	35,2%	8,6%
Русские	66,2%	29,6%	4,2%
Украинцы	69,0%	22,6%	8,3%
Узбеки	66,7%	24,6%	8,7%
Татары	71,9%	24,6%	3,5%
Уйгуры	56,8%	29,7%	13,5%
Немцы	78,6%	16,7%	4,8%
Корейцы	64,3%	33,3%	2,4%

Второе возможное объяснение связано с идентификацией оцениваемого этноса, как основного населения Республики Узбекистан, т. е. наши казахстанские узбеки отрицательно относятся к узбекам Узбекистана и именно эти оценки фигурируют в ответах.

В целом, индекс положительного отношения к узбекам составляет: у немцев – 82,15, татар – 80,7, корейцев – 78,55, русских – 76,8, украинцев – 72, узбеков – 70,3, казахов – 65,2, уйгуров – 58,15. Объяснение менее позитивного отношения близких по языку уйгур и казахов кроется, на наш взгляд, в социально-экономической (занятие сходных ниш на рынке труда) и историко-культурной (историческое соперничество) сферах.

Отношение к уйгурам во многом повторяет отношение этнических групп к узбекам: меньшая выраженность положительного отношения, наличие значительных отрицательных суждений и крайняя степень критичности самооценки этноса (см. табл. 5). Напрашивается невольный вывод о «врожденной» самокритичности, смахивающей на «восточную хитрость», двух тюркоязычных этнических групп Казахстана.

Таблица 5. Ответы на вопрос: «Как Вы относитесь к представителям данных этносов и этнических групп: уйгуры?» (в разрезе этнических групп, в процентах)

	Положительно	Нейтрально	Отрицательно
Казахи	55,2%	34,8%	10,0%
Русские	65,3%	29,9%	4,8%
Украинцы	<b>67,9%</b>	21,4%	<b>10,7%</b>
Узбеки	57,9%	31,0%	<b>11,1%</b>
Татары	<b>70,2%</b>	22,8%	7,0%
Уйгуры	67,6%	18,9%	<b>13,5%</b>
Немцы	<b>81,0%</b>	19,0%	0,0%
Корейцы	64,3%	31,0%	4,8%

Индекс положительного отношения к уйгурам сложился следующим: немцы – 90,5, русские – 75,45, корейцы – 75, татары – 74,6, украинцы – 67,9, уйгуры – 63,55, казахи – 62,6, узбеки – 62,3. Обращает на себя внимание позитивное отношение немцев, которые, видимо, не делят с уйгурами никаких ниш, и менее позитивное отношение близких в языковом, культурном и социально-экономическом отношении казахов и узбеков.

Немцев в Казахстане осталось около 200 тыс., и их этническая солидарность высока: об этом свидетельствует высокий процент позитивной самооценки.

Индекс положительного отношения к немцам по результатам подсчетов сложился таким: немцы – 95,25, корейцы – 79,8, русские – 78,15, татары – 76,75, украинцы – 76,7, узбеки – 64,25, казахи – 64,1, уйгуры – 63,55. В целом, обратим внимание еще раз на высокую степень корпоративной солидарности этноса, и на положительное отношение русскоязычных этнических групп.

Восьмой по численности этнос страны – корейцы – также вызывают достаточно позитивные эмоции со

стороны других этносов и этнических групп (см. табл. 7). Отношение к ним во многом повторяет отношение к немцам.

*Таблица 6. Ответы на вопрос: «Как Вы относитесь к представителям данных этносов и этнических групп: немцы?» (в разрезе этнических групп, в процентах)*

	Положительно	Нейтрально	Отрицательно
Казахи	57,0%	33,4%	<b>9,6%</b>
Русские	68,3%	27,7%	4,0%
Украинцы	<b>71,4%</b>	22,6%	6,0%
Узбеки	57,1%	33,3%	<b>9,5%</b>
Татары	<b>71,9%</b>	21,9%	6,1%
Уйгуры	59,5%	29,7%	<b>10,8%</b>
Немцы	<b>90,5%</b>	9,5%	0,0%
Корейцы	66,7%	31,0%	2,4%

*Таблица 7. Ответы на вопрос: «Как Вы относитесь к представителям данных этносов и этнических групп: корейцы?» (в разрезе этнических групп, в процентах)*

	Положительно	Нейтрально	Отрицательно
Казахи	58,5%	32,4%	<b>9,1%</b>
Русские	69,0%	27,5%	3,5%
Украинцы	69,0%	26,2%	4,8%
Узбеки	57,1%	32,5%	<b>10,3%</b>
Татары	<b>71,1%</b>	20,2%	8,8%
Уйгуры	59,5%	27,0%	<b>13,5%</b>
Немцы	<b>81,0%</b>	19,0%	0,0%
Корейцы	<b>78,6%</b>	19,0%	2,4%

Индекс положительного отношения к корейцам таков: немцы – 90,5, корейцы – 85,7, русские – 79,25, украинцы – 77,3, татары – 72,4, казахи – 65,6, узбеки –

63,05, уйгуры – 59,5. Бросается в глаза более позитивное отношение русскоязычных этнических групп и менее позитивное – тюркоязычных.

Стабильное состояние межэтнических отношений в нашей стране не должно, на наш взгляд, создавать иллюзию абсолютной беспроблемности этих отношений, отсутствия болевых точек, серьезных проблем и привести к успокоенности исследователей в области этнологии, социологии, политологии. Одна из серьезных проблем, которая требует внимательного отношения и углубленного анализа – проблема существования этнических стереотипов. Причем стереотипы существуют обычно в скрытой, латентной форме, однако любое внешнее воздействие на отношения между этносами может привести к их проявлению, детерминации ими всей совокупности межэтнических отношений.

В результате анализа данных некоторых социологических исследований удалось зафиксировать степень этнической предрасположенности у этносов и этнических групп в стране, направленность этнических стереотипов в массовом сознании. Данные, полученные с помощью применения методики «списка характерных качеств», позволяют говорить о достаточно широком распространении стереотипов в отношении национальных групп. Также можно констатировать наличие значимых элементов негативизма в отношении между группами. Сравнивая показатели личных характеристик нации (автостереотипы) с общими показателями характеристик других национальностей (гетеростереотипы) можно выявить уровень дистанцированности отношений между этническими группами. Факторная обусловленность системы гетеростереотипов – минимальна, их направленность и содержание определяет, главным образом, лишь принадлежность носителя стереотипа к другой национальной культуре.

Было определено, какие характерные качества преобладают в различных национальных характерах. Характеристики этносов предлагаются по доминирующим индикаторам.

Соотношение показателей, по представленным характеристикам других национальностей и по самооценке представителей коренной нации, позволяют говорить о несколько завышенной самооценке **казахов** (см. табл. 8). Только по одному параметру – почтительность к старшим – их самооценки количественно ниже, чем оценки других этносов. По остальным параметрам превышение самооценок позитивных качеств составляет от 3,5% до 8,4%.

Оценки других этнических групп в совокупности с собственной оценкой казахов позволяют характеризовать их как **почтительных со старшими, миролюбивых, надежных и открытых**. Достаточно идентично оценили казахи представителей своей национальности, что свидетельствует о достаточно прочных корпоративных отношениях внутри самой группы. Отрицательные признаки из списка характерных качеств в системе гетеростеротипов выражены менее остальных качеств. Их средний коэффициент не превышает 2,5%. Исключение составляет характеристика **«завистливые»**, составившая в системе гетеростереотипов – 9,5% и автостереотипов – 12,2%.

Таблица 8. Основные характеристики казахов

Автостереотипы			Гетеростереотипы		
№	Качества	%	№	Качества	%
1.	Открытые	55,2	1.	Открытые	46,8
2.	Миролюбивые	37,4	2.	Миролюбивые	33,9
3.	Терпеливые	36,7	3.	Почитают старших	32,6
4.	Почитают старших	32,0	4.	Терпеливые	28,9
5.	Надежные	30,5	5.	Надежные	22,5

Как видим, для стереотипных оценок этносов по отношению к представителям коренной национальности и таковых внутри самого этноса, характерна идентичность системы характерных признаков. Необходимо отметить, что данное (практически полное) соответствие присутствует только в характеристике казахского этноса.

Та ситуация, которая характерна в отношении **русских**, является, в целом, типичной для этнической саморефлексии. Завышенные самооценки этнической группы – довольно приемлемое и объяснимое явление. Особенно данный вывод распространяется на характеристики «открытые» и «надежные» в сравнении с гетеростереотипами (см. табл. 9). Относительно корпоративности и гомогенности русской этнической группы отмечается некоторая раздробленность (мозаичность). В связи с тем, что на сегодняшний день у русского этноса в Казахстане нет доминирующей концентрации населения на определенной территории, то у них происходит размывание обобщающих индикаторов. Есть также разница в наборах пяти самых приоритетных качеств: другие считают русских больше трудолюбивыми, а они себя – терпеливыми. Совпадающие показатели оценок характеризуют русский этнос как **открытый, миролюбивый, культурный и надежный**.

Таблица 9. Основные характеристики русских

Автостереотипы			Гетеростереотипы		
№	Качество	%	№	Качество	%
1.	Открытые	40,6	1.	Открытые	28,9
2.	Миролюбивые	25,6	2.	Культурные	21,4
3.	Терпеливые	28,4	3.	Надежные	21,3
4.	Надежные	24,6	4.	Миролюбивые	19,1
5.	Культурные	17,9	5.	Трудолюбивые	18,4



Анализируя данные в отношении гетеростереотипов можно констатировать, что по отношению к русским в целом не наблюдается негативных оценок со стороны других национальностей. В то же время неприязнь по признаку национальной принадлежности в форме негативных стереотипов более всего выражена в чеченской и немецкой среде. Так, **завистливыми** представителей русской национальности называет 19% чеченцев и 8,2% немцев; **хитрыми** 42,9% чеченцев; **жестокими** 28,6% чеченцев; **скупыми** 14,3% чеченцев; **властолюбивыми** 19% чеченцев и 11,5% немцев; **навязывающими свои обычаи** 38,1% чеченцев и 11,5% немцев. Подобные оценки обусловлены, несомненно, как историческими причинами, так и детерминированы событиями в новейшей истории России.

Следующая этническая группа, на оценках которой мы будем акцентировать внимание, это **узбеки**.

Для них характерны, прежде всего, схожие оценки, которые они выставили представителям своей национальности. Это является несомненным показателем прочных корпоративных отношений внутри этнической группы. К этому необходимо добавить, что процент узбеков, негативно себя оценивающих, значительно ниже общереспубликанского показателя.

По совокупности автостереотипных и гетеростереотипных оценок, узбеков можно охарактеризовать как очень **трудолюбивых, религиозных и почти-тельных со старшими** (см. табл. 10).

Однако по двум параметрам расхождение между автостереотипными и гетеростереотипными оценками наблюдается достаточно существенное. Узбеки полагают, что представители их национальности открытые и терпеливые, в то время как другие определяют их как хитрых и скупых. Причем только для этой этнической группы и еще чеченцев характерно то, что наиболее выраженным является

негативный гетеростереотип, а именно – «хитрые» – 31,1% опрошенных выделили его.

Таблица 10. Основные характеристики узбеков

Автостереотипы			Гетеростереотипы		
№	Качество	%	№	Качество	%
1.	Трудолюбивые	33,0	1.	Хитрые	31,1
2.	Почитают старших	24,7	2.	Трудолюбивые	21,5
3.	Религиозные	18,6	3.	Религиозные	19,4
4.	Открытые	18,6	4.	Почитают старших	15,8
5.	Терпеливые	18,6	5.	Скупые	13,7

Данные социологического исследования позволяют также заметить распространенность негативных стереотипов в отношении узбеков. Негативизм в большей мере исходит от таких национальных групп как казахи, русские, уйгуры, корейцы, украинцы. Так, казахи (34,0%), русские (33,4%), корейцы (28,6%), украинцы (28,0%) считают узбеков **хитрыми**, **скупыми** представляются узбеки для уйгур (18,6%), казахов (14,6%), корейцев (14,3%), русских (12,8%), немцев (11,5%).

На основе совпадения оценок **корейцев** ими самими и другими этносами, их можно охарактеризовать как нацию очень **трудолюбивую, терпеливую, миролюбивую, почитающую старших** (см. табл. 11). Позитивные оценки указывают на толерантное, скорее даже дружеское, отношение к корейцам со стороны представителей других национальностей. Этнические стереотипы корейцев характеризуются завышенной самооценкой представителей своей национальности, что само по себе свидетельствует о значительной корпоративности и гомогенности данного этноса.

Таблица 11. Основные характеристики корейцев

Автостереотипы			Гетеростереотипы		
№	Качество	%	№	Качество	%
1.	Трудолюбивые	47,6	1.	Трудолюбивые	40,4
2.	Почитают старших	19,0	2.	Культурные	16,2
3.	Независимые	14,3	3.	Терпеливые	13,5
4.	Терпеливые	14,3	4.	Миролюбивые	11,0
5.	Надежные, миролюбивые	по 9,5	5.	Почитают старших	9,2

Необходимо при этом обратить внимание на то обстоятельство, что оценка **«трудолюбивые»** в отношении корейцев совпадает в авто- и гетеростереотипах, причем в несколько раз превышает числовые показатели других стереотипов. Очевидно, это тот случай, когда стереотипы базируются на объективном основании.

Следует заметить, что отсутствуют негативные оценки в характеристике корейцев. А набор признаков, идентифицирующих корейцев, между самооценками и оценками других практически совпадает. Единственное различие заключается в том, что другие этносы считают корейцев больше культурными. Они же себя считают больше независимыми. Эти факты позволяют констатировать отсутствие напряженности и доброжелательные отношения с корейцами, сложившиеся у всех этнических групп страны.

Результаты проведенного социологического опроса позволили сделать вывод о том, что **уйгуры** имеют высокую самооценку. Так, пять наиболее отмечаемых качеств имеют числовое выражение от 32,6% до 50%. В этом отношении «высокое самоуважение» уйгур сравнимо только с отношением к себе казахов и чеченцев. Высокая степень идентичности оценок уйгурами самих себя дает возможность указывать на высокую

корпоративность и гомогенность, сплоченность в данной этнической группе. Уйгурскую национальность по совпадению самооценок и оценок других этнических групп можно характеризовать как **почтительную со старшими, трудолюбивую и миролюбивую** (см. табл. 12).

Вместе с тем заметно несовпадение авто- и гетеростереотипов в отношении данной этнической группы. Двух качеств – открытые и терпеливые – нет в том перечне приоритетных качеств, которыми другие этносы охарактеризовали уйгур. В то же время, уйгуры не считают себя **завистливыми** и **религиозными**. Однако данные характеристики присутствуют в оценке уйгур всем населением, что свидетельствует о наличии некоторого негативизма по отношению к данному этносу. Данная оценка в большей степени исходит со стороны немцев, удельный вес такой оценки составляет 18,0%.

*Таблица 12. Основные характеристики уйгур*

Автостереотипы			Гетеростереотипы		
№	Качество	%	№	Качество	%
1	Почитают старших	50,0	1.	Почитают старших	14,0
2	Трудолюбивые	46,5	2.	Трудолюбивые	13,0
3	Миролюбивые	37,2	3.	Религиозные	12,7
4	Открытые	36,0	4.	Завистливые	9,2
5	Терпеливые	32,6	5.	Миролюбивые	8,9

Специфическим образом складывается ситуация с **курдами**. На нее хотелось бы обратить особое внимание. Основные значимые качества, присущие курдам, по мнению их самих же, ни в одном пункте не совпадают с общими характеристиками, данными другими национальностями (см. табл. 13). Образуется достаточно серьезная дистанция между обществом и его

восприятием курдов, и самими курдами и их самооценкой. На наш взгляд, сложившаяся система этнических стереотипов обусловлена не столько непосредственно межэтническим общением, сколько в большей мере теми стереотипами, которые осваиваются посредством неорганизованных форм передачи информации (слухов, рассказов) и этнических стереотипов, которые могут отражать предубеждение, уходящее корнями в исторические традиции. Именно такого рода стереотипы прямо или косвенно передаются в ходе межгенерационной культурной трансмиссии. Кроме того, это может быть отражением негативного отношения некоторых СМИ к проблеме курдского сепаратизма в Турции и других странах.

*Таблица 13. Основные характеристики курдов*

Автостереотипы			Гетеростереотипы		
№	Качество	%	№	Качество	%
1.	Терпеливые	<b>30,3</b>	1.	Религиозные	<b>15,2</b>
2.	Открытые	27,3	2.	Почитают старших	10,7
3.	Надежные	27,3	3.	Независимые	10,7
4.	Миролюбивые	21,2	4.	Жестокие	9,7
5.	Культурные	21,2	5.	<b>Хитрые</b>	9,3

Данное соотношение, а вернее полное несоответствие, является показателем значительной межэтнической дистанции, что в свою очередь при неблагоприятной ситуации может повлечь определенное недопонимание в общественной среде, вплоть до возникновения конфликтов на национальной почве.

Негативные гетеростереотипы выражены преобладанием характеристик **«жестокие»** и **«хитрые»**. Так, оценивают курдов как жестоких 11,6% казахов, хитрыми их считают 16,4% немцев, 12,4% узбеков, 10,6%

казахов. Именно со стороны данных этносов прослеживается в преобладающей степени негативизм по отношению к курдам.

В этой связи считаем уместным обратить внимание на необходимость формирования в общественном мнении целостного позитивного представления у населения о курдах.

Система автостереотипов и гетеростереотипов у **чеченцев** оказалась весьма богатой и насыщенной как положительными, так и отрицательными оценками (см. табл. 14).

Таблица 14. Основные характеристики чеченцев

Автостереотипы			Гетеростереотипы		
№	Качество	%	№	Качество	%
1.	Независимые	66,7	1.	Жестокие	41,2
2.	Религиозные	47,6	2.	Независимые	20,4
3.	Почитают старших	47,6	3.	Религиозные	21,1
4.	Открытые	28,6	4.	Почитают старших	14,3
5.	Надежные	28,6	5.	Властолюбивые	13,0

Автостереотипы в преобладающей мере выражены характеристикой «независимые». Чеченцы солидарны в отношении этой характеристики представителей своей национальности. Соотношение показателей самооценки с общими оценками всех национальностей, позволяет говорить о высокой самооценке чеченцев. Общие оценки в корреляции с собственной самооценкой чеченцев характеризуют их, как очень **независимых, религиозных, почитательных со старшими**. Данная оценка сформулирована по совпадению оценок со всеми национальными группами. В то же время наблюдается определенная как социально-культурная, так и этническая дистанция по

отношению к чеченцам со стороны других обследуемых национальных общностей.

По мнению участников опроса, чеченцы **религиозны** (21,1%) – этим они существенно отличаются от других оцениваемых народов, в отношении которых этот стереотип ничтожно мал (например, русские – 5%). Они уважают традиции своего народа, выражаемого в уважении к старшим, свободолюбивы и независимы. Бесспорно, конфликтным фоном межэтнических отношений последних лет обусловлено такое суждение, как «властолюбивые».

Общаясь с другими людьми, в представлениях респондентов, чеченцы проявляют, прежде всего, жестокость (41,2%). Данная стереотипная характеристика в столь значительном процентном соотношении не присутствует ни у одного обследуемого этноса.

Основное значимое представление у населения сложилось о чеченцах, как о **жестоких** людях. Негативизм в большей мере исходит со стороны украинцев (48,8%), русских (47,1%), немцев (45,9%), казахов (41,8%). Вполне возможно, что эта характеристика в своей основе возникла не только на основе современных событий, происходящих в Чечне, как субъекте Российской Федерации, но и еще по ассоциации с хрестоматийными лермонтовскими строками: «злой чечен ползет на берег, точит свой кинжал».

Таким образом, анализ этнических стереотипов в массовом сознании свидетельствует о наличии завышенной самооценки всех этносов, что само по себе характеризуется как объективный процесс саморефлексии. В то же время исследование системы гетеростереотипов показало, что между этносами существует определенная этническая дистанция, основанная в первую очередь на этническом негативизме по отношению к тому или иному этносу. Наиболее выражена данная

доминанта по отношению к представителям чеченской, курдской и узбекской национальностей.

В этой ситуации неприязнь по признаку национальной принадлежности в форме негативных стереотипов может выступить одним из показателей неблагополучия в сфере отношений между членами различных этнических групп. Крайним выражением данного процесса может стать этнофобия.

Анализ сложившихся **негативных гетеростереотипов**, а возможно и этнофобии (например, кавказофобии) показывает, что они обусловлены, очевидно, следующими факторами:

- 1) установка на **концептуализацию предрассудка**, то есть когда мнимые и действительные различия возводятся в главное качество и продуцируют враждебную психологическую установку, которая сначала разобщает народы, а затем «обосновывает» прямую или скрытую дискриминацию;
- 2) **первоначальная конструкция фобии**, прежде всего силами СМИ, и ее распространение на уровне массового и группового сознания. Так, как показали результаты исследования, в гетеростереотипной характеристике чеченцев как жестокого этноса, в преобладающей степени представлена значительная часть регионов, подверженная в большей мере информационному влиянию со стороны российских масс-медиа (Мангыстауская (70,7%), Северо-Казахстанская (65,4%), Акмолинская (55,9%), Актюбинская (46%), Павлодарская (44,1%), Восточно-Казахстанская (44%) области и г. Астана (54,1%).



Основными *условиями формирования негативистских установок* в межэтнической коммуникации выступают, прежде всего, ситуации, когда:

- 1) при угрозе утраты национальной самобытности, уровень этнической денационализации достигает опасного предела и возникает опасность «растворения» этноса;
- 2) нация находится в состоянии становления, а родовая или племенная привязанность еще довлеет над этнической (например, Чечня, где только с началом военных действия стала актуализироваться общечеченская «идея», постепенно вытесняющая прежнюю, тейповую идентификацию);
- 3) имеет место системный социальный кризис, который приводит к утрате психологической устойчивости и опосредованно формирует чувство национальной «униженности» и «оскорбленности».

В условиях казахстанской действительности, на наш взгляд, в случае увеличения межэтнической напряженности, именно эта, последняя, мотивация будет характерна для самосознания этносов при формировании различного рода этнофобий, со специфическими образами «врага», которые будут порождены не столько традиционными предрассудками, сколько социально-экономической неустроенностью и социопатией. Некоторые тенденции различного рода фобий, в силу объективных и субъективных причин, в Казахстане уже имеются, в том числе кавказофобии. Например, по какому принципу к формулировке «представитель кавказской национальности», которую чаще всего употребляют сотрудники правоохранительных органов, относят в настоящее время именно чеченцев? Ведь само это понятие гораздо шире и идентифицирует с собой армян,

грузин, ингушей и др. В массовом же сознании людей, благодаря непосредственному и опосредованному коммуникативному влиянию, данное определение ассоциируется в самом негативном его выражении.

О живучести стереотипов свидетельствуют и итоги исследования 2014 года. В оценке отношения к этническим группам, кроме 7 основных, была возможность указать «Другие национальности». Так, были указаны «лица кавказской национальности» и отрицательное к ним отношение составило у узбеков 75%, казахов – 54,3%, татар – 50%, русских – 9,4%.

Таким образом, в целом анализ результатов исследований позволяет предположить о наличии следующих факторов и тенденций в межэтнических отношениях в Казахстане в настоящее время:

1. значительное превалирование позитивных взаимоотношений между этносами и этническими группами страны. По всем отношениям зафиксировано свыше 55% положительного отношения, если учесть еще и нейтральное отношение (которое можно хотя частично трактовать как позитивный фактор), то мы получаем 80–90% положительных взаимоотношений;

2. небольшое выражение либо отсутствие отрицательного отношения этносов друг к другу, числовое выражение не превышает 15%;

3. наиболее положительное отношение зафиксировано к двум самым многочисленным этносам, от которых во многом зависит межэтнический климат в стране – к казахам и русским. Индекс положительного отношения к казахам со стороны других этнических групп составляет около 90%, а отрицательное отношение не превышает 2,5%. По отношению к русским индекс положительного отношения сложился на уровне 80%, а отрицательное отношение – чуть более 5%;

4. наиболее толерантными этническими группами в Казахстане надо признать немцев, татар и корейцев, которые по отношению к другим показывают индексы 80–90%. Их толерантность обусловлена, скорее всего, как историческими причинами, так и современными реалиями. Необходима широкая и системная пропаганда опыта данных этнических групп с использованием возможностей всех видов СМИ.

## РАЗДЕЛ 2 МУЗЕЙНЫЕ И ЭМПИРИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

### Музеи Южной Сибири как центры воспроизводства этнокультурных смыслов и практик\*

Курьянова Татьяна Сергеевна

*к.и.н., инженер-исследователь научно-инновационной лаборатории  
«Современные музейные и экскурсионно-туристические технологии»,  
Национальный исследовательский  
Томский государственный университет  
tanytka\_88@mail.ru*

В работе предпринята попытка рассмотреть процессы актуализации этнокультурного наследия на примере деятельности 2 типов музеев Южной Сибири – «традиционных» и «новационных». Проанализированы различные виды музейной деятельности в диахронии и на основе этого выявлены этапы актуализации, а также условия для формирования и воспроизводства этнокультурных смыслов и практик на базе музеев Южной Сибири. Выявлено, что в методах работы и в желании наиболее комплексно представлять спектр наследия «традиционных» музеев наблюдается процесс дрейфования в сторону «новационных».

Важной частью культурного наследия является его этнокультурная составляющая, с одной стороны стремительно исчезающая под влиянием процессов модернизации, глобализации и урбанизации, нивелирующих культуру повседневности, с другой, активно возрождаемая

---

\* Статья подготовлена при финансовой поддержке конкурса РГНФ, проект № 14–01–00263 «Этническая и книжная традиция в культурном наследии Западной Сибири».

усилиями национальных культурных объединений или отдельных представителей этнической интеллигенции. Поскольку именно в музеях сегодня сконцентрированы исчезнувшие из повседневности реалии традиционной культуры в виде предметов, технологий их изготовления и мировоззренческих интерпретаций, зафиксированные у самих носителей традиций, изучение и осмысление опыта музеефикации приобретает особую остроту звучания.

Музеи Южной Сибири – Алтай, Хакасии, Тывы – являются хранителями уникального наследия коренных этносов региона. Воспроизводство этнокультурных смыслов и практик в музеях реализуется посредством комплексной музеефикации разнотиповых элементов наследия: материального, движимого и недвижимого, нематериального, природного, культурных ландшафтов<sup>1</sup>. В музейном аспекте она преобразуется в музейное и потенциальное музейное наследие – реконструкции, научно-вспомогательный материал<sup>2</sup>, а в сфере информационных технологий – цифровое. Все перечисленные компоненты присутствуют в музеефикации культурного наследия коренных народов Южной Сибири.

В исследовании рассмотрим деятельность по актуализации этнокультурного наследия «традиционных» и «новационных» музеев в диахронии. Основанием для

---

<sup>1</sup> Курьянова Т.С. Актуализация культурного наследия коренных народов в музеях Южной Сибири // диссертация ... кандидата исторических наук: 24.00.03 / Национальный исследовательский Томский государственный университет. Томск, 2013

<sup>2</sup> Карташева Е.И. Потенциальное музейное наследие и проблемы его изучения в деятельности музеев [Электронный ресурс] // Современный музей как важный ресурс развития города и региона. Тезисы международной научно-практической конференции. URL: [http://tatar.museum.ru/mat/4\\_tes\\_01.htm](http://tatar.museum.ru/mat/4_tes_01.htm) (дата обращения: 7.08. 2015).

дифференциации музеев послужили теоретические принципы, заложенные «Новой музеологией» (La Nouvelle Museologie) – направлением зарубежной музеологии, возникшем в 1980-х гг. и рассматривающие музей прежде всего как форму, нацеленную на решение актуальных проблем местного сообщества, способствуя его интеграции в окружающую среду<sup>3</sup>. Формы и методы создания музеев, заданные «Новой музеологией» направлены на музеефикацию и актуализацию культурного материального, движимого и недвижимого, и нематериального наследия, а также природного, при непосредственном участии общества или общественных инициатив в деятельности музея<sup>4</sup>. Соответственно, музеи, созданные и базирующиеся на принципах «Новой музеологии» будут именоваться «новационными», а их антипод – «традиционными».

В качестве «традиционных» выбраны центральные музеи республик – Национальный музей Республики Алтай им. Анохина, Хакасский национальный музей им. Л.Р. Кызласова, Национальный музей республики Тыва им. Алдан-Маадыр, «новационных» – Хакасский республиканский национальный музей-заповедник. В ходе исследования были рассмотрены различные виды музейной деятельности: фондовая, экспозиционно-выставочная, научно-исследовательская, музейно-педагогическая и др.

Обратимся к деятельности первой группы музеев. История формирования фондов, отражающих культурное наследие народов Южной Сибири, в «традиционных»

---

<sup>3</sup> Квебекская декларация: основные принципы Новой музеологии // Museum. 1985. № 148. С. 21.

<sup>4</sup> Мастеница Е.Н. «Новая музеология» в контексте идей экологии культуры // Второй культурологический конгресс. Культурное разнообразие: от прошлого к будущему. Тезисы. СПб., 2008. С. 352.

музеях прослеживается с 1920–1930-х гг. Можно выделить 3 периода актуализации этнокультурного наследия в указанных музеях. При этом два периода, предшествовавшие актуализации этнокультурного наследия, практики были направлены, прежде всего, на *сохранение* последнего. При этом критериями периодизации послужили содержание процесса музеефикации, его формы и направленность на определенные компоненты наследия.

1. 1920–1930-е гг. – создание музеев, символизировавшее этнополитическую суверенизацию регионов в виде республик. Культурное наследие отождествлялось с традиционной культурой коренного населения Южной Сибири, шла ее активная музеефикация, выражающаяся в проведении комплексных экспедиционных исследований по изучению края, в том числе этнографическому. Объекты движимого материального наследия извлекались из среды бытования и передавались в музей для дальнейшего придания им статуса музейного предмета, а затем оформления в фондовое собрание.
2. 1930–1980-е гг. – продолжение экспедиционной работы, направленной на изучение культуры и быта коренного населения, и одновременное вымывание этнической тематики из экспозиционной деятельности в связи с установкой на пропаганду коммунистической идеологии. В экспозициях традиционная культура коренного населения, особенно ее обрядовая сфера, если и получала отражение, то негативное. Исключением стала Тыва благодаря деятельности выдающихся ученых С.И. Вайнштейна и М.Б. Кенин-Лопсана. Для музея Республики Алтай способом трансляции этнокультурного наследия автохтонного населения

стала презентация творчества местных художников. Вместе с тем сохранялся интерес к природному и археологическому наследию как в экспедиционной, так и в экспозиционной работе. Во всех музеях продолжалась работа по учету и хранению собранных этнографических музейных коллекций, а значит, музеефикация движимого материального наследия.

Третий период ознаменован практиками по *актуализации* культурного наследия, вызванными запросами общества, активного вовлечения наследия в социокультурную коммуникацию.

3. 1990–2000-е гг. – переориентация музейных практик на актуализацию культурного наследия коренных народов Южной Сибири. Направления актуализации следующие.

Во-первых, экспозиционно-выставочная деятельность, при этом доминантами показа в музеях Республики Алтай и Республики Тыва становятся сенсационные археологические находки, воспринимаемые титульными этносами республик как вершинные достижения их культуры. В Хакасском музее предпочтение также отдается археологии. Этнографические экспозиции занимают подчиненное положение.

Во-вторых, активное внедрение спектра музейно-педагогических форм – музейных праздников, интерактивных экскурсий, акций (последние преимущественно характерны для деятельности музея Республики Тыва), включавших элементы традиционной культуры этносов.

В-третьих, концептуальная архитектура зданий музеев Республики Тыва, Республики Алтай и в проекте Республики Хакасия. В ее основу положен принцип стилизации базовых образов традиционной культуры этноса в архитектурно-художественных формах.



В-четвертых, попытки по превращению музея в туристскую дестинацию путем расширения спектра музейно-педагогических форм, показа наиболее зрелищных объектов.

В-пятых, организация продажи в музеях сувенирной продукции с этническим колоритом служит средством капитализации этнокультурного наследия.

Таким образом, актуализация охватывает все компоненты культурного наследия: материальное, движимое и недвижимое, и нематериальное.

Вместе с тем важным элементом музейной практики продолжает оставаться сохранение культурного наследия. Общим направлением для фондовой работы музеев, в частности для комплектования, стала закупка этнографических предметов, в том числе, изготовленных в различных центрах этнической культуры, новоделов, т. е. потенциального культурного наследия. Вследствие нивелирования этнической культуры экспедиционные сборы не дают желаемых результатов, с другой стороны, народные традиции возрождаются отдельными мастерами.

Теперь перейдем к новационным музеям. Временем их создания, формирования и развития в Южной Сибири является период с конца 1980-х по 2000-е гг.

При организации Хакасского национального музея-заповедника особую роль сыграли прекрасный этнокультурный ландшафт и личностный фактор в лице Л.В. Ерёмкина. Создание музея стало образцом концепции сохранения культурных ландшафтов, идея которой заключается в сохранении территории с существующим природным и подлинным культурно-историческим контентом.

Включение природного наследия в формат новационного музея позволяет создать эффект погружения в культурно-историческую среду. Для этих же целей в

экспозиции таких музеев активно используются различные реконструкции, новоделы, т. е. потенциальное музейное наследие. Также средовой характер музея определяет специфику экскурсий и музейных праздников, нацеленных на эффект ощущения сопричастности посетителя демонстрируемой культуре путем применения партисипативных, интерактивных и аттрактивных технологий. Рекреационный потенциал окружающей природной среды музея привлекает посетителей, что позволяет развивать культурно-экологический туризм.

Таким образом, основные направления по актуализации этнокультурного наследия в традиционных и новационных музеях во многом совпадают. Музеи тесно сотрудничают с центрами художественных ремесел, например с «Энчи» в Горно-Алтайске. Во всех музеях выделяются наиболее аттрактивные элементы нематериального культурного наследия, например горловое пение, технологии изготовления одежды, предметов быта, которые воспроизводятся профессиональными или народными мастерами и становятся символами практик по актуализации культурного наследия. Следовательно, музеи превращаются в центры актуализации этнокультурного наследия в Южной Сибири.

Более того, возникнув позднее, музеи под открытым небом задают тон в музеефикации и актуализации культурного наследия, и традиционные музеи берут их опыт на вооружение. Так, концептуальная архитектура традиционных музеев и обыгрывание околomuзейного пространства во многом заданы спецификой музеев под открытым небом – гармоничным слиянием культурного наследия и окружающей среды.

Музеефикация нематериального наследия в музее реконструирует элементы празднично-обрядовой сферы, ритуалы, фольклорные традиции и т. д. При этом музеи становятся центрами, аккумулирующими усилия

национально-культурных объединений, центров фольклора и ДПИ, развлекательно-досуговых учреждений.

Таким образом, деятельность музеев Южной Сибири направлена на возрождение самобытной культуры автохтонов, поддержание их этнической идентичности, формирование чувства сплоченности. Музеи хранят аутентичные элементы материальной и нематериальной этнической культуры, во многом уже утраченные в повседневности и служащие образцами для воспроизведения, т. е. представляют собой реконструированные, вторичные формы культуры. Также отметим, что в методах работы и в желании наиболее комплексно представлять спектр наследия «традиционных» музеев наблюдается процесс дрейфования в сторону «новационных».

### **Литература**

1. Курьянова Т.С. Актуализация культурного наследия коренных народов в музеях Южной Сибири // диссертация ... кандидата исторических наук : 24.00.03 / Национальный исследовательский Томский государственный университет. Томск, 2013. – 244 с.
2. Карташева Е.И. Потенциальное музейное наследие и проблемы его изучения в деятельности музеев / Е.И. Карташева [Электронный ресурс] // Современный музей как важный ресурс развитию города и региона. Тезисы международной научно-практической конференции. – Электрон. версия печат. публ. – URL: [http://tatar.museum.ru/mat/4\\_tes\\_01.htm](http://tatar.museum.ru/mat/4_tes_01.htm) (дата обращения: 7.08. 2015).
3. Квебекская декларация: основные принципы Новой музеологии // Museum. 1985. № 148. С. 21.
4. Мастеница Е.Н. «Новая музеология» в контексте идей экологии культуры // Второй культурологический конгресс. Культурное разнообразие: от прошлого к будущему. Тезисы. СПб., 2008. С. 352.

**Лянторский хантыйский  
этнографический музей  
как центр воспроизводства  
этнокультурных ценностей хантов\***

**Золотарева Наталья Владимировна**

*Кандидат исторических наук,  
Национальный исследовательский  
Томский политехнический университет, Томск  
E-mail: Natasbik@sibmail.com*

В современную эпоху глобализации, модернизации и унификации культуры хранителями и трансляторами этнокультурного наследия стали музеи. В статье в аспекте актуализации культурного наследия хантов рассмотрены три направления деятельности Лянторского хантыйского этнографического музея – фондовая, экспозиционная и культурно-образовательная. Дана характеристика музейного праздника как способа актуализации нематериального культурного наследия. Сделан вывод о том, что Лянторский хантыйский этнографический музей играет важную роль в сохранении и трансляции традиционной культуры хантов. Диапазон определений термина «культурное наследие» широк и разнообразен. Под культурным наследием понимают совокупность объектов окружающего человека мира, признаваемых на основе культурного опыта человечества и его предпочтений культурными ценностями<sup>1</sup>. На информационной составляющей наследия останавли-

---

\* Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ, проект № 14–01–00263 «Этническая и книжная традиции в культурном наследии Западной Сибири».

<sup>1</sup> Дьячков А.Н. Культурное наследие // Российская музейная энциклопедия. М., 2001. Т. 1. С. 312.

вается М.Е. Кулешова: «Наследие можно рассматривать как информационный потенциал, запечатленный в явлениях, событиях, материальных объектах и необходимый человечеству для своего развития, а также сохраняемый для передачи будущим поколениям»<sup>2</sup>. Следует отметить, что культурное наследие является комплексным многоаспектным понятием, включающим в себя материальный, движимый и недвижимый, и нематериальный компоненты, а также природное, цифровое наследие и культурные ландшафты. Составляющей всех перечисленных компонентов является этнокультурное наследие, или культурное наследие народов. Под ним понимаются материальные и нематериальные ценности, выработанные этнической культурой и тесно сопряженные с природной средой, которые транслируются на межпоколенном уровне<sup>3</sup>.

В традиционной культуре этнические ценности транслировались в процессе жизнедеятельности. Их первостепенная важность осознавалась и выделялась в особую сферу – обрядовую. Она локализовалась в наиболее сакральной части пространства – на священном месте – и предполагала особых лиц с функциями распорядителей и хранителей. Вместе с тем не существовало специальных институтов для сохранения и передачи базовой информации, включая и ценностные нормы. В условиях глобализации описанный механизм трансляции этнокультурного наследия во многом утратил свою силу. Важнейшим институтом, выполняющим

---

<sup>2</sup> Кулешова М.Е. Понятийно-терминологическая система «природное культурное наследие»: содержание и основные понятия // Уникальные территории в культурном и природном наследии регионов: Сб. науч. тр. М., 1994. С. 41.

<sup>3</sup> Курьянова Т.С. Актуализация культурного наследия коренных народов в музеях Южной Сибири: Автореф. дис. ...канд. ист. наук. Томск, 2013. С. 7.

функции генерирования, сохранения и актуализации этнокультурного наследия стал музей<sup>4</sup>. В связи с этим важным является изучение форм актуализации этнокультурного наследия, т. е. вовлечения музейных фондов в различные направления музейной деятельности, адресованные посетителю.

К основным направлениям музейной работы относятся фондовая, экспозиционная и культурно-образовательная деятельности<sup>5</sup>. Фондовая работа включает в себя комплектование, учёт, хранение и изучение объектов наследия. Экспозиционная деятельность – одно из основных направлений работы музея, являющееся основой музейной коммуникации<sup>6</sup>. Согласно современной трактовке, музейная экспозиция – это целенаправленная и научно обоснованная демонстрация музейных предметов, которые организованы композиционно, снабжены комментарием, технически и художественно оформлены и в итоге создают специфический музейный образ природных и общественных явлений<sup>7</sup>. В музее создаются не только постоянные, но и временные экспозиции – выставки, стационарные и передвижные<sup>8</sup>. Мобильность выставок позволяет опера-

---

<sup>4</sup> Рындина О.М., Лукина Н.В., Курьянова Т.С., Золотарева Н.В. Этнокультурное наследие ханты Сургутского района Ханты-Мансийского автономного округа – Югры в теоретическом и практическом дискурсе // Вестник Томского государственного университета. 2015. № 390. С. 127.

<sup>5</sup> Направления музейной деятельности [Электронный ресурс] // Российская музейная энциклопедия. URL: <http://www.museum.ru/rme/musbis.asp> (дата обращения: 11.07.2015).

<sup>6</sup> Экспозиционная деятельность [Электронный ресурс] // Российская музейная энциклопедия. URL: [http://www.museum.ru/rme/mb\\_exr.asp](http://www.museum.ru/rme/mb_exr.asp) (дата обращения: 11.07.2015).

<sup>7</sup> Закс А.Б. Экспозиция музейная // Российская музейная энциклопедия. М., 2001. Т. 2. С. 355.

<sup>8</sup> Юренева Т.Ю. Музееведение: учебник для высшей школы. М., 2003. С. 429

тивно отвечать на запросы, возникающие в обществе, вводить в научный оборот материалы исследований и знакомить с ними посетителей. Экспозиционная деятельность является базой для реализации культурно-образовательной деятельности музея. Формами последней служат экскурсии и лекции, внедрённые в практику ещё в конце 19 в. С середины 1980-х гг. распространяются такие жанры экскурсий, как театрализованные экскурсии, экскурсии-беседы, экскурсии-уроки и др. Кроме того существуют клубные формы образовательной работы: лектории, музыкальные и литературные гостиные, вечера, музейные праздники, кружки и музейные клубы<sup>9</sup>.

Сохранить и передать потомкам уникальное историко-культурное наследие – основная задача Лянторского хантыйского этнографического музея, расположившегося на берегу реки Вачим-ягун, на месте старого хантыйского стойбища. Музей впервые распахнул свои двери для посетителей 29 ноября 1989 года. В настоящее время музей является культурным и научно-исследовательским центром, активно возрождающим традиции, праздники и обычаи пимских хантов. Данная этническая группа, сформировавшаяся в бассейне реки Пим, принадлежит к восточной группе хантов, говорящей на особых диалектах хантыйского языка, входящего в финно-угорскую группу уральско-юкагирской языковой семьи. Культура пимских хантов уникальна по своему диалекту, особенностям традиционного быта и уклада.

Материальное культурное наследие хантов в музее представлено фондами, экспозицией и парком-музеем под открытым небом. Первые 22 предмета материальной культуры хантов, положившие основу коллекциям

---

<sup>9</sup> Культурно-образовательная деятельность музеев [Электронный ресурс] // Российская музейная энциклопедия. URL: [http://www.museum.ru/rme/mb\\_cult.asp](http://www.museum.ru/rme/mb_cult.asp) (дата обращения: 11.07. 2015).

музея, были переданы в дар художником Александром Михайловичем Куликовым, перед его отъездом в Эстонию в 1989 г.<sup>10</sup> В январе 1990 года Анатолий Николаевич Субботин, местный сторожил, охотник, краевед, увлекающийся таксидермией, передал музею коллекцию чучел животных, птиц и рыб бассейна реки Пим. Все это дало импульс развитию городского музея и сыграло значительную роль в формировании музейного фонда. Сегодня в фондах музея выделено 14 коллекций, насчитывающих 8,5 тыс. предметов. Безусловно, коллекция этнографии хантов является одной из наиболее ярких и востребованных<sup>11</sup>.

Постоянная экспозиция музея, представляющая материальную и духовную культуру хантов, располагается в четырех выставочных залах: 1 – стационарное жилище, оленеводство (рис. 1); 2 – животный мир, охота, собирательство, священная нарта; 3 – рыболовство; 4 – одежда, музыкальные инструменты, археология (рис. 2).

Кроме того, материальная составляющая культурного наследия представлена парком-музеем под открытым небом, основанным в 1994 г. На территории музея, занимающей площадь более 3 га, разместился архитектурно-этнографический комплекс, дающий полное представление о традиционной культуре, быте и хозяйственной деятельности хантов, проживающих в долине р. Пим. Он включает следующие строения: загон для оленей; уличную печь для выпечки хлеба (рис. 3); копильню для рыбы; охотничий дом; весенний, летний, осенний и зимний дома; несколько хозяйственных ла-

---

<sup>10</sup> Лянторский хантыйский этнографический музей. Книга поступлений инв. № 1–2461.

<sup>11</sup> Интервью с Подосян Еленой Азимовной – директором Муниципального учреждения культуры «Лянторский хантыйский этнографический музей». Лянтор, 2014.



базов; священный лабаз на двух ножках (рис. 4); дом для роженицы; вешала для неводов, сетей, одежды; навес для хранения нарт, лодок; шалаш-холодильник для хранения мяса, рыбы; слопцы для лова боровой дичи, этноизбушку для проведения различных мероприятий.



*Рис. 1. Лянторский хантыйский этнографический музей.  
Фрагмент экспозиции. Фото автора*

Особое внимание в музее уделяется культурно-образовательной деятельности. С целью популяризации материальной и духовной культуры хантов разработан цикл занятий для дошкольников и учащихся школ города. На территории парка-музея регулярно проводятся национальные праздники. Их главная задача – воссоздание и сохранение для будущих поколений самобытной культуры пимских хантов, сконцентрированной в обрядовой сфере, т. е. актуализация, прежде всего, нематериальной составляющей культурного наследия.



*Рис. 2. Лянторский хантыйский этнографический музей.  
Фрагмент экспозиции. Фото автора*

Торжествами и особыми, приуроченными к ним обрядами, ханты встречали весну, лето, осень, зиму, прославляя и поклоняясь деревьям, родной природе, заботясь о будущем урожае, благополучии своего рода, семьи. А.В. Головнев отмечал: «Календарный обряд не столько праздник, сколько людское участие в Творении. Его обязательность состоит не в том, что так положено, а в том, что без него настанет не то время-состояние»<sup>12</sup>. Празднично-обрядовые действия, воплощая в себе самобытный комплекс ритуальных условно-символических действий, обладают огромной силой воздействия на человека.

За годы работы музея праздничная культура хантов стала его неотъемлемой частью. Сложившийся календарь ежегодных традиционных праздников сегодня

---

<sup>12</sup> Головнев А.В. Говорящие культуры: традиции самодийцев и угров. Екатеринбург, 1995. С. 379.

включает традиционный праздник обских угров «Вороний день», детский «Праздник Трясогузки», детский праздник «День рыбака и охотника»<sup>13</sup>.

С 2004 г. на территории музея ежегодно в начале апреля празднуют «Вороний день» («Вурни катэл») – праздник встречи весны. Основные идеи Вороньего дня ассоциируются с зарождением новой жизни, обновлением природы, культом плодородия. В сюжетной основе праздника не только календарные обряды, связанные с переходным состоянием в природе, но и обряды перехода жизненных циклов человека, имеющие связь с родильной обрядностью. В программе праздника все действия, соответствующие аутентичному празднику. На соснах развешивают баранки, конфеты, лепят снежки – яйца ворона, делают воронье гнездо, чтобы в текущем году рождалось больше детей. Устраивают обряд очищения снегом, угощают детей печеньем, конфетами, проводят подвижные игры коренных народов Севера, разгадывание загадок. Все эти действия сопровождаются выступлениями фольклорных коллективов. Новация, внедренная в современную практику проведения праздника, – чествование новорожденных из числа коренных малочисленных народов Севера<sup>14</sup>.

Традиционный праздник встречи лета – «Праздник трясогузки» («Пэхтэ рекэп нэ») – проводится в июне возле этноизбушки. Из нее выходит ведущий в костюме трясогузки и предлагает детям поучаствовать в традиционных играх. После завершения спортивных

---

<sup>13</sup> Интервью с Подосян Еленой Азимовной – директором Муниципального учреждения культуры «Лянторский хантыйский этнографический музей». Лянтор, 2014.

<sup>14</sup> Интервью с Подосян Еленой Азимовной – директором Муниципального учреждения культуры «Лянторский хантыйский этнографический музей». Лянтор, 2014.

состязаний проводятся конкурсы стихов, загадок, примет. Прощаясь с детьми, желают им провести лето так же весело и шумно, как праздник его встречи<sup>15</sup>.



*Рис. 3. Уличная печь. Фото автора*



*Рис. 4. Священный лабаз. Фото автора*

---

<sup>15</sup> Дозямова Т.А. Проект «Йимэн катэл» традиционное праздники коренных народов Севера. Лянтор, 2013. // Архив Лянторского хантыйского этнографического музея. Б/н. С. 12–16.

Во время проведения детского праздника «День рыбака и охотника» детям предлагается поучаствовать в викторине и ответить на вопросы о коренных жителях и их занятиях. Затем участники делятся на две команды и приступают к разгадыванию ребусов. После проводятся игры, включающие новационные элементы: «удачная рыбалка», «перетяни палку», «дорисуй птицу» (рис. 6).

С 2011 по 2013 г. в рамках Дня родного языка, 21 февраля, детей знакомили с элементами медвежьего праздника. У хантов медведь считается священным животным. Элементы посвященного ему праздника сотрудники музея восстановили на основе рассказов хантов реки Пим, записанных во время проводимых этнографических экспедиций. Каждый год инсценировали какой-то один сюжет из медвежьего праздника. Например, на один воссоздавали сюжет отправки охотников в лес, на другой – их возвращения. Реконструкции назывались «В гостях у когтистого старика». С 2014 г. инсценировки прекратились, поскольку медвежий праздник ханты рассматривают как главное священное действие и обращение к нему требует большой осторожности<sup>16</sup>.

Кроме проведения традиционных праздников, сотрудниками музея разработан ряд программ по актуализации хантйской культуры. Так, молодоженам на территории музея предлагается провести свадебный обряд «Вместе» («Эй вэрнэ»), освятив узы брака по традициям пимских хантов. Молодоженов встречают под хантйскую музыку, звучат слова приветствия на хантйском языке. После приветствия они проходят обряд очищения дымом, так как ханты верят, что дым пихты очищает

---

<sup>16</sup> Интервью с Подосян Еленой Азимовной – директором Муниципального учреждения культуры «Лянторский хантйский этнографический музей». Лянтор, 2014.

человека. Чтобы прожить всю жизнь вместе, молодые, взявшись за руки, проходят под священным покрывалом и оказываются у священной нарты, где находится голова священного зверя – медведя. Чтобы в доме всегда было уютно, жених и невеста должны поклониться медведю и бросить в коробку-корневатик монеты. Далее молодые гадают: из люльки достают мешочек с орешками – символом плодородия, и по количеству орешков определяют, сколько детей будет в семье. Чтобы дом был полной чашей, жениху и невесте предлагают испить чай из пиал. После чего им вручают сувенир «Солнышко», изготовленный сотрудниками музея, чтобы дома было тепло и солнечно. Затем молодожены вытягивают ленту из берестяного тусека, причем цвет лент имеет свою определенную символику. Далее молодые идут поклоняться березе, расположенной на территории музея. Загадав желание, завязывают на ней ленту (рис. 5).



*Рис. 5. Береза с лентами желаний. Фото автора*

Гостям города предлагают поучаствовать в этнотуристическом проекте «Добро пожаловать на стойбище» («Мэн кутыва ёвта»). Проект включает в себя следующие мероприятия: экскурсию по городу, экскурсию по экспозициям музея, экскурсию по территории музея с осмотром построек хантов, встречу гостей в этноизбушке, проведение обряда очищения дымом, знакомство с традиционной хантыйской кухней, традиционные спортивные состязания, мастер-класс по пошиву традиционной куклы, мастер-класс по плетению циновки<sup>17</sup>. Участвуя в таком этнотуре, посетитель, не покидая города, получит возможность познакомиться с традиционными постройками, обрядами, пищей и сервировкой стола, спортивными соревнованиями, а также прикладным искусством пимских хантов.



*Рис. 6. Детский праздник «День рыбака и охотника».  
Игра «Удачная рыбалка»*

---

<sup>17</sup> Долямова Т.А. Проект по развитию этнографического туризма «Мэн кутыва ёвта» («Добро пожаловать на стойбище»). Лянтор, 2013. 18 с. // Архив Лянторского хантыйского этнографического музея. Б/н.

Как видим, в Лянторском хантыйском этнографическом музее развита практика воспроизводства культурного наследия хантов. Сотрудники музея актуализируют как материальное, так и нематериальное культурное наследие коренных жителей региона. Они проводят комплексные мероприятия, в которых задействованы все виды культурного наследия и в которые вовлечены разные возрастные категории посетителей – и дети, и взрослые. Аутентичность проводимых реконструкций обеспечивается регулярными экспедициями и наличием среди сотрудников носителей культуры. В целом, в музее накоплен позитивный опыт проведения комплексных мероприятий и реализации этнотуристических программ, способствующих возрождению традиционной культуры, сохранению и популяризации этнокультурного наследия хантов.

### **Литература**

1. Головнев А.В. Говорящие культуры: традиции самодийцев и угров. Екатеринбург, 1995. 600 с.
2. Дьячков А.Н. Культурное наследие // Российская музейная энциклопедия. М., 2001. Т. 1. С. 312.
3. Закс А.Б. Экспозиция музейная // Российская музейная энциклопедия. М., 2001. Т. 2. С. 355–357.
4. Интервью с Подосян Еленой Азимовной – директором Муниципального учреждения культуры «Лянторский хантыйский этнографический музей». Лянтор, 2014.
5. Кулешова М.Е. Понятийно-терминологическая система «природное культурное наследие»: содержание и основные понятия // Уникальные территории в культурном и природном наследии регионов: Сб. науч. тр. М., 1994. С. 40–46.
6. Культурно-образовательная деятельность музеев [Электронный ресурс] // Российская музейная



- энциклопедия. URL: [http://www.museum.ru/rme/mb\\_cult.asp](http://www.museum.ru/rme/mb_cult.asp) (дата обращения: 11.07.2015).
7. Курьянова Т.С. Актуализация культурного наследия коренных народов в музеях Южной Сибири: Автореф. дис. ...канд. ист. наук. Томск, 2013. 24 с.
  8. Лозьямова Т.А. Проект «Йимэн катэл» традиционные праздники коренных народов Севера. Лянтор, 2013. 21 с. // Архив Лянторского хантыйского этнографического музея. Б/н.
  9. Лозьямова Т.А. Проект по развитию этнографического туризма «Мэн кутыва ёвта» («Добро пожаловать на стойбище»). Лянтор, 2013. 18 с. // Архив Лянторского хантыйского этнографического музея. Б/н.
  10. Лянторский хантыйский этнографический музей. Книга поступлений инв. № 1 – 2461.
  11. Направления музейной деятельности [Электронный ресурс] // Российская музейная энциклопедия. URL: <http://www.museum.ru/rme/musbis.asp> (дата обращения: 11.07.2015).
  12. Рындина О.М., Лукина Н.В., Курьянова Т.С., Золотарева Н.В. Этнокультурное наследие ханты Сургутского района Ханты-Мансийского автономного округа – Югры в практическом дискурсе // Вестник Томского гос. университета, 2015, № 390, с. 126–131.

**К проблеме воспроизводства  
этнических стереотипов культуры:  
татарский костюм**

**Суслова Светлана Владимировна**

*Ведущий научный сотрудник,*

*кандидат исторических наук,*

*Институт истории им. Ш. Марджани*

*Академии наук Республики Татарстан, г. Казань*

*E-mail: sv\_suslova@mail.ru*

В условиях современной глобализации, несмотря на унификацию социокультурных процессов и усиление роли общечеловеческих ценностей, наблюдается тенденция к сохранению ряда специфических особенностей татарского костюма. Воспроизводство этнических стереотипов в современном костюме в целом соответствует общероссийским и европейским тенденциям. Оно идет по нескольким направлениям: этнографическое, фольклористическое, общенационально-знаковое, авангардное, ритуально-обрядовое и профессиональное моделирование.

Ключевые слова: татарский костюм; региональные комплексы; декоративное оформление; тенденции исторической трансформации; воспроизводство этнических стереотипов. Формирование этнической культуры волго-уральских татар – самого крупного и сложного по структуре тюркского этноса, проживающего в России, связано с этнокультурными традициями крупных полиэтнических государственных образований прошлого – исламских (Волжская Булгария, Золотая Орда, Казанское ханство) и христианских (Российская империя). У татар, особенно казанских, традиционный костюм рано вышел из повседневного быта. Это было связано с ранней урбанизацией, приобщением их к ев-

ропейской культуре, в том числе и европейскому стилю одежды. Проблема воспроизводства этнических стереотипов татарского костюма, использования его символически-знаковых форм в современной культуре особенно остро встала в связи с активизацией этнополитических процессов, связанных с постсоветской перестройкой. Это являлось одной из причин изучения данной проблемы этнографами Татарстана, хотя фундаментальное исследование костюма началось еще в 70-е годы прошлого столетия в Институте языка, литературы и истории им. Г. Ибрагимова. Казанского филиала АН СССР в рамках сбора материалов и подготовки к изданию Историко-этнографического атласа татарского народа<sup>1</sup>.

В Атлас вошли типологизированные и картографированные материалы сплошного этнокультурного обследования татар Поволжья и Урала (около 400 населенных пунктов). Были изучены татарские коллекции практически всех Российских, в том числе Татарстанских, музеев, а также архивные, ранние изобразительные и письменные источники. Этот свод источников содержит в себе и реальный материал более раннего времени, в частности и периода Казанского ханства, что объясняется относительной устойчивостью и преемственностью типологических признаков культуры. Материалы атласа показали, что в донациональный период, в середине XIX века и ранее, у татар бытовали многочисленные этнотерриториальные, этноконфессиональные, половозрастные и другие комплексы народного костюма. Их формирование было тесно связано с особенностями этнокультурной истории этнотерриториальных групп этноса (казанских,

---

<sup>1</sup> Сулова С.В., Мухамедова Р.Г. Народный костюм татар Поволжья и Урала (середина XIX – начало XX вв.). Историко-этнографический атлас татарского народа. – Казань, 2000.

касимовских татар, татар-мишарей и татар-кряшен), а также с их конфессиональными установками (ислам, христианство). Богатой региональной вариативности способствовали также территориальная разбросанность и удаленность периферийных групп этноса от референтной группы – казанских татар. Так, территориальная удаленность мишарей Окско-Сурского междуречья, касимовских, приуральских и других групп народа способствовала формированию у них, одновременно с общеэтническими и местными особенностями костюма.



*Рис. 1. Знатная городская татарка. Начало XVIII в.  
Из книги Корнелиуса Де Бруина*

Татарский костюм сложился как особая система народного художественного творчества, своеобразный синтез оседло-земледельческой и степной кочевнической культуры. В наиболее развитых видах народного декоративно-прикладного творчества, связанных с

изготовлением костюма: кожаная мозаика, золотное шитье, тамбурная вышивка, ювелирное искусство, закладное ткачество четко просматриваются традиции древней тюрко-татарской городской культуры.



*Рис. 2. Казанские татары в традиционных костюмах середины XIX в. Фото из книги А.Ф. Риттиха*



*Рис. 3. Выходной костюм пожилой городской татарки. Середина XIX в. НМ РТ*



*Рис. 4. Костюм молодой горожанки  
в традиционном головном уборе калфак. Золотое шитье.  
Казанские татары. Середина XIX в. РЭМ*

Особая роль в этом принадлежит Казанскому ханству – государству с высокоразвитыми ремесленными традициями, истоки которых связаны с городскими ремеслами Волжской Булгарии и Золотой Орды. Со времен Волжской Булгарии народное искусство находилось под воздействием художественных традиций и эстетических канонов тюрко-исламских цивилизаций Востока, и это ярко отразилось в технико-технологических приемах изготовления и в функциональном назначении предметов костюма, в специфике тюрко-исламской орнаментики. Благодаря тесным торговым связям со Средней Азией, а через неё с Персией, Китаем и Индией в обиход татар рано вошли бархат, атлас, цветные шерстяные и шелковые ткани (*адфас, бикасаб, бинарес* и др.). Одновременно с тканями посту-

пали и восточные камни: бирюза, аметист, сердолик и т. д. Тонкое сукно ввозилось из европейских стран. Широко использовались русские товары – парча, кожа, юфть и др.



*Рис. 5. Женский и мужской костюм Приуральских мишарей.  
Середина XIX в. РЭМ*



*Рис. 6. Крещеная татарка в традиционном головном уборе суржэ.  
АОЭ*



*Рис. 7. Девичий головной убор калфак.  
Ушковая техника аппликации. Казанские татары. Середина XIX в.  
РЭМ*



*Рис. 8. Мужской головной убор. Золотное шитье. РЭМ*

Естественно основными потребителями шелка, парчи и других дорогостоящих тканей, мехов и укра-



шений была татарская, особенно городская, знать. Одежда из богатой и тяжелой шелковой ткани (рубahi, камзолы, джиляны, женские покрывала), а также массивные женские украшения из серебра и золота хорошо сочетались. Подобный монументальный стиль в одежде придавал знати признаки величия и власти. Это хорошо отражает иллюстративный материал первой половины XIX вв.



*Рис. 9. Праздничная женская обувь. Кожаная мозаика. XIX в. РЭМ*



*Рис. 10. Национальные миндалевидные серьги. Серебро с позолотой. Сканы, зернь, бирюза. Середина XIX в. НМ РГ*



*Рис. 11. Накосные украшения чулты из сканых блях с самоцветами. НМ РТ*



*Рис. 12. Шейно-нагрудное украшение яка чылбыры. Серебро, позолота. Скань. Самоцветы, бирюза. Казанские татары. Середина XIX. РЭМ*

Привозные ткани, особенно хлопчатобумажные и полуселковые, фурнитура и декоративные детали для оформления костюма издавна пользовались спросом и среди сельского населения. Они вошли в комплекс

праздничного костюма основной массы татарских крестьян. Повседневная же одежда изготавливалась из материалов собственного производства. Наиболее распространенной отраслью домашней промышленности, связанной с изготовлением одежды, было ткачество. Ткани со сложными полихромными узорами выполнялись особыми мастерицами, которых в деревнях было не много. Татарскими ткачихами был освоен практически весь арсенал техники домашнего ткачества. Орнамент в декоративных тканях создавался, главным образом, в закладной, браной (выборной, настильной) и реже – многоремизной техниках.



*Рис. 13. Браслет белэзек. Серебро с позолотой. Чеканка, гравировка. Сердолик бирюза. Середина XIX в. АОЭ*



*Рис. 14. Нашивная бляха. Серебро с позолотой. Бугорчатая скань. Бирюза, топаз. Середина XIX в. НМ РТ*



*Рис. 15. Варианты общенационального костюма городских татар.  
Начало XX в. АОЭ*



*Рис. 16. Девочка казанских татар в костюме начала XX в. НМ РТ*

Старинной традиционной для татар и тюркского мира в целом является закладная техника ткачества. Формы и мотивы закладных узоров обнаруживают много общего с орнаментом тканых изделий узбеков, каракалпаков, казахов, киргизов и, особенно, азербайджанцев и башкир. Старинные заклады отличаются особой монументальностью. Крупные геометрические узоры на матово-красном фоне в большинстве случаев располагаются на концах полотнищ тремя бордюрами полосами: основной широкой в центре и двумя-четырьмя узкими по сторонам. Полихромными закладными узорами орнаментировались женские *тастары* – головные уборы мишарей, касимовских татар. Наиболее трудоемкая в исполнении закладная техника к концу XIX в. практически вышла из употребления, уступив место браной технике – самой распространенной форме узорного ткачества большинства народов Восточной Европы. Орнамент браных (выборных) полотнищ, используемых для пошива одежды, как правило, включает сложные, поражающие необыкновенной ажурностью, геометрические формы. Браное ткачество у татар появилось в XVI в. и связано с расселением в крае русских<sup>2</sup>.

Для одежды в основном использовались ткани простого переплетения. Из белых шелковистых волокон льна изготавливали ткани для праздничного и обрядового костюма. Грубые ткани из пряжи пеньки шли на пошив повседневной и рабочей одежды. Для пошива одежды использовалась однотонная ткань (белая, крашенная *буйак*) и пестрядь *алача*. Произведенная в домашних условиях пряжа до появления в середине XIX в. ярких анилиновых красителей окрашивалась обычно

---

<sup>2</sup> Валеев Ф.Х. Народное декоративное искусство Татарстана. – Казань, 1984. – С. 13.

растительными красителями, что придавало узорным тканям особую мягкую матовую окраску. В целом, способы окрашивания тканей были едиными у всех народов Поволжья, но у татар больше использовалась кора деревьев<sup>3</sup>. Применение различных видов пряжи (льняной, хлопчатобумажной, шерстяной) в одном изделии создавало возможность высокохудожественного сочетания ее в одном орнаменте, позволяло разнообразить фактуру и цветовую гамму полотна.

Из однотонной материи, пожалуй, наибольшее применение при пошиве одежды получила белая некрашенная ткань. Белый цвет, как и у других тюркских этносов, чаще использовался в одежде старшего поколения. Для крашенины использовались в основном два цвета: синий и буро-красный. Эти же цвета брались, главным образом, и для окрашивания ниток для пестряди. В пестроткани они нередко сочетались с белым. Иногда для усиления контрастности вводились строчки желтого и черного цветов. Сочетая цвет, масштаб и повторяемость отдельных элементов узора, ткачиха создавала ткани различного назначения. Так, для верхней одежды *чоба*, нижней поясной одежды *ыштан* пестрядь изготавливали в частую, мелкую полосу. Пестрядь в клетку чаще шла на изготовление мужских и женских рубаш. Наряду с общими чертами, в колорите тканей наблюдалась приверженность отдельных территориальных групп к несколько своеобразной палитре. Например, при пошиве женских и мужских рубаш казанские татары Заказанья и Предволжья, а также северо-западной Башкирии предпочитали синюю крашенину. Крашенина буро-красного цвета здесь наряду с пестротканью в полосу, использовалась для пошива

---

<sup>3</sup> Сафина Ф.Ш. Ткачество татар Поволжья и Урала. Конец XIX – начало XX вв. Историко-этнографический атлас татарского народа. – Казань, 1996. – С. 33.

нижней поясной одежды. Распространения белой холщовой женской рубахи в середине XIX в. приходится в основном на районы проживания мигрантов Окско-Сурского бассейна. На этой же территории одновременно с белыми рубахами у женщин бытовали и рубахи, сшитые из клетчатой пестряди.



*Рис. 17. Вариант общенационального сельского костюма.  
Начало XX в. НМ РГ*



*Рис. 18. Фольклорно-этнографический ансамбль елабужских крашен.  
АОЭ*

В районах Пермского и Башкирского Приуралья, в частности, у пермских татар, фоном для клеток пестроткани часто служили оранжевый или желтый цвета. Традиционное цветовое решение тканых изделий у татар референтной группы допускало присутствие различных оттенков почти всех цветов, кроме черного<sup>4</sup>. Однако на тканых узорах приуральских татар черный цвет присутствует. Исследователи объясняют это влиянием традиций башкирского ткачества<sup>5</sup>. В Приуралье композиция из сравнительно крупных клеток нередко дополняется мелкими многоцветными ткаными узорами – розетками, выполненными в полихромной бра-ной технике (многоуточной, выборной). В отличие от

---

<sup>4</sup> Валева Ф.Х. Народное декоративное искусство Татарстана ... – С. 13.

<sup>5</sup> Сафина Ф.Ш. Ткани домашнего производства (Конец XIX–начало XX вв.) // Пермские татары. – Казань, 1983. – С. 97.



классических (двухуточных) браных узоров, которые располагались обычно сплошными полосами, многоуточные полихромные выборные узоры располагались разбросом по всему полю тканого полотна. Само полотно для пошива одежды ткалось из льняных и хлопчатобумажных нитей (основа – пестрядь), а выборные узоры обычно выполнялись фабричной шерстяной пряжей самых разных расцветок, их тонов и полутонов. Выборная техника орнаментации ткани применялась при изготовлении ткани для верхней одежды *чоба*, для обрядовой нижней одежды жениха *княу ыштан* и для женских передников. Многокрасочные выборные узоры украшали полотенецобразный головной убор молькеевских кряшенок. Но женские рубахи с многоцветными выборными узорами в XIX–начале XX вв. все же больше отличали районы Приуралья<sup>6</sup>.

Одним из наиболее популярных и любимых традиционных художественных рукоделий татарок была вышивка. Она не требовала сложных технических приспособлений и поэтому ею могла заниматься каждая женщина. В отличие от художественного ткачества, которое было заменено фабричными тканями, вышивка гораздо дольше сохранялась в быту и выполняла свои традиционные, во многом аналогичные художественному ткачеству, функции, связанные в частности с декоративным оформлением народного костюма, особенно головных уборов, рубах, передников, нагрудных украшений. Наиболее характерной и повсеместно распространенной была полихромная вышивка, особенно тамбурная. Тамбуrom вышивали контур узора, им же заполняли внутреннее поле. У татар в прошлом были распространены низкий тамбур *эмә* и высокий –

---

<sup>6</sup> Сулова С.В., Мухамедова Р.Г. Народный костюм татар Поволжья и Урала ... – С. 95.

*күперткән элмә*. Низкий тамбур выполнялся специальным тамбурным крючком сравнительно крупными стежками, обычно тонкой шелковой нитью. Такая вышивка была плоской и напоминала изящный рисунок. Высокий тамбур выполнялся кручеными шелковыми нитями или гарусом очень мелкими стежками, которые придавали рельефность вышивке и создавали эффект аппликации шнуром. Для мишарей, а также приуральских татар весьма характерной была «вышивка по выдергу» или цветная перевить. Она выполнялась тонкими шерстяными нитями по разреженному холсту обычной иглой на пяльцах. Более тонкой нитью обвивались, образовавшиеся после разрежения ткани, нити основы и утка. Цветная перевить использовалась при ornamentации концов головного убора *тастар*. Появление у мишарей этой техники и характерных зооморфных и антропоморфных мотивов, вероятно, связано с влиянием традиций русского населения, особенно, верховьев р. Оки<sup>7</sup>. Была распространена и вышивка гладью, особенно у мишарей. Шелковой полихромной гладью пользовались при заполнении внутреннего поля узоров. Контуры же самих узоров, как правило, выполняли тамбурным швом. Гладью украшались головные уборы, передники, нагрудные и накосные украшения. Достаточно распространенной у мишарей и кряшен была и вышивка в технике «крест». Кряшени вышивали «крестом» головные уборы *сүрәкә*, свадебные мужские рубахи. Известно, что еще в начале XIX в. темниковско-азеевские мишари вышивали «крестом» традиционные белые домотканые рубахи<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> Мухамедова Р.Г. Татары-мишари. Историко-этнографическое исследование. – Казань, 2008. – С. 275.

<sup>8</sup> Суслова С.В., Мухамедова Р.Г. Народный костюм татар Поволжья и Урала ... – С. 98.

Золотное шитьё – древний, глубоко традиционный вид татарского народного творчества. Шитые серебром и золотом декоративные детали костюма являются наиболее выразительной и изящной составляющей их художественного оформления. В мужских и, особенно, женских костюмных ансамблях чаще всего расшивались головные уборы. Это шитые золотными узорами волосники, нагрудники, перевязи мишарок, головные уборы кряшенок *сүрәкә*, знаменитые казанско-татарские *калфак* с характерным для них золотным орнаментом в виде цветочного букета, золотого пера и «птичек счастья». Золотной вышивкой украшались и другие детали костюма – воротники, обувь, аксессуары. По изяществу и блеску исполнения они сравнимы с ювелирными украшениями татарских мастеров. В региональных ансамблях татарского костюма эти виды декора удивительно гармонично сочетались друг с другом.

Непосредственно связанным с обликом традиционного костюма является и производство узорной обуви с использованием уникальной техники – кожаной мозаики. Однотонные и орнаментированные ичиги (вышивка, аппликация) издревле были характерными для большинства восточных тюрко-монгольских этносов. Масса свидетельств этому приведено в специальном исследовании<sup>9</sup>. Однако «казанские» сапожки были особыми. Они изготовлялись из высококачественного цветного сафьяна, вырезанного фрагментами в виде затейливого растительного орнамента. В местах соединения разноцветные частички кожи сшивались шелковыми иногда и золотными нитями особым вышивальным швом «втачку»<sup>10</sup>. Мозаичная обувь составляет

---

<sup>9</sup> Саттарова Л.И. Казанская узорная обувь. Культура и традиции. – Тверь, 2004. – С. 10–19.

<sup>10</sup> Гулова Ф.Ф. Татарская национальная обувь (искусство кожаной мозаики). Казань, 1983. – С. 22–25.

специфику именно татарской обуви. Художественную завершенность и национальный колорит татарскому, особенно городскому костюму, придавал комплекс ювелирных женских украшений. Многие татарские ювелирные украшения были совершенно оригинальными и не встречались у других народов региона, за исключением этнически родственных башкир. Это, к примеру, сканые миндалевидные серьги *сырга*, нагрудное украшение *яка чылбыры*, ювелирный вариант нагрудной перевязи *хаситэ*<sup>11</sup>. При изготовлении украшений особенно часто применялись чеканка, литье, гравировка. В виде мотива гравировки нередко выступали связанные с восточными традициями благожелательные надписи, выполненные арабской вязью. Текст нередко сливался с растительным узором в единую орнаментальную композицию. Гравировка на изделиях сопровождалась чернью, реже инкрустацией из другого металла. Наиболее квалифицированные мастера владели и техникой скани. Казань – единственный город в Поволжье, где было высоко развито искусство скани, причем оно носило здесь особый характер. Так, в России сканые узоры расцвечивали эмалью. Татарская же скань является исключением, ее завитки дают чисто графические рисунки сложных мелких узоров. С точки зрения техники исследователи связывают татарскую скань скорее со среднеазиатской или греческой сканью, чем с русской<sup>12</sup>. Высшим достижением татарских ювелиров была бугорчатая скань, когда каждый завиток сканого орнамента объемно возвышается над плоскостью

---

<sup>11</sup> Сулова С.В. Женские украшения казанских татар середины XIX – начала XX в. Историко-этнографическое исследование. – М., 1980. – С. 93.

<sup>12</sup> Гольдберг Г., Мишуков Ф., Платонова Н., Постникова-Лосева. Русское золотое и серебряное дело XV–XX вв. – М., 1967. – С. 49.

изделия. Бугорчатой сканью выполнялись ювелирные украшения для женщин высшего сословия. Расцвет искусства скани приходится на середину XVIII – начало XIX в. Имела распространение и связанная со сканью зернь: мелкие металлические шарики, напаянные на сканый орнамент. Из драгоценных и полудрагоценных камней часто использовались топазы, аквамарины аметист, яшма, сердолик и бирюза, которые располагались на поверхности изделия обычно в виде розеток.

Рассмотренные выше виды народного декоративно-прикладного творчества, связанные с изготовлением костюма были достаточно развитыми и популярными у всех этнотерриториальных групп народа, хотя в качестве промысла они получили развитие лишь у казанских татар. Казанские татары – основная, нациеобразующая группа поволжских татар. Казань и Заказанье (левобережье Волги: север Зеленодольского района, почти весь Арский, западная часть Сабинского районов Татарстана) являются выразителем наиболее ортодоксальных черт в костюме казанских татар, связанных, главным образом, с этнокультурными традициями тюркских этносов Евразии. Именно здесь оформилось политическое, экономическое и культурное ядро этноса. Именно здесь наиболее компактно проживали казанские татары. Заметно различались городские и сельские вариации казанско-татарского костюма, имеющие самостоятельные линии развития. Формирование городского костюма казанских татар связано с этническими и ремесленными традициями Волжской Булгарии, Золотой Орды и Казанского ханства с достаточно развитой городской культурой. Об этом, например, говорит типологическое сходство ранних «ханских» и казанско-татарских каркасных женских головных уборов в виде высокого конуса с золоченым навершием, поверхность которого покрывалась многочисленными

бляхами, бусами. О средневековых ханских традициях, лежащих в основе формирования этого убора, говорит и ареал его бытования, ограниченный пределами Казани и Заказанья – территориального и этнического ядра Казанского ханства. Средневековые ханские традиции просматриваются в формах и технике изготовления традиционных ювелирных украшений, обуви. Формирование городского казанско-татарского костюма тесно связано с традициями Ислама и восточными тюрко-исламскими традициями в целом<sup>13</sup>. Так, в головных уборах эту традицию представляют собой, так называемые, нижние головные уборы: у мужчин – тюбетейка, поверх которой надевали войлочную шляпу, шапку или чалму (при совершении намаза), у женщин волонники, с обязательным покрытием их верхними шапкообразными и покрывалообразными уборами. Приверженность Исламу особенно ярко отразилась на декоративно-художественном оформлении их костюма. Многие ювелирные украшения наряду с декоративной функцией выполняли и роль мусульманского амулета, на которых в качестве орнамента выступает искусно выполненная гравировка арабской вязью с благожелательными выдержками из Корана. Формирование сельского казанско-татарского костюма в значительно большей степени (по сравнению с городом) связано с традициями местных финно-угорских народов Поволжья и в меньшей степени с восточно-мусульманскими (исключение составляет сельская знать и духовенство). Финно-угорский компонент был одним из основных в этнокультуре волжских болгар. Культурные связи с финно-угорскими народами поддерживались казанскими татарами на протяжении всей истории

---

<sup>13</sup> Сулова С.В. История костюма тюркских народов (этнографическое исследование татарской народной одежды). – Астана, 2011. – С. 194.

их формирования и во времена Казанского ханства, и в период вхождения народов края в состав централизованного Русского государства. Так, например, наши исследования показали, что территорией наиболее раннего бытования женских калфаков, этноспецифического головного убора казанских татарок, является Заказанская часть Предкамья, где их изготовление получило характер массового промысла. Маленький калфачок с высоким околышем в этих районах фактически исполнял роль, так называемого, рогообразного налобника. Рогообразные женские уборы хорошо известны среди финно-угорских народов Предкамья. В частности, подобным убором марийских женщин является *чурик*<sup>14</sup>.

Это дает основание высказать предположение о том, что калфаки с твердым околышем или налобником формировались в районе Заказанья на основе рогообразного убора в процессе тесной связи казанских татар с марийцами и другими народами края, у которых имелись аналогичные уборы. Этим же, вероятно, объясняются и общие черты в украшениях сельского костюма казанских татар и украшениях финно-угорских народов края (мордвы, мари, удмуртов). Общность заключается в функциональной близости, идентичности форм отдельных типов украшений, особенно монетных шейно-нагрудных, выполненных на матерчатой основе<sup>15</sup>. Происхождение мусульманского украшения-амулета *хаситэ* обусловлено, например, синтезом восточных мусульманских традиций употребления *бэти* (охранной выписки из Корана) и местных нагрудных украшений типа перевязей, которые и у финно-угорских

---

<sup>14</sup> Молотова Т. А. Марийский народный костюм. – Йошкар-Ола, 1992. – С. 34; Lehtinen Idiko. Marien mekot. Volgansuomalaisten kansanpukujen muutoksista. – Helsinki, 1999. – С. 75–77.

<sup>15</sup> Сусллова С.В. Женские украшения казанских татар... – С. 42–47.

народов также зачастую играли роль амулета, но скорее языческого. Параллельно с *хаситэ* в сельском костюме казанских татар, как и у большинства финно-угорских народов Поволжского региона, бытовала перевязь-украшение без мусульманского амулета, со следами языческого оберега. Вероятно, у казанских татар первоначально существовала именно такая перевязь, которая лишь позднее под влиянием восточных мусульманских традиций трансформировалась в специфическое мусульманское амулет-украшение. Не случайно материалы картографирования перевязей по назначению показывают, что перевязь-украшение преимущественно была распространена на периферии, в сельских районах, а перевязь в качестве мусульманского амулет-украшения в городской среде, более тесно связанной с исламскими традициями<sup>16</sup>.

Крещенные татары (кряшены) – субконфессиональная группа волго-уральских татар, дисперсно проживающая на одной территории с казанскими татарами. Это, в основном административные границы Татарстана. Они сформировались в процессе христианизации тюркских народов Поволжья в 16–17 веках (старокряшены) и в первой половине 18 века (новокряшены). В отличие от казанско-татарских вариаций костюма, которые отличаются достаточной однородностью составляющих их элементов, кряшенские комплексы заметно различались между собой структурно-типологическим содержанием. В генезисе всех этнолокальных костюмных комплексов кряшен присутствуют различные по времени проникновения древнетюркские компоненты, в частности, булгарский. Это, например, рудиментарное сохранения в комплексе

---

<sup>16</sup> Сулова С.В., Мухамедова Р.Г. Народный костюм татар Поволжья и Урала ... – С. 309.



головного убора елабужских кряшен монетной повязки, имитирующей древний шлемовидный убор тюркских народов. Кипчако-ногайский компонент проявляется в наличии у них специфических тюрбанообраз-тюрбанообразных (чалмообразных) женских головных уборов. Неслучайно, поэтому мы<sup>17</sup> и другие исследователи<sup>18</sup> фиксировали единство этнопределяющих ранних форм сельского костюма казанских татар и кряшен. Это общие принципы кроя нижней одежды, например, рубаха с отрезным, чуть ниже талии, остовом, широким подолом и пришитым, несколько выше талии, широким воланом *оске итекле кулмэк*. Общим был и покрой (древнетюркский) нижней поясной одежды. Сюда же можно причислить единство ранних этноопределяющих типов женских головных уборов, в частности, широко известного в тюркском мире белого девичьего вязаного калфака *ак калфик*, а также сельского (монетного) комплекса украшений.

Традиции, лежащие в основе формирования народной одежды крещеных татар, тесно связаны с финно-угорским миром. Общность наблюдается в головных уборах, способах декоративно-художественного оформления (художественное ткачество), в комплексах монетных женских украшений и др. Это обусловлено тесными этнокультурными контактами с соседними финскими народами региона (мари, удмуртами, мордвой) и их предками еще в составе Волжской Булгарии, Казанского ханства, позднее и Российского государства и, вероятно, ранними этнокультурными связями с обско-угорским миром Сибири. Так, исследователи констатируют факты неоднократного переселения зауральского

---

<sup>17</sup> Сулова С.В., Мухамедова Р.Г. Народный костюм татар Поволжья и Урала ... – С. 173.

<sup>18</sup> Мухаметшин Ю.Г. Татары-кряшены. Историко-этнографическое исследование. Москва: Наука, 1977. – С. 99–125.

и западносибирского угро-самодийского населения на запад, в том числе в районы Восточного Закамья, начиная с эпохи переселения народов<sup>19</sup> вплоть до XVI в.<sup>20</sup> Формирование костюма крещеных татар находилось в безусловной связи и с этническими традициями русской культурой, что в первую очередь обусловлено единой православной системой вероисповедания. Это сходство наблюдаем в традиционных женских (*сурекэ* у кряшен; *софока* у русских) и мужских головных уборах, в покрое верхней одежды «борчатка», в способах декоративного оформления костюма (например, вышивка крестом) и др. Христианство, в конечном итоге, явилось важнейшей причиной того, что костюм кряшен не консолидировался в единые общенациональные формы. Архаизмы и картина этнокультурной неоднородности особенно рельефно проявлялись в народной одежде татар на западе Волго-Уральского региона. Это Окско-Сурское междуречье – территория проживания татар-мишарей и касимовских татар. По материалам костюма на западе региона четко выделяются южная и северная группы мишарей. Наиболее ранние аналогии в костюме южной группы мишарей и касимовских татар уводят через степные традиции причерноморских и прикаспийских степей к тюркским, иранским культурам Средней Азии и Казахстана. Это женские волосники-чехлы, рудиментарное сохранение древнего тюрбанообразного женского головного убора, особенности в оформлении костюма высокохудожественной техникой золотного шитья. У южных (лямбирских) мишарей комплекс женского головного убора включал и

---

<sup>19</sup> Артамонов М.И. 1962. История хазар. – Ленинград, 1962. – С. 344.

<sup>20</sup> Арсланов Л.Ш., Казаков Е.П., Корепанов К.И. Финны, угры, самодийцы в Восточном Закамье (III в. до н.э. – XVI в. н.э.). – Елабуга, 1993.

древнетюркскую монетную (шлемовидную) шапочку *кашпау*. Географический ареал распространения этого убора, включающий не только тюркские, но и финно-угорские народы заставляет интерпретировать его, как форму, связанную с древнетюркскими культурами, достигшими своего влияния на финские культуры еще в Булгарскую эпоху<sup>21</sup>. Значительные особенности в костюме мишарей прослеживаются и в декоративном оформлении женских рубаш: ранние экземпляры женских рубаш южных мишарей декорированы счетной вышивкой, а северных – аппликацией, так называемым «лоскутным узором». В костюме северной группы мишарей, наряду с общеэтническими (тюркскими) традициями, в значительной степени наблюдаются традиции, связанные с финно-угорским, в том числе обско-угорским миром. Это, например, оригинальное декоративное оформление головных уборов – *тастар*, *башкигец* и женских рубаш – *юле кулмэк* аппликацией из разноцветных кусочков ткани. Во второй половине XIX – начале XX веков в процессе роста экономических и культурных связей между татарами отдельных регионов России неизбежным явилось нарушение сравнительно устойчивых ранее локальных комплексов одежды. Этот период – период становления общенационального татарского костюма. Повсеместно наметилась тенденция к смене стиля одежды – от многочисленных архаичных монументальных народных форм к более изысканным и утонченным формам городского казанско-татарского костюма, соответствующего в целом направлениям общеевропейской моды. В основу формирования общенационального костюма легли казанско-татарские традиции. И это не

---

<sup>21</sup> Маркелов М.Т., Толстов С.П. К истории терюханской народной культуры. «Этнография», 1928. № 12. – С 117.

случайно. Располагая объективными возможностями ускоренного социально-экономического и культурного развития (наличие городов и городских ремесел, сравнительно продвинутых масштабов производства, обмена и торговли), казанские татары создали высокохудожественные вариации костюма, отличающиеся изысканностью форм, эстетическим совершенством декоративного оформления. Изменение стиля сказалось на основных элементах костюма, покрое нижней и верхней одежды, головных уборах. Рубаха перестала быть туникообразной. Ее кроили с круглыми проймами и спивными плечиками, с отрезной талией. В условиях города женское платье часто шили со слегка завышенной линией талии со шлейфом, со специфической драпировкой по месту вшивания рукава и соединения остова с подолом. В соответствии с общетатарской традицией оно часто надевалось с коротким безрукавным камзолом *кысмалы күлмәк*. Головной убор представлял собой небольшой калфак, орнаментированный жемчугом, бисером, исполняющий роль своеобразного декоративного элемента в причёске женщины.

На рубеже XX–XXI вв. – в условиях современной глобализации – традиционная сфера функционирования татарского костюма практически переместилась в область празднично-сценической и профессиональной деятельности. Основой для современной творческой интерпретации традиций татарского костюма является научная визуально-художественная реконструкция давно утраченных этнолокальных комплексов одежды, созданная на основе материалов Историко-этнографического Атласа.



*Рис. 19. Сценический костюм-реконструкция по мотивам народной одежды сергачских мишарей. Государственный ансамбль песни и танца РТ*



*Рис. 20. Вариант общенационального (символически-знакового) костюма. Государственный ансамбль песни и танца РТ*



*Рис. 21. Костюм (авангардное направление) по мотивам татарских традиций. Из коллекции дизайнера Надежды Аюповой*

Работа над реконструкциями проходила при участии профессиональных художников. Большое внимание при этом уделялось тщательному воспроизведению технических и конструктивных особенностей костюма, характерных для него декоративных деталей, особенностей орнаментальных мотивов в вышивках и аппликациях, ювелирных украшениях, художественном ткачестве и т. д.<sup>22</sup> Воспроизводство этнических стереотипов в современном татарском костюме в целом соответствуют общероссийским и европейским

---

<sup>22</sup> Сулова С.В. История костюма тюркских народов... – С. 226–262.

тенденциям<sup>23</sup>, но имеет и некоторые свои особенности. Оно идет по нескольким направлениям:

Первое направление – этнографическое, связанное с прямым продолжением, развитием или модификацией архаической традиции<sup>24</sup>. В этом случае используются аутентичные (первичные) формы костюма – подлинный костюм, который в комплексе с традиционными песнями, танцами передает специфические особенности определенной группы этноса. Такие фольклорные ансамбли активно бытуют в среде крещеных татар, сохраняющих свой традиционный костюм в качестве реликвий до сих пор.

**Второе направление – фольклористическое**, когда с той же целью – передать информацию об этнической группе – используются, так называемые, «вторичные», «фольклористические» формы костюма, находящиеся в более сложных отношениях с традицией или вовсе с ней не связанные, но в чем-то сходные с первичными<sup>25</sup>. Это костюм-«новодел», комплекс одежды, изготовленный на основе научной реконструкции. Его чаще используют в хореографических постановках татар-мишарей и казанских татар, рано утративших свой традиционный костюм. Костюмы-реконструкции в качестве символа этничности представлены в современных музейных экспозициях Татарстана.

---

<sup>23</sup> Калапникова Н.М. Семиотика народного костюма. Санкт-Петербург, 2000. – С. 255–264; Космина О.Ю. Украинский костюм и его сценическая интерпретация // Художественное моделирование и народные традиции. Материалы 2-ой Международной конференции. – Санкт-Петербург, 1998. – С. 12–13.

<sup>24</sup> Чистов К.В. Народные традиции и фольклор. Очерки теории. – Ленинград: Наука, 1986. – С. 45

<sup>25</sup> Чистов К.В. Народные традиции и фольклор... – С. 45, 52.



*Рис. 22. Выходная одежда современной мусульманки.  
Из коллекции дизайнера Гульнары Кадыровой*

***Третье направление – общенационально-знаковое.*** Эти костюмы в качестве национального символа используются в торжественных хоровых и хореографических постановках национальных Государственных ансамблей, в национальных драматических, оперных и балетных спектаклях. Их изготавливают максимально приближенно к подлиннику – городскому костюму казанских татар или общенациональному татарскому костюму. Им присущ монументализм, укрупненность специфических деталей, сохранение традиционного кроя, важная роль отводится подбору тканей и традиционной цветовой гамме.

***Четвертое направление – авангардное.*** Оно связано с разработкой сценических костюмов для авангардных постановок и современной эстрады, в том числе высокой моды. Здесь используется, главным об-



разом, ассоциативно-символический принцип, а не достоверность исторических комплексов (символика деталей, специфика орнамента и цвета)<sup>26</sup>.

**Пятое направление – профессиональное моделирование.** В воспроизводстве этнических стереотипов костюма ему отводится особая роль. Это сложное направление, связанное с поиском национального стиля в современной одежде, не получило заметного развития, хотя имеется и достаточно удачный опыт, особенно, в крупных казанских Домах Моделей («Ильдан», «Мелита»).

В 90-е годы прошлого столетия, в рамках мусульманского ренессанса, который проявился во многих идеологических и социокультурных сферах татарского общества, наметилась тенденция к использованию определенным кругом молодежи и взрослого женского населения зарубежного восточно-мусульманского костюма типа «хиджаб» (длинное прямое платье, длинная нижняя поясная одежда, большое головное покрывало, закрывающее фигуру женщины). Нахлынувший из арабского мира поток мусульманской одежды, в целом, не соответствует этническим, по большей части светским традициям татар. Не случайно, поэтому, в последние годы в Татарстане начинает развиваться свой рынок современной мусульманской одежды. Профессиональные модельеры-дизайнеры разрабатывают коллекции одежды для мусульманок с учетом тенденций мировой моды, с учетом этнической специфики и, одновременно, в соответствии с канонами Исламских предписаний.

**Шестое направление – ритуально-обрядовое.** Оно отражает социокультурную память этноса на уровне символов в современной бытовой и праздничной культуре.

---

<sup>26</sup> Космина О.Ю. Украинский костюм и его сценическая интерпретация ... – С. 12–13.

Этноспецифические символы национального костюма активно используются в современной обрядности: в дни народных праздников и гуляний (светских – «День города», «День Республики»; мусульманских – *Курбан-байрам*, *Ураза-байрам*), а также в дни семейных торжеств (свадьбы, юбилеи). Это, в основном, мужские головные уборы (типа тюбетейки) и женские (калфаки, способ повязывания платков по-татарски), национальная мозаичная обувь.

Как видим, в условиях современной глобализации, несмотря на унификацию социокультурных процессов и усиление роли общечеловеческих ценностей, наблюдается тенденция к сохранению и воспроизводству этнических стереотипов татарского костюма в различных, в основном, «вторичных» формах (костюм-новодел, костюм-реконструкция, дизайнерские разработки). Традиции народного костюма в качестве этнического символа используются как в локальных вариантах культуры (в основном сценический костюм), что связано с недостаточной завершенностью этнических процессов у отдельных групп этноса, так и в обобщенном общенациональном виде, что обусловлено усилением «общетатарского» самосознания. Символически-знаковая (ритуально-праздничная) функция костюма и в условиях глобализации является достаточно устойчивой. Он продолжает выступать фактическим посредником между типами культур различных хронологических периодов татарской истории, «осуществляя коммуникацию, трансляцию и усвоение определенной, значимой для данной культуры информации»<sup>27</sup>

---

<sup>27</sup> Калашникова Н.М. Семиотика народного костюма... – С. 5, 6.

## Литература

1. Артамонов М.И. История хазар. – Л: Эрмитаж, 1962. – 523 с.
2. Арсланов Л.Ш., Казаков Е.П., Корепанов К.И. Финны, угры, самодийцы в Восточном Закамье (III в. до н. э. – XVI в. н. э.). – Елабуга, 1993. – 140 с.
3. Валеев Ф.Х. Народное декоративное искусство Татарстана. Казань, 1984. – 171 с.
4. Гольдберг Г., Мишуков Ф., Платонова Н., Постникова-Лосева. Русское золотое и серебряное дело XV–XX вв. – М: Наука., 1967. 395 с.
5. Гулова Ф.Ф. Татарская национальная обувь (искусство кожаной мозаики). – Казань: Татарское книжное издательство, 1983. – 42 с.
6. Калашникова Н.М. Семиотика народного костюма. – Санкт-Петербург, 2000. – 371 с.
7. Космина О.Ю. Украинский костюм и его сценическая интерпретация // Художественное моделирование и народные традиции. Материалы 2-ой Международной конференции. – Санкт-Петербург, 1998. – С. 12–13.
8. Lehtinen Ildiko. Marien mekot. Volgansuomalaisten kansanpukujen muutoksista. – Helsinki, 1999.– 144 р.
9. Маркелов М.Т., Толстов С.П. К истории терюханской народной культуры. «Этнография», 1928. № 12. – С. 112–129.
10. Молотова Т. А. Марийский народный костюм. – Йошкар-Ола, 1992. – 110 с.
11. Мухамедова Р.Г. Татары-мишари. Историко-этнографическое исследование. – Казань: Магариф, 2008. 292 с.
12. Мухаметшин Ю.Г. Татары-кряшены. Историко-этнографическое исследование. – Москва: Наука, 1977. – 184 с.

13. Саттарова Л.И. Казанская узорная обувь. Культура и традиции. – Тверь, 2004. – 159 с.
14. Сафина Ф.Ш. Ткани домашнего производства (Конец XIX–начало XX вв.) //Пермские татары. – Казань, 1983. – С. 94–99.
15. Сафина Ф.Ш. Ткачество татар Поволжья и Урала. Конец XIX–начало XX вв. Историко-этнографический атлас татарского народа. – Казань: ФЭН, 1996. – 205 с.
16. Сулова С.В. Женские украшения казанских татар середины XIX–начала XX в. Историко-этнографическое исследование. – М: Наука, 1980. – 125 с.
17. Сулова С.В., Мухамедова Р.Г. Народный костюм татар Поволжья и Урала (середина XIX – начало XX вв.). Историко-этнографический атлас татарского народа. – Казань: ФЭН, 2000. 311 с.
18. *Сулова С.В.* История костюма тюркских народов (этнографическое исследование татарской народной одежды). – Астана: Сарыарка, 2011. – 286 с.
19. Чистов К.В. Народные традиции и фольклор. Очерки теории. – Л: Наука, 1986. – 303 с.

### **Список сокращений**

АОЭ – Архив отдела этнографии Института истории им. Ш. Марджани АН РТ (г. Казань)

НМ РТ – Национальный музей Республики Татарстан (г. Казань)

РЭМ – Российский этнографический музей (г. Санкт-Петербург)

## Современная аграрная политика Республики Татарстан и ее значение для развития этнокультурной среды

**Сагдиева Эльвина Азадовна**

*Старший научный сотрудник,  
кандидат социологических наук,  
Центра этнологических исследований  
Института истории им. Ш. Марджани  
Академии наук Республики Татарстан,  
г. Казань  
Elhina\_n@inbox.ru*

Село – традиционно этнокультурная среда, успешное сохранение и развитие которой зависит от экономического состояния сельского хозяйства. Сельскому хозяйству Республики Татарстан оказывается серьезная поддержка на государственном уровне. Президент Республики Татарстан Р.Н. Минниханов в Послании Государственному Совету Республики Татарстан отметил: «Сельское хозяйство – не только важнейшая сфера экономики, но и уклад жизни. Мы всегда поддерживали и будем поддерживать село. За последние 5 лет в АПК из федерального и республиканского бюджетов направлено более 100 млрд руб. Кроме того, реализуются республиканские программы поддержки села. В их числе строительство дорог, фельдшерско-акушерских пунктов (ФАПов), сельских клубов, универсальных спортивных площадок, опорных пунктов для участковых полиции, восстановление уличного освещения, программа «Чистая вода» и другие программы. Продолжается реализация крупных инвестиционных проектов нашими агрохолдингами. Это запуск нового производства мяса птицы «Агросилой Групп», удвоение производственных мощностей на «Камском беконе»,

увеличение выпуска мясной и молочной продукции с собственной переработкой в «Ак барс» холдинге, создание крупнейшего в России комплекса по производству козьего молока, расширение тепличного хозяйства в компании «Майский» – крупнейшего производителя овощей в нашей стране. Наряду с развитием агрохолдингов особое внимание следует уделять развитию семейных ферм, личных подворий граждан, а также иных малых форм хозяйствования»<sup>1</sup>.

Экономическое состояние сельского хозяйства напрямую зависит от государственной поддержки агропромышленного комплекса (АПК). На финансирование мероприятий по господдержке АПК в Татарстане в 2015 году выделяется 6095,7 млн. руб. По Постановлению Кабинета министров Республики Татарстан от 26 февраля 2015 г. № 120 «О мерах государственной поддержки агропромышленного комплекса в 2015 году» господдержка оказывается в форме субсидий и предусматривает возмещение части затрат сельхозтоваропроизводителям. Одним из основных направлений господдержки АПК – оказание несвязанной поддержки в области растениеводства. Вторым крупным направлением господдержки АПК является отрасль животноводства.

Выделяются средства на финансирование технической и технологической модернизации сельхозпроизводства, на уплату страховых премий по договорам сельскохозяйственного страхования, на возмещение части процентной ставки по краткосрочным кредитам (займам). Также предоставляются гранты и финансирование мероприятий, связанных с подготовкой квали-

---

<sup>1</sup> Послание Президента Республики Татарстан Государственному Совету Республики Татарстан // [Электронный ресурс] Официальный Татарстан. – URL: <http://president.tatarstan.ru/news/view/123093> (дата обращения: 05.05.2015).

фицированных специалистов аграрного профиля и по государственной поддержке кадров АПК Республики Татарстан. Также в 2015 году будут предоставляться субсидии на возмещение сельхозтоваропроизводителям (за исключением граждан, ведущих личное подсобное хозяйство (ЛПХ)), организациям АПК и крестьянских (фермерских) хозяйств (КФХ) части затрат уплаченного налога на имущество организаций<sup>2</sup>.

В рамках реализации Государственной программы «Развития сельского хозяйства и регулирования рынков сельскохозяйственной продукции, сырья и продовольствия на 2013–2020 годы», в Республике Татарстан действует ряд программ поддержки сферы сельского хозяйства. Особое внимание и всесторонняя поддержка уделяется малым формам хозяйствования в рамках подпрограммы «Поддержка малых форм хозяйствования». Основной задачей данной подпрограммы является устойчивое развитие сельских территорий через организацию и развитие производства товарной продукции в формате семейных ферм, ЛПХ и КФХ. «За этим термином [устойчивое развитие сельских территорий – прим. авт.] скрывается необходимость обеспечения прогресса в долгосрочном периоде, не нарушая баланса между сохранением природно-ресурсного потенциала и решением всего комплекса социальных, экономических, демографических, культурных, институциональных и других проблем»<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> Постановление КМ РТ от 26 февраля 2015 г. № 120 «О мерах государственной поддержки агропромышленного комплекса в 2015 году». [Электронный ресурс] URL: <http://www.garant.ru/hotlaw/tatarstan/614450/#ixzz3XMnMUkQZ> (дата обращения: 15.04.2015).

<sup>3</sup> Киселев С.В. Государство, развитие села и сельской экономики. Изд-во ИНФРА-М. 2007. – С. 8.

Государственную поддержку сельского хозяйства, по словам президента Республики Татарстан Р.Н. Минниханова, «надо эффективно, рачительно использовать. Пока это не везде удастся, есть эффективные, средние и менее эффективные предприятия. Конечно же, мы должны говорить сегодня не только о крупных сельхозформированиях, мы должны помнить о личном подворье – это огромное количество людей, это проект социальный, потому что без личного подворья мы задачу не решим. Село – это основа наша. В республике на сегодня действует 1093 семейные фермы, 138 – на стадии строительства»<sup>4</sup>.

В 2014 году в республике функционировало 448,1 тыс. единиц ЛПХ с освоенной площадью в 113,7 тыс. гектар; 4,6 тыс. единиц КФХ, занимающихся сельскохозяйственным бизнесом, с площадью земли 276,6 тыс. гектар. В Татарстане, на октябрь 2014 года их количество составило 1001 единица. Стимулирование малых форм хозяйствования в республике происходит за счет льготного кредитования личных подсобных хозяйств. Общая сумма выданных кредитов оценивается в 36,3 млрд. рублей, в том числе в 2014 году было выдано кредитов на 5,1 млрд. рублей и выплачено субсидий 2,6 млрд. рублей<sup>5</sup>. С начала 2015 г. КФХ и ЛПХ получили 853 кредита на 230 млн. рублей на развитие частных подворий и аграрного бизнеса на селе<sup>6</sup>. Малые

---

<sup>4</sup> Минниханов: «Наша задача – ценовая стабильность и недопущение сокращения ассортимента продуктов». [Электронный ресурс] URL: <http://www.tatar-inform.ru/news/> 2015/02/18/442577/ (дата обращения: 22.04.2015)

<sup>5</sup> Агропромышленный комплекс Республики Татарстан. [Электронный ресурс] URL: [http://agro.tatarstan.ru/rus/file/pub/pub\\_209266.pdf](http://agro.tatarstan.ru/rus/file/pub/pub_209266.pdf) (дата обращения: 19.02.2014).

<sup>6</sup> Министерство сельского хозяйства и продовольствия Республики Татарстан. [Электронный ресурс] URL: [http:// agro.tatarstan.ru/](http://agro.tatarstan.ru/)



формы хозяйствования используют эти кредиты на закупку скота, строительство животноводческих помещений, закупку техники и оборудования для развития животноводства. Данное технологическое оборудование семейным фермам обходится по половине стоимости, также осуществляется помощь в обустройстве территорий ферм.

В рамках популяризации предпринимательства и начала бизнеса на селе, в республике с 2012 года реализуются программы с федеральным соучастием «Поддержка начинающих фермеров» и «Развитие семейных животноводческих ферм». Государственная поддержка производится по следующим направлениям: молочное скотоводство, откорм крупного рогатого скота, коневодство, овцеводство, козоводство, свиноводство, разведение сельскохозяйственной птицы (индеек, уток, кур, гусей), производство зерновых и зернобобовых культур, кормовых культур, картофелеводство, овощеводство, выращивание плодовых и ягодных культур. Высоко оценивается фермерами и программа «Лизинг-грант», по которой грантополучателям предоставляется в лизинг, сроком до 5 лет техника и оборудование любых отечественных и зарубежных производителей с субсидированием платежей. Для увеличения объема закупок сельскохозяйственной продукции от населения в 2014 году, в республике создан 151 сельскохозяйственный потребительский кооператив по сбыту, заготовке и переработке и 45 сельскохозяйственных кредитных потребительских кооператива<sup>7</sup>.

---

tatarstan.ru/rus/index.htm/news/427067.htm (дата обращения: 06.05.2015).

<sup>7</sup> Отчет о выполнении Госпрограммы развития сельского хозяйства на 2013–2020 гг. за 1 квартал 2014 года РТ (06.05.2014). [Электронный ресурс] URL: <http://agro.tatarstan.ru/rus/>

Проводимая аграрная политика в Республике Татарстан привела к созданию многоукладной структуры экономики, состоящая из трех групп форм хозяйствования, разных по численности, объему производимой валовой и товарной продукции, вовлекаемых трудовых, материальных и финансовых ресурсов, эффективности ведения производства. В первую группу входят крупные коллективные сельскохозяйственные организации разных форм собственности (общества с ограниченной ответственностью, сельскохозяйственные производственные кооперативы и т. д.). Вторую группу образуют КФХ, хозяйства населения, представляющие собой экономическую единицу в составе одного или нескольких лиц. В республике широко развито направление «семейные фермы», деятельность «крестьянских подворий». Третью группу образуют индивидуальные предпринимательские практики. В татарских селах они самые разнообразные: производство на ЛПХ продукции для реализации населению (например, выращивание клубники, тепличное хозяйство и т. д.); содержание на ЛПХ скота для самообеспечения семьи; ручное изготовление для реализации товаров, как первой необходимости, так и имеющих национальную специфику (пошив национальных татарских головных уборов – тюбетеек, катание валенок и т. д.); организация сельского туризма (создание этнической деревни, страусиная ферма, верблюжья ферма, конная ферма и т. д.); оказание услуг населению (автомастерские; небольшие магазины с хозяйственными и продуктовыми товарами, ателье, ремонт обуви и т. д.).

Таким образом, государственная поддержка АПК в Республике Татарстан осуществляется в виде субсидии-

---

gosudarstvennaya-programma-razvitiya-selskogo.htm (дата обращения: 13.04.2015).

рования возможностей для развития разнообразных форм хозяйствования: коллективных хозяйств, крестьянско-фермерских хозяйств, индивидуальных предпринимательских практик. Такое рациональное сочетание разных форм собственности и хозяйствования наблюдается во многих современных селах Татарстана и позволяет говорить об экономически эффективном состоянии и развитии села.

В то же время, следует отметить, что одной из важнейших функций села является сохранение и воспроизводство традиционной этнокультурной среды. Формированию этнокультурного потенциала татарского села способствуют возможности сохранения и развития национальной культуры, образования, родного языка, народных календарных обрядов, обычаев, традиций и праздников. Данные условия, как показывают материалы опроса 2013 г., проведенного в Республике Татарстан, имеют высокую значимость для татар-сельчан: возрождение и развитие национальной культуры важны для 57,8% участников опроса, религии – 53,8%, поддержка языка – 44,9%. Одновременно важным для сельских татар является и развитие экономики, и преодоление социального неравенства (54,2%)<sup>8</sup>.

В татарском селе традиционно велика роль института семьи. Именно она, по мнению исследователей, обеспечивает межпоколенную этнокультурную трансмиссию<sup>9</sup>. У татар-сельчан сохранилась традиция

---

<sup>8</sup> Габдрахманова Г.Ф. Инновационные ресурсы социально-экономической адаптации татар Татарстана // Гражданская, этническая и региональная идентичность: вчера, сегодня, завтра / рук. проекта и отв. ред. А.М. Дробижева. – М.: Российская политическая энциклопедия, 2013. – С. 284.

<sup>9</sup> Ильдарханова Ч.И. Взаимодействие поколений как ресурс устойчивости этнического наследия: кейс-стадии Кукморского района Республики Татарстан. / Позитивный опыт регулирования этносоциальных и этнокультурных процессов в регионах Россий-

совместного проживания нескольких поколений в одном домохозяйстве. По данным Всероссийской переписи населения 2002 г. (ВПН – 2002 г.), средний размер частного домохозяйства у сельских татар составил 3,5 чел., тогда как у местных сельских русских – это 3,1 чел. При непосредственном контакте и взаимодействии нескольких поколений в семье происходит трансляция этнокультурных ценностей: знание и уважение национальной культуры, обычаев и традиций, религии, национального языка; формируются этноспецифические установки (уважение и забота о старших, репродуктивные представления и т. д.).

Значимость традиционной этнокультурной сферы для сельских татар проявляется и в высоком уровне их этнического самосознания. Необходимость этнической самоидентификации отмечает большинство опрошенных сельчан. Так, «Никогда не забывают о своей национальности» (по опросу в 2011 г.) 77,5% городских татар и (по опросу в 2012 г.) 86,4% сельских татар<sup>10</sup>.

Высокий уровень владения татарским языком в сельской местности также способствует сохранению этнокультурного потенциала. По результатам социологического исследования в 2014 г., среди опрошенных сельских татар, татарским языком в свободной форме владеют 87,1%, в то время как среди городских татар доля таких составила 66,7%. Среди сельских татар

---

ской Федерации: материалы Всероссийской научно-практической конференции. Казань, 25–27 сентября 2014 г. – Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2014. – С. 166–171.

<sup>10</sup> Габдрахманова Г.Ф., Мусина Р.Н. 20 лет реформ в Татарстане: динамика межэтнических отношений и идентичности / Становление новой федеративной России: опыт конституционного законодательства Республики Татарстан: материалы Международной научно-практической конференции, посвященной 20-летию со дня принятия Конституции Республики Татарстан, Казань, 2–3 ноября 2013 г. – Казань: Изд-во «Фэн» АН РТ, 2013. – 275 с.

большинство свободно владеющих языком – это молодежь (18–24 лет) и лица предпенсионного возраста (45–54) (100% и 96,7%). Наименьший уровень владения татарским языком у респондентов возрастных групп 25–34 и 35–44 лет. Среди них лишь 78,1% и 77,8% татар-сельчан свободно говорят, пишут и читают на татарском языке. Количество говорящих с затруднениями составило среди респондентов 4,7%, из них максимальную долю таких составили опрошенные в возрасте 25–34 года (9,4%). 1,8% респондентов понимают, но не говорят на татарском языке (в возрастной группе 35–44 таких 5,5%). Доля опрошенных, отметивших, что они не владеют татарским языком, среди сельчан составила 0,6% (3,1% из них в возрасте 25–34 года). Респонденты в возрастной группе 25–34 и 35–44 лет чаще других в качестве родного языка называют русский язык или татарский и русский языки одновременно (9,4% и 8,3%). Не признающих русский язык в качестве родного составили сельчане в возрастных группах 18–24 и 45–54<sup>11</sup>. В системе социальных коммуникаций для сельских татар характерна ориентация на моноязычие. Так в семейно-брачной сфере сельские татары предпочитают общение, преимущественно, на татарском языке (с родителями 84,2%; с бабушками и дедушками 85,9%; с супругом 73,9%; с детьми 67,5%). С друзьями на татарском языке общаются половина опрошенных, с соседями – более половины (62,4%). На работе у сельских татар общение происходит чаще одновременно на татарском и русском языках (43,8%)<sup>12</sup>. Самый высокий

---

<sup>11</sup> Габдрахманова Г.Ф. Языковое поведение и этноязыковые установки русских и татар Республики Татарстан // Государственные языки Республики Татарстан: множественность измерений. Сборник очерков / под ред. Г.Ф. Габдрахмановой, Г.И. Макаровой. – Казань: Институт истории АН РТ, 2014. – С. 23–25.

<sup>12</sup> Там же. – С. 27.

уровень свободного владения татарским языком отмечен у респондентов со средним (89,0%) и с высшим образованием (83,3%)<sup>13</sup>.

Формированию этнокультурного потенциала в условиях села у татар также способствует широкое распространение ислама – высокий уровень религиозного самосознания, соблюдение религиозных обрядов и праздников. Так, по данным опросам 2011–2012 гг. 91% респондентов-татар в сельской местности Татарстана самоопределились как верующие, из них 60% – это те, кто соблюдает религиозные обычаи и обряды. Празднование религиозных дат (Курбан-байрам, Ураза-байрам) отметили более 84% опрошенных татар<sup>14</sup>.

Прямое воздействие на сохранение и развитие этнокультурной и этноязыковой ситуации в сельской местности оказывают влияние и демографические характеристики сельского населения. На начало 2014 г. почти четверть (23,9%) населения в Республике Татарстан составляло сельское население, в то время как по данным Всесоюзной переписи населения 1989 года (ВПН – 1989 г.) этот показатель был равен 27,1%.

Естественный прирост сельского населения в Республике Татарстан отрицательный, хотя его значения существенно снижаются (-1882 чел. в 2013 г., в 2005 г. -8010 чел.). Положительный демографический фактор данной ситуации – снижение числа умерших в сельской местности (в 2005 г. – 16966 чел., в 2013 г. –

---

<sup>13</sup> Там же. – С. 3.

<sup>14</sup> Мусина Р.Н. Современные тенденции религиозности сельского населения Татарстана: сравнительный анализ этнических групп татар, русских и крышен // Бусыгинские чтения. Выпуск 7. Многообразие народов – многообразие культур: сохранение и развитие. Материалы Всероссийской научно-практической конференции с международным участием, посвященной 120-летию со дня рождения профессора Н.И. Воробьева. 12 декабря 2014 года. – Казань, 2014. – С. 113.

14270). Показатели миграционного прироста в сельской местности также имеют отрицательное значение (-1690 чел. в 2013 г.). Благоприятным фактором для сельской местности Татарстана выглядит более высокий суммарный коэффициент рождаемости, по сравнению с городом. Показатели рождаемости в сельской местности растут, начиная с 2005 г. (8956 чел.) – в 2013 г. это число достигло 14270 чел<sup>15</sup>. В 2009 г. среднее число детей, рожденных женщиной за свою жизнь в сельской местности, – 1,874 чел., а в 2014 г. – 2,203, в то время как в городской местности – 1,456 и 1,743 соответственно<sup>16</sup>. Рождаемость на селе растет, что позволяет говорить о сохранении села, о его благоприятных перспективах.

По данным ВПН – 2010 г. из общего количества сельского населения доля татар составляет 66,9%, русских – 21,1% (Табл.3). По ВПН – 2002 г. эти показатели были такими же: татар – 67,6%, русских – 20,7%.

Средний возраст сельчан татар – 39,6 лет (у мужчин – 36,4, у женщин – 42,4)<sup>17</sup>. Несмотря на то, что женщины-селянки по общей численности постоянно превосходят мужчин, следует отметить, что в основном это женщины старше трудоспособного возраста – 66,4% в 2002 г. и 68,8% в 2010 г. Такое половозрастное распределение характерно для всего сельского населения Татарстана. «На 1 января 2007 г. на 1000 мужчин трудоспособного возраста в Татарстане приходилось 845 женщин трудоспособного возраста. И резко меняется это соотношение в когорте людей

---

<sup>15</sup> Численность, состав и движение населения в Республике Татарстан в 2013 году: Статистический сборник / Татарстанстат – Казань: Издательский центр Татарстанстата. 2014г. – С. 22.

<sup>16</sup> Республика Татарстан. Статистический сборник. 2013. – С. 29.

<sup>17</sup> Габдрахманова Г.Ф. Инновационные ресурсы. С. 294.

старше трудоспособного возраста: на 1000 мужчин-селян приходится 2243 пожилые селянки»<sup>18</sup>. В 2014 г. гендерные пропорции сохраняются: на 1000 мужчин приходится 1075 женщин, из них трудоспособного возраста 809, а старше трудоспособного 2239 соответственно<sup>19</sup>.

Численность татарского мужского сельского населения в трудоспособном возрасте составила более половины всего мужского сельского населения (64,3% в 2010 г.). Учитывая, что труд на селе тяжелый, зачастую ненормированный, требующий применения физической силы и управления сельскохозяйственной техникой, данный показатель можно оценивать положительно. Численность женщин трудоспособного возраста среди общего количества татар-селянок также преобладает (49,1% в 2010 г.).

Социальная благоустроенность села также играет положительную роль для поднятия качества жизни сельчан и сохранения жизни села. Важными условиями для поддержания жизни в селе является совместная деятельность местного самоуправления с системой ЖКХ, наличие асфальтированной дороги, водоснабжения, электрификации домов, кабельного или цифрового телевидения, сотовой и телефонной связи, выхода в Интернет. Наличие инфраструктуры, благополучной экологической обстановки также остается важным мотивирующим фактором для сельчан. В числе специальных региональных мероприятий – почти полная газификация сел Татарстана, строительство или реконструкция сельских школ и больниц, их

---

<sup>18</sup> Российское село в рыночных условиях: монография / Ф.Г. Зиятдинова, Е.И. Кучаева. – М.: ЮНИТИ-ДАНА: Закон и право, 2008. – С. 36.

<sup>19</sup> Численность, состав и движение населения в Республике Татарстан в 2013 году. С. 23.



наполнение современным оборудованием и специалистами, обеспечение учреждений образования доступом в Интернет и т. д.

Наряду с позитивными процессами проводимой аграрной политики в республике, следует отметить и негативные тенденции, подрывающие социальное благополучие в селах, впрочем, носящие общероссийский характер. Это безработица на селе и как следствие – высокий отток населения (особенно молодого трудоспособного возраста), низкий уровень заработной платы, отсутствие стабильного и эффективного рынка сбыта сельскохозяйственной продукции и низкая социальная благоустроенность некоторых сел. Уровень жизни и благосостояния сельчан во многом зависит от строительства и содержания объектов социально – культурного назначения, производственной и социальной инфраструктуры, организации социально-культурной жизни сельчан. Большинство сельских территорий оказались неспособными в силу разных причин успешно решать проблемы создания для селян достойных условий жизнедеятельности.

### **Литература**

1. Киселев С.В. Государство, развитие села и сельской экономики. Изд-во ИНФРА-М. 2007. – 363 с.
2. Гражданская, этническая и региональная идентичность: вчера, сегодня, завтра / рук. проекта и отв. ред. А.М. Дробижева. – М.: Российская политическая энциклопедия, 2013. – 485 с.
3. Позитивный опыт регулирования этносоциальных и этнокультурных процессов в регионах Российской Федерации: материалы Всероссийской научно-практической конференции. Казань, 25–27 сентября 2014 г. – Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2014. – 508 с.

4. Становление новой федеративной России: опыт конституционного законоотворчества Республики Татарстан: материалы Международной научно-практической конференции, посвященной 20-летию со дня принятия Конституции Республики Татарстан, Казань, 2–3 ноября 2013 г. – Казань: Изд-во «Фэн» АН РТ, 2013. – 275 с.
5. Государственные языки Республики Татарстан: множественность измерений. Сборник очерков / под ред. Г.Ф. Габдрахмановой, Г.И. Макаровой. – Казань: Институт истории АН РТ, 2014. – 236 с.
6. Бусыгинские чтения. Выпуск 7. Многообразие народов – многообразие культур: сохранение и развитие. Материалы Всероссийской научно-практической конференции с международным участием, посвященной 120-летию со дня рождения профессора Н.И. Воробьева. 12 декабря 2014 года. – Казань, 2014. – С. 113.
7. Численность, состав и движение населения в Республике Татарстан в 2013 году: Статистический сборник / Татарстанстат – Казань: Издательский центр Татарстанстата. 2014 г.
8. Республика Татарстан. Статистический сборник. 2013.

**Противостояние малых этнических групп  
двухступенчатой ассимиляции по-китайски  
(на материале экспедиций  
в Синьцзян-Уйгурский  
автономный район КНР в 2011 и 2012 гг.)**

**Резяпкин Михаил Александрович**

*Независимый исследователь, Каунас.*

В работе обозначена проблема ассимиляции малых этнических групп пограничных районов КНР. На примере тувинцев Синьцзянь-Уйгурского автономного района показано, как государственная политика Китая подталкивает их к культурному слиянию с совместно проживающими монголами.

**Постановка проблемы.** Проблема сохранения культурной идентичности малыми этническими популяциями не только не теряет своей актуальности с течением времени и развитием современных средств коммуникации, но и обостряется в связи с возрастающей угрозой потери этнического самосознания вследствие глобальной унификации всех сторон жизни человека. Особенно остро этот вопрос стоит перед национальными меньшинствами, численность которых ничтожно мала по сравнению с численностью титульных наций стран-гигантов.

Наша рабочая группа в течение ряда лет проводила исследования в пограничной области на стыке четырех государств: Китая, России, Казахстана и Монголии. Совместно с Е.В. Айбыжы, зав. кафедрой этнографии Тувинского Государственного Университета, мы участвовали в экспедициях 2011 и 2012 года в Китай и в 2013 г. в Монголию. В этой статье речь пойдет о

результатах наблюдений, полученных во время полевой работы на территории Синьцзян-Уйгурского автономного района КНР.

Предметом исследования экспедиций 2011 и 2012 гг. в Синьцзян-Уйгурский автономный район Китая служили группы кочевников пограничных районов Алтайского аймака: тувинцев, монголов, казахов, кыргызов. Наиболее полная информация была собрана о компактно проживающих группах тувинцев, так как на их изучение и был сделан акцент в нашей полевой работе.

Е.В. Айбжы в своей совместной с А.А. Конгу статье «Тувинцы Синьцзян-Уйгурского автономного района Китая» (Вестник КемГУ 2103 № 3 (55) Т. 1) наряду с описанием родоплеменного состава современных тувинцев Китая, о происхождении и истории основных племенных групп, об их традиционной культуре и топонимике местности проживания, отмечает: «В настоящее время численность тувинцев определить очень сложно в связи с тем, что они входят в число этнических меньшинств, в паспортах записывают как монголов. Наши информаторы называли разные числа: от 2300 до 3500 человек».

Именно на этот упомянутый вскользь вопрос я и хотел бы обратить внимание в этой статье и выделить его в отдельную проблему, дополнив материалы Елены Валерьевны собственными рассуждениями и выводами.

В качестве рабочих гипотез мною предлагаются следующие:

**Гипотеза 1.** В среде малых этнических групп, существующих в иноэтническом окружении, как реакция на угрозу ассимиляции, активизируются процессы этнокультурной синергетики, позволяющие сплотить ядро этноса вокруг основных ценностных символов, что обеспечивает молодому поколению карту понятийных

ориентиров, необходимую для сохранения культуры. Общество делится на «радикалов», всеми способами «выпячивающих» в повседневной жизни атрибуты своей этнической принадлежности, и «равнодушных», которые с легкостью от нее отказываются в пользу комфорта и идентификации с более крупным этносом.

**Гипотеза 2.** Государственная национальная политика, действуя не напрямик, а исподволь, ставит идеологические «ловушки» перед малыми народами, способствуя их быстрой ассимиляции. Так, тувинцы, при других обстоятельствах не желающие записываться китайцами в переписях населения, с большим удовольствием записывают себя монголами – более близкими по языку и религии народом. Вместе с тем, подобные «монголь» в следующем поколении уже теряют свою изначальную идентичность, переходят из разряда «радикалов» в категорию «равнодушных» и с большим безразличием относятся к вопросу идентичности, позволяя себя в дальнейшем (пусть даже через одно поколение) записать китайцами.

**Некоторые зарисовки о положении национальных меньшинств в КНР.** В рамках этой статьи мы не собираемся дискутировать об особенностях, плюсах и минусах национальной политики крупных многонациональных государств. У России, США, Канады, Китая и других стран есть свой уникальный опыт решения проблем в этой области, и этот опыт невозможно клонировать и привить в другом месте без адаптации.

Так или иначе, процессы межэтнической интеграции и этнической ассимиляции в обществе происходят по разным сценариям в зависимости от историко-географического контекста. Мы посетили Синьцзян в период заметной межэтнической напряженности между уйгурами и китайцами.



Центральная власть демонстрировала свою силу, периодически проводя демарши спецподразделений, укомплектованных исключительно представителями «ханьской» нации, по центру Урумчи. Каждое утро они занимались строевой подготовкой и рукопашным боем, а потом с полной выкладкой курсировали вдоль центрального рынка, как римские легионеры.



Торгуясь на рынке с уйгуром о цене ножа, я посетовал, что цена высока, на что тут же получил эмоционально окрашенный ответ:

– Хорошая цена! Скажи спасибо, что ты не китаец! А то бы в два раза цену выше получил!

Но Урумчи – столица уйгурского округа, и уйгуры в виду своей численности и связей с мусульманами сопредельных государств составляют мощную политическую силу в Северо-Западном Китае. А на окраинах

Синьцзяна, в пограничных с Россией, Казахстаном и Монголией районах, расселились малые этнические группы, многие из которых находятся на грани исчезновения, полной культурной ассимиляции. Но и на границе Уйгурского автономного района сепаратистские настроения проявляются на каждом шагу. Иначе как объяснить тот факт, что пограничные укрепления смотрят своими амбуразами не в сторону границы с Россией, а в долину, в которой расположен национальный поселок тувинцев?

В КНР насчитываются сотни языков и культур национальных меньшинств. Мне удалось до этого побывать в районах компактного расселения мяо и яо на о. Хайнань, у казахов, киргизов, дунган, монголов и тувинцев пограничных областей Синьцзяна, и везде картина была сходной. На месте традиционных поселений этнических меньшинств государство сознательно создает природно-культурные заповедники, поощряя местных жителей сохранять свой хозяйственно-культурный тип. Пытаясь таким образом законсервировать и сохранить местную природу и национальную культуру, государство ставит на один уровень задачи сохранения флоры, фауны и национальной культуры, дотируя местное население, придерживающееся традиционных форм хозяйствования.

В результате опросов нами была получена информация, что те жители, которые продолжают заниматься привычным для них хозяйством и носить национальные костюмы, получают дополнительную денежную поддержку за то, что являются естественным фактором, привлекающим туристов и способствующим развитию туристической инфраструктуры, в которую правительство КНР вкладывает в последние годы немалые средства.





Подобные природно-культурные заповедники можно сравнить с резервациями в национальных парках США, так как такая политика консервации традиций – «палка о двух концах» для малого народа. С одной стороны, нацменьшинства постепенно интегрируются в современную туристическую индустрию, пусть всего лишь на правах «местной достопримечательности». К тому же, за это они получают небольшой, но стабильный доход – можно не беспокоиться о будущем. Однако, вполне очевидно, что такой «пассивный путь» не устраивает активную часть общества, которое по отношению к этому вопросу разделяется на два лагеря. Представители первого лагеря, как и везде в мире, ищут своей удачи вне пределов своей малой родины. Они с большей готовностью отказываются от своих корней, ориентируясь на титульную нацию как референтную группу. Другие, по большей части представители национальной интеллигенции, в своем желании сохранить традиционную культуру пытаются подчеркнуть свою принадлежность к этносу с помощью нарочитой внешней атрибутики: они носят традиционную одежду, говорят на родном языке, строго придерживаются

бытовых традиций и ритуалов, употребляют традиционную пищу. Большинство людей, очевидно, выбирают один или второй путь подсознательно, «по велению сердца», не рефлексировав.

В этой ситуации государство предлагает «срединный путь», на первый взгляд, успокаивающий поборников национальной самобытности. Тувинцам не предлагается стать «китайцами» – это вызывает естественное противодействие, а записать себя как «монголов». Многие тувинцы с радостью принимают это предложение, так как видят в монголах родственный народ, сходный по языку, религии и близкий по происхождению.

Даже во многих официальных документах и рекламных справочниках тувинцев называют «разнообразием монголов», «одним из монгольских племен»: «A Mongolian tribe called Tuwa lives on the south bank of the Kanas Lake. Believing in Lamaism, it is a valiant ethnic minority with a long history. Tuwa people speak Turkish, resembling the language of Kazakh, and live on hunting and graze. They also have a special folk custom. In the valley two to three kilometers south to Kanas Lake is a village of the Tuwan tribe. Tuwa is a branch of the Mongolian ethnic group. Believers of Lamaism, they live in their traditional houses and practice their centuries-old traditions».

Чтобы противостоять ассимиляционным процессам, в своем поведении представители малых народов акцентируют внимание на своих уникальных национальных чертах, которые можно сгруппировать в несколько основных культурных символов.

**Основные символы – атрибуты национальной культуры.** Прежде, чем подойти к изучению процессов ассимиляции тувинцев в Китае, необходимо понять, что они из себя сегодня представляют, что их де-

лает тувинцами, как они себя отличают от других народов. Есть некоторые «соломинки», за которые цепляется уходящая культура. Остановимся на некоторых из них.

М. Монгуш в своей статье «Вдали от Своих, Свои среди чужих. Заметки о тувинцах Монголии и Китая. /Проблемы общей и региональной этнографии. Сборник статей. Санкт-Петербург, 2007/, оценивает численность тувинцев в КНР как 4 000 человек. Эта цифра в принципе совпадает с результатами наших оценок (до 3500 в 2012 году), и косвенно подтверждает гипотезу, что многие тувинцы продолжают записываться как монголы, что ведет к сокращению номинальной численности тувинцев.

**Символ № 1: Самосознание. Общность происхождения.** Тувинцы Синьцзяна, принадлежащие к разным родоплеменным группам, на вопрос «Кто вы?» могут ответить: тывалар (тувинцы), урянхэ (урянхайцы – старый этноним тувинцев), а также дать название одного из родов, которое уже распространяется на весь народ в качестве одного из этнонимов: мончак или кокмончак /М. Монгуш, Е. Айыжы/

Все тувинцы Китая знают о том, что они являются малой частью большого народа, проживающего на территории нескольких государств. Все информаторы старшего возраста выражали ностальгическое сожаление по «большой родине», и желание когда-нибудь посетить республику Тыва в России. К нам неоднократно обращались с серьезной просьбой помочь в организации поездки.

Тувинцы ведут свой род от хана Субэдэя, портрет которого висит во многих жилищах наряду с портретом Чингисхана, которого одинаково почитают как тувинцы, так и монголы. Каждый тувинец чувствует гордость от причастности к этому роду.

Также источником для изучения истории рода является сбор информации о тамгах, которыми клеймится скот. Есть тамги монгольские, китайские и собственно тувинские...



**Символ № 2: Язык.** Все исследователи /М. Монгуш, Е. Айыжы/ отмечают, что Тувинцы Китая свободно владеют несколькими языками, спокойно переходя в разговоре с тувинского на монгольский, потом на китайский, на уйгурский.

Во время интервью даже человеку, не знающему тувинский язык, заметно различие в лексиконе тувинцев России и Китая. Различия обусловлены заимствованиями из русского и китайского и абсолютно не мешают общему пониманию.

**Лирическое отступление о влиянии русского языка.** Однако, в языке тувинцев Китая также сохранилось много заимствований из русского языка. И связаны эти заимствования отнюдь не только с советским периодом, как отмечает М. Монгуш (революция, марксизм-ленинизм, партия, политика, Советы, автономия, республика). Нам удалось проследить историю более раннего влияния русского языка и культуры на местных тувинцев. По рассказам старожилков, примерно 100 лет назад, ок. 1910–14 гг. на их земле стали появляться бородачье люди. Они бросали зерна на разные участки земли, а потом приезжали посмотреть на всходы. По результатам эксперимента они впоследствии выбрали более плодородные участки и поселились рядом с ними. Это были русские переселенцы. Они многому научили тувинцев, и с тех пор в тувинском языке существуют слова: хомут, изба, мед, хлеб, водка, туес. Тувинцы, в свою очередь, помогли переселенцам адаптироваться в первый трудный год, когда они страдали от болезней на новом месте. С благодарностью тувинцы вспоминают историю о том, как русские за них заступились однажды, когда мусульмане-дунганы напали на них и хотели истребить. Русские выступили с оружием в руках и отбили агрессию. Мне как представителю русского народа обещали показать могилу этих русских людей, где они захоронены с почетом при оружии.

У тувинцев Китая, России и Монголии нет общей письменности – это проблема, которую можно решить. Единицы – некоторые старики-тувинцы в Китае понимают кириллицу, большинство же пишут по-монгольски или по-китайски. Вот что говорит об этой проблеме М. Монгуш: «Зарубежные тувинцы не имеют

своих школ, поэтому их дети учатся либо в казахских, либо в монгольских школах, причем предпочтение отдается последним, так как *официально они считаются монголами (!!!)* Когда тувинские дети приходят в школу, они не знают никакого языка, кроме родного. И поскольку преподавание ведется на монгольском языке, то учителям начальных классов (а это, как правило, тувинцы) приходится переводить учебный материал с монгольского на родной язык. Но с четвертого класса учащиеся уже начинают не только понимать, но и говорить на монгольском языке, который постепенно вытесняет их родной язык...»



Как видим, ситуация с родным языком у тувинцев непростая и не способствует сохранению их численности, а политика государства «подсовывает» тувинским детям монгольский язык как наиболее удобное средство общения, хотя тувинский язык, имея много общего с монгольским, все-таки относится к тюркской группе.



**Символ № 3: Традиционное хозяйство.** Скотоводы-тувинцы гордятся своим скотом и тем, что только их народ владеет семью видами крупного скота (лошади, коровы, козы, овцы, верблюды, яки, олени). Не зря даже их приветствие переводится на русский как «Здоров ли ваш скот?»

Каждый тувинец – наездник, скотовод, кочевник. Однако, это не отличает их от соседних этнических групп: монголов, киргизов, казахов, поэтому этот символ не работает в отрыве от других, например, от жилища...

**Символ № 4: Жилище.** Тувинцы позаимствовали у русских срубную избу для оседлой зимней жизни. Изба отличается от русской тем, что у нее отсутствуют фронтоны под крышей – просто два ската, не закрытые с торцов.

В доме возможно встретить как русскую печь, так и восточный «гэн».

Скотоводство существует в виде сезонного отгонного, при котором они используют юрту. Юрта может быть классической монгольского или казахского типа,

так и современной, промышленного производства с каркасом из труб и верхом из синтетической палаточной ткани.



Во дворе перед юртой – кухня кочевников на открытом воздухе с очагом, тандыром, казаном. Подобная кухня не имеет ярко выраженной тувинской специфики и присуща всем народам с подобным ХКТ.



### Символ № 5: Пицца

В рационе тувинцев преобладают молочные и мясные блюда. В летний период заготавливаются для длительного хранения топленое масло, которое переливается в бурдюки из коровьих желудков, и сушеного творога «курт».



Барана и других животных забивают и разделывают по буддийскому обычаю «без пролития крови» – делают надрез на брюшине, засовывают в него руку, добиваются до сердца и отрывают аорту, чтобы кровь вся осталась внутри. Ни одна капля не должна пролиться на землю. Мусульманские народы, наоборот, при забое спускают всю кровь. Традиции забоя и разделки скота также проводят водораздел между монголами и тувинцами с одной стороны, объединяя их в одну группу, и казахами, киргизами, уйгурами и дунганями – с другой.

В отличие от казахов и кыргызов, тувинцы с монголами не употребляют конину в пищу, считая коня священным животным, братом человека.

Особое почтение оказывается «белой» – молочной пище. По традиции, ее нельзя есть стоя – только сидя.

Арака – молочная водка – имеет также сакральное значение. Ее используют при всех торжественных мероприятиях, а также для жертвенного «брызгания» в священных местах.





**Символ № 6: Священные места – бурханы и ова.** Священные каменные пирамиды монгольских народов – Ова – настолько почитаемы, что мы даже «попались» на обман местных жителей и совершили обряд у «Ложной Ова», которая была сделана специально для туристов. Настоящая Ова стояла чуть в стороне, и ее не оскверняли случайные проезжие. Монголы, буряты, тувинцы, китайцы – все буддисты «брызгают» аракой или водкой, совершают воскурения «артыша» – священного можжевельника, обмениваются шелковыми платками и повязывают их на священные деревья. Поклоняются духам буддийского пантеона и Тенгри.

**Символ № 7: Виды спорта.** В классическое многоборье кочевников входит несколько обязательных видов: скачки, стрельба из лука, борьба на поясах, козлодрание.

Что отличает тувинцев? Скачки и козлодрание характерны как для монгольских народов (монголы), так и для тюрков. Стрельба – для монголов и бурят.



**Символ № 8: Обычай.** Повседневная жизнь ту-  
винца строго регламентирована обычаем. На мой шут-  
ливый вопрос:

– Как это можно все запомнить?

Информаторы ответили:

– Никак, это можно впитать только с молоком ма-  
тери.

Итак, просто перечислю лишь некоторые из них:

- Белую пищу стоя не едят
- На мокрое не наступают
- На порог юрты не встают
- Подарками на закате не обмениваются



**Культурная синергетика на основе создания письменности – единственное спасение.** Для тувинца жизнь по этим правилам – естественное состояние, это делает его своим в группе. Знание обычаев дает силу и ощущение принадлежности к народу. Как видим из краткого перечня культурных особенностей, многие тувинские обычаи сходны с обычаями монголов и других соседних народов, что делает сближение этих культур естественным, а процесс ассимиляции – менее болезненным. Поэтому культурное поглощение тувинцев монголами, а впоследствии политика «двухступенчатой» ассимиляции тувинцев Синьцзяна, может привести к быстрой потере ими этнической идентичности, если культура не «включит» защитный механизм. В частности, одно из необходимых средств сохранения культурной самобытности для тувинцев Китая – обретение письменности на родном языке и развитие культурных связей с материнским этносом в России. Однако, не думаю, что этот путь приемлем по политическим причинам...

### **Литература**

1. Е.В. Айыжы, А.А. Конгу. Тувинцы Синьцзянь-Уйгурского автономного района Китая /Вестник КемГУ 2103. № 3 (55). Т. 1
2. М. Монгуш. Вдали от Своих, Свои среди чужих. Заметки о тувинцах Монголии и Китая. / Проблемы общей и региональной этнографии. Сборник статей. Санкт-Петербург, 2007.
3. <http://www.chinahighlights.com/kanas/>
4. <http://www.chinatrekking.com/destinations/xinjiang/kanas-lake>
5. Очерки Урянхайской земли. Дневник путешественника, исполненного в 1889 году / Подг. рукописи, комментарий А. К. Кужугет. – Кызыл, 2011

## Родоплеменная идентификация в условиях глобализации (на примере бурятского этноса)

**Трегубова Динара Дмитриевна**

*кандидат исторических наук,  
ученый секретарь Института  
научной информации по общественным наукам  
Российской академии наук, Москва  
2narka@mail.ru*

Структура этнического самосознания бурят отличается сложностью и иерархичностью. Для современных бурят существует как минимум три достаточно обособленных уровня идентификации. Это:

1. Родоплеменная идентификация.
2. Территориально-блоковая и характера идентификация (деление бурят на западных и восточных)<sup>1</sup>.
3. Собственно национальная идентификация.<sup>2</sup>

Ситуация осложняется достаточно чётким отнесением себя бурятами к различным этнотерриториальным группам (например, агинские, боханские и т. д.).

На сегодняшний день можно констатировать значительное возрастание интереса к первому уровню идентификации среди бурят.

Современные буряты не только часто успешно по памяти воспроизводят свои родословные, но и с гордостью

---

<sup>1</sup> К этому уровню часто примыкает еще один пласт, «рассекающий» современных бурят на три этнотерриториальные части – западных (баруун, худари), восточных (зуун, хори) и южных (сонгоол).

<sup>2</sup> Антонов В.И., Очирова О.А. Современные буряты как этносоциальная общность: некоторые особенности идентификационного процесса // Культура и менталитет населения Сибири. Санкт-Петербург, 2003. С. 117.

называют себя эхиритами, булагатами, хонгодорами, хори<sup>3</sup>. Интересно, что, по мнению заведующей Отделом этнографии Сибири Кунсткамеры Ларисы Романовны Павлинской, перечисленные этнонимы существуют для обозначения «протобурятских», или «средневековых» этносов, которые не стоит путать с собственно бурятами, что часто присутствует в этнографических исследованиях<sup>4</sup>. Но как быть в том случае, если «собственно буряты» говорят о себе, выражаясь «средневековыми» терминами?

А термины, действительно, средневековые. Ко времени правления Чингисхана (годы жизни ок. 1155 или 1162–1227) четыре наиболее крупных протобурятских племени уже упоминаются в источниках, а их родовые земли локализуются на территории этнической Бурятии<sup>5</sup>. Появление русских в Прибайкалье в XVII в. приводит к интенсификации перемещения и изменению территории обитания многих родовых групп бурят. На рубеже XVIII–XIX вв. земля становится уже не родовой, а территориально-улусной, и родовое деление теряет прямое соответствие с территориальной общностью<sup>6</sup>. А после появления «Устава об управлении

---

<sup>3</sup> См. Трегубова Д.Д. Место и роль родоплеменной идентификации в сознании современных бурят // Вестник Московского университета. Сер. 8. История. № 1/2009. С. 77–82.

<sup>4</sup> Павлинская Л.Р. Ещё раз об этнической истории байкальского региона // Сибирь: древние этносы и их культуры. СПб., 1996. С. 64.

<sup>5</sup> Границы этнической Бурятии не совпадают с современными границами Республики; в основном это территория вокруг Байкала. См., напр.: Буряты. М., 2004. С. 8; Трегубова Д.Д. Субэтнические группы бурят в прошлом и настоящем. Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. М., 2011. С. 3.

<sup>6</sup> Асалханов И.А. Социально-экономическое развитие Восточной Сибири во второй половине XIX в. Улан-Удэ, 1963. С. 109.



сибирских инородцев<sup>7</sup>» М.М. Сперанского (сделавшего степные думы высшим органом национального самоуправления<sup>8</sup>) род становится административной единицей. При создании институтов степных дум племенное деление сохранилось<sup>9</sup>, но состав рода стал пополняться представителями других родов, кочевавших на его территории<sup>10</sup>, а сам род стал дробиться на мелкие группы (например, появились 1-й, 2-й, 3-й ашебагатский род)<sup>11</sup>. Подобное дробление было связано в основном с удобством сбора налога – ясака. А после перехода на волостную форму управления в Забайкалье и Предбайкалье в начале XX в. и вовсе происходит распад административно-родовой общины бурят<sup>12</sup>. К этому времени большинство исследователей констатируют состоявшийся факт консолидации бурят в единую народность.

В советское время названия родоплеменных групп бурят исчезают из документации. Бурятский народ считается единым целым. Переселенческая политика

---

<sup>7</sup> Законодательные акты Российской империи. «Устав об инородцах» М.М. Сперанского и земельная политика Российской империи в Сибири (XVII–XX вв.). Горноалтайск, 1994. С. 17–37.

<sup>8</sup> Доржиев Б.Ш. Из истории бурятских родоплеменных образований Прибайкалья // Актуальные проблемы истории и культуры Азиатско-Тихоокеанского региона. Улан-Удэ, 2005. С. 403.

<sup>9</sup> См. Балдаев С.П. Материалы к изучению родовых и племенных отношений у бурят // Балдаев С.П. Избранное. Улан-Удэ, 1961. С. 93.

<sup>10</sup> Доржиев Б.Ш. Из истории бурятских родоплеменных образований Прибайкалья // Актуальные проблемы истории и культуры Азиатско-Тихоокеанского региона. Улан-Удэ, 2005. С. 402.

<sup>11</sup> Балдаев С.П. Материалы к изучению родовых и племенных отношений у бурят // Балдаев С.П. Избранное. Улан-Удэ, 1961. С. 96–99.

<sup>12</sup> Доржиев Б.Ш. Из истории бурятских родоплеменных образований Прибайкалья // Актуальные проблемы истории и культуры Азиатско-Тихоокеанского региона. Улан-Удэ, 2005. С. 403.

советского руководства, особенно в период индустриализации, приводит к образованию в БМАССР специфической этнической общности. Обладая менталитетом титульной нации, буряты, между тем, не составляют большинства населения Республики, ассимиляционные процессы усиливаются. Советский период имеет самые противоречивые оценки в современной историографии. С одной стороны, произведенное в 1937 г. расчленение Бурят-Монголии на три части; языковые эксперименты 1930-х гг., в ходе которых неоднократно менялись алфавитная и диалектная основы бурятского литературного языка; исчезновение в 1958 г. «монгольской» части из названия Республики и т. д. – всё это не может восприниматься позитивно. Однако, именно в советское время зарождается потенциал для будущего бурятского этно-культурного возрождения, наблюдается рост национального самосознания среди бурят, воспитываются кадры национальной интеллигенции. И именно о советском времени заведующий кафедрой истории России Иркутского государственного университета Лев Михайлович Дамешек позже напишет: «В 1956 г. мы с Рыгдылоном и П.П. Хороших обошли пешком почти весь Ольхонский район. К кому бы мы ни обращались – старому или малому, – каждый называл своих предков не менее чем до 10-го–14-го колена. Во время этнографических экспедиций по Кабанскому и Ольхонскому районам в 1972–1973 гг. мы впервые применили методику сплошного этнографического обследования населения... Мы решили обойти каждый дом, а в доме спросить всех членов семьи, начиная от самых маленьких до глубоких стариков. Записывали родословные не только мужчин, но и женщин, чего до нас не делал никто. <...> В результате нам удалось выявить уникальные материалы по истории возникновения, развития, членения, исчезновения

и восстановления бурятского рода»<sup>13</sup>. Т. е., в самосознании бурят родоплеменная структура сохранялась.

Процесс национально-культурного возрождения, охвативший Бурятию в 1990-е гг., не был уникальным явлением для российской действительности тех лет, и продолжается до сих пор. Его начало связано с принятием декларации о государственном суверенитете (1990) и новой Конституции Республики (1994); с постановлением «О реабилитации народов Бурятии», признающим незаконным акт 1937 г. о передаче части территории БМАССР Иркутской и Читинской областям, с созданием Всебурятской ассоциации развития культуры (1991) и т. д.

В рамках процесса национально-культурного возрождения также наблюдается возрастание интереса к своему происхождению (роду и племени), малой родине, к древним традициям и культам<sup>14</sup>, а статус родоплеменного уровня идентификации чрезвычайно повышается.

Для чего же современным бурятам родоплеменной уровень идентификации? Каковы его сегодняшние функции?

Он давно уже не предопределяет, где жить (то есть, территорию перекочевок), какую профессию выбрать и с кем создавать семью<sup>15</sup>. И принципы налогообложения давно уже утратили «родовой» характер.

---

<sup>13</sup> История Усть-Ордынского Бурятского автономного округа. М., 1995. С. 65–66.

<sup>14</sup> Доржиев Б.Ш. Из истории бурятских родоплеменных образований Прибайкалья // Актуальные проблемы истории и культуры Азиатско-Тихоокеанского региона. Улан-Удэ, 2005. С. 396.

<sup>15</sup> За очень редким исключением. В одном из интервью 2007 г. пятидесятилетняя женщина с высшим гуманитарным образованием рассуждает: «Я смотрела на мужчин через стандарты и стереотипы, которые вложила в меня бабушка. А у неё всё чётко было разложено по пунктам: откуда должен быть будущий муж, если я и

Однако, обострение традиционного самосознания служит естественным ответом на тенденцию восприятия мира как «единого целого»<sup>16</sup> (т. е., глобализацию). Ведь родоплеменной пласт этнического самосознания бурят является наиболее традиционным. Он связан с самыми древними из распространенных на территории этнической Бурятии религиями – тэнгрианством и шаманизмом. Обращение к традиционным родоплеменным культам сегодня обретает смысл «противостояния бурным переменам, сотрясающим весь мир и постсоветское пространство».<sup>17</sup>

Как отмечает руководитель Центрально-азиатского фонда развития демократии Толганай Умбеталиева, «при переходе от традиционных обществ (с их привязанностью индивида к роду, общине) к современному обществу, когда резко возрастает степень свободы личности, человек ... теряет былую защищенность»<sup>18</sup>. Ощущение же принадлежности к роду возвращает то чувство защищенности, которое неведомо, к примеру, современному жителю мегаполиса.

---

мои родители – булагаты. Так вот, я могла выйти замуж только за боханского или за аларского бурята, и ни в коем случае за ольхонского или за эхиритского». См. Город как пространство конструирования этничности (Улан-Удэ – бурятская столица); режим доступа: [http://mion.isu.ru/filearchive/mion\\_publications/buryat4/2\\_3.html](http://mion.isu.ru/filearchive/mion_publications/buryat4/2_3.html); автор статьи не указан.

<sup>16</sup> О подобном: Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М., 2003. С. 94.

<sup>17</sup> Тендрякова М.В. Тэнгрианство: от государственной религии к забытым культам // Религия в истории и культуре монголоязычных народов России / сост. и отв. ред. Н.А Жуковская; Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН. – М.: Вост лит., 2008. – 319 с. С. 157.

<sup>18</sup> Умбеталиева Т.Б. Явление трайбализма в Казахстане (статья размещена на портале Centrasia 3 января 2003 г.; <http://www.centrasia.ru/newsA.php?st=1041591120>)

Для традиционных родовых обществ, в особенности – обществ кочевников, при позднему обретению письменности, род всегда был и продолжает оставаться важнейшим институтом сохранения и трансляции традиций. Вместе с родословной из поколения в поколение передаются предания, обычаи и обряды (к примеру, в легендах западноафриканского народа фульбе содержится жизненно важная информация о том, как найти воду в пустыне). Это традиционный и надежный (хотя и своеобразный) способ хранения и передачи информации, продемонстрировавший свою жизнеспособность в различных условиях. Книги – горят<sup>19</sup>, а современные технические устройства еще более уязвимы.

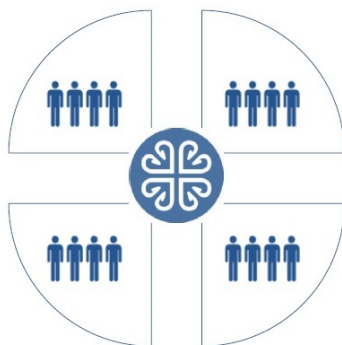
С нашей точки зрения, существующий родоплеменной уровень идентификации не является атавизмом. Это не пережиток прошлого и не слепое, не имеющее актуального смысла следование традиции. В современном мире он выполняет ряд определенных функций, и потому остается востребованным.

И последнее. Мы не можем вполне согласиться с теми, кто заявляет, что сохранение родоплеменной идентификации служит препятствием на пути к консолидации бурятской нации (рис. 1).

На наш взгляд, родоплеменной и национальный уровни идентификации соотносятся примерно так же, как общероссийская гражданская и бурятская региональная идентичность (рис. 2), существуя в разных плоскостях, играя разные роли в жизни общества и не конфликтуя друг с другом.

---

<sup>19</sup> В январе 2015 г. в страшном пожаре в ИНИОН РАН погибло около 5 000 000 книг.



*Рис. 1*



*Рис. 2*

### **Литература**

1. Антонов В.И., Очирова О.А. Современные буряты как этносоциальная общность: некоторые особенности идентификационного процесса // Культура и менталитет населения Сибири. Санкт-Петербург, 2003.
2. Асалханов И.А. Социально-экономическое развитие Восточной Сибири во второй половине XIX в. Улан-Удэ, 1963.

3. Балдаев С.П. Материалы к изучению родовых и племенных отношений у бурят // Балдаев С.П. Избранное. Улан-Удэ, 1961.
4. Буряты. М., 2004.
5. Доржиев Б.Ш. Из истории бурятских родоплеменных образований Прибайкалья // Актуальные проблемы истории и культуры Азиатско-Тихоокеанского региона. Улан-Удэ, 2005.
6. Законодательные акты Российской империи. «Устав об инородцах» М.М. Сперанского и земельная политика Российской империи в Сибири (XVII–XX вв.). Горноалтайск, 1994.
7. История Усть-Ордынского Бурятского автономного округа. М., 1995.
8. Павлинская Л.Р. Ещё раз об этнической истории байкальского региона // Сибирь: древние этносы и их культуры. СПб., 1996.
9. Тендрякова М.В. Тэнгрианство: от государственной религии к забытым культам // Религия в истории и культуре монголоязычных народов России. М., 2008.
10. Трегубова Д.Д. Место и роль родоплеменной идентификации в сознании современных бурят // Вестник Московского университета. Сер. 8. История. № 1/2009. С. 77–82.
11. Трегубова Д.Д. Субэтнические группы бурят в прошлом и настоящем. Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. М., 2011.
12. Умбеталиева Т.Б. Явление трайбализма в Казахстане ([http://www.centrasia.ru/newsA.php?st= 1041591120](http://www.centrasia.ru/newsA.php?st=1041591120))
13. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М., 2003.

**Этническая идентичность  
в системе жизненных ценностей  
коренных малочисленных народов  
Севера и Сибири\***

**Уварова Татьяна Борисовна**

*Доктор исторических наук,  
зав. сектором этнологии и антропологии,  
Институт научной информации по общественным наукам  
(ИНИОН) РАН, Москва  
ethn.uarova.tb@inbox.ru*

Многочисленные зарубежные и отечественные исследования современных процессов социальной идентификации и возникающих в результате этих процессов форм идентичности составляют уже целую специализированную мультидисциплинарную библиотеку, немалую часть которой составляют работы по этнологии и социокультурной антропологии. Большой вклад в разработку этой проблематики вносят вышедшие в последние годы фундаментальные работы российских сибиреведов, всесторонне анализирующие такой сложный феномен как этническое самосознание, наиболее устойчивую характеристику этнической общности, сохраняющуюся при исчезновении всех других признаков, включая даже язык. Формирующаяся на этой основе этническая идентичность выступает важной составной частью так называемых множественных идентичностей разных уровней: локальных, региональных, гражданских.

---

\* Статья подготовлена при поддержке РГНФ грант номер 15–01–00445 «Конструирование смысла жизни: реальность и ее восприятие в России и сопредельных странах (социально-антропологическое исследование)».



В России на протяжении XX в. формы фиксации национальности или принадлежности к этнической общности обычно были довольно жестко предписаны при переписях и внесении в личные идентификационные документы (свидетельство о рождении, о браке, паспорт). В постсоветский период эта практика существенно изменилась с учетом стандартов международного опыта, в котором национальность в гораздо большей степени связана с принадлежностью к гражданской нации, то есть с гражданством<sup>1</sup>.

В Советском Союзе в отношении такой категории населения как коренные малочисленные народы Севера (КМНС) сложилась политика государственного патернализма, предусматривавшая предоставление им ряда льгот, вплоть до квотирования представительства во властных структурах различных уровней. В постсоветские десятилетия эта практика сменяется все более самостоятельной деятельностью организаций народов России, таких, например, как Ассоциация КМНС. Ассоциация осуществляет представительство коренных народов России не только на региональном и федеральном уровнях, но и в международных контактах, которые получили развитие в рамках мероприятий ООН при проведении Года (1994), а затем двух Десятилетий (1995–2004; 2005–2014) индигенного населения Земли.

Способы заявить о своей этнической принадлежности также меняют свои формы. Представители этнических сообществ, особенно в условиях модернизационных вызовов глобализации, угрожающих самому их существованию, сами становятся все более активными участниками или факторами «этнической мобилизации».

---

<sup>1</sup> Кадио Ж. Лаборатория империи: Россия/СССР, 1860–1940 / Пер. с фр. Э.Кустовой. – М.: Новое литературное обозрение, 2010. – 336 с.

Важным и содержательным источником, позволяющим судить о видении самими представителями малочисленных народов России проблем сохранения этнических общностей и их культуры, стала резолюция, принятая последним Конгрессом коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации, который состоялся в Санкт-Петербурге в мае 2014 г. Целью Конгресса было заявлено определение путей и методов реализации научно-образовательных, этнокультурных и социально-экономических ресурсов сохранения и устойчивого развития КМНС России.

Конгресс констатировал, что в условиях сложных глобальных гео-климатических изменений, особую роль в развитии северных и арктических территорий должна сыграть наука, комплексные междисциплинарные исследования истории и современного состояния КМНС, выработанных веками этических систем жизнедеятельности, традиционного природопользования, этнокультурных традиций, духовного потенциала, этноментальной картины мира.

Признавая приоритет формирования и развития у молодёжи КМНС средствами образования общероссийской гражданской идентичности, воспитания российского патриотизма как важнейших условий сохранения и укрепления единства полиэтничного российского общества, Конгресс подчеркнул, что в качестве необходимой базы гражданской идентичности и солидарности следует рассматривать сохранение и развитие этнической идентичности, этнокультурной преемственности, межпоколенной трансляции духовно-нравственных ценностей коренных малочисленных народов. Конгресс определил образование, подготовку кадров КМНС как один из важнейших факторов их современного устойчивого развития, подчеркнув

необходимость разработки новых образовательных программ, адаптированных – в рамках государственных образовательных стандартов – к этнорегиональной, этнокультурной специфике, шире использующей культурно-образовательный потенциал традиционной народной педагогики и этики.

Признавая сложность культурно-языковой ситуации КМНС, связанную с сокращением преподавания родных языков и культур, Конгресс настаивал на разработке принципиально новой концепции и программы культурно-образовательного развития, в том числе в рамках обсуждаемого проекта «Основ государственной культурной политики». Была подчеркнута необходимость ресурсного и информационного обеспечения образовательных, научных и культурно-просветительских учреждений, обеспечивающих сохранение и развитие языков и культур народов Севера.

В докладе Конгресса была отмечена активизация фундаментальных и прикладных исследований фольклора, искусства и литературы КМНС, необходимость развития координации действий через создание всероссийской электронной базы данных, объединяющей исследователей из различных регионов, научных, образовательных, культурно-просветительных учреждений.

Флагманом разработки концепции и программы культурно-образовательного развития КМНС, по оценкам Конгресса Ассоциации коренных народов Севера России, может и должен стать Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена и, прежде всего, одно из старейших его подразделений – Институт народов Севера (образован в 1930 г. после закрытия действовавшего с 1924 г. Комитета народов Севера в составе Государственного комитета по делам национальностей – Госкомнаца). Институт

представляет собой не только основной научно-образовательный и экспертный центр североведения, но и уникальной феномен – научное сообщество северян в столичном мегаполисе, способное решать задачи координации межрегионального и международного сотрудничества.

Важным вкладом Института в разработку и обобщение образовательной и научной деятельности стали Международные научно-практические конференции «Реальность этноса», которые проводятся с 1999 г.<sup>2</sup> В рамках Конгресса Ассоциации КМНС в мае 2014 г. состоялась XVI Конференция «Образование – культура – экономика в устойчивом развитии Российской Федерации».

Стоит подчеркнуть, что не менее значима деятельность локальных научных, образовательных и культурных учреждений, от сельских музеев и кочевых школ до научных исследовательских учреждений по изучению и сохранению наследия коренного населения, сотрудниками которых становятся сами северяне. Многочисленные кейс-стадии или исследования конкретных феноменов в этой области представлены в публикациях материалов конференции «Реальность этноса».

Одной из первых работ, зафиксировавших тенденцию развития научного творчества коренного населения Сибири на рубеже 1990–2000 гг., стала работа томской исследовательницы Н.В. Лукиной.<sup>3</sup> Среди основных и наиболее репрезентативных ее источников

---

<sup>2</sup> Уварова Т.Б. Парадоксы современного российского этнологического образования: Обзор материалов Международной научно-практической конференции «Реальность этноса», 1999–2010 гг. // Общество. Среда. Развитие – Terrahumana. – СПб., 2010. – № 4. – С. 86–92.

<sup>3</sup> Лукина Н.В. Наука как способ развития коренного населения Сибири. – Томск, 2001. – 318 с.

были собраны автором биографические материалы, так называемые автоэтнографии, во многом определяющие специфику нового междисциплинарного направления – «устной истории», особо актуальной для младописьменных народов.

Специального исследования, как было отмечено в резолюции Конгресса Ассоциации КМНС, требуют история становления и современное состояние правовой культуры коренных народов Севера. Одной из центральных проблем здесь является проблема соотношения государственного права и обычного права (системы правовых обычаев), являющегося важнейшим этноинтегрирующим фактором и выполняющим функцию социального регулятора этнокультурного взаимодействия КМНС с различными субъектами – этносами, государством, хозяйствующими субъектами.

Важно подчеркнуть, что резолюция Конгресса представляет собой не просто образец профессиональной работы квалифицированного спичрайтера, но отражает те реальные явления и процессы, которые выявлены и проанализированы российскими учеными в новейших исследованиях, обобщивших результаты десятилетий полевой работы.

Монография сотрудника Института этнологии и антропологии Н.И. Новиковой посвящена анализу культурно-ценностных и правовых взаимодействий между коренными малочисленными народами Севера и нефтегазовыми корпорациями в 1990–2000-х гг. Исследование основано на полевых материалах автора, собранных в Ханты-Мансийском и Ямало-Ненецком автономных округах, Сахалинской области России и Северо-Западных территориях Канады. Полевые исследования проводились преимущественно в подразделениях

ОАО «ЛУКОЙЛ – Западная Сибирь» и ОАО «Сургут-нефтегаз», а также в зарубежных компаниях<sup>4</sup>.

Отношения между промышленными компаниями и коренными народами Севера рассматриваются в контексте правового плюрализма, то есть сосуществования государственных и иных правовых норм. Помимо органов государственной власти важным участником взаимоотношений аборигенов и нефтяников являются антропологи, выступающие не только как академические ученые, но и как эксперты-посредники. В исследовании, выполненном как междисциплинарное, использованы методы антропологии и юриспруденции, проведены экспертные опросы политиков и лидеров общественных движений.

Индикатором социально ответственной деятельности нефтяных компаний в мире часто становится их политика в отношении коренных народов. Руководящими в этом вопросе выступают как документы Всемирного банка и Европейского банка сотрудничества, так и более общие международные нормы. Сегодня, считает автор, существуют различные пути развития процессов взаимодействия коренных народов Севера, нефтедобывающих корпораций и органов власти. Для разрешения возникающих конфликтов могут быть использованы нормы корпоративного права, сложившиеся в международном бизнес-сообществе и нефтяных компаниях, с одной стороны, и нормы обычного права и другие механизмы установления диалога, выработанные аборигенами, – с другой. Хотя в России уже в 2009 г. группой экспертов ООО «Этноконсалтинг» по заданию Министерства регионального развития РФ был подготовлен проект «Российский стандарт

---

<sup>4</sup> Новикова Н.И. Охотники и нефтяники. – М.: Наука, 2014. – 406 с.

социальной и экологической политики промышленных компаний, осуществляющих деятельность в местах традиционного проживания и традиционной хозяйственной деятельности коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока», он так и не получил до сих пор официального статуса.

Н.И. Новиковой проанализированы процессы роста этнического и правового самосознания, политической активности коренного населения. Важнейшими понятиями в этом контексте исследователь считает самоопределение, самоуправление, самовоспитание. Провозглашение перехода от политики патернализма к партнерству определяет суть Международных десятилетий коренных народов мира. В Российской Конституции самоуправление рассматривается как деятельность и как решение вопросов местного значения. Аборигенное самоуправление может осуществляться только для локальных групп. Как элемент системы самоуправления может рассматриваться передача властных полномочий «этническим представителям». В ХМАО действует Ассоциация представителей коренных малочисленных народов Севера, состоящая из трех депутатов. Развитию общинного самоуправления препятствует негативный опыт коллективизации. Аборигены, ведущие традиционный образ жизни и живущие в лесу и тундре, опасаются объединяться с поселковыми жителями, часто заинтересованными лишь в получении компенсаций за промышленное освоение территорий.

Аборигены предлагают и другие пути самоопределения – культурного, через свои музеи и фольклорные тексты, собственные учебные заведения, использование народной медицины. Важным элементом самоопределения являются Медвежьи игрища и другие праздники, почитание священных мест и проведение ритуалов. Современная музейная деятельность сегодня

воспринимается как важнейший элемент возрождения аборигенной культуры. Наряду с государственными музеями растет число местных аборигенных музеев, школьных и поселковых, представляющих их традиционную культуру. Вместе с тем для таких музеев характерен отказ от историзма. Основная их задача – показать, как народ живет сегодня. Сибирские музеи выступают школой традиционного природопользования и демонстрируют прагматичный подход к проблеме возрождения<sup>5</sup>.

Важный аспект самоуправления связан с организацией образования в округе. Проект стойбищных школ является одним из вариантов такой деятельности. Дети получают возможность жить с семьёй, а не в интернате. В таких школах используются приемы этнопедагогики.

В законодательстве отдельных субъектов федерации сделаны попытки юридически решить проблему культурного наследия. В частности, в 2006 г. в ЯНАО принят закон «Об объектах культурного наследия Ямало-Ненецкого автономного округа». В нем выделены особенности и важнейшие черты традиционного образа жизни коренных малочисленных народов Севера, что необходимо при проведении гарантированной законодательством историко-культурной экспертизы. Специального внимания заслуживает и Закон ХМАО «О святынях коренных малочисленных народов в Ханты-Мансийском округе – Югре». Отличием этого закона от закона ЯНАО является то, что несмотря на его безусловное важнейшее нововведение – определение святынь, закон не оговаривает регулирования вопросов использования и защиты таких мест на основании обычаев коренных народов. На отношение к земле

---

<sup>5</sup> Там же, с. 243.



переносятся свойства социальных связей. Скорее люди принадлежат определенной территории, чаще всего по рекам, чем земля – человеку. Здесь проявляется одна из черт их мировоззрения – установление обратной связи, партнерства с окружающим миром. Аборигенам нужна скорее не сама земля, а возобновляемые биологические ресурсы территории их проживания.

Именно территория как категория публичного права, а не земельный участок как имущественная категория, в большей степени соответствует аборигенной нормативной культуре. Непонимание или непризнание этих особенностей нашли наиболее яркое отражение в Земельном кодексе (2001 г). Так, хотя в 2004 г. был принят федеральный закон «О территориях традиционного природопользования» (О ТТП), в России нет ни одного территориального анклава данного статуса федерального значения. Российское государство и общество оказались не готовыми к тому, чтобы действительно предоставить аборигенам гарантированные конституцией права, считает автор. Сегодня для них важно не только фактическое использование природных ресурсов в своей деятельности, но и *представление* о своей связи с землей, характерное для ученых, художников, литераторов и других горожан-аборигенов.

Аналогичная тематика по населению Восточной Сибири анализируется в фундаментальном исследовании сотрудника Института этнологии и антропологии РАН А.А. Сириной, посвященном двум родственным коренным малочисленным народам – эвенкам и эвенам. Работа основана на материалах полевых исследований, проводившихся автором более 30 лет, архивных документах, статистических данных, публикациях региональных СМИ, охватывает более чем

столетний период – с конца XIX в. до настоящего времени, территориально – 14 субъектов Российской Федерации<sup>6</sup>.

Характеризуя динамику презентации эвенков в «большом» российском обществе в XX в., автор прослеживает, как эвенки и эвены поменяли свой административный статус с категории «иностранцы» в Российской империи на принадлежность к числу малочисленных коренных народов Сибири и Севера (КМНС) в советской, а затем и постсоветской России. До 1917 г. название *тунгус/тонгус* использовалось как классификационный термин в отношении всех тунгусоговорящих народов. «В дореволюционной классификации тунгусов, обращает внимание А.А. Сирина, была своя логика. Классификация имела стратегический объединительный характер и была естественным продуктом российской колонизации, вполне адекватно отражая специфику родоплеменной карты региона»<sup>7</sup>. К концу XIX–началу XX в. тунгусские племена и подразделения значительно отличались друг от друга типом хозяйства и образом жизни: среди них были группы (по терминологии того времени) оленных, пеших, конных, скотных, рыболовов и морских зверобоев.

С начала 1930-х гг. официальным стало название «эвенки», восходящее к одному из самоназваний, широко распространённом по всей территории Сибири. По мнению современных исследователей, процесс этногенеза эвенков завершился к середине XX в., причем качественно новое состояние этнического единства было стимулировано извне советской государственной политикой. Новое название утвердилось в официальных

---

<sup>6</sup> Сирина А.А. Эвенки и эвены в современном мире. – М.: Наука, 2014. – 564 с.

<sup>7</sup> Там же, с. 36.

документах, научной литературе, среди самого народа, что отразило процесс формирования единого этнического самосознания.

Перепись 2002 г. констатировала, что около четверти эвенков и почти треть эвенов живут в городах, рабочих поселках и посёлках городского типа. Переход от кочевого типа поселения к стационарному совершался в районах расселения эвенов и эвенков по-разному. Изменения шли вместе с процессами аккультурации и ассимиляции, начиная уже с первых контактов с русскими, бурятами, якутами. Переходя к скотоводству и земледелию уже с середины XVIII в., тунгусы постепенно переселялись в жилища, характерные для соседей, – в русскую срубную избу, якутскую урасу или балаган, бурятскую деревянную или войлочную юрту. Политика перевода на оседлость аргументировалась, в частности, антисанитарными условиями жизни кочевников.

Эти важные поселенческие сдвиги привели, в частности, к попыткам разграничить аборигенное сообщество по месту проживания и уровню урбанизации, что связано с проблемой сохранности «традиционной» культуры и вопросом, кого следует считать аборигенами. Сдержанный рост или стабильность численности эвенков и эвенов достигнуты за счёт ассимиляционных процессов и перемены этнического самосознания.

По результатам Переписи 2002 г. 19,5% эвенков и 32,6% эвенов утверждали, что говорят на родном языке. В настоящее время практически все владеют русским, в Якутии и Бурятии происходят соответственно якутизация и бурятизация. Тем не менее сами представители этих народов считают важными этнодифференцирующими границами язык, родовую/родственную принадлежность и внешний облик, территорию и общность происхождения, хозяйственные занятия и образ

жизни, связь с природой, особенности характера и поведения, причем эти признаки рассматриваются во взаимосвязи и совокупности. Сейчас на первый план эвенки и эвены выдвигают территориальную идентичность, в которой одновременно заключена информация о родовой принадлежности, образе жизни, мировоззрении. Это соответствует и новой государственной политике, которая делает акцент на территориальности, а не на этнической принадлежности. Возможности внешнего воздействия на этническое самоопределение велики. Тем не менее, заключает автор, это не отменяет культурно-историческое основание, продуцирующее его воспроизводство<sup>8</sup>.

Вопреки сложившемуся в последние годы мнению, в советское время традиционные встречи-праздники не исчезли, они были инкорпорированы в профессиональные праздники – День охотника, оленевода, рыбака. Обрядовая их составляющая иногда проводилась тайно, в тайге. Возрождение традиционных праздников относится к началу 1990-х гг., когда начали проводить фольклорные фестивали, отмечать юбилейные даты. В процессе таких праздников происходит культурная самоорганизация, переоценивается значение традиционной одежды, обуви, украшений, пицци, исполняются традиционные фольклорные произведения, более очевидными становятся ценности родного языка.

Проследившая «индивидуальный путь» в традиционной культуре, автор обоснованно приходит к выводу, что в современных условиях формирование идентичности осуществляется с помощью новых средств и способов, помимо «живого общения» представителей разных поколений. Всё большее значение получают текстуализированные и электронно зафиксированные

---

<sup>8</sup> Там же, с. 152.

презентации. «Культурный разрыв» пытаются преодолеть и с помощью «лагерей культуры» или летних этноэкологических школ, как это делают аборигены Аляски – индейцы и эскимосы.

В начале постсоветского периода при ликвидации колхозов и совхозов и разделе колхозно-совхозной собственности в местах проживания народов Севера встал вопрос о том, какие структуры будут правопреемниками государственных оленеводческих, рыболовецких и промысловых хозяйств, в первую очередь земельных угодий. Ими должны были стать общинно-родовые, крестьянско-фермерские хозяйства, малые семейные предприятия. Новые небольшие экономические структуры сразу оказались в тяжёлом экономическом положении, которое усугублялось общим кризисом 1990-х – начала 2000-х гг. В этих условиях создавались союзы и ассоциации общин, но по принципу организации похожие на колхозы раннего советского времени. Многие проблемы природопользования были получены в наследство от прежних лет, но и сегодня они далеко не разрешены. В соответствии с Указом Президента 1991 г. «О территориях традиционного природопользования» в северных субъектах РФ были приняты законодательные акты, направленные на регулирование традиционного природопользования. Особенно активно этот процесс шел там, где традиционное хозяйство оказывалось в соседстве с горнодобычей.

В этот период возросла жизнеобеспечивающая роль традиционного хозяйства, произошли его модернизация и натурализация. Так, с новой силой проявилась роль обычая дележа охотничьей добычи (нимата) у эвенков и эвенов. Кроме того, считает исследовательница, дележ имеет значение для формирования и поддержания этнической идентичности. Дележ

как дар в широком смысле – это философия жизни, древний закон, который стал яркой идентификационной чертой эвенков и эвенов<sup>9</sup>.

Обострение ситуации с обеспечением прав народов Севера на традиционное природопользование и образ жизни заставило российское государство на рубеже XX–XXI вв. принять целый пакет «этнических законов». Важная черта современного российского законодательства – расширительный принцип формирования родовых общин народов Севера – отражает сложившиеся реалии природопользования и большое число этнически смешанных семей в Сибири.

Интересный сравнительный материал по современной государственной политике модернизации кочевых охотников-оленоводов в Китае приводит И.О. Пешков<sup>10</sup>. Правда, его данные касаются только одной общины выходцев из Якутии, среди которых автор провел неделю, а их численность не превышает 200 человек.

Тем не менее, для них было построено специальное поселение или, как называет его автор, город Алагуи. «Выводя сообщество из леса, государство привязывает его будущее к обслуживанию ожидаемого туристического потока. В символической перспективе главным продуктом сообщества будет адаптированная до потребностей туристов экзотика изобретенного прошлого... Город организован как большой музей, в котором жители воспринимаются как экспонаты, символизирующие образ жизни лесных эвенков, навсегда потерянный благодаря возникновению этого места

---

<sup>9</sup> Там же, с. 326.

<sup>10</sup> Пешков И.О. Право быть «символом леса» вместо «права на лес»: Границы юридической дееспособности «традиционных сообществ» на примере опыта седентаризации эвенков-оленоводо-вод Внутренней Монголии // Журнал социологии и социальной антропологии. – СПб., 2014. – № 5. – С. 192–212.

памяти. Центральное здание представляет огромный музей, показывающий историю сообщества и включающий Китай в число стран с субарктическими культурами. Это абсолютно искусственная фабрика аутентичности, создающая коммерчески ориентированные образы прошлого и закрытого леса»<sup>11</sup>

Аутентичность воспринимается в этом контексте как соответствие музейному образцу, и достойное отражение исторического опыта сообщества. Театрализация ежедневной жизни гармонично сочетается с фактическим превращением леса в национальный парк. «В случае Алагуи мы наблюдаем политику нацистроительства, когда сообщество практически теряет возможность не только контролировать свою судьбу, но и свой образ. В этом случае государство становится единственным арбитром правильных версий прошлого и стандартов культурной аутентичности. Мы видим, как практики создания истории, сохранения экологии и модернизации приводят к выключению людей из леса и превращают их в товар на рынке этнотуризма», заключает автор»<sup>12</sup>.

Попытки включения кочевников-оленоводов в рыночный этнотуризм выявлены и в Монголии среди цаатанов, тюркоязычной в прошлом, а теперь перешедшей на монгольский язык малочисленной группы, родственной тувинцам-тоджинцам, хотя и без прямого государственного принуждения.<sup>13</sup>

Формы презентации своей этнической идентичности малочисленными народами России в постсоветский

---

<sup>11</sup> Там же, с. 206.

<sup>12</sup> Там же, с. 208–209.

<sup>13</sup> Канунников Д.В. Тюркоязычные олениводы Монголии. Хозяйственная деятельность и смена идентичности. – М.: РГГУ, 2015. Рукопись, архив Учебно-научного центра социальной антропологии РГГУ.

период стали более разнообразными. Прежние меры государственной регламентации, сводившиеся к фиксации национальности, патерналистскому по своей сути представительству в органах власти различных административных уровней, к сохранению и модернизации с государственной помощью традиционных способов хозяйства и развитию традиционных видов культуры и искусства, дополняются новыми видами самостоятельной деятельности, осуществляемой при участии представителей самих коренных народов.

Особая роль национальной интеллигенции как самой чувствительной части сообщества, остро и эмоционально в художественной форме реагирующей на состояние своего народа, была показана исследователями и представителями общественности ещё в советский период, и интерес к этой проблематике сохраняется. Вопросы влияния дискурсов современных элит на этническое самосознание коренного населения привлекают и молодых исследователей, как показывает анализ тематики квалификационных работ Учебно-научного центра социальной антропологии РГГУ (Москва). В одной из них на основе анализа творчества ненецкой интеллигенции прослеживается воспроизводство этнокультурной специфики ненцев в условиях глобализации и жестких модернизационных процессов российского Севера<sup>14</sup>.

Само появление национальной интеллигенции малочисленных народов стало итогом просветительско-образовательной деятельности на государственном уровне, включая создание письменности для бесписьменных в прошлом народов и формирование на этой основе системы всеобщего обязательного образования.

---

<sup>14</sup> Каримова М.Р. «Этническое самосознание ненцев: дискурсы элит» – М.: РГГУ. – 2015. – Рукопись, архив Учебно-научного центра социальной антропологии, РГГУ.



При всех издержках этого противоречивого масштабного процесса были созданы условия для включения самих представителей коренного населения в образовательную и научную деятельность и становление уже в постсоветские десятилетия системы научных институтов в регионах проживания КМНС, деятельность которых особенно активна в Ханты-Мансийском автономном округе, в Якутии. Таким образом, наука стала еще одной сферой деятельности, или, как ее определила Н.В. Лукина, «способом развития коренного населения Сибири».

Эту деятельность с полным основанием можно отнести к сфере этнокультурного воспроизводства в условиях глобализации. Очевидно, что современное этнокультурное воспроизводство приобрело новые важные особенности, став полиэтничным, отстаивающим права всей совокупности индигенных народов. В первую очередь речь идет об участии в законотворческой деятельности по созданию так называемых этнических законов. Формой взаимодействия коренного населения с академическим и экспертным сообществом стала разработка процедуры этнологической экспертизы и применение международных стандартов для оценки качества жизни малочисленных народов России. Главным содержанием партнерской деятельности становится не только сохранение территорий традиционного образа жизни и ведения традиционного хозяйства, но и создание условий и возможностей для максимально широкого выбора жизненного пути каждого из представителей малочисленных народов, как это было заявлено в резолюции очередного Конгресса Ассоциации КМНС Российской Федерации.

Без использования новейшей научной терминологии, различающей этнокультурный традиционализм и этнокультурный неотрадиционализм, документы

общественной организации индигенного российского населения фактически используют второе из названных понятий, «ориентированное на будущее, на воспроизводство собственных этнических традиций не в аутентичных, а в обновленных формах. Для этнокультурного неотрадиционализма характерны отсутствие апологии прошлого, наличие критичности и открытости в отношении других этнокультур, восприимчивости к традициям других народов и готовности к межкультурной коммуникации»<sup>15</sup>, считают сибирские исследователи.

### **Литература**

1. Кадио Ж. Лаборатория империи: Россия/СССР, 1860–1940 / Пер. с фр. Э. Кустовой. – М.: Новое литературное обозрение, 2010. – 336 с.
2. Канунников Д.В. Тюркоязычные оленеводы Монголии. Хозяйственная деятельность и смена идентичности. – М.: РГГУ, 2015. – Рукопись, архив Учебно-научный центр социальной антропологии, РГГУ.
3. Каримова М.Р. Этническое самосознание ненцев: дискурсы элит» – М.:, РГГУ. – 2015. – Рукопись, архив Учебно-научного центра социальной антропологии, РГГУ.
4. Лукина Н.В. Наука как способ развития коренного населения Сибири. – Томск, 2001.
5. Новикова Н.И. Охотники и нефтяники: Исследование по юридической антропологии / Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН. – М.: Наука, 2014. – 407 с.

---

<sup>15</sup> Попков Ю.В., Тюгашев Е.А. Феномен этнокультурного неотрадиционализма // Традиции и инновации в истории и культуре: программа фундаментальных исследований Президиума РАН. – М., 2015. – с. 243.

6. Пешков И.О. Право быть «символом леса» вместо «права на лес»: Границы юридической дееспособности «традиционных сообществ» на примере опыта седентаризации эвенков-оленьеводов Внутренней Монголии // Журнал социологии и социальной антропологии. – СПб., 2014. – № 5. – с. 192–212.
7. Попков Ю.В., Тюгашев Е.А. Феномен этнокультурного неотрадиционализма // Традиции и инновации в истории и культуре: программа фундаментальных исследований Президиума РАН. – М., 2015. – с. 235–243.
8. Сирина А.А. Эвенки и эвены в современном мире: самосознание, природопользование, мировоззрение. – М.: Вост. лит., 2012. – 604 с.
9. Уварова Т.Б. Парадоксы современного российского этнологического образования: Обзор материалов Международной научно-практической конференции «Реальность этноса», 1999–2010 гг. // Общество. Среда. Развитие – Terrahumana. – СПб., 2010. – №. 4. – с. 86–92.

*Научное издание*

**Этнокультурное воспроизводство  
в условиях глобализации:  
этноперекрестки и трансграничье**

**по материалам XI Конгресса  
антропологов и этнологов России,  
Екатеринбург, 2–5 июля 2015 года**

*Коллективная монография*

Ответственный редактор *А. Иванова*  
Корректор *М. Глаголева*  
Верстальщик *С. Лобанова*

Издательство «Директ-Медиа»  
117342, Москва, ул. Обручева, 34/63, стр. 1  
Тел./факс + 7 (495) 334–72–11  
E-mail: [manager@directmedia.ru](mailto:manager@directmedia.ru)  
[www.biblioclub.ru](http://www.biblioclub.ru)  
[www.directmedia.ru](http://www.directmedia.ru)