
ЦИМО
Курсом развивающейся Молдовы

Посвящается 80-летию
выдающегося ученого-этнолога,
философа, обществоведа
Юрия Ивановича Семенова



Весна 1971 г. Ю.И. Семенов –
профессор Московского физико-
технического института

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
Центр по изучению межэтнических отношений
Института этнологии и антропологии
имени Н.Н. Миклухо-Маклая

Институт культурного наследия
Академии Наук Республики Молдова

Комратский государственный университет

КУРСОМ РАЗВИВАЮЩЕЙСЯ МОЛДОВЫ

Том 6

Культурное наследие и его социальные добродетели

Составители
М.Н. Губогло, Н.А. Дубова, Л.В. Федотова

Под общей редакцией
М.Н. Губогло

Москва – 2009

УДК 39:316 (478.9=512.165)
ББК 63.5
К 93

Подготовка и издание книги осуществлены при финансовой поддержке Программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Историко-культурное наследие и духовные ценности России» в рамках темы «Преемственность и инновационные стратегии в соционормативной культуре в изменяющемся мире» и гранта РГНФ № 09 01-00012а «Гагаузы: история в культуре и культура в истории»

Редакционная коллегия серии:
М.Н. Губогло (гл. ред.), Н.А. Дубова,
Г.А. Комарова, Л.В. Остапенко, И.А. Субботина

К 93 **Курсом развивающейся Молдовы. Т. 6.** Культурное наследие и его социальные добродетели – Составители: М.Н. Губогло, Н.А. Дубова, Л.В. Федотова. Общая редакция: М.Н. Губогло. М.: Старый сад. 2009. – 450 с.

ISBN 5-89930-126-0

В предлагаемом 6-м томе, основанном на материалах III Российско-молдавского симпозиума и на статьях, посвященных 80-летию со дня рождения выдающегося ученого Российской Федерации Юрия Ивановича Семенова, творчество которого по истории философии, философии истории и проблематике истории первобытного общества, вошло в золотой фонд отечественного обществознания, раскрываются вопросы возникновения и формирования социальных норм, современного состояния некоторых компонентов соционормативной культуры и культурного наследия народов. Вместе с предыдущими томами серии данный сборник адресован ученым, специалистам в области этнологии, социологии и истории, политикам и общественным деятелям, ответственным по службе и по совести за состояние культурного наследия народов, за благопристойное развитие этнокультурной и этнополитической ситуации в регионах и странах.

ISBN 5-89930-126-0 **ББК 63.5**

© Центр по изучению межэтнических отношений ИЭА РАН, 2009.
© Институт этнологии и антропологии РАН, 2009.

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ
Губогло М.Н.
Полифункциональные смыслы и стратегии институтов соционормативной культуры (К 80-летию со дня рождения Ю.И. Семенова) 7

РАЗДЕЛ 1.
ЛИЧНОСТЬ, ГРАЖДАНИН, УЧЕНЫЙ

Семенов Юрий Иванович. Краткая справка. 24

Комарова Г.А.
Академическое сообщество как антропологическая проблема (из бесед с российским Сократом) 31

Подоль Р.Я.
Ю.И. Семенов: прирожденный дар мыслителя 60

Кошелев М.И.
К 80-летию Ю.И. Семенова 63

Завалько Г.А.
«Есть четыре классика марксизма...» 67

РАЗДЕЛ 2.
ВОЗНИКНОВЕНИЕ, РАЗВИТИЕ И ФУНКЦИОНИРОВАНИЕ СОЦИАЛЬНЫХ НОРМ

Семенов Ю.И.
Возникновение и развитие социальных норм 72

Никишенков А.А.
Экономическая антропология первобытности и крестьянства: размышление о методе Юрия Ивановича Семенова 121

Шнирельман В.А.
Современный расизм: динамика и разновидности 132

Снежкова И.А.
Адаптация молодежи России и Украины к власти как фактор выживания (2007-2008 гг.) 147

Папцова А.К.
Роль православия в формировании соционормативной культуры. Опыт гагаузов 165

Стоянов Н.М.
Исторические аспекты государственного управления и современное публичное управление в Республике Молдова и в Гагаузии 184

РАЗДЕЛ 3.
ИНСТИТУТЫ И ЦЕННОСТИ СОЦИОНОРМАТИВНОЙ КУЛЬТУРЫ В СИСТЕМЕ УПРАВЛЕНИЯ И ЖИЗНЕДЕЯТЕЛЬНОСТИ

Лукьянец О.С.
Традиции хозяйствования у молдаван (первая половина XX в.) 198

Субботина И.А.
Демографическое поведение в контексте
соционормативной культуры гагаузов 214

Остапенко Л.В.
«Достаток» и «богатство» в системе жизненных ценностей населения
постсоветской Молдовы 251

Лукьянова О.О.
Стратегия брачного поведения молодежи Эстонии 269

Кауненко И.И.
Этническая идентичность гагаузов
в условиях кардинальных изменений структуры общества 281

Губогло М.Н.
Стратегии принудительной адаптации
в зеркале антропологии культурного многообразия 290

Романова С.Я.
Элементы соционормативной культуры в этнопедагогике 318

Туник Г.А.
Отражение элементов соционормативной культуры
в официальных символах 326

РАЗДЕЛ 4.
СОЦИОНОРМАТИВНАЯ КУЛЬТУРА В ЗЕРКАЛЕ ТРАДИЦИЙ И РЕЛИГИИ

Сырф В.И.
Гагаузский фольклор: классификация жанров и система терминов 364

Квилинкова Е.Н.
Гагаузские заговоры и лечебная магия:
векторы этнокультурных параллелей 378

Колосов В.А.
К вопросу о православии тюркоязычных кочевых народов
причерноморских степей средневековья 409

Хатлас Е.
Православная вера – цементирующий элемент
в жизни жителей Гагаузской автономии: правда или миф 416

Папцова А.К.
Тенденции развития религиозности в республике Молдова 420

ПРИЛОЖЕНИЕ
Список печатных научных трудов доктора исторических наук,
профессора Ю.И. Семенова 426

ПРЕДИСЛОВИЕ

М.Н. Губогло

ПОЛИФУНКЦИОНАЛЬНЫЕ СМЫСЛЫ И СТРАТЕГИИ РАЗВИТИЯ СОЦИОНОРМАТИВНОЙ КУЛЬТУРЫ (К 80-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ Ю.И. СЕМЁНОВА)

Историю, как и культуру, творят люди, а осмысливают ход событий и созидательную энергию труда и обыденной жизни людей и народов этнологи, историки, философы и другие представители гуманитарного знания. Писать о Юрии Ивановиче Семенове, как о человеке, ученом и мыслителе, который для меня со студенческих лет и до пожилого возраста является образцом принципиальности, деликатности и научной одержимости, легко и вместе с тем не просто. Решение этой задачи облегчается тем, что его труды неоднократно издавались и переиздавались и поэтому хорошо известны читателям, и вместе с тем затруднительно из-за необозримого их объема и глубины его значительного творческого вклада.

Постижение его многогранного наследия не под силу одному человеку, также непостижимо, как попытка узнать, почему природой именно ему дана неукротимая любознательность, желание узнать правду жизни, ведя археологические раскопки в книжном мире и социологические обследования в обширном океане литературы и источников. Написать о Ю.И. Семенове и посвятить ему издание – полагаю счесть долгом и честью.

Без преувеличения можно сказать, что серия российско-молдавских симпозиумов, посвященных *соционормативной культуре* народов Республики Молдова, была в известной мере инспирирована идеями Ю.И. Семенова, в том числе озвученными им и обсужденными в ходе дискуссий за чашкой чая в Центре по изу-

чению межэтнических отношений Института этнологии и антропологии РАН.

В этом без труда можно убедиться, сравнивая проблематику первых пяти томов материалов Международного проекта «Курсом развивающейся Молдовы» со статьей Ю.И.Семенова «Происхождение и развитие социальных норм», помещенной в данный сборник в честь его 80-летнего юбилея.

Сегодня, на заре нового тысячелетия, как и в иные переломные периоды истории, особую актуальность приобретает изучение того, как соблюдение или нарушение правил «Грамматики жизни» и ослабленное правосознание граждан оборачивается понижающимся авторитетом и снижающимся уровнем институтов и принципов соционормативной культуры. В экстремальных ситуациях, как, например, в пору экономических кризисов, при принудительных адаптациях, политических репрессиях, массовом гастарбайтерстве, кардинальном изменении социально-профессиональной занятости и т.п., ослабление функций соционормативной культуры ведет к расширению форм девиантного поведения. Напротив, при стихийных бедствиях, таких как землетрясение, наводнение и иных природных катаклизмах, происходит реанимирование полузабытых принципов и институтов СНК и народ снова в мыслях, мольбах и в обыденной жизни обращается, в частности, к тем полустертым правилам «Грамматики жизни», что ассоциированы с религиозностью.

Существует глубокая связь между «Грамматикой жизни» и «Философией истории», книгой Ю.И.Семенова, в которой раскрывается, как на протяжении многих столетий осмысливались вопросы обыденной и социальной жизнедеятельности людей и народов (этносов), в том числе как объектов исторического процесса, осмысления, понимания и толкования социальных основ общества, движущих сил истории и мотивов человеческих поступков [Ю.И. Семенов, 2003].

В «Философии истории» Ю.И. Семёнов раскрывает сущность не только этноса (этнической общности), но и нации. Этнос по его теории – совокупность людей, имеющих общий язык, общую культуру и осознающих как свое единство, так и свое отличие от членов других таких же человеческих групп, причем эта общность чаще всего осознается или воображается как общность происхождения. Нация же есть совокупность людей, имеющих

одно общее Отечество, основанное на рыночных связях. Нация всегда выступает определенной политической силой. Ее могут составлять представители как одного народа (этноса), так и нескольких. Яркий пример полиэтничной или многонародной (по В.А. Тишкову) нации – швейцарская, в состав которой входят представители четырех этносов: германо-швейцарцы, франко-швейцарцы, итало-швейцарцы и рето-романцы.

При этом главным жизненным кредо Ю.И. Семенова всегда был –поиск истины. Его влекло то, что еще никому не известно то, что еще никем не было открыто. Величайшая радость для него состояла в том, чтобы узнать то, что до него никто не знал. Писать философию истории означает для Ю.И. Семенова – служить алтарю истины.

Он занимается наукой не ради славы, хотя, его, бесспорно, радует, когда его труды привлекают внимание. Всю свою взрослую жизнь он работал и продолжает работать в вузе, из года в год выполняя полную учебную нагрузку, и вместе с тем он постоянно занимался поиском истины, ее познанием потому, что не мог этим не заниматься. И это такой труд, который сам в себе таит награду. Нет в мире больше удовольствия, чем поиск истины, причем ради самой истины.

Очень давно, в работе этнографа Те Ранги Хироа «Мореплаватели солнечного восхода» он наткнулся на песню полинезийских мореплавателей, людей, которые на утлых суденышках избороздили весь Тихий океан и открыли и заселили множество его островов: от Гавайев до Новой Зеландии и от архипелага Тонга до о Пасхи. Обладая феноменальной памятью, эту песню, как и многие другие, он знает наизусть:

Рукоять моего рулевого весла рвется к действию…
Оно ведет меня к туманному, неясному горизонту,
К горизонту, который расстилается перед нами,
К горизонту, который вечно убегает,
К горизонту, который вечно надвигается…
Это горизонт с неведомой силой
Горизонт, за который еще никто не проникал.
Над нами – нависающие небеса,
Под нами – бушующее море.
Впереди – неизведанный путь,
По нему должна плыть наша ладья».

[Те Ранги Хироа, 1954. С.44]

В книгах Ю.И. Семенова все изложено стройно, логично, предельно ясно и понятно. Это во многом результат длительной практики преподавания, которая требует четкого, ясного и понятного изложения материала. Он всегда читал курсы, которые принято называть авторскими, и в них излагал результаты своих собственных исследований в области философии и других наук.

«Кафедра философии МФТИ, – писал А.В. Пименов, – оказалась совершенно не такой, как я ожидал её увидеть, не такой, которой были обыкновенно такие кафедры. Среди её преподавателей можно было встретить удивительных людей, читавших студентам и аспирантам лекции, которые в те времена были бы немыслимы на философском факультете МГУ. Знаменитый этнограф и историк первобытного общества Ю.И. Семенов читал курс, который назывался «историческим материализмом». В действительности же это был строгий, иногда ироничный и поистине бесстрашный анализ исторического процесса, звучавший тем более убедительно, что Юрий Иванович говорил очень просто и неброско по форме, с той интонацией рассуждения вслух, которая доступна только тем, кто действительно думает о науке и для кого преподавание – один из способов отрешиться от утомительных мелочей повседневности. А между тем на дворе был 1983 г., и когда речь заходила о роли личности в истории – этот сюжет Ю.И. Семенов иллюстрировал, в подробностях рассматривая феномен сталинизма – вдруг становилось ясно, что интеллектуальная смелость и гражданское мужество действительно сродни друг другу» [А.В. Пименов, 1996. С.493].

Историческое образование Ю.И.Семёнов получил не в университете, где происходит специализация по кафедрам и в результате открывается дорога к научной деятельности в области истории, а в пединституте, причем провинциальном (в г. Красноярске), в котором читались лишь общие курсы и где готовили не исследователей, а преподавателей истории для средней школы. Поэтому он получил профессию не историка, а учителя истории, причем любой, от древней до новой и отечественной. Затем он окончил отделение философии годичных курсов преподавателей общественных наук при Уральском университете. Начав преподавать философию в вузе, он сразу же приступил и к научной деятельности.

Начиная с конца 60-х годов у него практически почти полностью исчезла возможность публиковать работы по теории познания и философии истории. В результате он стал заниматься проблемами той области знания, где преград был значительно меньше – истории первобытного общества, а тем самым и этнографии первобытности. И здесь он довольно скоро стал профессионалом, получившим официальной признание – более сорока лет тому назад Ученым советом Института этнографии АН СССР ему была присуждена ученая степень доктора исторических наук. Так что он, бесспорно, прав, считая себя этнографом и историком.

В монографии «Возникновение человеческого общества» (1962, переизданной сначала в доработанном виде в 1966 г, под названием «Как возникло человечество»; а затем с новым предисловием и приложениями в 2002 г.) он показал, что антропогенез и социогенез представляют собой не два самостоятельных, хотя и тесно связанных процесса, а две стороны одного единого процесса – антропосоциогенеза. Этот предложенный термин прижился и широко используется, хотя идею, которая в нем выражена, понимают и принимают далеко не все. Ему удалось показать, что история человечества прежде всего делится на два основных этапа: (1) эпоху антропосоциогенеза, когда ещё только формирующиеся люди (пралюди) жили в ещё только формирующемся обществе (праобществе) и (2) эпоху развития готового сформировавшегося человеческого общества, стадиями развития которого являются общественно-экономические формации.

У книги Ю.И.Семенова «Как возникло человечество» сложилась счастливая судьба. Сначала она вышла в Красноярске в 1962 г под названием «Возникновение человеческого общества» тиражом всего в 500 экземпляров, и сразу же привлекла к себе внимание специалистов. Именно за нее ему была присуждена ученая степень доктора исторических наук. А когда защита закончилась и были объявлены результаты голосования, то председатель Ученого совета, директор Института этнографии АН СССР, выдающийся этнограф, историк и археолог С.П. Толстов предложил Совету утвердить ее к печати с тем, чтобы она была переиздана большим тиражом издательством АН СССР «Наука». И она под новым названием «Как возникло человечество», на котором настояло издательство, вышла в 1966 г. тиражом в 40 тыс. экземпляров и на многие годы стала настольной книгой студентов исторических факультетов университетов и пединститутов. Книга была переведена и издана в Венгрии и Японии.

В 2000 г. к Ю.И.Семенову обратился директор Государственной публичной исторической библиотеки России М.Д. Афанасьев с просьбой переиздать «Как возникло человечество», несмотря на то, что со дня выхода прошло почти сорок лет, за которые был накоплен новый огромный археологический и палеоантропологический материал. Книгу постоянно спрашивают, а имеющиеся в библиотеке экземпляры были истрепаны до предела и пришли в полную негодность.

Суть социогенеза, как установил Ю.И. Семенов, состояла в становлении социальных (прежде всего коммуналистских экономических) отношений, ранее на Земле никогда не существовавших, и в обуздании ими зоологических инстинктов: пищевого и полового. Вначале был подавлен и введен в социальные рамки первый, а значительно позднее и второй. Половой инстинкт был окончательно поставлен под социальный контроль с появлением экзогамии, рода и группового дуально-родового брака. В результате на смену формирующемуся человеческому обществу (праобществу) пришло готовое сформировавшееся общество в форме первобытно-коммунистического. Завершение становления общества было одновременно завершением и становления человека. Вместе с родом возник и Homo sapiens. Более детально процесс становления первобытно-коммунистических отношений был раскрыт в работе «На заре человеческой истории» (1979). В книге «Как возникло человечество» был дан первоначальный набросок картины возникновения брака и семьи. Окончательно новая схема эволюции брака и семьи был изложена в книге «Происхождение брака и семьи» (1974).

Не случайно почти сразу же после ее публикации в студенческой и богемной этнографической элите за Ю.И. Семеновым надолго закрепилась пущенная в ход, кажется, Г.Ф. Дебецом, ироничная, но вместе с тем в высшей степени уважительная номинация: «Рязанский Энгельс».

В работе «Экономическая этнология. Первобытное и раннее предклассовое общество» (Вып. 1-3. 1993) была изложена система категорий, отражающая как статику, так и динамику развития экономических отношений, начиная с первобытно-коммунистических и кончая тем способом производства, который долгое время было принято именовать «азиатским».

Разработка теории первобытной экономики сделало возможным создание оригинальной периодизации эволюции первобытного общества. Были выделены стадии (1) раннего первобытного общества, (2) позднего первобытного общества и (3) предклассового общества. Эта периодизация сейчас широко используется в науке. Развивая дальше обоснование этой периодизации, он пришел к выводу, что две первые ступени развития первобытного общества представляют собой не стадии эволюции одной общественно-экономической формации, а две тесно связанные, но, тем не менее, разные общественно-экономические формации: первобытно-коммунистическую и первобытно-престижную.

Посвящая 6-й том серии российско-молдавских симпозиумов юбилею Ю.И. Семенова, нельзя было пройти мимо значительного вклада, что он внес в разработку соционормативной культуры, стержнем которой выступает исторически складывающееся обычное право.

Как правило, правоведы и большинство этнографов считают, что обычное право, как и любой другой вид права, существует лишь в классовом обществе. Ю.И.Семёнов показал, что обычное право как особая система норм, отличная от морали, возникла в глубокой древности, вначале исключительно для регулирования отношений между членами разных первобытных социоисторических организмов и лишь затем проникло вовнутрь этих обществ. В последующем обычное право уже предклассового общества с возникновением государства, с одной стороны, легло в основу столь привычного для нас законного права, с другой, трансформировалось в обычное право крестьянских общин.

Так, например, заведующего кафедрой философии Рязанского государственного университета Р.Я. Подоля его научный руководитель Ю.И. Семёнов увлек научным подвижничеством, сложным миром историософии, величием шедевров, составляющих духовное наследие различных эпох и народов, завидной работоспособностью, смелостью планов и оригинальностью идей.

Профессор М.И. Кошелев, более сорока лет считающий себя учеником Ю.И. Семёнова, вспоминает, что его лекции по богатству содержания производили впечатление айсберга, когда «семь восьмых его объема находится под водой и невидимы, но именно они придают айсбергу величие и всесокрушающую силу».

Несмотря на то, что вклад Ю.И. Семёнова в гуманитарное знание, в духовное и культурное развитие России признан многими его современниками, споры вокруг его теорий и концепций продолжаются на протяжении многих десятилетий, что является очевидным свидетельством востребованности и актуальности его работ. Обладая даром оратора и блестящего полемиста, Ю.И.Семёнов успешно занимался просветительской деятельностью, воспитывал у своих учеников любовь к науке и к своему Отечеству. В этом легко убедиться из статей, специально подготовленных к данному тому некоторыми его учениками и коллегами.

О необъятных контурах этого вклада и горизонтах научного творчества Ю.И. Семёнова свидетельствуют публикуемые в данном сборнике «Энциклопедическая справка», «Список трудов Ю.И.Семёнова» и статьи его учеников и одна из наиболее интересных статей сборника об антропологии академической жизни, как относительно новом научном направлении, горячим сторонником и пропагандистом которого выступает доктор исторических наук Г.А. Комарова. Инициированные и организованные ею продуктивные обсуждения важнейших истоков, подпитывающих это новое направление, в том числе исторической рефлексии, выходящей на передний план этнографического описания этнографической мысли (интерпретации интерпретаций); субкультуры современных научных сообществ и, наконец, лингвистической интерпретации текста, зависящего от личностного опыта интерпретатора.

Подобно известным со студенческой скамьи трем источникам и трем составным частям марксизма, «генеалогические цепочки», предложенные Г.А. Комаровой, выводы вселяют надежду о возрастающей востребованности этого направления современным гуманитарным знанием и современным обществом. Можно думать, что в дальнейшем, при комплектовании корпуса источников нового направления, исходным трамплином для которого послужили инициированные ею специальные секции, проведенные в рамках программ конгрессов этнографов и антропологов России (2005, 2007, 2009), достойное место займут не только мемуары, рефлексии и воспоминания профессионалов, но и устная история, фольклор, т.е. передаваемые из поколения в поколение байки, анекдоты, песни, сочиненные самими этнографами, подобно тому, как это водится в актерско-театральной субкультуре и среди писательско-киношной братии.

В сборник включена краткая, но емкая статья доктора философских наук Г.А. Завалько с его ключевыми метафорическими высказываниями: «Маркс объяснил общество, а Семенов объяснил Маркса». И когда один из студентов спросил Г.А. Завалько: «Так что, есть четыре классика марксизма – Маркс, Энгельс, Ленин, Семенов?», лектор ответил ему: «Да».

Центральное место во 2-м разделе «Возникновение, развитие и функционирование социальных норм», как и всего 6-го тома, занимает статья самого Ю.И. Семенова о возникновении и развитии социальных норм, центральное место в системе которых занимает обычное право. На основе обобщения громадного исторического и этнографического опыта, Ю.И. Семёнов по-новому раскрывает суть и содержание отношений между властью, правом, этикетом и моралью, между чувством долга, чести, достоинства. Особое внимание уделяет при этом излюбленному сюжету этнологии – могуществу общественного мнения, выступающего «единственной силой, обеспечивающей, соблюдение норм морали», но не зафиксированных ни в уголовных и гражданских кодексах, ни в конституциях и отдельных законодательных актах, но существующих лишь в самом общественном мнении.

Возникновение и сущность обычного права, в том числе принцип талиона, Ю.И. Семёнов выводит из необходимости регулирования отношений между членами того или иного сообщества или сообществ, и утверждения принципа справедливости.

В небольшом пассаже о гостеприимстве в этой же статье Ю.И. Семёнов раскрывает его место и роль в системе социально-экономических отношений доклассового общества. Анализируя обычное право в позднепервобытном обществе, Ю.И. Семёнов выявляет генезис принципа возмещения ущерба, показывая, что «окончательно понятия преступления и наказания восторжествовали лишь в праве сложившегося классового общества».

Заканчивается обзор возникновения и развития социальных норм кратким очерком, посвященным крестьянскому обычному праву в крестьянских мирах цивилизованных обществ. При этом обращается внимание на то, что сфера действия крестьянского обычного права всегда была ограничена государством.

Трехтомный труд Ю.И. Семёнова «Экономическая этнология» подвигнул профессора А.А. Никишенкова поделиться своими размышлениями об экономической антропологии первобытности и крестьянстве. В итоге читатели получали интереснейшее эссе о технологии создания Ю.И. Семёновым новой понятийной реальности – несколько десятков неологизмов, что дает право говорить о концептуально-терминологическом и «теоретическом могуществе» юбиляра, уверенно разрушающего привычное представление о первобытном и крестьянском обществе. Особую ценность, по мысли А.А. Никишенкова, представляет центральная парадигма Ю.И. Семёнова относительно «перехода от состояния, когда весь совокупный общественный продукт выступает только как жизнеобеспечивающий, к состоянию, когда появляется продукт уже избыточный». По оценке А.А. Никишенкова этот переход имеет всемирно-историческое значение, потому что предопределяет фундаментальный сдвиг в экономике, социальной структуре и в семейных отношениях.

В статье В.А. Шнирельмана, подготовленной на основе доклада, с которым он выступил на пленарном заседании VIII Конгресса этнологов и антропологов России, в духе Ю.И. Семёнова, ставятся принципиальные вопросы поиска и идентификации истины, связанной с изучением современного расизма. Это – важная отрасль гуманитарного знания, занимающая видное место, в том числе в предметной области этнографических, культурологических и антропологических исследований. Культуртрегерский смысл статьи В.А. Шнирельмана, опять же, повторюсь, в духе юбиляра, Ю.И. Семёнова, состоит, во-первых, в смелом отказе от устоявшихся догм, например, от изжившей себя концепции, согласно которой едва ли не до настоящего времени различия между народами в разнообразных сферах жизнедеятельности выводились из визуальных физических признаков, имеющих не социальное, а биологическое происхождение; во-вторых, в разоблачении лукавства апологетов современного расизма, которые переносят акцент с биологии на культуру и социокультурные ценности, преувеличивают «культурные несовместимости». В отличие от прежнего, биологического расизма, как показано в статье, современный («новый») расизм, по наблюдениям В.А. Шнирельмана, «использует целый набор

культурных аргументов, таких как «национальный (этнический) характер», «ментальность», «культурная уникальность», «экология культуры», «коренное население», «порог толерантности».

Как и в предыдущем 5 томе, составленном к III Российско-молдавскому симпозиуму и состоящему из его материалов и «пробных» глав к коллективной монографии «Молдаване», в данный сборник включены отрывки из ранее опубликованного доклада М.Н. Губогло, а также не публиковавшиеся ранее доклады участников упомянутого симпозиума, а также несколько статей, подготовленных к очередному IV Российско-молдавскому симпозиуму и в рамках крупномасштабного проекта «Народы и культуры» коллективной монографии «Гагаузы».

В состав 3-го раздела «Институты и ценности соционормативной культуры в системе управления и жизнедеятельности» включены статьи, в которых на основе этнографических, политологических и социально-психологических материалов освещены традиции хозяйствования у молдаван (О.С. Лукьянец), исторические аспекты государственного управления в Гагаузии и в Республике Молдова (Н.М. Стоянов), восприятие молодым поколением России и Украины власти в своих странах (И.А. Снежкова), особенности формирования идентичности гагаузов в условиях кардинальных изменений структуры общества (И.И. Кауненко), в том числе в экстремальных условиях во времена сталинских репрессий (М.Н. Губогло), использование элементов соционормативной культуры в этнопедагогике (С.Я. Романова).

Представляя статью Н.М. Стоянова, хочу напомнить главное в освещении этой темы. Проблемы управления обществом в век информационных технологий имеют большое значение не только с точки зрения определения того, что для нас важнее: «Гражданин или государство?», но с позиций того, что демократия и рыночная экономика несут в себе заряд такого соперничества между народами, когда «выигрывает тот, кто лучше организовал свое государство, кто способен так наладить экономику и социальную сферу, чтобы первым ворваться в будущее» [Т. Илларионова, 2009. С. 58].

Одним из первых вплотную к этой идеологеме подошел Фридрих фон Хайек, с ним согласились российские эксперты,

озабоченные нынешним состоянием государственной службы в Российской Федерации и, в частности, бесцеремонным проникновением коррупции во многие сферы жизнедеятельности [Ф.А.Ф. Хайек, 2006. С.118; Т. Иларионова, 2009. С. 66].

В проблематике соционормативной культуры малоизученной, но чрезвычайно важной, как было показано в очерке «Когда четверги были воскресеньями...», представляется полифункциональная роль ярмарок, сочетающих в себе рациональные и эмоциональные начала, экономические и развлекательные интересы, психологические разрядки и коммуникационные связи, нетрудовые занятия и время отдыха [М. Губогло, 2008. С. 179-195].

В статье автора многочисленных публикаций по проблемам этнических аспектов демографического развития народов И.А. Субботиной, на протяжении десятилетий изучавшей этнодемографическую ситуацию в ряде регионов России и в странах ближнего зарубежья, в том числе в Республике Молдова, сделаны принципиальные выводы о факторах, способствующих переходу моделей демографического поведения из одного в другое состояние. Ее труды, посвященные динамике численности населения, траекториям рождаемости и смертности, стереотипам и нормам брачного поведения, этнически смешанным бракам, оказали заметное влияние на ход исследования О.О. Лукьяновой и на первые итоги, отраженные в публикуемой ее статье «Стратегия брачного поведения молодежи Эстонии».

Оригинальной постановкой вопроса о «достатке» и «богатстве», как важнейших составляющих в системе жизненных ценностей населения постсоветской Молдовы, отличается новаторская статья Л.В. Остапенко, построенная на материале социологических исследований, проведенных по своим программам. В отличие от публикаций, посвященных имущественной идентичности, в которых деньги и материальная обеспеченность воспринимается как основа самоуважения и социального достоинства [М.Н. Губогло, 2003. С. 344-396; 2004, С. 93-112] в исследовании Л.В. Остапенко внимание сосредоточено на выявлении и анализе экономического неравенства этнорегиональных групп населения, оказывающего немаловажное влияние на все стороны постсоветской жизни людей, в том числе на их представления

о социальной справедливости и на сохраняющиеся элементы и принципы соционормативной культуры.

В третьем разделе сборника публикуются статьи о классификации жанров и системе терминов гагаузского фольклора (В.И. Сырф), о гагаузских заговорах и лечебной маги в системе традиционной медицины гагаузов (Е.Н. Квилинкова) и три статьи о проблемах связанной с соционормативной культурой религиозности гагаузов (В.А. Колосов, Е. Хотлас, А.К. Папцова).

В постсоветский период за пределами предметной области этнологии остались народные массовые гуляния, составляющие важную грань «прорыва» повседневности и происходившие на разном уровне и на разной идеологической основе от храмовых до общегражданских праздников, от внутрисельских до межсельских или региональных акций, сочетающих в своих сценариях развлекательные, религиозные, патриотические и другие предназначения, например, символические или реальные жертвоприношения от имени отдельного лица или от локального сообщества.

Возрождаемый в последнее время исследовательский и практический интерес к месту, занимаемому всевозможными культами (земли, хлеба, виноградной лозы, волка, медведя, предков и пр. и пр.), в системе соционормативной культуры, ведется в отрыве от ее смыслообразующей доктрины и деятельностной практики. Между тем для понимания и осмысления векторов и траекторий направленности происходящих изменений и их возможных последствий необходимо знание не только доктринальной стороны дела, но и современных акций и поступков самого актёра, т.е. «действующего человека». Иными словами, нужны социологические обследования с учетом демографических, социально-экономических, культурологических и иных аспектов жизнедеятельности.

Мало кто из современных исследователей традиционной культуры молдаван и гагаузов задавался вопросом о том, в какой мере в системе повседневной жизни сохранились и появились новые средства межличностной коммуникации, поддерживаемые и подпитываемые с помощью даров и подношений.

В первые послевоенные годы, накануне депортации, приходилось наблюдать, как нарядные молодожены по улицам Чадыр-Лунги торжественно шли к своим родителям или родственникам.

Она, как правило, несла огромный калач с курицей, он – бутылку или кувшин вина.

Этот обычай из состава традиционной культуры гагаузов имел широкое распространение в XIX в. «Народные обычаи, – фиксировал с дотошностью музыканта с абсолютным слухом, В.А. Мошков, – которые у гагаузов до сих пор свято соблюдаются, требуют, чтобы все члены семьи, хотя и разделенные расстояниями, периодически в известные дни в году посещали друг друга или сходились вместе. Один из таких периодов наблюдается с 1-го января в течение первых пяти дней Нового года. В это время все женатые гагаузы вместе со своими женами должны разнести по большому пшеничному «калачу» с положенной на него, зарезанной, но не сваренной курицей, с куском мяса или с куском рыбы ко всем своим старшим родственникам» [В.А. Мошков, 1901. С. 10-11].

Представляя собой часть традиционной этики, родственных и дружеских отношений, дары в прошлой истории гагаузов не подчинялись законам и логике рынка. Описанию этого обычая была посвящена значительная часть особой главы о семейных и общественных отношениях гагаузов. При этом чувствительный к экономической стороне дела В.А. Мошков сосредоточил свое внимание на обременительности народного обычая, а также на максимальной полном описании сценарной стороны дела.

Уникальность этих данных, по-видимому, оставшихся за пределами внимания известного французского исследователя дара М.Мосса [1996] и его последователя и обстоятельного комментатора Мориса Годелье [2007] могут сегодня служить надежной отправной точкой для изучения дара, как специального феномена (и как коррупции) в условиях рыночной экономики. Методологические «затеси» для разработки соответствующего исследовательского проекта легко обнаруживаются в только что изданной книге Ю.И. Семенова [2008. С. 380-399].

Идеи французских антропологов, как известно, уже послужили катализатором для проведения конкретно-социологических исследований дара и практик дарения в регионах Российской Федерации, в том числе с учетов [Г.Г.Карпова, 2008] этнической специфики феномена дара в системе праздничной культуры в современных условиях [Г.Г.Карпова, 2000].

Остается только пожалеть, что отечественные этнографы и социологи, занимающиеся изучением проблематики дара, как правило,

не принимают во внимание, что феномен дара был обстоятельно исследован в книге Ю.И. Семенова «Экономическая этнология», в которой изложена теория этой экономической по природе акции, во многом более убедительная, чем представленная в сочинениях М. Мосса и М. Годилье [См. Ю.И.Семёнов, 1993; 2008. С.374-399].

В наши дни дар, как артефакт соционормативной культуры, как востребованный элемент укрепления родственных отношений в прошлом, наполняется новым содержанием, расширяя круг дарителей и реципиентов, привнося в сам этот феномен не только религиозное и рациональное экономическое, но порой и криминально-уголовное содержание.

Одна из важнейших функций дара и дарений ориентирована на укрепление доверительности и солидарности в различных типах этнических и социокультурных сред и ситуаций [Ф. Фукуяма, 2004; М.Н. Губогло, 2003; А.В. Юраков, 2004]. В рамках тематики Российско-молдавских симпозиумов и исследований Центра по изучению межэтнических отношений Института этнологии и антропологии РАН особую актуальность приобретает изучение роли дара как разновидности блата и коррупции в современных трансформационных процессах, в анализе динамики «социальных сетей» как системы межличностных, в том числе межэтнических отношений.

Итак, книга посвящается юбилею Ю.И. Семёнова. В свое время И.С. Тургенев сказал об Иване Егоровиче Забелине предельно просто: «Светлый русский ум и живая ясность взгляда». Эти непритязательные на первый взгляд слова в полной мере можно отнести к личности и творчеству Ю.И. Семенова. Не занимая какого-либо места в иерархической номенклатуре российского академического истеблишмента, Ю.И. Семёнов, бесспорно, играет важную роль в социокультурном выражении своего времени. Его место в гуманитарном знании России определяется не только тем или иным опубликованным им фолиантом или высказыванием, а всей его жизнеутверждающей позицией, совокупностью его взглядов на всемирную историю и историю философии, освобождению каждой из них от «тромбов» в их постижении и от тупиковых заблуждений.

Специалисты долго будут спорить, что преобладало в научных пристрастиях и исканиях Ю.И. Семёнова – история или философия. Без риска ошибиться, можно сказать, что главное в его деятельности – это все же вклад в разработку исторической и

экономической концепции первобытности и многих конкретных проблем возникновения и развития соционормативной культуры, и ее роли в потоке всемирной истории.

Литература

Годелье М. Загадка дара. М., 2007.

Губогло М.Н. Драма собственника нашего времени // Отечественная история. 2004. №1. С. 93-112.

Губогло М.Н. Идентификация идентичности. Этносоциологические очерки. М., 2003. С. 344-396.

Губогло М. Сполохи прошлого. Автобиографические затеси. Кишинев, 2008.

Карпова Г.Г. Праздник в контексте социальных изменений: традиции и власть. Саратов, 2008.

Карпова Г.Г. Праздничная культура как фактор формирования этнической идентичности // Гендер, власть, культура: социально-антропологический подход. Саратов,2000.

Мосс М. Очерк о даре. Общества, обмен, личность. Труды по социальной антропологии. Пер. с франц., послесловие и примечание А.Б. Гофмана, 1996.

Мошков В.А. Гагаузы Бендерского уезда // ЭО. 1901. №2.

Пименов А.В. Между прошлым и будущим: история и другие гуманитарные науки на физтехе // Я – физтех (книга очерков). М., 1996. С.493.

Репин И.Е. Далекое и близкое. Под ред. и со вступительной статьей Корнея Чуковского. М., 1953.

Семенов Ю.И. Политарный («азиатский») способ производства: сущность и место в истории человечества. Философско-исторические очерки. М., 2008.

Семенов Ю.И. Философия истории. Общая теория, основные проблемы, идеи и концепции от древности до наших дней. М., 2003.

Семенов Ю.И. Экономическая этнология. Первобытное и раннее предклассовое общество. Вып. 1-3. М., 1993.

Те Ранги Хироа. Мореплаватели солнечного восхода. М., 1959.

Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. В четырех томах. Т. III. М., 1987.

Фукуяма Ф. Доверие. Социальные добродетели и путь к процветанию. М., 2004.

Хайек Ф.А.Ф. Право, законодательство и свобода: Современное понимание либеральных принципов справедливости и политики \ Ред. А. Куряев. М., 2006.

Хропотинский А.Г. Рукопись главы «Молдавский фольклор», подготовленная для тома «Молдаване» по плану серии «Народы и культуры».

Юраков А.В. Доверительность как социальный капитал трансформирующегося российского общества. Автореферат канд. дисс. М., 2004.

Ghenov V., Cărmăză M. Русско-гагаузский-турецкий-румынский словарь-полиглот. Bucareşti, - Romania, 2005.

РАЗДЕЛ 1

ЛИЧНОСТЬ, ГРАЖДАНИН, УЧЕНЫЙ

СЕМЕНОВ ЮРИЙ ИВАНОВИЧ
КРАТКАЯ СПРАВКА

Семенов Юрий Иванович – специалист по теории познания, философии истории, этнологии, истории первобытного и раннеклассового общества; кандидат философских наук, доктор исторических наук. Ю.И. Семенов родился 5 сентября 1929 г. в г. Свердловске. Окончил исторический факультет Красноярского педагогического института в 1951 г., отделение философии Курсов преподавателей общественных наук при Уральском университете в 1952 г. С 1952 г. – старший преподаватель, доцент Красноярского педагогического института, с 1962 г. – зав. кафедрой философии Рязанского медицинского института; с 1967 г. – профессор, с 1980 г. – заведующий, с 1984 г. – профессор кафедры философии Московского физико-технического института. В 1968-1970 гг. – старший научный сотрудник сектора методологии истории Института всеобщей истории АН СССР. В 1972-2003 гг. – старший, ведущий, затем главный научный сотрудник Института этнографии АН СССР (с 1990 г. – Институт этнологии и антропологии, а с 1991 г. ИЭА РАН). С 1999 г. – профессор кафедры социальной философии МГУ им М.В. Ломоносова.

Кандидатская диссертация «Возникновение и основные этапы развития труда» защищена в 1956 г. в Томском государственном университете. В качестве докторской диссертации в 1963 г. в Институте этнографии АН СССР защищена монография «Возникновение человеческого общества» (Красноярск, 1962). Профессор по кафедре философии (1964).

Ю.И. Семенов создал свою концепцию антропогенеза и социогенеза (антропосоциогенеза) и предложил оригинальное решение проблем происхождения производства, социально-экономических и иных общественных отношений, неоантропа (*Homo sapiens*), экзогамии, рода, половых и иных табу, тотемизма, морали, обычного права, религии. Разработал схему эволюции семейно-брачных отношений, в которой в качестве ступеней выступают промискуитет, групповой дуально-родовой дислокальный

брак и три последовательно сменяющиеся формы индивидуального брака протоэгалитарный, патриархический и неоэгалитарный. Предложил новую периодизацию первобытной истории. Особо была выделена эра становления человека и общества (праобщества и праистории), длившаяся 1,8 млн. лет. Оставшийся период был подразделен на эпохи раннего первобытного (первобытно-коммунистического), позднего первобытного (первобытно-престижного) и предклассового (переходного к классовому) общества. Создал теорию первобытной экономики и проследил объективную логику развития социально-экономических отношений от стадии безраздельного господства первобытного коммунизма до зарождения политарного («азиатского») способа производства.

Семенов выявил многообразие ранних форм эксплуатации и предложил свое решение проблемы становления частной собственности, классов и государства. Выделил 6 основных типов предклассового общества и показал многообразие путей и вариантов перехода к классовому обществу. Создал концепцию политарного («восточного») общества, в частности выделил два основных его вида и три его варианта. Разработал концепцию собственности вообще и частной собственности в особенности. Подразделил последнюю по одному признаку на полную и верховную, по другому – на персональную, групповую и общеклассовую. Разработал понятие «общественно-экономический уклад» и раскрыл его значение для анализа социально-экономического строя общества.

Он проанализировал понятие «производительные силы» и выявил еще два, кроме прогресса техники, способа повышения уровня их развития – темпоральный и демографический. Ю.И. Семенов создал глобально-формационную (эстафетно-формационную) концепцию мировой истории. Ввел в качестве исторической и философско-исторической категорий понятия социоисторического организма (социора), геосоциального и демосоциального организмов, социорной системы, исторического гнезда, исторической арены, исторического центра и исторической периферии, мировой системы, центрального исторического пространства, исторической зоны, общественно-экономической параформации. Разработал концепцию межсоциорных связей в мировой истории и ввел ряд новых понятий (социорная индукция, суперциоризация, латериализации, ультрасуперциоризации и др).

Проанализировал развитие России в новейшее время. Показал, что после Октября 1917 г. в ней начался процесс становления общеклассовой частной собственности и политарного классообразования, который завершился возникновением неополитарного общества. Выявил исторические условия, сделавшие этот процесс неизбежным, показал роль неополитаризма в мировой истории. Раскрыл природу переворота, произошедшего в нашей стране в начале 90-х гг. XX в., и сущность возникшего в его результате общественного строя.

Он развил теорию этноса и нации. Показал, что этносов в первобытную эпоху не было. Слово «народ» применительно к этому времени означает не этнос, а конгломерат демосоциальных организмов с общими культурой и языком. Выявил, что нация не является одной из форм этнической общности. Индивидов, принадлежащих к одной нации, объединяет не культура, язык и этническое самосознание, как членов этноса, а наличие общего отечества. Нация есть явление не этническое, а прежде всего, политическое.

Разработал концепцию не только происхождения, но и эволюции религии. Им определены как последовательно возникающие следующие формы первобытной религии – магия, оменализм и мантика, фетишизм, эманизм, демонизм (анимизм), политеизм. Стадиями в развитии религии классового общества являются сервиологические (традиционно-ритуальные) и сотериологические конфессии.

В области теории познания занимался разработкой проблем истины, соотношения разума и рассудка, фактов и теории, творческого характера человеческого познания. Уточнил понятие детерминизма вообще, детерминизма в истории в частности.

Литература о нем:

Gellner E. State and Society in Soviet Thought. Oxford, 1988. P. 18-38, 137-161; Миллибан С.Д. Библиографический словарь отечественных востоковедов с 1917 г. Т. 2. М., 1995. С. 383-384; Алексеев П.В. Философы России XIX-XX столетий. М., 2002. С. 869-870; Чернобаев А.А. Историки России XX в. Т. 2. М., 2005. С. 312.



Родители Антонина Ефимовна и Иван Иванович Семеновы. 1922 г.



Ю.И. Семенов – студент 4 курса Исторического факультета Красноярского педагогического института, 1950 г., сентябрь



17 июня 1950 г. Комитет ВЛКСМ Красноярского пединститута. Ю.И. Семенов – секретарь



Ю.И. Семенов – старший преподаватель
кафедры философии и политэкономии
Красноярского педагогического института



На сборах офицеров запаса,
г. Смоленск, 13 мая 1956 г.



Среди сотрудников Института этнографии АН СССР, 1960-е годы.
Слева направо: Н.Н. Чебоксаров, И.И. Гохман, В.Р. Кабо, Ю.И. Семенов, П.И. Пучков



VII МКАЭН. Москва, 1964 г. В президиуме симпозиума по Л. Моргану.



Участники международной конференции в Бурге Вартенштейн (Австрия), 1976 г.



Проф. Ю.И. Семенов – зав. кафедрой
философии Рязанского медицинского института
на приеме Госэкзамена по философии.
1 июня 1964 г.



В Париже в 1989 г. с Г.Е. Марковым
и В.И. Васильевым



15.09.2004 г.
Около церкви Покрова на Нерли
с М.Н. Губогло и А. Г. Юраковым



Сентябрь 2004 г. 75-летний юбилей
Ю.И. Семенова на кафедре социальной
философии МГУ



Первый Конгресс этнографов и антропологов России. г. Рязань, 1995 г.



В доме отдыха «таежный» с будущей
женой Татьяной Николаевной, июль 1953 г.



Ю.И. Семенов с женой на отдыхе в санатории
«Сосновый бор». Белоруссия, июль, 2008 г.

Г.А.Комарова

АКАДЕМИЧЕСКОЕ СООБЩЕСТВО КАК АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА (ИЗ БЕСЕД С РОССИЙСКИМ СОКРАТОМ)

В своей рецензии «Размышления над книгой М.Н. Губогло «Языки этнической мобилизации» Юрий Иванович Семенов пишет: «Как-то года два-три тому назад в одном из журналов попалась мне на глаза статья, в которой автор, историк по специальности, просил у читателей прощения за свои работы, написанные в советское время, в которых он в угоду указаниям свыше сознательно искажал историческую реальность. Покаявшись, автор обещал впредь писать правду и только правду. Может быть, теперь он и искренне хочет заняться поиском истины, но я уверен, что все его усилия в этом направлении будут тщетными. Привыкнув постоянно лгать, он перестал быть ученым-исследователем. Впрочем, возможно, он никогда им и не был, а сразу же занялся фальсификацией истории. Во всяком случае, ученого из него теперь уже не выйдет, несмотря на все его обещания. Но беспокоиться за его дальнейшую карьеру нет особых оснований. И сейчас у определенных, причем весьма могущественных кругов нашего теперешнего общества существует настоятельная потребность в извращении как настоящего положения вещей, так и прошлого нашего общества. Так что богатый опыт фальсификации истории, накопленный этим человеком, может им пригодиться и принести немалый доход. Ясно, что подобного рода «ученый», боясь предстать перед обществом в своем истинном свете, никогда бы не согласился на переиздание своих прежних работ» [Ю.И. Семенов, 2004. С. 110].

Помнится, что это мнение выдающегося российского ученого, одного из уважаемых патриархов нашего профессионального цеха буквально ошеломило меня. Невольно возник парафраз на известное изречение великой Фаины Раневской: «Псевдонаучная деятельность – это плевок в Вечность». Подумалось, ведь если даже подобный «исследователь» никогда и не согласится на

переиздание своих прежних работ, они уже заняли своё позорное место в истории науки, они уже живут своей независимой от автора жизнью. И научные «потомки» рано или поздно обнаружат и оценят его «великое» наследие.

Далее Ю.И. Семенов пишет: «Иное дело – подлинный исследователь. Ему никогда не придет в голову стыдиться своих прошлых работ, тем более отрекаться от них. Это, отнюдь, не означает, что его взгляды со временем никогда не менялись, что ему никогда не приходилось отказываться от тех или иных положений, которые он ранее выдвигал и отстаивал. Но дело в том, что все изменения в его представлениях связаны вовсе не с переменой власти и желанием приспособиться к новому начальству, новым веяниям и новой моде, а с накоплением новых фактов и более глубоким проникновением в сущность изучаемых явлений. Если ученый исследует современность, то он, разумеется, должен принимать во внимание происходящие в ней перемены, но лишь для того, чтобы привести свою концепцию в более верное соответствие с объектом изучения, а не приспособить ее к интересам и желаниям правящей элиты» [Ю.И. Семенов, 2004. С. 110-111].

Безусловно, прочувствовать и высказать подобные слова может только такой истинный ученый, профессиональный исследователь, чье жизненное кредо – наука, каковым и является всемирно известный российский исследователь – Юрий Иванович Семенов.

Определение «всемирно известный» я употребила вовсе не ради красного словца. Никогда не забуду, как необычайно оживились наши японские коллеги из Университета на Хоккайдо, когда в разговоре с ними мы (В.А. Шнирельман и автор этих строк) упомянули имя Ю.И. Семенова, и как обрадовались, когда узнали, что мы знакомы с великим российским сэнсэем Юрием Семеновым. Более того, они взяли с нас слово, что в первый же свой приезд в Москву, будут иметь счастье лично увидеться с этим выдающимся ученым, чьи книги переведены на японский язык и широко известны японскому научному сообществу. И я очень рада, что данное японским коллегам обещание было выполнено нами 24 августа 2006 г. Подобную реакцию на имя российского ученого Юрия Ивановича Семенова приходилось также наблюдать и в других научных сообществах не только постсоветского пространства, но и в Чехии, в Венгрии, в Израиле, в Австрии, в США.

Имя Ю.И. Семенова известно широкой научной общественности давно, еще с начала 1960-х гг., когда молодой красноярский ученый в своей книге «Возникновение человеческого общества» (вышедшей в свет в 1962 г., затем переработанной и переизданной в 1966 г. в издательстве «Наука» под названием «Как возникло человечество» и позднее переведенной и изданной в Венгрии и Японии), помимо критики старой моргановской схемы эволюции брачно-семейных отношений, предложил свою оригинальную, основанную на огромном фактическом материале картину становления человека и человеческого общества, вообще, и картину становления рода и социальной организации отношений между полами, в частности.

Вот уже почти полвека многочисленные труды Ю.И. Семенова верно служат настольными книгами не только для студентов, аспирантов, но и пользуются авторитетом у большинства его коллег. Однако у нас по-прежнему «нет пророка в своем Отечестве». Вот почему философ И. Смирнов отмечает, что «профессор Семёнов плохо вписывается со своими взглядами в любую непогрешимую идеологию, и в прежнюю, и в новую. Понятно, что он, несмотря на все академические регалии, сегодня практически не имеет выхода на широкую аудиторию. Господа, которые решают, что народу полезно знать, — они же не мазохисты. Но забавно, как ведут себя коллеги-гуманитарии. Через мои руки проходят пухлые тома по историографии, по методологии, по методике преподавания, и там находится место для чего угодно, от черносотенного мракобесия до «постмодернистского» словоблудия, но профессора Семёнова как бы и не существует. А, на мой взгляд, его концепцию всемирной истории должен знать каждый, кто по работе связан с общественными дисциплинами. Не обязательно соглашаться (хотя, отвергая систему Семенова, стоило бы предложить взамен нечто конкурентоспособное). Но знакомство в любом случае не помешает. Есть у нас такой выдающийся мыслитель — наш соотечественник и современник» [И. Смирнов, 2008].

Безусловно, одно: Юрий Иванович Семенов – подлинный исследователь и ему никогда не придет в голову стыдиться своих прошлых работ, тем более отрекаться от них. Наука для нашего юбиляра – не просто сфера деятельности. Его отличает чрезвычайная скрупулезность в обращении не только с научными источниками, историческими фактами, с книгами, но и с коллегами.

Ю.И. Семенов как человек науки искренне озабочен проблемами неоднозначной трансформации отечественного социального знания в последние два десятилетия. Он чувствует свою ответственность за нравственный климат в нашем цехе. Он старается передать свое понимание предназначения ученого новым поколениям. И у него много настоящих преданных учеников.

Я имею честь быть знакомой с Ю.И. Семеновым с 1975 г. Безусловно, с тех пор очень многое кардинально изменилось «и в мире, и в стране, и в людях», и в нашем институтском коллективе. И, пожалуй, в этом ракурсе, подзаголовок моей статьи не совсем точен. То, что Ю.И. Семенов – наш отечественный Сократ – это лично для меня безусловный факт. Но, конечно же, общение с этим великим ученым далеко не сразу приобрело форму бесед. Поначалу это было (как в культовой пьесе 1970-х гг. Э. Радзинского «Беседы с Сократом»), скорее, «воспоминание о будущем». Разумеется, первые лет десять – двенадцать моей службы в Институте этнографии АН СССР, когда при любом удобном поводе удавалось навестить один из самых интеллектуальных институтских центров – сектор первобытного общества, я просто слушала (как принято говорить, с открытым ртом) беседы Ю.И. Семенова с его коллегами по сектору.

Судя по статье «О моем пути в “первобытность”», Юрий Иванович с удовольствием вспоминает годы пребывания в секторе по изучению истории первобытного общества: «Я оказался на своем месте. Философию я знал как профессионал. Этнографией я стал овладевать профессионально уже в процессе работы над книгой “Возникновение человеческого общества”. В последующие годы и особенно после вхождения в состав вначале группы, а затем сектора истории первобытного общества, я окончательно превратился в профессионального этнографа и историка первобытности. Это не только не помешало моим исканиям в области философией, но в огромной степени им способствовало. Теперь, когда я наконец-то получил возможность публиковать и философские работы, я хорошо понимаю, что прочная основа для них была заложена в процессе моих исследований истории первобытности». Он и по сей день высоко оценивает своих коллег по сектору – «коллектив из самостоятельно мыслящих и хорошо знающих свое дело исследователей», особо акцентируя внимание на том, что «члены сектора были вольны придерживаться самых различных взгля-

дов, причем не только по конкретным вопросам, но по проблемам общей теории и методологии истории. Одни члены сектора были убежденными сторонниками материалистического понимания истории, другие относились к нему скептически, предпочитая иные подходы, что не только не мешало, но, наоборот, способствовало успеху деятельности сектора. В секторе царила атмосфера взаимного уважения и доверия» [Ю.И. Семенов, 2003]. В этом «единственном в стране центре по изучению истории первобытного общества и проблем общей этнографии, внесшем неоценимый вклад в историю отечественной и не только отечественной науки», Ю.И. Семенов проработал с 1972 по 1992 гг.

А затем в период его работы в ЦИМО ИЭА РАН уже и сотрудники этого научного подразделения имели прекрасную возможность испытать «роскошь общения» с таким выдающимся мыслителем — нашим соотечественником и современником, как Юрий Иванович Семенов. Он принадлежит к уникальному поколению, которому что только не довелось пережить: сталинские репрессии, самую кровопролитную войну в истории человечества, появление самого разрушительного оружия, каким когда-либо обладал человек, первые космические полеты, взлеты и падения великой империи. Такого опыта не было, пожалуй, ни у одного другого поколения, когда-либо жившего на Земле.

Я не знаю родословной Ю.И. Семенова, но какой бы она не была, я твердо убеждена, что он являет собою образец истинного российского интеллигента. Во всяком случае, его ощущение себя частью русской интеллигенции обнаруживается и в его научных работах, выступлениях, поступках, гражданской и профессиональной позиции, и, в частности, в его резко негативном отношении к любым попыткам фальсифицировать науку, сделать её теневой, превратить в паранауку.

Как мне представляется, он убежден, что личные нравственные качества ученого неразрывно связаны с его работой, с его творчеством, а профессия ученого располагает к степенности, вдумчивости, критическому мышлению и, пожалуй, главное, требует порядочности и исключительной щепетильности. И все эти качества, безусловно, присущи нашему уважаемому юбиляру. Я благодарна нашему российскому Сократу за глубокое духоподъёмное общение, за его беседы, всегда интересные, содержательные, озвученные внутренними диалогами. И вообще,

диалогичность – антитеза монологу, нарративности – важнейшая характеристика научного стиля Ю.И. Семенова. Юрий Иванович всегда выступает с позиции «активного историка». При этом он не изрекает готовые истины, а размышляет и сомневается вместе с собеседником, делится с ним радостью открытий и трудностями научного поиска. Он как никто не только слушает, но и умеет услышать собеседника – качество, ставшее большой редкостью в наши дни. Вот почему я решилась предложить в юбилейный сборник Ю.И. Семенова свои заметки по поводу институциализации такого исследовательского направления в отечественной науке, как антропология академической жизни. И хотя до сих пор в наших разнотемных разговорах с Юрием Ивановичем «антропология академической жизни» ни разу и не упоминалась и не становилась темой разговора, думаю, что мое увлечение этим научным направлением возникло не без влияния бесед с такими учеными, как Ю.И. Семенов, и я смею надеяться на их понимание, конструктивную критику и поддержку.

* * *

Антропология академической жизни – относительно новое научное направление, до сих пор не институционализированное в отечественной науке. И, тем не менее, оно существует, даже не будучи четко институционально обозначенным. Без сомнения, для этнографов/этнологов/антропологов, в первую очередь, интерес представляет антропологическое академическое сообщество, тем более что генезис данного жанра в антропологии, безусловно, связан с антропологическим знанием.

В этой связи важно напомнить, что любому профессиональному сообществу присуща не только своя соционормативная культура, но более того, собственная профессиональная субкультура, особая субкультура профессии. Вслед за отечественной исследовательницей Т. Б. Щепанской под субкультурой профессии условимся понимать совокупность стереотипов и норм поведения, форм дискурса, сложившихся в профессиональной среде, пронизывающих все аспекты жизни членов профессионального сообщества, функционирующих, в том числе, на уровне повседневности и транслируемых посредством механизмов традиции в рамках повседневных практик, специальных ритуализированных действий, профессионального фольклора и т.п. Носителем профессиональной субкультуры является профессиональная среда, профессиональное сообщество (в данном случае, это – академическое научное сообщество), «включающее (по умолчанию) обладателей данной профессии, имеющих соответствующее образование, работающих по специальности, а также разделяющих большую часть символико-нормативного комплекса, в первую очередь, – совокупность культурных кодов, опосредствующих его понимание» [Т.Б. Щепанская, 2005. С.51].

Необходимо также отметить, что в отличие от многих других профессиональных сообществ, академическое сообщество представляет собою совокупность индивидов или коллективов, связанных обменом результатами научной деятельности по производству, накоплению или использованию научного знания. При этом поддержание устойчивых межличностных или межгрупповых отношений внутри научного сообщества обеспечивается использованием единого профессионального языка и научного аппарата (понятий, инструментов, процедур наблюдения или вывода) и каналов получения или передачи информации (научных изданий, записей на носители, научных симпозиумов, конференций и т.д.), а также достаточно развитыми формами оценки научного труда.

Исходя из вышесказанного, в 2005 г. я предложила Оргкомитету VII Конгресса этнографов и антропологов России подготовить и провести в его рамках секцию «Антропология академической жизни» (далее – ААЖ). Проведение секции, посвященной проблемам ААЖ, планировалось впервые в истории не только постсоветских конгрессов этнографов и антропологов России (далее – КЭАР), но и тех экспедиционно-полевых этнографических сессий, ежегодно проводившихся в СССР с 1950-х гг., от которых КЭАР в 1995 г. принял эстафету и с тех пор стал традиционным. Важно отметить, что использование термина «антропология» в названии секции предполагало не только и не столько изучение человека вообще, но изучение конкретного способа существования «академического» человека, человека академического образа жизни, а также соционормативной культуры, совокупности ритуалов и повседневных практик, сформированных сообществом «академических» людей, т.е. академическим сообществом, и используемых ими в сфере академической жизни.

Рабочая схема секции «Антропология академической жизни» с самого начала целенаправленно строилась с учётом участия в ней ученых, предметом исследований которых является профессиональное сообщество отечественных этнографов, этнологов, антропологов и представителей других ассоциированных наук различными, прежде всего, этнографическими методами, т.е. ситуация, когда «объект этнографии сам становится её аудиторией» [C. Geertz, 1983]. Одна из основных задач подготовки и проведения секции ААЖ для меня как её куратора состояла в том, чтобы привлечь внимание коллег к разработке пока еще мало освоенного отечественными исследователями, но весьма перспективного и важного для нашего профессионального сообщества направления – антропологии академической жизни.

Возможность и, что особенно важно, необходимость антропологического взгляда на антропологию как научную дисциплину, социально и культурно обусловленную практику, в отечественной науке практически еще не осознана. Между тем, в работах наших зарубежных коллег подобный подход разрабатывается с конца 1960-х годов. Происхождение и развитие этого подхода связано с рядом разных, хотя и близких друг к другу генеалогических цепочек. Одна из них выражалась в том, что историографическая рефлексия и попытки взглянуть на сообщество антропологов как на своего рода сообщество «дикарей» присутствовали в дисциплине с давних времен. Эти попытки, однако, были разрозненными вплоть до последней четверти XX в., когда новые течения в антропологии, такие как «интерпретативная антропология», подняли интерес к связке между научным творчеством антрополога и тем полевым контекстом, который остается скрытым за рамками его научного труда.

Подробный обзор разработок антропологического взгляда на антропологию как научную дисциплину, проделанных нашими зарубежными коллегами в эти годы, можно обнаружить в статьях [M. Peirano, 1998] и в диссертации М. Пейрано «Антропология антропологии: бразильский случай» [M. Peirano, 1981]. Этот подход анализируется также в исследованиях 1970-х гг. по истории антропологии, в частности, в работе А. Хэллоуэлл «История антропологии как антропологическая проблема». Но и в наши дни остается по-прежнему актуальной задача, говоря словами Р. Онгера, сделать «антропологическую мысль предметом этнографического описания и этнологического понимания».

Следует также отметить особый подход П.С. Сангрена, который он сформулировал в комментариях к статье Онгера при ее обсуждении в «Current Anthropology». П.С. Сангрен предложил: перейти от анализа метода как части индивидуальной исследовательской практики к видению его в контексте существования «воображаемого сообщества» социальных исследователей; рассматривать исследовательскую практику как коллективный процесс, протекающий среди этнографов и их информантов, – т.е. как особого рода социальное взаимодействие. В таком случае, по мнению исследователя, нельзя обойти вопрос о культурной обусловленности этого взаимодействия, которую можно рассматривать с точки зрения влияния, как национальных традиций, так и традиций воображаемого профессионального (транснационального) сообщества социальных исследователей (в рамках которого, конечно, можно увидеть и специфику национальных академических традиций и школ). Само академическое сообщество при этом рассматривается как *folk* – «народ» или культурная среда, объединяемая не только общим знанием, дискурсом, но и разделяемыми повседневными практиками, передающимися как традиция, в значительной мере на неформальном уровне, в ходе повседневных взаимодействий [R. Aunger, 1995; P.S. Sangren, 2007].

М. Пейрано подчеркивает, что западные антропологи уже в 1970-е гг. начали рассматривать академические институты или дисциплины (включая их собственную) как экзотические племена, с ритуалами, традициями и собственными верованиями. В частности, и практика «поля» все чаще воспринималась ими как исторически, социально и культурно обусловленный феномен, пространственная практика антропологии, базирующаяся на различении между «домом» исследователя и «внеположенным местом открытий», центром и периферией, метрополией и колониальными (или колонизируемыми) территориями [M. Peirano, 1981].

Питерская исследовательница Т.Б. Щепанская добавляет в этот ряд оппозиций противопоставление академического дискурса, который представлен исследователем, и «фольклорного» (мифологического, наивного и т.п.) дискурса изучаемой среды. Эта последняя оппозиция так же, как и предыдущие, по её мнению, включает в себя компонент иерархических отношений, асим-

метрию власти – поскольку знание, имеющее статус фольклорного (мифологического и т.д.), чтобы быть включенным в рамки академических обсуждений, т.е. приобрести, собственно, статус знания в мире, к которому принадлежит исследователь, должно пройти еще этап теоретической обработки – перевода в академический дискурс. По мнению Т.Б. Щепанской, «эту процедуру осуществляет тот, кто владеет последним – т.е. исследователь, член академического сообщества, который тем самым получает право интерпретации полученного в поле местного знания – власть интерпретатора. До прохождения этой процедуры местное («фольклорное») знание имеет в академическом контексте ограниченный статус «полевого (или даже «сырого») материала», т.е. неполного знания» [Т.Б. Щепанская, 2008. С. 102].

Таким образом, вопрос о том, как повседневность, окружающая антрополога, формирует его научный багаж, с подачи сторонников «интерпретативной антропологии» в конце XX в. прочно вошел в западные антропологические дискуссии, со временем развившись в более объемный вопрос о том, что формирует академическую жизнь как самостоятельную структуру. Весьма важную роль при этом сыграл тот факт, что возникновение подобного подхода в социально-культурной антропологии в значительной степени совпало с «антропологическим поворотом» в целом в социальных науках 1970-х гг. Неслучайно, наиболее известным методологом, изучавшим процесс производства научного знания в повседневной деятельности ученых, считается Г. Гарфинкель – основатель этнометодологии, превративший методы этнографии в общую методологию социальных наук.

Одним из первых, кто сделал предметом антропологического изучения процесс производства научного знания в повседневной деятельности своих предшественников – классиков антропологии, был Клиффорд Гирц [C. Geertz, 1973, 1983, 1988]. Он исходил из того, что исследователь-этнограф в процессе работы сначала преобразует сложный опыт полевого наблюдения в своих записях, а затем вновь интерпретирует их, пропуская через сито аналитических методов и теории. Гирца и его единомышленников интересовали процедуры интерпретаций, скрытые нерефлексированные механизмы социальной коммуникации между учеными. Им было важно отрефлексировать этот многоэтапный процесс селекции материала, чтобы приблизиться к пониманию

логики его участников. Отправной точкой этого подхода стало понятие смысла культурных репрезентаций. Гирц считал, что все антропологические работы были и остаются интерпретациями интерпретаций.

Между тем, развитие обсуждаемого подхода параллельно шло и по другим генеалогиям. Так, в активно развивавшемся в последнее десятилетие XX в. направлении «STS» («Science & Technology Studies») наиболее серьезное внимание привлек вопрос о том, как структуры жизни ученого, опосредованные лабораторией, влияют на сам научный продукт, выходящий из лаборатории. Известные исследователи – Б. Латур, С. Вулгар, К. Кнорр-Цетина, Ш. Трэвик, Х. Гастерсон и другие наиболее яркие представители направления «STS» – обратили свое внимание на субкультуру современных научных сообществ, рассматривая их как культурно изолированное сообщество людей и изучая не результаты их деятельности, а процесс их повседневной работы в лаборатории. Само академическое сообщество воспринималось в этом случае как «народ» или культурная среда, объединяемая не только общим знанием, дискурсом, но и разделяемыми повседневными практиками, передающимися как традиция, в значительной мере на неформальном уровне, в ходе повседневных взаимодействий. При этом исследователь, не являясь специалистом в той области науки, которую он (или она) изучает, тем не менее, оставлял за собой право на конечные репрезентации деятельности ученых на основе «особого» метода понимания того, что они делают. Известно, что одной из первых целую серию эмпирических исследований в этом направлении провела К. Кнорр-Цетина, обобщив их в своем труде «Производство знания: эссе о конструктивистской и констектуальной природе науки» [K. Knorr-Cetina, 1981]. Однако наибольший резонанс в научной среде получила книга Б. Латура и С. Вулгара «Жизнь лаборатории», написанная по результатам исследования деятельности биохимической лаборатории в Калифорнии. Главная задача этих авторов состояла в том, чтобы понять действия ученого, когда он пытается создать «порядок из хаоса» и перейти от формулирования гипотезы относительно смысла своих экспериментальных данных к ее обсуждению внутри лаборатории, в результате чего эта гипотеза претерпевает последовательные трансформации, и, наконец, - к всеобщему признанию данного утверждения в качестве «объек-

тивного» факта [B. Latour, S. Woolgar, 1979]. В результате исследования представителей направления «STS» стали второй важной составляющей в разработке обсуждаемого подхода.

И, наконец, третья генеалогическая цепочка: в разработке антропологии академических сообществ важную роль сыграли лингвисты, литературные критики, литературоведы и, прежде всего, Стэнли Фиш [S. Fish, 1980]. Особо пристальное внимание они уделяли тексту, полагая, что его интерпретация во многом зависит от личного субъективного опыта читателя. Причем, это – не абстрактный опыт, поскольку каждый человек является членом определенного сообщества, сам язык которого уже создает своеобразные рамки понимания действительности. Подобный подход в значительной степени формировался в контексте литературного критицизма. Именно в литературной критике этих лет была развита впечатляющая по остроте мысли программа анализа связки «текст/контекст», т.е. связи между продуктом писателя (парадигмами его мышления) и условиями его работы (парадигмами его ежедневной жизни).

Постмодернистская парадигма, захватившая поначалу господствующие позиции в современном литературоведении, постепенно распространила свое влияние на все сферы гуманитарного знания. Тем самым, она поставила под сомнение «три кита» научной историографии: само понятие исторической реальности, а с ним и собственную идентичность, профессиональный суверенитет исследователя; критерии достоверности источника; наконец, веру в возможности исторического познания и стремление к объективной истине. Было получено необходимое противоядие от редукционизма социологического и психологического, зато заявила о себе его новая форма – сведение опыта к тексту, реальности – к языку, истории – к литературе. Для сторонников «литкрита» академический дискурс представлял интерес и в качестве культурных текстов, и как репрезентация социального знания, и как контекст культурного производства, социального взаимодействия и индивидуального опыта.

К началу 1990-х гг. все три генеалогии, все вышеназванные исследовательские поля во многом совпали, направления их исследований переплелись. В результате научное сообщество получило новые возможности соблюдения важнейшего для науки нормативного требования - осуществлять внешнее наблюдение на

каждом из этапов порождения знания. Наблюдение при этом понимается двояко: как историческая и как социальная функции, подразумевающие внимательное отношение не только к структуре научного исследования, но и к его социальной истории. В этом случае ученый-наблюдатель, наряду с узкодисциплинарной специализацией, одновременно выступает и социологом, и историком по отношению к тому корпусу знаний, который он исследует. В наши дни уже стало нормой, что многие западные ученые делают, как ранее уже упоминалось, «антропологическую мысль предметом этнографического описания и этнологического понимания» [R. Aunger, 1995; P.S. Sangren, 2007]. Основу их исследовательского подхода составляет конструктивистская идеология, которая последовательно реализуется в наблюдении за тем, как ученые конструируют мир природы, и за тем, как сами исследователи конструируют мир научного сообщества. Такой поворот к двойной рефлексии, по мнению наших зарубежных коллег, способен постепенно подготовить переход мировой антропологии на новый уровень развития.

К сожалению, современная российская этнолого-антропологическая школа по-прежнему занимает достаточно периферийное положение в международных научных дискуссиях, не взирая на многие глубокие изменения, произошедшие в ней за последние двадцать лет. В свое время общая либерализация общества в период перестройки затронула и этнографию, породив острые дебаты не только о ее статусе и объектах, но даже по поводу самого названия дисциплины. Именно в эти годы начались критическое переосмысление накопленного опыта и освобождение от советского идеологического наследия. Однако, наряду с появлением в отечественной науке в последние годы разнообразных исследовательских подходов, значительная часть российских этнологов по-прежнему придерживается эссенциалистских воззрений. К тому же современная российская этнология испытывает большие трудности в конструировании собственного дисциплинарного поля и не без труда отвоевывает свое место в постоянно меняющемся научном мире, где с ней конкурируют смежные науки. В результате отечественная этнография/этнология/антропология, как и все гуманитарное знание в целом, переживает сегодня глубокие внутренние трансформации, которые в полной мере проявляются и на поверхности академической жизни: в смене

поколений, интеллектуальных ориентаций, исследовательских парадигм, языка науки и т.д.

Впрочем, как демонстрируют социологические исследования, подобная ситуация типична для всех российских интеллектуалов. «Российское интеллектуальное сообщество, вот уже пятнадцать лет как освобожденное от тогдашнего надзора и опеки, все еще живет в том времени... ему как бы оттуда указывают, что сегодня значимо, что нет... Речь – об отсутствии или слабости групп, которые бы складывались вокруг и по поводу существенных для них принципов, идей, представлений в полемике с другими принципами, идеями, представлениями: об отсутствии и слабости институтов, которые могли бы эти ценности и идеи воспроизводить и распространять. А значит – и об отсутствии в нынешнем российском обществе идеи культуры, идеального начала, которое держалось бы личной ответственностью и задавало индивидуальной жизни смысловую напряженность, вносило в нее идею ценностного качества (поступка, вещи, самого человека, отношений между людьми), его постоянного повышения» [Н. Игрунова, 2005. С. 200-201].

Неслучайно свыше половины опрошенных в 2008 г. россиян затруднились дать хоть какой-то ответ на вопрос о героях нашего времени или сказали, что не видят в современной России людей, которые могли бы выступить общим ориентиром для многих. Смена поколений, а вместе с ней и интеллектуальных ориентаций в профессиональном сообществе в периоды общественных кризисов – также процесс сложный и болезненный. Современное научное профессиональное сообщество ныне не только расслоено, но скорее даже атомизировано и разбито на группы и группки. Сами эти группы выражены слабо: старые постепенно разваливаются и исчезают; новые создают «свой» круг и держатся за «своих». Полемики, как правило, нет ни внутри них, ни между ними, поскольку нет серьезных идей и научной одержимости, нет дискуссий, нет вопросов: среди «своих» их у нас не принято ставить. Но ведь истинная наука начинается именно с вопросов и сопровождается постоянными дискуссиями... Однако сегодня отдельные индивиды, слои, группы, представляющие даже одно научное направление, порой, не знают и не «пересекаются» друг с другом, не слышат и не слушают друг друга, тем самым утрачивая основное, что характеризует научное сообщество – во-первых, обмен результатами научной деятельности по производству,

накоплению или использованию научного знания, т.е. обратную связь, столь необходимую в научном творчестве и, во-вторых, объективную оценку результатов своего научного труда.

В такой ситуации трудно приходится всем тем, кто предан науке; тем, для кого она – образ жизни, а не способ карьерного роста или обывательского выживания в период кризиса. Трудно молодым исследователям, даже самым динамичным и открытым, начинать свой путь в науке, не имея в научном мире не только твердых позиций и достойного материального обеспечения, но и настоящих научных лидеров – ученых, которые по собственному разумению формируют свой исследовательский мир, выбирают свой путь в науке, а потому могут служить образцом для других и повести их за собой. Сложно всем слоям и группам, но среди них сложнее всего ученым старшего поколения. С одной стороны, - глубоко укоренившиеся догмы и стандарты (ведь даже в собственной работе непросто привычное «мы» сменить на «я»); с другой, – совершенно изменившаяся жизнь и ощущение, что говорить тебе не с кем. Новые люди живут в другом мире, им твои разговоры, опыт и то, что было там, в советском прошлом, не нужно. В итоге научное сообщество постоянно утрачивает свою роль в поддержании устойчивых межличностных или межгрупповых отношений внутри НЭС, сохранения его «ядра» и упускает возможности глубокого переосмысления дисциплинарных основ, оформления новой четкой дисциплинарной программы, выработки стратегии и т.д. с целью упрочения идентичности своей дисциплины в современном российском научном мире.

Если сравнить некоторые аспекты постсоветской ситуации в социогуманитарном знании, которая все чаще характеризуется как постмодернистская, с ситуацией 1960-1970-х годов, то, прежде всего, стоит отметить принципиальные различия в понимании характера отношений исследователя с источником; предмета и способов исторического познания; содержания и природы полученного знания, а также формы его изложения и последующих интерпретаций исследовательского текста. На страницах научно-гуманитарной периодики в последние годы наряду со словом «кризис», все чаще встречаются выражения: «лингвистический поворот»; «постмодернистский вызов» и т.д. Важно также подчеркнуть, что основной пафос постсоветской гуманитарной мысли направлен против устоявшегося представления о ее объекте

познания, который выступает в новом толковании не как нечто внешнее по отношению к познающему субъекту, а как то, что конструируется языковой и дискурсивной практикой. Может быть, впервые в истории отечественной науки в постсоветские 1990-е гг. были поставлены вопросы не только о возможной глубине исследовательского понимания, но и о критериях объективности и способах контроля со стороны исследователя над собственной творческой деятельностью.

К сожалению, в отечественных социо-гуманитарных науках практически нет исследований, производящих именно такой вид знания о профессии и ее реальных практиках, которое, с одной стороны, имеет статус профессионального дискурса, поскольку создают его профессионалы в процессе своей деятельности, а, с другой, может быть предметом исследования антропологическими методами, т.е. допускает влияние интерпретации. Приятное исключение из этого правила составляют отдельные работы Г.С. Батыгина, Б.В. Дубина, А.Л. Елфимова, Л.А. Козловой, А.Г. Левинсона, А.А. Никишенкова, А.А. Пригарина, П.В. Романова, С.И. Рыжаковой, С.В. Соколовского, В.А. Тишкова, В.А. Шнирельмана, Т.Б. Щепанской, А.В. Юревича, О.Н. Яницкого, Е.Р. Ярской-Смирновой и некоторых других ученых, представляющих различные направления социогуманитарного знания. Однако подобные исследования крайне редки и малозаметны на фоне господствующих научных традиций.

Одной из причин сложившейся ситуации, на мой взгляд, служит не только полное отсутствие поворота отечественных гуманитариев к двойной рефлексии, о которой упоминалось ранее, но и дефицит элементарной саморефлексии у современного исследователя. Считается, что по-своему счастливы те, кто не обременен её муками. Однако отечественный интеллектуал тем и был всегда знаменит, что отличался повышенной саморефлексией. Ее опыт, по мнению известного российского социолога Б.В. Дубина, ныне не только должен быть освоен каждым, кто считает себя интеллектуалом, но должен стать публичным. «Мучительность состояния в том, что этот опыт переживается как индивидуальный, в то время как вообще-то он надындивидуален, и задача сделать его публичным» [Н. Игрунова, 2005. С. 200].

Проблему рефлексии в научном этнологическом сообществе (далее – НЭС) в определенной мере затрагивает акад. В.А Тишков,

автор-составитель недавно вышедшего в свет издания «Наука и жизнь: разговоры с этнографами». Это – сборник интервью крупнейших отечественных ученых, патриархов НЭС. Помимо всего прочего он содержит богатейшие материалы по целому ряду проблем ААЖ, освещающих прошлое, настоящее и будущее российского этнологического сообщества. Вся книга в целом прекрасно раскрывает одну генеральную тему – «профессия как образ жизни ученого», а представленные в ней тексты, безусловно, сами по себе уже являются документами “субъективной” истории ученого как автоэтнографического источника (Комарова, 2008).

«Эти интервью, – по признанию В.А.Тишкова, – своего рода попытка саморефлексии в рамках собственной дисциплины, если хотите, этнография этнографии» [В.А. Тишков, 2008. С. 151]. Автор-составитель книги считает, что «со второй половины XIX века, когда появляется плеяда чисто профессиональных ученых, которые занимаются собиранием, регистрацией, изложением, интерпретацией этих текстов, и до последнего времени, мне кажется, вот этой самой рефлексии не хватало» [В.А. Тишков, 2008. С. 85]. Позволю себе добавить к вышесказанному, что определенные попытки самоосознания профессии в НЭС можно обнаружить и в прошлом, и сегодня. В частности, существуют отдельные научные курсы, помогающие самоосознанию студентами ремесла: историография, источниковедение, методика полевой работы и т.п. Но в своем подавляющем большинстве они подаются как догма в ортодоксальном советском стиле, а не в рефлекторной форме. В результате многим членам современного НЭС по-прежнему не достает, по словам В.А. Тишкова, «этой самой рефлексии». И хотя некоторые оптимисты и отмечают определенное «повышение уровня рефлексии научного сообщества», более верным представляется мнение об отсутствии саморефлексии у большинства членов НЭС и о «чрезвычайной неспешности освобождения исследовательского сознания от тоталитарных стереотипов» [АФ, 2006].

С подобными проявлениями повседневной академической практики я, в частности, столкнулась, когда в рамках проекта «Женский портрет в научном интерьере» [Г.А. Комарова, 2007; 2007а] проводила бинарные интервью с представительницами отечественной и зарубежной науки. Нельзя было не отметить, насколько привычно, свободно и непринужденно отвечали на

любые вопросы моей анкеты иностранки, настолько же неуютно чувствовали себя многие наши исследовательницы. Недостаток рефлексии в нашем научном сообществе также ярко проявился в период подготовки и проведения секции ААЖ. Некоторые московские коллеги недоуменно и настороженно восприняли мою заявку на организацию и проведение в рамках VII КЭАР первой в истории отечественных этнологических конгрессов секции, посвященной проблемам антропологии академической жизни. Приходилось выслушивать самые разнообразные неформальные мнения, отклики и высказывания, среди которых наиболее типичными были, во-первых, «Вы что же, теперь будете фиксировать, что и сколько мы съели и выпили на рабочем месте?!» и, во-вторых, «Похоже, у вас ожидается самая веселая секция: вспомните экспедиции, будете ностальгировать». Основная аргументация отказа на приглашение принять участие в работе секции тоже сводилась к двум позициям: 1) «Я не хочу, чтобы меня уволили»; 2) «К сожалению, всякие экспедиционные байки и анекдоты я не помню и не умею рассказывать». Отношение устроителей конгресса к организации новой секции также было неоднозначным. Саранские коллеги, например, недоумевали: «Зачем нужна еще одна секция, если уже есть “Этнологическое образование в российских ВУЗах и школе. Этнопедагогика”»?! К счастью, победило мнение тех членов Оргкомитета VII КЭАР, которые поняли и одобрили идею проведения секции ААЖ, не дав ей раствориться в проблематике других подразделений.

Кстати, богатая и разнообразная история организации и проведения КЭАР так же, как и другие важные события в жизни НЭС, способна предоставить многочисленные яркие материалы для разработки ААЖ, в данном случае темы «антропология научных конгрессов», и в частности, проблемы возникновения, развития и исчезновения различных научных секций, симпозиумов, круглых столов и т.п. На мой взгляд, идея организации и проведения того или иного подразделения любого научного конгресса созревает к тому моменту, когда появляется целый ряд дискуссионных вопросов, кажущихся важными и интересными достаточно большому коллективу исследователей. Новая секция, на мой взгляд, образуется, чтобы создать и обеспечить простор для мысли, дискуссии, выработки подходов к решению тех проблем, которые, по мнению определенной группы ученых, не

находят адекватного отражения, оценки, понимания в их собственном окружении, в других формах интеллектуального общения и т.д.

Закономерно также и то, что по мере изменения интеллектуального ландшафта того или иного научного направления система его научных приоритетов меняется. Следовательно, время от времени каждое направление должно пересматривать свои интеллектуальные характеристики, чтобы привлечь к себе новых исследователей, работающих в периферийных или в совершенно новых областях знания. Они, в свою очередь, могут сделать конкретные интеллектуальные проблемы и подходы не просто «собственными», а основой деятельности нового подразделения, в частности, научной секции. Конечно же, для возникновения и успешной деятельности секции необходимо сочетание целого ряда факторов (персональных, практических, политических и т.д.). При подготовке секции на первый план, как правило, выносятся интеллектуальные рамки исследовательского направления, которые определяют границы области, а также традиции и дебаты внутри него. Определение интеллектуальной стратегии, конечно же, сопряжено с трудностями: то занижается значимость какой-нибудь важной традиции или она попросту игнорируется; или же позиции интеллектуальной общности формулируются на таком высоком уровне абстракции, что теряют свою информативность. Несомненно, что в ходе демаркации границ любого научного направления нужно опираться на идеи, но также важно не забывать о его участниках. Если же выше обозначенные условия, так или иначе, нарушаются, секция рискует сжаться до таких размеров, когда та или иная головная организация (в данном случае, устроители конгресса) могут посчитать ее слишком слабой и малочисленной, чтобы выделять часть своих ограниченных ресурсов, и попросту закрыть или формально объединить её с другими подразделениями. Естественно, что на практике процесс возникновения, развития и исчезновения различных секций, симпозиумов, круглых столов и различных научных подразделений гораздо сложнее и богаче приведенной схемы, однако до сих пор он еще никем не исследовался.

Основополагающей идеей подготовки и проведения секции ААЖ, как уже ранее упоминалось, стала научная междисциплинарность, нашедшая отражение и в ее расширенном названии:

«антропология академической жизни», а не «этнография этнографии», например. Ставка на междисциплинарный подход в русле этого исследовательского направления сделана неслучайно. Бесспорно, что исследование многих современных проблем требует систематической междисциплинарной кооперации всех наук о человеке и обществе и сравнительно-исторического их изучения. И в наши дни очень актуально звучат слова, сказанные двадцать лет назад И.С. Коном: «Увлеченные сбором фактов, мы часто забываем уточнять вопросы, на которые хотели бы получить ответ. «Непричесанная» историография, сталкивающая противоречивые факты и суждения, принимаемые за истину в одной науке и отвергаемые в другой, показывает нам глубину нашего незнания, помогая освободиться от привычных шаблонов, удивиться, задуматься и только после этого решить, что делать» [И.С. Кон, 1988. С. 243]. Прав также наш коллега из Санкт-Петербурга П. О. Рыкин, утверждающий, что «лишь рост междисциплинарных исследований и повышение общетеоретической подготовки может заставить этнологов задуматься об эпистемологических предпосылках своей науки, переосмыслить её проблематику и выйти на качественно новый уровень анализа» [АФ, 2005. С.108].

Для того чтобы наша наука соответствовала реалиям времени и была востребована современным обществом, круг её исследовательских проблем может и должен обновляться. Вместе с тем грамотное использование междисциплинарного подхода способно даже в многократно клонированной тематике высветить и исследовать новые, актуальные проблемы. В целом, зная и уважая, но вместе с тем, не разделяя мнение отдельных коллег, считающих, что расширение рамок предмета этнографии разрушает науку, я уверена, что расширение границ традиционной этнографии и сближение ее со смежными науками – тенденция современного познания мира. Совершенно очевидно, что междисциплинарный подход к исследованию многих научных проблем весьма перспективен и на сегодняшний день в этнографических/этнологических исследованиях он не потерял своей актуальности.

Среди основных причин подобной актуализации междисциплинарного подхода в нашей науке обычно называют следующие. Во-первых, целый ряд научных тем и дискуссий, столь популярных в прошлом, в наши дни переходят из актива в пассив и становятся на рубеже XXI в. «историографией». В то же время

новые темы и области интересов нередко возникают именно в ходе междисциплинарных дискуссий по общим и частным проблемам культурных и социальных исследований. И происходит это гораздо чаще, чем в ходе внутридисциплинарных диалогов представителей одного профессионального сообщества. Во-вторых, все новое возникает и оформляется лишь на основе старого как его дальнейшее развитие или преодоление, а чаще всего, как и то, и другое. Изучение этих процессов может быть только междисциплинарным, что сопряжено с определенными теоретико-методологическими трудностями. История развития этнологии и смежных с ней дисциплин очень непроста: иногда они разграничивают свои предметы исследований; иногда заимствуют друг у друга знания и методы. Но при этом представители разных дисциплин не могут не понимать, что сила антропологического подхода в том, что «он представляет собой попытку увидеть вещи в их взаимоотношении вместо того, чтобы рассматривать их по отдельности» [K. Thomas, 1963, P. 7]. И, в-третьих, за последние полтора-два десятилетия условия и способы проведения научных полевых исследований кардинально изменились. Их методика, как и методология современной науки в целом имеют в значительной мере междисциплинарный характер.

Таким образом, междисциплинарность в отечественной этнологии по-прежнему актуальна. И абсолютно правы те ученые, кто считает, что «все мы (этнографы, антропологи всех изводов, археологи, социологи, историки, фольклористы, социолингвисты и др.) работаем в одном общем пространстве, которое обозначается такими ключевыми понятиями, как человек, социум и культура. Границы между нашими дисциплинами условные. В интересах каждого, чтобы они стали максимально прозрачными и проницаемыми. Нам нужно почаще навещать друг друга. Польза от этого будет несомненная. Интересных и важных тем хватит с избытком. Причем, чем более интенсивными будут междисциплинарные контакты, тем больше будет выявляться неисследованных сюжетов» [АФ, 2005. С.214].

Действительно, идея проведения секции ААЖ вызвала большой интерес у представителей различных научных направлений, приславших свои заявки на участие в её работе. В тезисах их докладов сразу же обозначился очень широкий круг тем, освещающих прошлое, настоящее и будущее не только российско-

го этнологического сообщества, но и сравнительный анализ деятельности других отечественных и зарубежных академических сообществ, а именно:

1 профессия как образ жизни ученого (Х.М. Турьинская, Л.Б. Четырова, Г.А. Комарова, Г.Н. Стоянова, А.А. Пригарин, О.С. Свешникова, Н.Л. Пушкарева, И.Р. Чикалова);
2 проблемы формирования профессиональной идентичности (А.Л. Елфимов, Х.М. Турьинская, Т.Б. Щепанская, Г.Н. Стоянова, Н.Л. Пушкарева, И.Р. Чикалова, Л.Б. Четырова);
3 профессиональная этика и моральная ответственность этнографа перед объектом прикладных исследований (Э.Г. Александренков, В.А. Шнирельман, Т.Б. Щепанская, С.И. Рыжакова, С.В. Соколовский, А.А. Пригарин, А.Л. Елфимов);
4 общественные трансформации и “кризис” науки (С.В. Соколовский, Э.Г. Александренков, В.А. Шнирельман, А.Л. Елфимов, А.А. Кузнецов, Л.Б. Четырова);
5 особенности частной стратегии выживания ученого в «трудные» времена (И.Р. Чикалова, А.А .Кузнецов, А.А. Пригарин, И.М. Благодатских, Г.Н. Стоянова);
6 формирование и развитие научных идей и проектов в социокультурном контексте (В.А. Шнирельман, А.Л. Елфимов, С.В. Соколовский, Э.Г. Александренков);
7 мотивация выбора научной тематики (Э.Г. Александренков; А.Л. Елфимов, А.А. Пригарин, О.С. Свешникова, Л.Б. Четырова);
8 традиции и инновации, повседневный быт и праздничная культура, реалии и мифы, культы и кумиры, ритуалы и церемонии, иерархическое взаимодействие, статусные привилегии и символы и т.д. академической жизни (Т.Б. Щепанская, И.Р. Чикалова, Г.Н. Стоянова, Г.А. Комарова, Ю.Б. Чубур, А.А. Чубур, А.А. Пригарин);
9 гендерные проблемы академической жизни (Н.Л. Пушкарева, О.С. Свешникова, И.Р. Чикалова, Ю.Б. Чубур, А.А. Чубур);
10 проблемы единого постсоветского академического пространства (С.В. Соколовский, Э.Г. Александренков, И.Р. Чикалова, И.М. Благодатских);

11 российская/советская/постсоветская академическая диаспора как международное культурное явление (И.М. Благодатских, И.Р. Чикалова, Г.А. Комарова);
12 опыт сохранения отечественных академических традиций в различных социокультурных средах (Г.Н. Стоянова, Т.Б. Щепанская, И.М. Благодатских, И.Р. Чикалова, Л.Б. Четырова);
13 феномен научных экспедиций и неформальный экспедиционный дискурс (Т.Б. Щепанская, О.С.Свешникова, Г.Н. Стоянова, С.И. Рыжакова, А.А. Пригарин);
14 «фольклор» профессионального академического сообщества (Т.Б. Щепанская, А.А. Пригарин, Г.Р. Столярова, Г.Н. Стоянова);
15 влияние «поля» на формирование этнографического дискурса и на консолидацию профессионального сообщества (Т.Б. Щепанская; А.Л. Елфимов, А.А. Пригарин, Н.Д. Пчелинцева, С.И.Рыжакова, О.С. Свешникова);
16 документы «субъективной» истории ученого как автоэтнографический источник (Т.Б. Щепанская, С.И. Рыжакова, О.С. Свешникова, Х.М. Турьинская, Л.Б. Четырова).

К сожалению, на конгресс в г. Саранск в июле 2007 г. смогли приехать менее половины всех пожелавших принять участие в работе секции ААЖ. Тем не менее, на ее заседании присутствовало 64 человека. В работе приняли участие не только этнографы, этнологи и антропологи, но и историки, психологи, археологи, востоковеды, музееведы, представители других наук. Все доклады сопровождались, как правило, активной и плодотворной дискуссией. На секционных заседаниях прошло обсуждение не только заявленных докладчиками проблем, но обозначились и новые темы и направления ААЖ: роль интеллектуалов и дискурсивных практик в переходных обществах; положение российской научной элиты в социальных науках, культурном производстве и системе распределения власти; философские, мировоззренческие и культурные ценности, доминирующие в академическом сообществе современной России; изменения в дисциплинарной организации и тематическом репертуаре социальных наук после коллапса официального марксизма; включенность НЭС в глобальное виртуальное пространство; пробле-

мы замены статусно-распределительной системы поддержки российского академического сообщества системой грантов и рынком интеллектуальных услуг; соотношение установки на интеграцию с западной интеллектуальной традицией и установки на изоляционизм и конфронтацию с западом; рецепции западных научных идей в современной российской науке; тематическая картография науки; вопросы внутренней экспертизы ученого; нормы научного этоса; социальный тип современного российского ученого-гуманитария: наиболее значимые элементы личностной идентичности; формирование и развитие научных идей и проектов в современном российском социокультурном контексте; провинциализм и защитный изоляционизм в науке; тема репатриации ученого из одной научной сферы в другую и др.

Участники заседания согласились с тем, что проведение подобной секции было актуально и весьма полезно для деятельности нашего профессионального сообщества. Важно, что подобное мнение выражалось не только в устной форме, но также появилось и в Интернете. Неизвестные авторы в своих подробных «Записках с VII конгресса», среди многих прочих заметок с КЭАР, писали: «На следующий день мы были на секции “Антропология академической жизни”. Когда мы еще планировали, какие секции посетить – эта стояла в первом ряду. Секция была интересной и наиболее рефлексивной… Ведущая сразу предложила выпустить сборник статей…». И далее шел достаточно профессиональный анализ докладов и дискуссии.

В 2008 г. по итогам работы секции был выпущен коллективный сборник «Антропология академической жизни: адаптационные процессы и адаптивные стратегии» (ААЖ. 2008). Он включил в себя доклады, подготовленные для участия в секции «Антропология академической жизни» VII Конгресса этнографов и этнографов России (Саранск, 2007). Это издание – результат совместной деятельности представителей различных научных дисциплин и традиций. Среди его авторов – ученые из Брянска, Екатеринбурга, Еревана, Минска, Москвы, Одессы, Омска, Самары, Санкт-Петербурга, Ульяновска, представители различных наук социогуманитарного цикла: антропологи, этнографы, этнологи, археологи, историки, музееведы, филологи, философы и др.

Первый раздел сборника посвящен проблематике «Общественные трансформации и «кризис» науки». В нем представлены статьи Л.Б. Четыровой, С.В. Соколовского, Э.Г. Александренкова, В.А. Шнирельмана. Одним из основных лейтмотивов работ этого блока стало мнение о том, что сегодня пришло время для активного и заинтересованного диалога между людьми науки и обществом. По мнению В.А. Шнирельмана, «сегодня становится как никогда ясно, что наука не отделена от общества непроходимой стеной и что научные концепции, затрагивающие актуальные общественные проблемы, тут же становятся частью напряженного социального дискурса, влияющего не только на состояние общественного сознания, но и на политические решения. Это накладывает на ученых особую ответственность, и позиция отстраненности, утверждающая, что ученый якобы не несет ответственности за то или иное использование своих идей, является неприемлемой».

В специальный раздел «Феномен научных экспедиций и неформальный экспедиционный дискурс» выделены статьи Т.Б. Щепанской, О.С. Свешниковой, А.А. Чубур и Ю.Б. Чубур, А.А. Пригарина, С.И. Рыжаковой, посвященные экспедиционному дискурсу, экспедиционной повседневности, этике и прагматике полевой работы, размышлениям над тем, как сохранить баланс между этическими принципами и прагматическими целями исследования в ходе преодоления трудностей, с которыми исследователь сталкивается в «поле». Как пишет А.А. Пригарин, «стремительно меняются акценты и технические приемы этнографической работы, но абстрактно-загадочное поле было и остается неким арбитром корпоративной стратегии. «Этнографическое поле», – обосновано утверждает один из современных авторов, – это тот фундамент, на который нерушимо опираются исследовательские методы и приемы, это та стена, о которую крушатся кабинетные конструкции теоретиков, тот горн, сквозь который должны пройти любой претендент или любая идея раньше, чем они получат статус профессиональности». Эпистемология науки прошла значительный путь эволюции – от эволюционизма и структурализма до культурного релятивизма или постмодерного плюрализма. Многообразие дисциплинарного опыта породило маргинальные жанры, многие из которых со временем оформились в отдельные академические «цеха». При

этом «поле» – незыблемо воспринимается источником корпорации и всех антропологов».

Третий раздел сборника составили статьи Х.М. Турьинской и А.А. Кузнецова, рассказывающие о проблемах музейной повседневности, которая, по мнению последнего автора, также «находится в русле такого направления этнографических исследований как антропология науки (в том числе академической), «исследование лабораторий» и тесно смыкается с социологией научного знания». Исследователей интересует социальная среда и, прежде всего, её культурный контекст, в котором формируется личность ученого и который оказывает влияние на его жизнь и творчество. В целом тема влияния среды и вненаучных факторов на науку и научную деятельность исследователя присутствует и в других статьях.

Последний раздел сборника содержит один из ярких образцов фольклорного творчества членов отечественного НЭС – представителей казанской этнографической школы. Это – сценарий концерта, посвященного 70-летию профессора Казанского государственного университета Е.П. Бусыгина, известного российского ученого, патриарха отечественного этнологического сообщества.

Издание неслучайно получило уточняющее название «Адаптационные процессы и адаптивные стратегии». В данном случае внимание акцентируется на социальной адаптации как форме социальной активности, позволяющей академической системе приспосабливаться к внешним для неё требованиям и тем самым обеспечивать самосохранение и возможность успешного развития в дальнейшем. Не секрет, что глобализация и модернизация в минувшие десятилетия активизировали адаптационные процессы в разных культурах, национальных образованиях, государствах, во всей мировой системе в целом. И в этой связи адаптационная нагрузка на членов отечественного академического сообщества возрастает безмерно. Ведь наряду с адаптацией к постсоветской ситуации, к новым рыночным и либеральным ценностям и реалиям, к новым информационным технологиям и стандартам жизни, идет постоянная перестройка самой академической системы. Сложившаяся ситуация требует от ученого выработки все новых и новых адаптивных стратегий. Специального исследования на эту тему сборник не содержит. Но практически во всех текстах она затрагивается.

Закономерно, что среди вопросов, на которые авторам сборника хотелось бы найти ответы, поднимаются следующие: формирование и развитие научных идей и проектов в социокультурном контексте переломной эпохи; профессиональная этика и моральная ответственность ученого перед объектом прикладных исследований в период общественных кризисов; трансформационные процессы в социуме и адаптационные возможности научного сообщества; опыт сохранения отечественных академических традиций на стыке эпох и формаций; тема репатриации ученого из одной научной сферы в другую; особенности частной стратегии выживания ученого в «трудные» времена; роль интеллектуалов и дискурсивных практик в переходных обществах; положение российской научной элиты в социальных науках, культурном производстве и системе распределения власти в условиях трансформирующегося общества и т.п. Все они достойны самого пристального профессионального внимания и требуют серьезных исследований, так как и по сей день остаются без ответа. Не вызывает сомнения лишь тот факт, что метаморфозы, происходящие в российской науке, в отечественном научном сообществе в постсоветские времена, радикальные трансформации научной повседневности невозможно понять без обращения к антропологии академической жизни.

Сборник «Антропология академической жизни» отразил стремление авторского коллектива привлечь внимание к антропологии академической жизни и сделать шаг к институциализации этого исследовательского направления в отечественной науке. Интересно, что когда наш сборник буквально неделю назад был подарен нашему юбиляру, Ю.И. Семенов воскликнул: «Надо же, лет пятьдесят назад, когда в Институте этнографии готовились изучать этнографию заводских рабочих Нижнего Тагила, я предложил заместителю директора ИЭ АН СССР М.Г. Левину: «Зачем так далеко ехать, давайте изучим этнографию нашего института»! Максим Григорьевич засмеялся в ответ: «К сожалению, это будет «закрытая» тема, хотя, безусловно, было бы очень интересно. У нас в институте есть все: и промискуитет, и свои законы гостеприимства, и потлач, и многое-многое другое».

В заключение вновь хотелось бы подчеркнуть, что обо всей научной жизни и деятельности нашего юбиляра можно смело

сказать: «Его кредо – наука». Эти слова, на мой взгляд, точно передают не только суть понимания самим Ю.И. Семеновым назначения, роли ученого в нашем мире, но вместе с тем отражают и реальное место этого известного исследователя в отечественном научном сообществе.

Литература

Антропология академической жизни: адаптационные процессы и адаптивные стратегии \ Г.А. Комарова (Ред.). М., 2008.

АФ. Специальный выпуск к VI КЭАР. СПб., 2005.

Игрунова Н. Обрыв связи // Дружба народов. 2005. № 1. С.198-219.

Кон И.С. Ребенок и общество: историко-этнографическая перспектива. М., 1988.

Комарова Г.А. Женский портрет в научном интерьере //АФ. 2007. № 7. С. 312-326.

Комарова Г.А. Уважение респондента – главная заповедь этнографа // ЭО. 2007а. № 2. С.119-131.

Комарова Г.А. Рец. На: В.А. Тишков. Наука и жизнь. Разговор с этнографами. СПб.: Алетейа, 2008 // ЭО. 2008. № 5.

Семенов Ю.И. Этническая культура и политическая борьба (Размышления над книгой М.Н. Губогло «Языки этнической мобилизации») // Философия-Культура – Философия культуры: Сборник трудов кафедры философии и гуманитарных дисциплин. М., 2004. С. 110-133.

Семенов Ю.И. О моем пути в «первобытность». Академик Ю.В. Бромлей и отечественная этнология. 60-90-е годы. М., 2003.

Смирнов И. Первобытность располагает к рационализму. Рецензия на: Семёнов Ю.И. Политарный («азиатский») способ производства: сущность и место в истории человечества и России // Россия XXI век. М., 2008. № 4.

Тишков В.А.Наука и жизнь. Разговоры с этнографами. СПб., 2008.

Щепанская Т.Б. Конструкции гендера в неформальном дискурсе профессий. Антропология профессий \ Ред. П.В. Романов, Е.Р. Ярская – Смирнова. Саратов, 2005.

Aunger R. On Ethnography. Storytelling or Science? // Current Anthropology. Vol. 36. No.1. 1995. P. 97-130.

Clifford J. The Predicament of Culture. Cambridge, MA, 1988.

Fish S. Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities. Cambridge, MA, 1980.

Geertz C. The Interpretation of Cultures. NY, 1973.

Geertz C. Local Knowledge. NY, 1983.

Geertz C. Works and Lives: The Anthropologist as Author. Stanford, CA, 1988.

Gusterson Hugh. Nuclear Rites: A Weapons Laboratory at the End of the Cold War. Berkeley, 1996.

Hallowell AI. The history of anthropology as an anthropological problem // Darnell R. (Ed.). Readings in the History of Anthropology. NY, 1974. S. 304 -321.

Knorr-Cetina K. The Manufacture of knowledge: An essay on the constructist and contextual nature of science. Oxford, 1981.

Latour B., Woolgar S. Laboratory Life: The Social Construction of Scientific Facts. Beverly Hills, California, 1979.

Merton R.K. The Mathew Effect in Science // Science. 1968. Vol. 159. P. 56-63.

Peirano M.G.S. The anthropology of anthropology: The Brazilian case. Ph.D. thesis. Harvard University, Cambridge, MA, 1981.

Peirano M.G.S. When Anthropology is at Home: The Different Contexts of a Single Discipline // Annual Review of Anthropology. 1998. Vol.27. P.105 – 128.

Sangren P.S. Anthropology of anthropology: Further reflections on reflexivity // Anthropology Today. 2007. Vol. 23. № 4.

The Social Science. Encyclopedia. Ed. by Adam Kuper and Jessica Kuper. 2nd ed. L, NY, 1996.

Thomas K. History and Anthropology // Past and Present. 1963. № 24. P. 3-24.

Traweek Sh. Lifetimes and Beamtimes: The World of High Energy Physics. Cambridge, 1988.

Р.Я. Подоль

ЮРИЙ ИВАНОВИЧ СЕМЕНОВ: ПРИРОЖДЕННЫЙ ДАР МЫСЛИТЕЛЯ

В наше время много говорится и пишется о кризисном состоянии гуманитарной науки. Это явление вызывает серьезную озабоченность у научного сообщества, так как подрывает доверие к теоретической состоятельности современного обществоведения найти адекватные ответы на актуальные вызовы исторического времени.

Следуя широко известному принципу, сформулированному профессором Преображенским из «Собачьего сердца», что все общественные кризисы являются отражением умственного неустройства в головах людей, можно более четко понять природу современного состояния гуманитарных наук. Представляется так же, что сегодняшний глобальный финансово-экономический и духовно-нравственный кризис имеет те же самые предпосылки.

Но, к счастью, наука как социальный институт и сфера духовной деятельности обладает большим потенциалом саморегуляции. Его носителем являются настоящие ученые, чьи новаторские идеи пробивают догматизм мышления и способствуют постоянному приращению научного знания. Это жизненно важно для сохранения научных традиций и для создания новых научных школ, в которых формируется и закаляется новая плеяда молодых ученых, склонных к новаторскому мышлению. Огромная заслуга всякого крупного ученого состоит именно в том, что он, наряду с открытиями в науке, повторяет себя в своих учениках, и это повторение всегда осуществляется на новом качественном уровне.

В замечательной плеяде современных отечественных ученых-обществоведов, составляющих гордость российской гуманитарной науки, есть такое яркое имя – Юрий Иванович Семенов. С юношеских студенческих лет связав свою творческую судьбу с историей, философией и археологией, он постоянно следовал принципу недопустимости фетишизации, каких бы то ни было

научных концепций и теорий. Такая принципиальная позиция ученого не может не вызывать уважения, но ее следствием неизбежно становятся многочисленные трудности личностного научного самоутверждения. Все это сполна на себе испытал Ю.И. Семенов за долгие годы бескорыстного служения научной истине. Но, вместе с тем, он может заслуженно гордиться, что все его смелые новаторские идеи, изложенные в многочисленных научных трудах, являются значительным вкладом в отечественную историософию.

В свое время Н.Г. Чернышевский сформулировал одно важное методологическое положение, до сих пор не утратившее своего значения: «Первая задача – истории передать прошедшее; вторая, – исполняемая не всеми историками, – объяснить его,... исполняя вторую задачу, историк становится мыслителем и его творение обретает научное достоинство».[1] Это принципиальное положение классика всецело относится к научной деятельности Ю.И. Семенова. Будучи человеком достаточно сдержанным, и, в какой-то мере, даже замкнутым, Ю.И. Семенов моментально преображается, когда видит перед собой собеседника, пусть даже делающего в науке первые робкие шаги, но проявляющего неподдельный интерес к тем научным проблемам, которые он исследует уже более полувека. Он тут же азартно увлекается сам и влечет за собой молодого коллегу либо в захватывающий своей неизведанностью мир древней истории, либо в аналитические исследования современной цивилизации.

Также когда-то он увлек и меня в сложный мир историософии, в котором без ориентации на четкую научную парадигму так легко заблудиться. С той поры его научные консультации стали для меня подлинным университетом ориентированного самообразования. Особенностью научных открытий Ю.И. Семенова является их формирование на прочном методологическом фундаменте унитарно-стадиального понимания и объяснения всемирного исторического процесса. За время существования этого подхода в историософии было немало его талантливых интерпретаторов.

Но Ю.И. Семенов всегда свои научные задачи ставил по максимуму возможного, соотнося их с уровнем развития современной обществоведческой мысли. Именно это позволяло ему, не

1 Чернышевский Н.Г. «Эстетические отношения искусства к действительности» // Чернышевский Н.Г. Полн. Собр. соч. Т. II. М.,1949. С.111

отвергая ядро материалистической научной парадигмы, которой он неизменно привержен, изыскивать оригинальные решения для осмысления самых сложных проблем научной интерпретации всемирной истории. Именно поэтому его пытливый ум и прирожденный дар мыслителя являются притягательными для всех преданных ему учеников, знающих, что в своих суждениях профессор Ю.И. Семенов зачастую бывает довольно категоричен, но при этом он всегда последователен в утверждении принципов добросовестного отношения к науке. Многие достоинства крупного современного отечественного обществоведа у Ю.И. Семенова очень органично дополняются яркими человеческими качествами, отличающими его как истинно русского интеллигента. На этом строится его научное кредо, своего рода категорический императив, блокирующий любые проявления конформизма и ангажированности от каких бы то ни было кумиров или властных структур.

Глубочайшие исследования эпохи первобытности совершенно естественно дополняются у него энциклопедическими познаниями великих шедевров, составляющих богатое духовное наследие разных исторических эпох и различных культур.

С особой теплотой Ю.И. Семенов относится к древнему Рязанскому краю, видя в нем исторические и духовные истоки России. Самобытная культура вятичей для него совершенно уникальная страница в славянской культуре. Он любит родину Есенина, где «не видать конца и края, лишь только синь сосет глаза». В свои почтенные годы Ю.И. Семенов проявляет завидную работоспособность, радуя своих многочисленных почитателей научной плодотворностью, смелостью своих планов и новизной идей. Нам, молодым его коллегам, подобное научное подвижничество служит достойным примерам для подражания. Известно, что свеча от свечи зажигается, а от факела возгорается факел. От имени всех, кому Ю.И. Семенов осветил путь в науку, с искренним почтением хочется пожелать, чтобы творческий огонь, зажженный им в юности, способствовал укреплению его сил и здоровья на долгие годы. Это нужно нам всем, это нужно для блага всей обществоведческой мысли, призванной ответить на сложные вызовы современной цивилизации.

С юбилеем Вас, почтенный Учитель!

М.И. Кошелев

К 80-ЛЕТИЮ Ю.И. СЕМЕНОВА

Спланетой по имени Юрий Иванович Семенов я познакомился в 1966 г., когда принял решение занять вакантную должность ассистента кафедры философии Рязанского медицинского института. Несколько моих бывших однокашников, выпускников историко-филологического факультета, уже работали на этой кафедре, которой в то время заведовал Юрий Иванович. От них-то я, к этому времени только что вернувшийся в Рязань после двух лет армейской службы, услышал первые восторженные отзывы о своем заведующем.

Общественные науки интересовали меня еще в вузе, так что вскоре я сидел перед дверью кабинета Юрия Ивановича, ожидая собеседования.

По рассказам, я представлял себе молодого профессора, что тогда было редкостью на кафедрах общественных наук, респектабельным, строгим, что называется «застегнутым на все пуговицы». Потом я привык к тому, что Юрий Иванович никогда не озабочивался тем, как он выглядит; вел себя всегда естественно, непринужденно, Сегодня он так же абсолютно равнодушен к комфорту. На отдыхе он готов довольствоваться обыкновенным деревянным домиком, с «удобствами» чуть ли не за сотню метров, самым скромным питанием.

Работа с Юрием Ивановичем была прекрасной школой. Почти на каждом заседании кафедры обсуждались либо журнальные статьи, либо монографии или тексты лекций. Участвовать в обсуждении должны были все, от ассистента до доцента, приходилось готовиться. Подводил итоги сам заведующий. Сочетание железной логики, глубины и ясности просто завораживали. Иногда многое из того, что он говорит, казалось очевидным и становилось досадно: как же я сам не догадался? Только позднее я понял, что эта простота – кажущаяся. Один из его многочисленных уроков: необходимо

увидеть, выделить и сформулировать проблему, и только потом можно мысленно расчленить ее до элементов очевидности (правило Декарта).

Рядом с Юрием Ивановичем нельзя было не заинтересоваться наукой. Все мы, молодые тогда ассистенты, избрали темы диссертаций и начали работать.

Лекции, которые он читал аспирантам, поражали богатством содержания. Хемингуэй писал когда-то: мощь айсберга в том, что семь восьмых его объема находится под водой, невидимы, но именно они придают айсбергу величие и всесокрушающую силу. И рекомендовал писать так, чтобы текст создавал у читателя впечатление такой же мощи и глубины за счет недосказанности. Остальные семь восьмых читатель должен ощутить.

Лекции Юрия Ивановича производили именно такое впечатление. Строго логичные, они были расцвечены великолепными отступлениями, комментариями, литературными примерами и стихотворениями. Бывшие аспиранты – врачи, биологи вспоминают их и сегодня. Я нередко ловлю себя на том, что воспроизвожу перед студентами отдельные положения, услышанные от учителя более сорока лет тому назад. И они ничуть не устарели! Потрясающая эрудиция Ю. И.Семенова с блеском продемонстрировала себя, когда увидела свет его фундаментальная «Философия истории» – труд, который под силу может быть целому научно-исследовательскому институту.

Работоспособность юбиляра колоссальна. Помимо грандиозных исторических трудов, он успевает читать детективы, в основном зарубежные, и знает массу произведений этого жанра, от Чейза до каких то немыслимых китайских авторов. Он тонкий ценитель поэзии и часто использует стихи для подтверждения своих научных тезисов. Причем здесь, как и везде, Юрий Иванович чрезвычайно основателен. Обоснованность суждений характерна для всех его научных выводов, которые, как правило, опираются на первоисточники. От него нередко можно услышать: «Я прочитал это у такого то, решил проверить, нашел источник, – но там же все другое». Поэтому не стоит удивляться, что в разговоре о поэзии Киплинга он, в подтверждение своей оценки качества перевода, легко может сослаться на английский подлинник. Удивляться можно одному – когда он все это успевает!

Одним из важнейших качеств ученого и педагога Юрий Иванович считал преданность науке. «Диссертация – путевка в науку, а не в лабаз», – часто говорил он. По счастью, в абсолютном большинстве случаев тогда это было именно так. В отличие от сегодняшнего дня.

Если Юрий Иванович видел подлинный интерес к исследованию, его абсолютно бескорыстная помощь не знала границ. Он делился книгами, идеями, жертвовал самым дорогим ресурсом – временем. Даже когда обстоятельства складывались так, что у диссертанта появлялся другой научный руководитель, (это мой случай: мы с Юрием Ивановичем оказались в разных городах, и я стал аспирантом философского факультета МГУ), – он продолжал помогать, интересоваться, советовать. То есть, фактически продолжал руководить. Чем и как можно отблагодарить за это? Современный аспирант может только улыбнуться: тоже мне, бином Ньютона! С тех пор, как придумали деньги... И будет неправ. Я уже писал об абсолютном бескорыстии. Выход один: делать так, как делает Юрий Иванович, нести дальше эстафету добра. Так закладываются школы и традиции.

Мы жили и работали в непростое время. Помню, с каким трудом давалось понимание того, что случилось со страной. Вопрос, который занимал тогда многих и который я часто обсуждал с Юрием Ивановичем: если бы Ленин управлял на десять-пятнадцать лет дольше, могли бы мы избежать всех трагедий, связанных с культом личности и всех «деформаций социализма»? Это сегодня стало ясно, что мы называли социализмом совсем другое общество. Но прояснил все создатель теории политарного общества, то есть, все тот же Юрий Иванович. Тогда об этом знал только он один.

Был ли Юрий Иванович диссидентом? Я не могу припомнить какие-нибудь его публичные антисоветские выступления. Но он и никогда не скрывал своих мыслей, независимо от того, совпадали или нет они с официальными. Вспоминаю такой эпизод: когда Светлана Аллилуева тайно покинула страну, я наивно высказался в том духе, что теперь она, дескать, наврет там о нас с три короба. Хитро взглянув на меня, Юрий Иванович, как бы, между прочим, заметил: «Наврет – это полбеды. Хуже будет, если правду начнет говорить».

Все мы, кто начинали работать с Юрием Ивановичем, защитили в свое время кандидатские и докторские диссертации, по-

лучили высокие должности и ученые звания. Я думаю: если бы он не встретился мне на жизненном пути, было бы это возможно? Конечно, ведь кандидатов и докторов наук у нас даже слишком много. И я бы искренне, как многие сегодня, считал себя ученым, отличающимся от других, может быть большим или меньшим количеством публикаций. Звания могли бы прибавить мне «ученой спеси», известного самодовольства.

Но я считаю себя учеником Юрия Ивановича Семенова, и мне есть, по счастью, с кем себя сравнивать. Между учителем и учеником всегда существует, должен существовать разрыв, расстояние, в котором возникает своего рода «электрическая дуга», мощное поле напряжения. Именно оно позволяет ученику тянуться вверх, расти. Более сорока лет я знаю юбиляра, мы живем в разных городах, но каждая встреча, каждый телефонный разговор вновь и вновь замыкают эту самую «дугу».

Спасибо за светлый ум, за доброжелательность, за уроки! Долгих лет и крепкого здоровья дорогой и уважаемый Учитель!

Г.А. Завалько

«ЕСТЬ ЧЕТЫРЕ КЛАССИКА МАРКСИЗМА...»

Писать воспоминания – дело неблагодарное. С одной стороны, единичные события чужой жизни никому не интересны, если речь идёт не о преступлении; с другой – начав обобщать, рискуешь вместо протокола написать новеллу с самим собой в качестве главного персонажа. Попробую избежать и Сциллы, и Харибды.

Впервые о существовании Юрия Ивановича Семёнова я узнал от человека, заслуживающего отдельного разговора – Сергея Владимировича Илларионова (1938-2000). Сергей Владимирович, как всякий талант, был лишён зависти и легко отдавал должное чужой незаурядности. О Юрии Ивановиче он говорил, как инспектор Джепп об Эркюле Пуаро (да простится мне это сравнение) – признавая его превосходство и в то же время – разницу участков работы. Сергей Владимирович, будучи материалистом-естественником, относился к марксизму как к неведомой стране, обитатели которой, мысля в целом научно, тем не менее, дали клятву верности презираемому им Гегелю. Но из всех марксистов он выделял Семёнова, чем невероятно заинтересовал меня.

Случайность, как мне пришлось убедиться на опыте, объективна: моя встреча с загадочным Семёновым не была фатально предопределена. И с Сергеем Владимировичем я познакомился случайно, разговорившись в последний день экскурсии в Вологде, и на философском факультете МГУ я тоже мог пройти мимо Юрия Ивановича: я специализировался по кафедре этики, и его спецкурс не был для меня обязателен. К счастью, на философском факультете царила здоровая анархия, то есть студентам, желающим учиться, почти или совсем не мешали: нужное количество спецкурсов можно было набрать на любых кафедрах, и преподаватели обычно не возражали против забредающих на их лекции варягов.

Когда я стоял у доски объявлений кафедры социальной философии, проходящий мимо Владимир Сергеевич Кржевов

спросил, что я ищу, и, узнав, что спецкурс Семёнова, заметил: «Оригинальный мыслитель, но очень погружён в конкретную антропологию!»

Увидеть оригинального мыслителя, погружённого в конкретную антропологию, мне удалось не сразу: он перенёс занятия с четверга на вторник, не подозревая, что к нему явятся посторонние в моём лице. Тем не менее, я отыскал студентов его группы (с ними я в прошлом семестре ходил к Сергею Владимировичу) и в конце сентября 1994 г. возможность перешла в действительность. После этого за весь год я не пропустил ни одного занятия, поскольку, наконец, нашёл человека, способного объяснить мне судьбу нашей страны в XX в. Юрий Иванович заметил мой интерес к вскользь упомянутому им мир-системному подходу И. Валлерстайна и специально выделил ему время на одной из лекций. Именно мир-системный подход он и предложил мне как тему кандидатской диссертации, неожиданно пригласив в аспирантуру (в то время в России о Валлерстайне знали вряд ли больше 20 человек).

Чтобы не задерживаться на событиях моей жизни, скажу, что он предложил мне в 2001-м и тему докторской диссертации – «Социальная революция как явление мировой истории». Эта великолепная авантюра никогда не увенчалась бы успехом без помощи Юрия Ивановича, которому пришлось защищать меня сразу и от сталинистов (возмущённых отрицанием социализма в СССР), и от либералов (возмущённых самим предположением возможности социализма). Идти на защиту с такой темой было так же благоразумно, как с красной тряпкой – на быка, но при правильном подходе смелость берёт города, и только благодаря Юрию Ивановичу я добился успеха, не изменяя истине. Тем, кому не досталось такого научного руководителя, приходится выбирать что-то одно.

О том, что единственная цель науки – поиск истины, говорят всегда, но на практике многие руководствуются принципом «Чего изволите», и, что ещё хуже, почти все – принципом «Как бы чего не вышло». Юрий Иванович принадлежит к немногим, кто держит планку на высшем уровне и тем не даёт остальным потерять веру в людей. Как-то меня насмешил заданный ему в интервью вопрос «Что для вас является целью научной деятельности – поиск истины, самовыражение или восхищение почи-

тателей?» Чтобы так ставить вопрос, надо не понимать, ни что такое наука, ни кто такой Юрий Иванович. Скорее верблюд пройдёт в игольное ушко, скорее патриарх признает, что произошёл от обезьяны, чем Юрий Иванович Семёнов поставит самовыражение выше поиска истины. Конечно, он не любит, когда его точку зрения оспаривают (а кто любит?), но я видел, что он меняет её под давлением фактов, признавая правоту оппонента, и, боюсь, даже это у него получается лучше, чем у меня.

В Средние века говорили: «Аристотель объяснил природу, а Аверроэс объяснил Аристотеля». Мы вправе сказать: «Маркс объяснил общество, а Семёнов объяснил Маркса». Среди тысяч книг, посвящённых революции в философии, произведённой Марксом, нет ни одной, где суть этой революции объяснена лучше, чем в «Философии истории». Я уже 11 лет излагаю марксизм по Семёнову, и результат всегда один – изумление, сопровождаемое репликами «не подкопаешься» и «Маркс – это круто». Глухи остаются только клинические либералы, сидящие на лекции, заткнув уши (я не шучу) – очевидно, пребывая в мистическом общении с духом Фридриха фон Хайека, вещающим с того света: «Чур меня, социализм – это дорога к рабству». Убийственный для невежества эффект вызывает и изложенная по Семёнову тема происхождения человека, после которой даже религиозные студенты, верующие со всем пылом Блёза Паскаля и бабки Маланьи (нынешняя жизнь множит ряды этих несчастных в чудовищном темпе), спасаются бегством под сень веры, оставляя разум тем, кто умеет им пользоваться по назначению. Логике Маркса и Семёнова нечего противопоставить, кроме нежелания слышать.

Именно владение марксистским методом помогло Юрию Ивановичу, одному из всех, бившихся над этой проблемой, понять сущность советского общества. Помню потрясение, испытанное мною в 1995 г. по прочтении его работы «Россия: что с ней случилось в двадцатом веке». Я понял не только то, что в СССР и других странах «второго мира» существовал способ производства, известный под названием «азиатского» и названный Семёновым «политарным». Я понял, *что такое наука* – понял, что перед фактами и логикой не устоит никакая проблема, даже такая неподъёмная. С этого момента я освободился от иллюзий относительно «возвращения России на социалистический путь разви-

тия», которого многие ждали и ждут то ли от Лукашенко, то ли от Примакова, то ли даже от Зюганова.

Не менее важным было и другое открытие Юрия Ивановича, сделанное уже на моих глазах. В то время я ещё был во власти другой иллюзии – что мы живём в «переходном» обществе, перед которым не закрыты разного рода светлые перспективы (99,9% наших сограждан считают так до сих пор). Юрий Иванович тогда также разделял эту иллюзию, но вскоре избавился от неё: изучая теоретиков «зависимого развития» (особенно Рауля Пребиша), он открыл для себя понятие «зависимого (периферийного) капитализма» – не *стадии* на пути к западному капитализму, а тупикового *дополнения* – и в начале 1998 г. сказал мне между делом: «Да какой там переходный период! Давно уже периферийный капитализм!» В этот момент история нашей страны предстала передо мной с ужасающей ясностью: зависимый капитализм – неополитаризм – зависимый капитализм. Но главное даже не это. Я понял простую вещь: если нечто выглядит как кошка, мяучит как кошка, бегает как кошка, это и есть кошка, а не особая разновидность собаки. Тогда я уже хорошо знал, что такое периферийный капитализм, но странная (для меня нынешнего) косность мышления не давала мне применить теорию к окружающей действительности, будто для нашего времени и нашей страны не писаны законы истории.

Читатель заметил, что из всех качеств Юрия Ивановича я выделил только принципиальность. Это не случайно. Люди, к счастью, не настолько плохи, чтобы нужно было говорить о доброжелательности или самообладании как о чём-то из ряда вон выходящем. Я видел много людей остроумных, эрудированных, умеющих держать слово, даже бескорыстных. Но людей, всерьёз занятых поиском истины, я видел мало. А ведь благодаря им, мы хоть что-то знаем об окружающем мире, а не бубним старые сказки про бессмертие души и про то, что рынок вознаграждает таланты.

Один студент спросил меня: «Так что, есть четыре классика марксизма – Маркс, Энгельс, Ленин, Семёнов?» Я ответил: «Да».

РАЗДЕЛ 2

ВОЗНИКНОВЕНИЕ, РАЗВИТИЕ И ФУНКЦИОНИРОВАНИЕ СОЦИАЛЬНЫХ НОРМ

Ю.И. Семенов

ВОЗНИКНОВЕНИЕ И РАЗВИТИЕ СОЦИАЛЬНЫХ НОРМ

1. Постановка проблемы

Несомненно, что в доклассовом, т.е. в собственно первобытном и предклассовом, обществе существовало множество норм, которые регулировали поведение людей и их отношения друг к другу. Некоторые дореволюционные русские этнографы называли все эти поведенческие нормы, вместе взятые, обычным правом или даже просто правом. Так поступают и многие современные западные исследователи. Они объединяют все эти нормы под названием обычного права, буквально, обычного закона (*customary law*), реже – примитивного права (*primitive law*), племенного права (*tribal law*), а чаще всего под названием просто права, буквально, закона (*law*). Соответственно раздел этнографии, изучающий эти нормы они именуют антропологией права (*anthropology of law*) или правовой антропологией (*legal anthropology*) [см,, например: L.Pospisil, 1971; S. Roberts, 1979].

Другие исследователи, преимущественно советские, категорически настаивали на том, что термины «право», а тем самым и «обычное право» в принципе не применимы к доклассовому обществу. Такой точки зрения придерживались все советские юристы и многие наши этнографы. Они исходили из того, что право есть воля господствующего класса, возведенная в закон государством. Поэтому о праве и в том числе и обычном можно говорить только с появлением классового общества и государства. В доклассовом обществе существовала только мораль. Как моральные характеризовал все поведенческие нормы, существующие в первобытном обществе, видный советский этнограф С.А. Токарев в статье «Проблемы общественного сознания доклассовой эпохи» [С.А, Токарев, 1972].

Другой крупнейший специалист по истории первобытного общества А.И. Першиц в статье «Проблемы нормативной этнографии» также как и большинство наших исследователей считал, что термины «право» и «обычное право» не годятся в применении к первобытному обществу [А.И. Першиц, 1979]. Следуя за большинством советских юристов, А.И. Першиц определял обычное право как «совокупность так называемых юридических обычаев — тех догосударственных норм, которые были санкционированы государством и составили древнейший слой права» [А.И. Першиц, 1979. С. 222].

Но, настаивая на том, что никакие нормы в первобытном обществе не могут быть названы правовыми, А.И. Першиц в то время подчеркивал, что первобытные поведенческие нормы не являются моральными в привычном смысле слова. Они сочетают в себе особенности моральных и правовых норм. Поэтому А.И. Першиц счел нужным создать для их обозначения особый термин. «...Учитывая синкретность, неотдифференцированность основных правил поведения в первобытном обществе, — писал он, — более удачным представляется термин «мононорма», отражающий такую синкретность» [А.И. Першиц, 1979. С. 214]. Понятие «мононорма» в понимании А.И. Першица включало в себя еще один смысл. В отличие от норм морали в классовом обществе эти правила поведения были едиными для всех членов первобытного общества. Все множество поведенческих норм, существующих в первобытном общества, А.И. Першиц предложил называть мононорматикой.

Некоторые этнографы считали, что в первобытном обществе существовали как мораль, так и обычное право, отличное от права классового общества. Однако никто из них даже и не попытался раскрыть грань, во-первых, между моральными правилами поведения и нормами обычного права, во-вторых, между обычным правом и правом, присущим классовому обществу.

2. Власть, право, мораль, этикет

Для решения вопроса о том, какой характер носили нормы поведения в первобытном обществе и относились ли они к одной форме социального контроля или же к нескольким разным, рассмотрим предварительно право и мораль в чистом виде.

Любые действующие нормы поведения представляют собой проявление власти, причем не власти инстинктов, среды, или обстоятельств, а власти особого рода — социальной, обществен-

ной. Из всех форм власти в общества нас прежде всего интересует власть, которую чаще именуют публичной. Под публичной обычно понимают власть в масштабах всего общества в целом, а не отдельных входящих в его состав различного рода образований (семья, хозяйственная ячейка, учебное заведение, политическая партия, бандитская шайка и т. п.).

Но, говоря об обществе, нужно учитывать, что слово «общество» имеет в научном языке несколько разных значений. Для нас прежде всего имеет значение одно из них - конкретное отдельное общество, представляющее собой относительно самостоятельную единицу исторического развития. Общество в таком понимание я давно уже предложил именовать социально-историческим (социоисторическим) организмом или, сокращенно, социором [подробнее об этом см.: Ю.И. Семенов, 2003. С. 15-34]. Таким образом, публичная власть — это власть в пределах целого социоисторического организма, власть социорная.

Социорная (публичная) власть, как и всякая общественная власть, представляет собой сложное явление, включающее в себя несколько моментов. Первым моментом власти является властная воля. Вторым — носитель властной воли, субъект власти. Третьим — подвластные воли. Четвертым — носители подвластных воль, объекты власти. Пятым моментом власти является отношение между властной волей и подвластными волями, которое состоит в том, что властная воля определяет, детерминирует подвластные воли. Это и есть собственно общественная власть в самом узком смысле этого слова. Шестой момент власти – сила, при помощи которой властная воля детерминирует подвластные воли.

В обыденном языке властью называют не только воздействие властной воли на подвластные воли (5), но и саму властную волю (1), нередко также ее носителя (2) и очень часто силу, при помощи которой властная воля детерминирует подвластные (6). Властная воля проявляется не только в нормах, но последние — всегда важнейшая форма ее проявления и способ ее закрепления и фиксации. В нормах выражается и закрепляется главное содержание властной воли.

Самая зримая форма социорной власти — государственная. Здесь все предельно ясно. Властная воля есть воля государства, которое является ее носителем. Эта воля фиксируется в нормах, которые именуются правовыми и совокупность которых образует

право. Право — есть воля государства. Во властной воле государства проявляются его интересы. Подвластные воли — воли подданных или граждан государства и вообще всех, проживающих на его территории. Силой, при помощи которой государственная воля навязывается его подданным или гражданам, являются особые органы государства — отряды вооруженных людей (полиция, милиция, армия). Именно эта сила стоит на страже правовых норм и обеспечивает их соблюдение.

Право одновременно и является и не является социорной волей. Оно представляет собой социорную волю в том смысле, что его предписания обязательны для всех членов данного конкретного общества. Но в этой воле выражаются интересы не всех членов социоисторического организма, вместе взятых, а прежде всего основные интересы господствующего эксплуататорского класса, которые и приобретают форму интересов государства. Поэтому право не есть воля всего социора и в этом смысле не представляет собой социорной воли. Именно поэтому данная воля может быть навязана всем членам общества только с помощью особого, непосредственно не совпадающего с обществом аппарата принуждения, которым и является государство.

Но в любом классовом обществе, кроме правовых норм, существуют и иные – моральные. И с ними все обстоит сложнее, чем с правом. Мораль у нас обычно определяли как одну из форм общественного сознания. В целом это верно, но в таком определении не схвачена главная особенность морали. А она состоит в том, что мораль, как и право, есть форма общественной воли. Но в отличии от права она не есть воля государства. В идеале она есть воля социоисторического организма, что в полной степени справедливо лишь в отношении общества без классов.

Правовые нормы зафиксированы в различного рода документах: уголовных и гражданских кодексах, конституциях, отдельных законодательных актах и т.п. Моральные нормы не записаны нигде. Они существуют лишь в общественном мнении. И общественное мнение одновременно является единственной силой, обеспечивающей соблюдение норм морали.

Конечно, моральные нормы можно записать, список затем довести до сведения всех членов общества. Но все это ровным счетом не имеет никакого отношения к реальному функционированию морали. Чтобы понять сущность моральной власти, необходи-

мо хотя бы коротко ознакомиться с целым рядом понятий. Для простоты я буду брать мораль в том ее виде, в котором она может существовать только в обществе без классов, ибо существование последних значительно осложняет дело.

Когда человек появляется на свет, он представляет собой всего лишь биологический организм. Затем он шаг за шагом вступает в человеческую среду. Он совершает различного рода действия, а окружающие его люди определенным образом их оценивают. Нас в данном случае интересуют не все вообще действия человека, а лишь те из них, которые представляют собой его отношения к другим людям и обществу в целом.

Для оценки этих действий существуют два основных понятия: добро и зло. Эти оценки имеют объективную основу. Эта основа — интересы общества, уходящие своими корнями, в конечном счете, к системе социально-экономических отношений. Добро — действия людей, совпадающие с интересами общества, служащие этим интересам. Эти действия одобряются обществом. Зло — действия людей, идущие вразрез с интересами общества, наносящие ему ущерб. Подобного рода действия влекут за собой санкции со стороны общества, осуждаются им. Но санкции за нарушение моральных норм никогда не принимают форму физического насилия. Когда окружающие человека лица осуждают его поступки, то у него возникает чувство вины перед ними и стыда перед ними за свои действия. С завершением формирования этих чувств человеку становится стыдно за осуждаемые обществом действия и тогда, когда о них знает только он один.

У обществ с разными социально-экономическими структурами представления о добре и зле могут не совпадать. Но они всегда существуют и лежат в основе оценки обществом поступков своих членов. Постоянно, повседневно оценивая действия людей как добрые и злые, одобряя одни и осуждая другие, общество тем самым формирует у человека представление не только о том, что делать можно и что делать нельзя, но и том, что делать нужно, что делать должно.

Интересы общества заставляют его предъявлять к человеку определенные требования. И эти требования общества к своему члену не выступают перед последним как что-то совершенно ему чуждое. Ведь интересы общества — одновременно и интересы каждого его члена. Конечно, у каждого человека имеются и собственные его интересы, не являющиеся общественными. Но общественные интересы, если не прямо, то в конечном счете являются и интересами индивидов. В силу этого требования общества к человеку выступают перед ним как его долг перед обществом.

Объективное совпадение интересов общества с интересами индивида дает основание для превращения требования общества к индивиду в его требования к самому себе. Так возникает чувство долга. Человек теперь сам стремится к тому, чего требует от него общество. Он теперь не просто заставляет себя так поступать, он просто не может поступать иначе.

Одновременно с чувством долга формируется чувство чести. Честь человека состоит в неуклонном следовании требованиям долга. Поступки человека, идущие вразрез с его долгом, пятнают его честь, лишают его чести. Одновременно с чувством чести возникает чувство человеческого достоинства. Достоинство человека состоит в следовании велениям долга и чести. Вместе с понятиями долга, чести и достоинства возникает новая оценка действий человека. Они рассматриваются теперь обществом не только как добрые и злые, но и как честные и бесчестные, как достойные и недостойные настоящего человека. Так человеческие поступки оценивает теперь не только общество, но и сам человек, их совершивший.

Чувства долга, чести и достоинства вместе взятые порождают чувство совести. Совесть — это внутренний суд человека над самим собой, когда человек оценивает свои собственные действия с тех же позиций, с которых их судит общество. Если эти поступки идут вразрез с требованиями общества и велениями долга, человек испытывает угрызения совести, муки совести, которые нередко являются более страшными, чем физические страдания.

Неуклонное следование велениям долга, незапятнанная честь, чистая совесть являются для человека величайшими ценностями. Во имя этих ценностей человек готов на самые страшные лишения, на физические муки, даже на смерть. Система этих ценностей выступает перед человеком как идеал, к которому он стремится. Здесь мы сталкиваемся не просто с нормами поведения, а с мощными стимулами, движущими человеком. И эти стимулы, имеющие корни в структуре общественного организма, являются более могущественными, чем биологические инстинкты.

Чувства долга, чести и совести образуют костяк морального облика человека, ядро человека как общественного существа. С формированием этих чувств общественные отношения, продолжая свое бытие вне человека, начинают одновременно существовать и в нем самом, входят в его плоть и кровь. Формирование этих чувств есть процесс интернализации (от лат. *internus* — внтренний), или вовнутривления, общественных отношений. И эта интериоризация, которая начинается с формирования чувств вины и стыда и завершается становлением чувств долга, чести и совести, является процессом социализации, очеловечивания человека. В результате этого процесса появившийся на свет индивид вида Homo sapiens становится человеком, т. е. общественным существом.

В конечном счете, то, каким становится человек, определяет социально-экономическая структура общества. Однако формирует человека не экономика общества непосредственно, а детерминируемая экономикой общественная воля, прежде всего мораль. Но в формировании человека участвует не только мораль, но и вся духовная культура общества в целом.

Совесть есть стержень человека. Она не только не в меньшей, но, наоборот, еще в большей степени является признаком человека, чем наличие у него разума, мышления. Человек, лишенный разума, не человек, это — человекоподобное животное. Человек, не имеющий совести, тоже человеком не является, даже если он сохранил разум. Он в таком случае – пусть рационально мыслящее, но животное. Он тогда – рационально мыслящий и поэтому особенно опасный зверь.

Во всех докапиталистических обществах система социально-экономических отношений определяла волю, а тем самым действия людей не прямо, а через посредство общественной воли: в раннепервобытном общество в основном через посредство морали, в классовых — через посредство морали и права. Мораль и право определяли действия людей и в экономической области, прежде всего в сфере распределения общественного продукта. Член раннепервобытной общины делился своей добычей с остальными его членами потому, что этого требовали нормы морали. Крепостной крестьянин отдавал часть продукта своего труда владельцу поместья потому, что этого требовал закон, прикрепивший его к земле, и потому, что согласно закону помещик мог его физически наказать.

На поверхности в этих обществах выступали моральные и правовые отношения. Социально-экономические были скрыты под ними. Люди даже не догадывались о их существовании. Отсюда и выводы многих исследователей, что в докапиталистических обществах социально-экономических отношений либо вообще не существовало, либо они были производными от морали, права, родства, религии и т. п. неэкономических факторов [подробнее об этом см.: Ю.И. Семенов, 1993. С. 62-99].

Социально-экономические связи выступили на первый план и стали прямо определять волю и действия людей тогда, когда они стали отношениями капиталистического рынка. Действия людей в сфере экономики всецело стали определяться стремлениями к материальной выгоде и соответственно рациональным расчетом. Именно эти и только эти факторы обычно имеются в виду, когда говорят о экономических мотивах человеческих действий. На этом основании многие исследователи утверждают, что если материалистическое понимание истории и справедливо, то по отношению к капиталистическом обществу. К докапиталистическим обществам оно совершенно не применимо [Ю.И. Семенов, 1993. С. 62-99].

Выгодой и расчетом при капитализме стали определяться действия людей не только в экономической, но и в других сферах жизни. Рыночная экономика сделала рыночным все общество в целом.

На определенном этапе развития от морали стал отделяться этикет. Это произошло еще до перехода к классовому обществу [см. об этом: А.А. Никишенков, 1999]. Если мораль определяла содержание человеческого поведения, то этикет — лишь его внешнюю форму. Основное в этикете — понятие приличия. Действия людей оцениваются как отвечающие приличию (приличные) и не отвечающие ему (неприличные или даже непристойные). Когда действия человека оцениваются окружающими как нарушение приличия, то этот человек испытывает чувство неловкости или даже стыда. Понятия приличия и неприличия могут распространяться не только на действия человека, но на его внешний облик и т.п. Этикет ранее нередко диктовал, как человек должен быть одет, какой должна быть его прическа и т.п. Но и сейчас нередко отставание от моды считается неприличным. Женщина одетая не по моде может испытывать чувство неловкости и даже стыда.

3. Мораль и табуитет

Существование в первобытном обществе норм поведения, которые поддерживаются исключительно лишь силой общественного мнения, вряд ли может быть поставлено под сомнение. Людям первобытного общества были присущи чувства долга, чести и совести. Самым страшным для человека такого общества была «потеря лица». Таким образом, в первобытном обществе существовали чисто моральные нормы, а тем самым и мораль в точном смысле этого слова.

Однако, наряду с нормами, соблюдение которых обеспечивалось лишь силой общественного мнения, существовали и иные. Были нормы, за нарушение которых общество, социоисторический организм жестоко карал своих членов, нередко даже лишая их жизни. Эти нормы известны под названием табу.

Этнологи давно уже выделили эти нормы из огромного многообразия правил поведения, существовавших в первобытном обществе, и столь же давно пришли к выводу, что именно в такой форме возникли самые древние из всех существующих человеческих поведенческих норм.

Табу есть норма не позитивная, а негативная. Она не предписывает совершение каких-либо действий. Наоборот, она запрещает определенные действия. Суть табу — в запрете. Термин «табу» прежде всего применяется для обозначения особого рода запретов совершать определенные действия и самих этих запретных действий. Первоначально табу и представляли собой лишь запреты. Не все табу-запреты регулировали отношения людей в обществе, т.е. были нормами поведения. Но именно в табу — нормах поведения, поведенческих табу, все особенности табу-запретов проявлялись наиболее отчетливо. Они были исходной, первоначальной формой табу.

Если всякое поведенческое табу есть запрет, то не всякая норма поведения, состоящая в запрете тех или иных действий, есть табу. Табу — запрет особого рода. Он с неизбежностью включает в себя три основных компонента.

Первый компонент — глубокое убеждение людей, принадлежащих к определенному коллективу, что совершение любым его членом определенных действий неизбежно навлечет не только на данного индивида, но и на весь коллектив какую-то страшную опасность, возможно, даже приведет к гибели всех их. При этом

люди не могут сказать ничего определенного ни о природе этой опасности, ни о том, почему и каким образом данные действия влекут ее за собой. Им известно только то, что, пока люди воздерживаются от такого рода действий, эта опасность остается скрытой, когда же они их совершают, эта опасность из потенциальной автоматически превращается в реальную и угрожает всем им. В силу этого они рассматривают человека, совершающего такого рода действия, одновременно и как находящегося в опасности и как представляющего опасность для коллектива.

Второй компонент — чувство страха: чувство ужаса перед неведомой опасностью, которую навлекают известные действия людей на коллектив, и тем самым страха перед этими навлекающими опасность действиями.

Третий компонент — собственно запрет, норма. Наличие запрета говорит о том, что ни веры в опасность, навлекаемую данными актами поведения человека, ни чувства ужаса перед ней не было достаточно, чтобы отвратить людей от совершения опасных действий. Отсюда следует, что эти действия были чем-то притягательны для людей, что были какие-то достаточно могущественные силы, которые толкали человека к их совершению.

И так как эти действия того или иного члена общества были опасны не только для него самого, но и для человеческого коллектива в целом, последний должен был принимать меры, чтобы заставить всех своих членов воздерживаться от них, наказывая тех, кто с этим требованием не считался. Опасные действия становились запретными.

Таким образом, табу представляли собой нормы поведения, как бы извне навязанные обществу какой-то посторонней, внешней силой, с которой невозможно было не считаться. На эту особенность табу давно уже обратили внимание некоторые исследователи. Именно такой характер и должны были иметь самые первые нормы поведения, возникшие как средства нейтрализации опасности, которую представлял для формирующегося человеческого общества зоологический индивидуализм. При таком подходе становится понятнее природа силы, толкавшей людей к опасным действиям. Этой силой была власть биологических инстинктов. На основе анализа одних лишь этнографических данных многие исследователи пришли к выводу, что табу возникли первоначально как средство подавления, обуздания животных

инстинктов, как средство предотвращения опасности, угрожавшей человеческому коллективу со стороны животного эгоизма [см., например: R. Briffault, 1927. P. 352-353; С. Рейнак С., 1919. С. 16].

Совокупность этих норм требует своего названия. Понятие мораль к ним неприменимо, ибо нарушение табу влекло за собой не только осуждение общественным мнением, но и грозило физическим наказанием, включая и смерть. Эту исторически первую форму общественной социорной воли можно было бы назвать табуитетом. Табуитет был формирующейся моралью (праморалью). «Если мы не ошибаемся, — писал З. Фрейд, — то понимание табу проливает свет на природу и возникновение *совести*. Не расширяя понятия, можно говорить о совести табу и о сознании вины табу после нарушения табу»[З. Фрейдб 1991ю С. 261]. И представляется, что в этом он был прав.

4. Раннепервобытная экономика и мораль

В дальнейшем развитии первобытного общества из табуитета выросла подлинная мораль, которая постепенно стала господствующей формой социорной воли, по крайней мере, в раннем первобытном обществе.

В раннепервобытной общине господствовало распределение, которое нередко именуют уравнительным. Однако оно не предполагало с необходимостью распределения продукта между членами общины поровну, хотя это и могло иметь место. Суть его заключалась в том, что человек имел право на долю продукта (прежде всего пищи), добытого членами его общины, исключительно лишь в силу принадлежности к ней. Никаких других оснований не требовалось. Не имело значения, участвовал ли человек в добывании данного продукта или не участвовал.

Что же касается размера получаемой доли, то она зависела, во-первых, от общего объема продукта, во-вторых, от потребностей данного индивида. Когда продукта было много, каждый получал, сколько хотел. Но и в период, когда продукта было недостаточно для полного удовлетворения нужд членов общины, он все равно распределялся в соответствии с реальными потребностями индивидов. Например, взрослые мужчины, занятые тяжелым физическим трудом, требовавшим значительных затрат энергии, получали больше пищи, чем женщины и дети. В раннепервобытной общине распределение осуществлялось соответственно потребностям, по потребностям.

Описанные выше отношения распределения были не чем иным как отношениями собственности, причем собственности общинной, общественной. Именно потому, что вся пища совершенно независимо от того, кто ее добыл, принадлежала всем членам раннепервобытной общины, вместе взятым, каждый член этой общины имел право на определенную ее долю. И общинной собственностью на этой стадии была не только пища, но и все вообще предметы потребления и средства производства.

Раннепервобытная община была подлинным коллективом, настоящей коммуной. В ней действовал принцип: от каждого по способностям каждому по потребностям. Соответственно отношения собственности, отношения распределения в ней могут быть названы первобытно-коммунистическими, или коммуналистическими. Раннепервобытное общество было обществом первобытно-коммунистическим, или коммуналистическим [подробнее об этом см.: Ю.И. Семенов, 1993. Вып. 1].

Отношения собственности имеют бытие в двух видах. Один вид — экономические отношения собственности, существующие в форме отношений распределения и обмена. В обществе с государством экономические отношения собственности закрепляются в праве, в котором выражается воля последнего. Так возникают правовые, юридические отношения собственности.

В первобытном обществе государства не было. Соответственно не было и столь привычного для нас права. В раннепервобытном обществе экономические отношения собственности закреплялись в морали, в которой выражалась воля общества в целом. Важнейшей нормой первобытно-коммунистической морали было обращенное к каждому члену коллектива требование делиться пищей со всеми остальными его членами. Соблюдение этой нормы обеспечивалось лишь силой общественного мнения. Однако сказать, что общественное мнение принуждало человека делиться пищей с остальными членами коллектива, было бы неверно. Эта норма входила в плоть и кровь человека. Она была столь само собой разумеющейся, что ни одному человеку не могло даже прийти в голову не поделиться с членами своего коллектива. В этой норме выражалась и закреплялась общественная собственность на пищу.

5. Возникновение и сущность обычного права

Принцип возмездия

Важнейшая особенность как табуитета, так и первобытной морали заключалась в том, что обе эти формы общественной воли регулировали отношения только между членами того или иного социоисторического организма.

Каждая община имела собственную волю, нормы которой распространялись исключительно лишь на ее членов. На человека, не входившего в состав данной общины, не распространялось действие ни негативных, ни позитивных норм, существовавших в данном социоисторическом организме. Об этом писали многие этнографы. Ограничусь здесь лишь обобщающим высказыванием М.М. Ковалевского. «Их поведение, — писал он о людях доклассового общества, — совершенно различно, смотря по тому, идет ли дело об иностранцах или сородичах… Что позволено по отношению к чужеродцам, то нетерпимо по отношению к сородичам. Один и тот же способ поведения может представиться то дозволенным и даже заслуживающим похвал, то запрещенным и позорным… Тот, кто нарушает обычаи, тем самым обнаруживает злую волю по отношению к сородичам и должен быть поэтому извергнут из своей среды. Те же самые действия, совершенные над иностранцами, над лицами, стоящими вне группы, теряют всякую нравственную квалификацию, они не считаются ни дозволенными, ни запрещенными, или, вернее, интерес группы придает им ту или другую природу» [М.М. Ковалевский, 1913. С. 90].

Но ни одна община не жила в полной изоляции от других. Поэтому члены разных первобытных социоисторических организмов с неизбежностью должны были вступать в контакты друг с другом. Разные общины и их члены могли сотрудничать. Но между ними могли возникать и конфликты. Причиной конфликтов чаще всего был ущерб, который был нанесен члену или членам одного рода, а тем самым и этому роду, членом или членами другого. Этот ущерб мог носить различный характер: ранение, убийство человека, изнасилование или похищение женщины — члена рода или жены члена рода, хищение вещей и т. п.

Ущерб, нанесенный члену рода, затрагивал весь род. Причинение ущерба члену рода означало нанесение обиды не только ему, но и всему его роду. Обида и чувство обиды выливались во вражду. Отношения между родами становились враждебными.

Весь обиженный род должен был реагировать на нанесенный ему ущерб. Ответ мог быть только один — роду обидчика или обидчиков должен быть нанесен не меньший ущерб. Убийство члена рода могло быть возмещено лишь убийством, не обязательно самого убийцы, но обязательно члена его рода.

Нанесение ответного ущерба, возмездие, самой яркой формой которого была кровная месть, в своей исходной форме было явлением межсоциорным. Внутри раннепервобытной общины кровной мести не могло быть в принципе. Когда один член рода убивал другого его члена, роду, безусловно, наносился ущерб. Но убить убийцу означало нанести роду еще один такой же ущерб.

Кровная месть и вообще возмездие, нанесение ответного ущерба на той стадии было суровой необходимостью. Ведь когда община теряла человека, то изменялось соотношение сил в пользу той, члены которой совершили убийство. Если оставить убийство безнаказанным, то это откроет дорогу для новых такого же рода действий, что в конце концов может привести к гибели общины, не нашедшей силы для ответного удара. Уничтожение члена общины-обидчика, во-первых, восстанавливало баланс сил, во-вторых, было предупреждением всем соседям, что ни одна смерть члена данной общины не останется безнаказанной. Они в свою очередь неотвратимо понесут потери. Не следует думать, что убийство члена рода обидчика могло быть воздаянием только за убийство. Оно могло быть и воздаянием за другие тяжкие виды ущерба.

Кровная месть могла вызвать ответную кровную месть и положить начало безграничной вражде, бесконечной цепи конфликтов, беспредельной эстафете убийств, которая могла привести к гибели обоих враждующих коллективов. Необходимостью стало возникновение каких-то правил, регулирующих конфликты между коллективами. В результате возник знаменитый принцип, который известен под названием талиона (от лат. *talion* — возмездие). Он с необходимостью предполагал, что ответный ущерб должен быть равен инициальному ущербу: «око за око, зуб за зуб», смерть за смерть. Нередко именно в этом усматривают суть талиона. Однако равенство инициального и ответного ущерба представляет собой лишь необходимое условие, но не сущность этого принципа. Суть талиона состоит в том, что с нанесением эквивалентного ответного ущерба конфликт считается исчер-

панным, вражде кладется конец. Ныне потерпевшая сторона не имеет права на возмездие. Если же она попытается это сделать, то развернется новый конфликт, снова возникнет вражда.

Ответное возмездие, включая кровную месть, возникло до появления закона талиона и может существовать независимо от этого закона. Даже эквивалентность возмездия сама по себе еще не означает его подчиненность закону талиона. Ответное возмездие вообще, кровная месть в частности может носить нерегулируемый, бесталионный характер. В таком случае вражда затягивается на много лет и нередко может продолжаться до тех пор, пока не погибнет либо одна из враждующих сторон, либо обе стороны. Именно такой, бесталионной, нерегулированной нередко была знаменитая корсиканская вендетта.

Иное дело талионное возмездие вообще, талионная кровная месть в частности. Это — регулируемое возмездие, подчиненная правилам, контролируемая кровная месть. Принцип талиона — регулятор отношений между группами людей, закон восстановления между ними нарушенных нормальных, если и не дружественных, то крайней мере нейтральных отношений. Вместе с появлением закона талиона начало формироваться одновременно и понятие, и чувство справедливости. Когда одной стороной был нанесен ущерб другой, то произошло нарушение справедливости. Это с неизбежностью порождает конфликт. Разрешение конфликта с необходимостью предполагает восстановление справедливости. Самый первый способ — равноценное, эквивалентное возмездие, т.е. нанесение потерпевшей стороной точно такого же ущерба стороне обидчика или обидчиков. С нанесением такого ущерба справедливость восстанавливается и конфликт исчерпывается.

Так начала возникать новая форма регулирования отношения между людьми, отличная как от табуитета, так и от морали. Именно эту форму прежде всего и имели в виду как русские дореволюционные, так и западные этнологи, когда они говорили об обычном праве. Этот словосочетание настолько устоялось для обозначения данного явления, что вряд ли имеет смысл придумывать какой-либо новый термин.

Но дело не просто в традиции. Между обычным правом и правом классового общества существуют не только различия, но и сходство. Как видно из сказанного выше, важнейшим в обычном

праве было понятие справедливости. Главной задачей, стоявшей перед обычным правом, было восстановление нарушенной справедливости, причем с помощью не общественного мнения, а силы. То же понятие является главными и в праве классового общества. Как известно, латинское слово «юстиция» (*justitia*) означает справедливость. И перед правом классового общества стоит та же задача, что и перед обычным правом, и она тоже решается с опорой не на общественное мнение, а на силу. Заметим кстати, что возникнув первоначально в сфере обычного права понятие справедливости затем перешло не только в право классового общества, но вошло в число категорий морали.

Таким образом, обычное право и право классового общества вполне можно рассматривать как две различные формы одного явления, которое можно назвать просто правом. Но если мы для обозначения одной из двух качественно отличных форм права используем особый термин — «обычное право», то нам следует ввести и особый термин для обозначения и другой его формы. Право классового общество, которое в отличие от обычного права выражается не в стихийно сложившихся обычаях, а в государственных законах, лучше всего можно было бы назвать законным, или официальным правом.

Но различие между обычным и законным правом далеко не исчерпывается тем, что первое выражается в обычаях, а второе — в законам, тем более в том, что первое было неписаным, а второе — писаным. За этим различием формы скрывается различие содержания, что находит выражение в различии используемых понятий. К сожалению, это различие часто не осознается и не понимается исследователями, причем не только юристами, но и этнографами.

Ученые, характеризуя обычное право, нередко используют такие понятия, как «преступление», «преступник», «суд», «приговор», «наказание». А между тем эти понятия совершенно чужды первоначальному обычному праву. Они появились очень поздно, лишь в преддверии возникновения государства и законного права.

В использование перечисленных выше понятий («преступление», «наказание» и т.п.) для характеристики обычного права проявился своеобразный феномен, который обычно принято именовать этноцентризмом, хотя в данном случае данное сло-

во не очень применимо. Суть этого подхода состоит в том, что тот или иной институт, характерный для общества, в котором мы живем, мы рассматриваем не только как единственно существующий, но и как единственно возможный. В результате мы понятия, отображающий данный институт, используем для описания в каком то отношении сходного с ним института, существующего в качественно отличном от нашего обществе. В данном случае понятия, характеризующие законное права, мы используем для характеристики качественно отличного от него обычного права, что с неизбежностью ведет к искажению картины действительности.

Обычное право первоначально регулировало отношения только между социоисторическими организмами, было явлением не внутрисоциорным (интрасоциорным), а межсоциорным (интерсоциорным), или, выражаясь привычным для нас языком, международным. В качестве сторон, отношения между которыми регулировались обычным правом, т.е. субъектом обычного права, первоначально выступали только группы, но не индивиды.

На самом раннем этапе развития первобытного общества, пришедшего на смену формирующемуся обществу (праобществу), социоисторическими организмами были роды, которые одновременно были и общинами. Эти роды-общины и были субъектами обычного права.

В результате возникновения брака между индивидами род и община перестали совпадать. В состав общины теперь стали входить члены, по крайней мере, двух разных родов. Но ядро каждой общины состояло на стадии раннего первобытного (первобытно- коммунистического) общества из ядра одного и только одного рода. В этом смысле община была родовой, а род может быть охарактеризован как локализованный.

С расщеплением рода и общины, общины, теперь уже не совпадающие с родами, стали социоисторическими организмами. Но роль субъектов обычного права осталась при этом за родами. Обычное право регулировало отношения прежде всего между родами и только через них между общинами, а не прямо между общинами. Силой, обеспечивавшей действие талиона, формально был род, но реально эту роль играло родовое ядро, которое на том этапе всегда входило в состав одной и только одной общины и составляло ее основу.

6. Позднее первобытное общество

В последующем стадия раннего первобытного общества сменилась стадией позднего первобытного общества. Если в раннепервобытном обществе безраздельно господствовало распределение по потребностям, то в позднепервобытном возникло и начало приобретать все большее значение распределение по труду. Возникновение распределения по труду означало изменение всей системы социально-экономических отношений. Утверждение трудового принципа распределения с необходимостью предполагало возникновение собственности отдельных лиц, по крайней мере, на часть продукта и тем самым постепенное замещение отношений коммуналистического распределения (дележа) внутри общины отношениями обмена. Возникновение же отдельной собственности и превращение отношений между членами общины в возмездные с неизбежностью должно было повлечь за собой становление имущественного и социального неравенства.

Однако коммуналистические отношения столь прочно утвердились, что прямой отказ от них был невозможен. И развитие пошло по очень своеобразному пути. С переходом к позднепервобытному обществу произошло своеобразное раздвоение экономики, раздвоение системы социально-экономических отношений. Наряду с системой циркуляции жизнеобеспечивающего продукта возникли особые системы обращения избыточного продукта, которые получили название престижной экономики. Если жизнеобеспечивающий продукт циркулировал в основном внутри общин, то избыточный — между общинами.

Престижная экономика представляет собой не что иное, как особую систему дарообмена, именно престижного дарообмена. Важнейший принцип всякого дарообмена — не только возмездность, но эквивалентность. Каждый престижный дар с необходимостью предполагал равный по ценности отдар. В своем завершенном виде престижная экономика включает в себя три компонента, которые можно назвать дародачеобменом (1), дароплатежеобменом (2) и великодарообменом (3).

При дародачеобмене дары без конца переходили из рук в руки. Возникали линии дарообмена, включавшие несколько десятков людей и простиравшиеся на сотни километров (мербок у муллук муллук и мандгелла Арнемленда, кхсаро у бушменов области Добе в Калахари и др.). Иногда начало таких линий

смыкалось с концом, и возникали грандиозные кольца обмена. Примером может послужить знаменитая кула меланезийцев Соломонова моря.

Дароплатежи были обязательными при определенных жизненных обстоятельствах: рождении, имянаречении, инициациях, вступлении в брак, смерти. Они первоначально, как и любые другие дары, происходили лишь между членами разных общин и чаще всего совершались на особого рода сборищах — дароприношениях.

Великораздаривание всегда происходило на дароторжествах, примерами которых являются потлачи у индейцев Северной Америки, пиры вестников и пиры мертвых у эскимосов Аляски, ореховые и свиные праздники у папуасов Новой Гвинеи и т.п.

Дароторжество мог устроить один человек, несколько людей, община в целом. Но в любом случае оно было общинным делом. Готовилась к нему и участвовала в нем всегда вся община. Подготовка к дароторжеству занимала много времени, иногда несколько лет. Запасалось огромное количество пищи, а нередко также создавалось и приобреталось большое число самых разнообразных вещей. Дароторжества всегда устраивались для членов других общин, которые приглашались в качестве гостей. Для гостей организовывался грандиозный пир, а затем нередко им дарилось огромное число самых разнообразных объектов. В этом и состояло великодарение.

Престижная экономика играла в позднепервобытном обществе столь огромное значение, что это обществом с полным правом может быть названо первобытно-престижным [Подробнее о престижной экономике см.: Ю.И. Семенов, 1963. Вып. 2-3].

Утвердившийся в сфере престижной экономики, в сфере отношений между общинами принцип возмездности и эквивалентности в циркуляции материальных благ стал постепенно проникать и в внутрь общины. Дележные отношения стали постепенно вытесняться отношениями обмена.

Избыточный продукт циркулировал не только между членами разных общин, но и между людьми, принадлежащими к одной общине. Если первые с самого начала обменивались избыточным продуктом, то вторые первоначально делились им. Но этот дележ вскоре приобрел форму дачи помощи, которая предоставлялась не постоянно, а лишь в случае нужды. Эта форма помощи, как

и дележ, не предполагала эквивалентного возмещения. Круги, в которых происходила помощь, в общем и целом совпадали с дележными кругами.

И на стадии позднепервобытного общества люди, принадлежавшие к одному дележному кругу, обязаны были делить продукт между собой и/или делиться им друг с другом. По-прежнему принадлежность к данному дележному кругу накладывала на человека обязанность давать часть продукта другим членам круга и предоставляло ему право на получение доли продукта от них.

Но теперь этот дележный круг все в большей степени переставал совпадать с общиной. Чем дальше, тем больше этот круг распадался на несколько кругов, каждый из которых охватывал лишь часть членов общины. Таким образом в социоисторическом организме начало существовать несколько пусть тесно связанных, но все же различных дележных кругов.

Это открыло возможность значительного увеличения размеров общины. Пока община в общем и целом совпадала с дележным кругом, возможности ее роста были весьма ограничены. Дележный круг по своей природе не мог быть слишком большим. Когда стало возможным образование внутри общины не одного, а нескольких дележных кругов, это препятствие исчезло. В результате, если число членов раннепервобытной общины никогда не превышало ста человек, то позднепервобытные общины могли насчитывать в своем составе несколько сот людей.

Другое важное изменение состояло в приобретении дележными кругами относительного характера. Одни продукты распределялись в более широком кругу, другие в более узком. Так, например, хотя социоисторический организм перестал быть дележным кругом по отношению к большинству продуктов, некоторые виды добычи продолжали распределяться между всеми его членами. И по отношению к этим видам добычи он продолжал оставаться дележным кругом. Размеры дележного круга зависели от ситуации. В одной ситуации он включал в себя большее число людей, в другой — меньшее. В результате возникла целая иерархия дележных кругов.

Все это делало крайне своеобразными отношения собственности на продукты труда. Любой человек был отдельным собственником только в определенном отношении. Он был собственником по отношению к одним вещам, но лишь распорядителем

по отношению к другим, а именно к тем, которыми был обязан делиться с членами своего дележного круга. Он был собственником данной вещи по отношению к одним людям, но лишь распорядителем по отношению к другим, а именно членам своего дележного круга. Он был собственником данной вещи по отношению к определенным людям в одной ситуации, но лишь распорядителем в другой.

И дальнейшее развитие шло по линии, во-первых, сужения круга лиц, обязанных делиться друг с другом, во-вторых, сокращения круга вещей, которыми человек был обязан делиться с другими, в-третьих, уменьшения числа ситуаций, в которых человек был обязан делиться. Однако в течение всей этой фазы каждый взрослый человек одновременно и был отдельным собственником, и не был им. Не существовало каких-либо определенных ячеек отдельной собственности. Грани между ними носили относительный характер. Условны были границы и между дележными кругами.

В этих условиях семья не могла быть единицей собственности. Каждый человек был отдельным собственником и, кроме того, входил в дележный круг, который не обязательно совпадал с теми, в которые входили члены его семьи. На существование в позднепервобытных и даже предклассовых обществах раздельной собственности мужа и жены указывают многие исследователи.

Но не будучи единицей собственности, семья, оставаясь иждивенческо-потребительской ячейкой, все в большей степени становилась и хозяйственной ячейкой. Это было связано с целым рядом обстоятельств. Одно из них заключалось в том, что позднепервобытная община, переставая быть единым дележным кругом, тем самым переставала быть хозяйственной ячейкой. Она все в большей степени приобретала черты только хозяйственного организма [подробнее о всех этих понятиях см.: Ю.И. Семенов, 1987; 1997. С. 36-42].

7. Гостеприимство и его место в системе социально-экономических отношений доклассового общества

Престижная экономика, будучи системой особого рода дарообращения, а именно престижного, не включала в себя все существующие отношения дарообмена. В обществе существовали

и иные, кроме престижной, системы дарообращения. С одной из них мы сталкиваемся, когда обращаемся к явлению, известному в этнографической литературе под названием гостеприимства.

Одним из первых сделал его объектом специального исследования Л.Г. Морган. На основе обобщения большого фактического материала, относящегося к индейцам, им был сделан вывод о существовании в первобытном обществе закона гостеприимства [L.H. Morgan, 1817. P. 45–61]. Обратил внимание на гостеприимство и Н.И. Зибер, который привёл данные, относящиеся не только к Америке, но и к Океании, Азии, Африке и даже Европе [Н.И. Зибер, 1883. С. 131-143].

И тот, и другой понимали гостеприимство очень широко, не проводя различия отношений между членами одной общины и отношениями между членами разных общин. В результате Н.И. Зибер пришел к выводу, что «гостеприимство есть просто общение имущества» [Н.И. Зибер, 1883. С. 132].

В действительности же под словом «гостеприимство» скрываются два разных явления. Иногда это слово используется для обозначения одной из форм дележа, имевшей место внутри общины, а именно той, которую можно назвать дачеразбором или дачеугощением. Однако чаще всего гостеприимством называют угощение и оказание иных услуг, в частности, предоставление крова, членам других общин.

Собственно только чужак и может быть назван подлинным гостем. И в данном случае мы имеем дело не с дележом, а с дарением. Дар – не обязательно вещь, которую можно взять с собой. Даром может быть и пища, которая потребляется на месте. Наряду с дачеугощением существует и дароугощение. Даром может быть и услуга. В целом угощение гостя и услуги, представляемые гостю, могут быть названы гостевым даром или гостедаром.

Любой дар предполагает отдар. Во многих случаях обмен гостедарами носил прямой характер. Хозяин и гость просто менялись ролями. Если сегодня А принимал Б, то завтра Б принимал А. Однако такое бывало не всегда. Связь двух конкретных лиц могла носить односторонний характер. Один из них мог выступать только в роли хозяина, другой — только гостя. Но человек, который по отношению к определённому лицу был лишь хозяином, по отношению к другому мог быть лишь гостем. И в конечном счёте каждый получал примерно столько же, сколько давал.

Поэтому вполне можно говорить о существовании особой системы гостедарообмена или гостедарообращения.

Гостедарообмен существовал, вероятно, и на стадии раннепервобытной общины. Однако в целостную систему он сложился, по-видимому, лишь одновременно с престижной экономикой. И на первых порах гостедарообращение было нередко связано с какой-либо формой престижного или обычного дарообмена. Партнёры по дарообмену, которые в дальнейшем нередко становились и торговыми партнёрами, были обязаны обеспечивать друг другу пищу, кров и защиту. Такими были, например, отношения между меланезийцами о. Вогео и их соседями [H.I. Hogbin, 1935. P. 398]. С этим связано существование у многих народов обычая, согласно которому гость должен был вручить хозяину подарок [C.S. Belshaw, 1965. P. 35–36].

Большинство данных о гостеприимстве относится к народам, стоявшим на стадии позднепервобытного и предклассового общества. На этом основании Л.Г. Морганом был сделан вывод, что по мере увеличения разнообразия и количества средств существования закон гостеприимства всё в большей и большей степени утверждался. Наивысшего развития он достиг, по его мнению, у оседлых индейцев, достигших средней ступени варварства [L.H. Morgan, 1817. P. 51].

Когда община перестала быть единым делёжным кругом, то гостедарообращение в какой-то степени стало превращаться из отношения лишь между членами разных общин в отношении и внутри общины. Но в целом и тогда оно во многом продолжало сохранять межобщинный характер.

С исчезновением престижной экономики, что произошло с переходом к предклассовому обществу, гостедарообмен принял на себя некоторые её функции. Наряду с обычным гостедарообменом, который осуществлялся в любое время, возник и получил развитие праздничный, когда люди навещали друг друга по случаю каких-либо торжественных событий. В некоторых случаях сам приезд гостя стал поводом для торжества, которое хозяин устраивал в его честь.

Необычайно развиты были все виды гостедарообмена у народов Кавказа, находившихся в большинстве своём на стадии предалассового общества, в частности, у адыгов, балкарцев, чеченцев, осетин. Как будничное, так и праздничное гостедарообращение существовало в крестьянском мире классового общества. На бытование у русских крестьян XIX в. необычайно развитого гостеприимства обращают внимание некоторые этнографы [Н.А.Иваницкий, 1890. С. 58–59; Н.А. Миненко, 1989. С. 93–94; М.М. Громыко, 1990. С. 87–88 и др.]. Интересно отметить, что в некоторых случаях полагалось при проводах гостей снабжать их подарками [Н.А. Миненко, 1989. С. 94] .

8. Обычное право в позднепервобытном обществе. Возникновение принципа возмещения ущерба

Отношения между членами общины, которые принадлежали к разным дележным кругам, все в большей степени становились отношениями обмена, предполагавшими эквивалентное возмещение. Виды этого обмена были различными: обмен помощью, платеж за услуги, заем и возврат долга, позднее к ним добавились обмен дарами и товарами. Регулировать эти отношения мораль не могла. В результате обычное право начало проникать во внутрь общины и регулировать отношения между ее членами. Причем оно стало регулировать не только имущественные, но и многие другие отношения между ее членами. И силой, которая обеспечивала соблюдение норм обычного права стал теперь уже не род, а группы, на которые община, а тем самым и род стали теперь подразделяться.

Когда на стадии первобытно-престижного общества в общине вместо одного дележного круга возникло несколько, то важным стал вопрос о фиксации принадлежности человека к тому или иному кругу и проведении достаточно зримых границ между ними. Выходом из положения было прослеживание связей по происхождению между людьми, генеалогических отношений между ними. Тот или иной дележный круг стал оформляться как совокупностью людей, связанных происхождением от более или менее отдаленного реального предка, причем это происхождение по традиции, по крайней мере, на первых порах считалось либо только по матери (в обществах с материнскими родами), либо только по отцу (в обществах с отцовскими родами). Поэтому эти новые родственные образования возникли и рассматривались как части родов.

По мере развития эти образования в свою очередь сегментировались, возникшие группы снова делились на сегменты и т.д. В

результате возникала сложная иерархия унилинейных родственных групп – филий. Низшее звено можно назвать минифилией, средние — медифилиями, высшее — максифилией. Максифилия была родом, все остальные — подразделениями рода. Рано или поздно самые высшие сегменты, на которые подразделялся старый род становились самостоятельными родами, а сам он либо исчезал, либо сохранялся в виде фратрии.

На данном этапе каждая община стала состоять из несколько филий, которые могли принадлежать не только к одному роду, но и разным родам. Именно они и стали выступать как основная сила при разрешении конфликтов, возникающих между членами не только разных общин, но во все большей степени и между членами одной общины и даже одного рода. Там, где унилинейный группы стали исчезать, роль такой силы выполняли различного рода билатеральные родственные образования.

На этапе первобытно-коммунистического общества главным источником конфликтов между общинами был различного рода ущерб, нанесенный личности человека. С развитием дарообменных отношений и возникновением престижной экономики важным источником конфликтов стал имущественный ущерб.

Под причинением собственно имущественного ущерба, отличного от ущерба, нанесенного личности человека, кроме кражи, потравы полей понималось в основным невыполнение человеком его имущественных обязательств по отношению к члену другой родственной группы: затягивание с отдаром, явно неэквивалентный отдар или отказ от отдаривания, слишком малый дароплатеж, затяжка с его выплатой или прямой отказ от этого, задержка с возвращением или отказ от возврата займа и т.п.,

Однако главными по-прежнему оставались конфликты из-за ущерба, нанесенного личности и прежде всего из-за убийств члена одной родственной группы членами другой. Но раньше был возможен лишь один ответ пострадавшей стороны – возмездие, выражавшиеся в нанесении аналогичного ущерба виновной стороне. Здесь действовал закон талиона.

С развитием дарообменных отношений и утверждением принципа эквивалентности, с появлением и широким распространением дароплатежных отношений возник еще один способ восстановления справедливости, а тем самым улаживания конфликта — не нанесение эквивалентного ущерба виновной стороне, а эквивалентное возмещение этой стороной нанесенного ущерба. Наряду с принципом возмездия начал действовать принцип возмещения.

Если одна сторона по вине другой потеряла члена, то виновная сторона могла возместить нанесенный ущерб выплатой дароплатежа. Так возникла цена крови – вергельд, вира и т.п.. Но если даже убийство можно было компенсировать дароплатежом, то тем более возможной была компенсация за прочие виды ущерба: ранения, увечье, насилие, оскорбление и т.п. Так возникли различного рода композиции. Но принятие вергельда не было обязательным. Потерпевшая сторона могла предпочесть возмездие – кровную месть.

Возмещение за убийство не всегда заключалось в уплате определенной суммы ценностей. Иногда оно заключалось в том, что группа убийцы передавала одного из своих членов в группу убитого. Если это был мужчина, то его усыновляли. Если это была девушка, то она становилась женой одного из членов пострадавшей группы. При этом иногда заменой убитого считалась не сама женщина, а ребенок рожденный ею. В принципе подобного рода возмещение убийства возможно было и на более ранней ступени развития, еще до возникновения престижной экономики. Но передача члена группы убийцы в группу убитого наблюдалась этнографами лишь у народов, достигших стадий позднепервобытного или предклассового общества.

Подобно тому как обязанность мстить за обиду лежала на всех членах потерпевшей родственной группы и объектом кровавого возмездия мог быть любой член виновной стороны, обязанность выплаты возмещения за ущерб лежала не только на обидчике, но и на всей его группе. Действовал принцип коллективной вины.

Если на стадии первобытно-коммунистического общества в качестве сторон, между которыми имел место конфликт, выступали роды, то на стадии первобытно-престижного общества — главным образом филии. И общая тенденция развития заключалась в том, что в качестве сторон в конфликте стали выступать филии все более низкого уровня: не столько максифилии, сколько медифилии и даже минифилии. Именно на членов этих родственных подразделений ложилась теперь обязанность и мстить за обиду, и выплачивать компенсацию потерпевшей стороне.

Раньше конфликты из-за личного ущерба возможны были только между членами разных общин. С переходом к первобыт-

но-престижному обществу, с увеличением размера общин и появлением в их составе нескольких родственных групп, главным образом филий низкого порядка, такого рода конфликты стали возможными и внутри общин, причем не только многородовых, но и однородовых. Мстили друг другу и выплачивали компенсации филии, принадлежавшие к одной более широкой филии, скажем, максифилии. В результате обычное право, которое раньше регулировало отношения только между членами разных общин, стало теперь, наряду с табуитетом и моралью, определять отношения людей и внутри социоисторических организмов.

В случае, когда виновная сторона была готова возместить ущерб, между вовлеченными в конфликт группами начинались переговоры, которые завершались тем, что в русской литературе принято называть мировой сделкой. Эти переговоры могли вестись либо непосредственно между членами вовлеченных в конфликт групп, либо, что чаще, через посредство лица или лиц, не принадлежащих ни к одной из них, но связанных и с той и другой. Возник институт посредников. Каждая группа через посредника информировала другую об условиях, при которых она была готова пойти на мировую сделку, а посредник поочередно переходя от одной группе к другой стремился склонить их к компромиссу, добиться приемлемого для обеих сторон решения дела. В англоязычной этнологической литературе посредника нередко именовали «ходящий между» (*go between*)

Таким путем решались дела, в которых была более или менее очевидна и виновность одной из сторон и размеры причиненного ею ущерба. Когда же в деле было много неясного и каждая из сторон трактовала его по-разному, то возникала тяжба. И когда втянутые в нее стороны были не способны ее разрешить ни прямо, ни через посредников, то они могли обратиться к группе посторонних лиц с просьбой рассмотреть их доводы и решить, кто из них прав и кто виноват. Так возник третейский суд, который нередко называют также судом посредников (медиаторов) или медиаторским судом. Возникновение этого суда было началом становления того, что принято называть судебным процессом. Чаще всего этот суд разрешал имущественные тяжбы, но в принципе он мог рассматривать любые конфликты. В ходе суда всегда предпринимались попытки примирить стороны, убедить их пойти на мировую сделку. Если этого сделать не удавалось, суд выносил определенное решение.

Третейский суд не был каким-то постоянным органом. Его состав каждый раз определялся заново сторонами, которые решали прибегнуть к такому способу разрешения конфликта. Само собой разумеется, что никакой принудительной силой этот суд не располагал. Единственной реальной силой, способной прибегнуть к физическому насилию, были только родственные группы, прежде всего филии. Когда стороны решались прибегнуть к услугам суда посредников, то само собой разумелось, что обе они примут его решение, каким бы оно не было. И когда одна из сторон отказывалась исполнить решение суда, то другая получала санкцию общественного мнения на применение силы для обеспечения этого решения.

Хотя на данной стадии обычное право продолжало регулировать отношения прежде всего между группами, его развитие существенно сказывалось и на отношениях внутри групп. И дело не просто в том, что группа, являвшаяся субъектом обычного права могла состоять из нескольких сегментов, каждый из которых также мог быть субъектом обычного права. Каждая группа выступала в защиту своего члена независимо от того, был ли он прав или не прав в своих отношениях с членами других групп. Но если член группы слишком часто ввязывался в конфликты с членами других, то это могло дорого обойтись самой группе: она слишком часто либо теряла людей, либо делала большие выплаты в качестве компенсации за ущерб, который этот ее член наносил чужакам. В результате ее общественное мнение начинало осуждать действия данного человека.

Так к обеспечению функционирования обычного права было подключено общественное мнение группы. Если давление групповой воли не приводило к желаемому результату, то предпринимались определенные действия. Постоянного нарушителя могли изгнать из группы или даже уничтожить с тем, чтобы пресечь зло, которое причиняли его действия.

Как явствует из сказанного, с переходом от раннепервобытного общества к позднепервобытному обычное право претерпело существенные изменения. Из явления только межсоциорного («международного») оно превратилось в явление и внутрисоциорное, стало наряду с табуитетом и моралью регулировать поведение членов общества по отношению их друг к другу. Однако этот новый регулятор отношений людей внутри общества был очень своеобразным, отличным и от табуитета, и от морали.

Обычное право непосредственно не представляет собой совокупности норм, отклонение от которых считается преступлением или проступком. Исходным в обычном праве является понятие ущерба, который члены одной человеческой группы причиняют членам другой. Это понятие тесно переплетается, хотя полностью и не совпадает с понятием обиды. Нанесение ущерба (обиды) рассматривается потерпевшей стороной как нарушение справедливости. В результате между вовлеченными сторонами возникает вражда, они вовлекаются в конфликт. На более позднем этапе конфликт может принять форму тяжбы. Суть норм обычного права заключается в том, чтобы разрешить конфликт, прекратить вражду, т.е. добиться примирения сторон, а на более позднем этапе — также и в том, чтобы разрешить тяжбу между ними. Это можно сделать только путем восстановления справедливости. Нормы обычного права диктуют способы окончания конфликта, прекращения вражды и разрешения тяжбы, т.е. методы восстановления нарушенной справедливости. Один способ — причинение виновной стороне точно такого же ущерба, второй — возмещение ущерба.

Но самый лучший способ избежать вражды и не втягиваться в тяжбу состоит в том, чтобы не причинять другим людям ущерба (обиды), т. е. не нарушать справедливости. Определяя, в чем заключается нанесение ущерба (обиды), обычное право тем самым указывает человеку, какие его действия вызовут вражду, а какие — нет, т. е., иными словами, как ему нужно вести себя, чтобы не попасть в беду, что ему можно делать, а что — нельзя. И в этом смысле обычное право, также как табуитет и мораль (в том числе и первобытная), регулирует поведение людей не только в чрезвычайных обстоятельствах, но и в их повседневной жизни.

9. Предклассовое общество

На смену первобытно-престижному пришло общество, которое было переходным к классовому. За ним сейчас закрепилось название предклассового общества. Для этой стадии было характерно одновременное существование нескольких существенно отличающихся друг от друга типов социально-экономических структур, а тем самым и типов общества. Этими типами были: (1) пракрестьянское общество; (2) протополитарное общество

(социоисторические организмы подобного типа обычно называют вождествами); (3) протонобиларное общество; (4) протодоминомагнарное общество; (5) протонобиломагнарное общество; (6) протомилитомагнарное общество [gодробнее обо всем этом см.: Ю.И. Семенов, 1999].

Однако при всем различии между ними было общее. Оно заключалось в том, что все они включали в себя формирующийся крестьянско-общинный общественно-экономический уклад, который я буду называть пракрестьянско-общинным укладом.

На базе пракрестьянско-общинного способа производства, который по своей природе не был антагонистическим, могли возникнуть и возникали различного рода антагонистические образы и способы производства. Становление крестьянско-общинного уклада с необходимостью предполагало формирование ячеек особой (обособленной) собственности — крестьянских домохозяйств, или дворов. Ячейками точно такой же собственности были и хозяйства ремесленников, которые стали возникать на этой же стадии развития. Формирование различного рода антагонистических укладов было невозможно без оформления ячеек частной собственности.

И для ячеек обособленной (особой) собственности, и для ячеек частной собственности, было характерно распределение по собственности. Поэтому для упрощения можно объединить эти образования под названием ячеек частной собственности. Чаще всего единицами отдельной, особой (обособленной) или частной собственности были большие или (реже) малые семьи. С утверждением ячеек частной собственности постепенно исчезают дележные отношения и дележные круги, хотя пережитки их еще долгое время продолжают сохраняться. Их находят даже в крестьянском мире классовых обществ.

Семья становится прочным экономическим единством. В чисто экономическом плане связь человека, включая главу семьи, с членами этой ячейки общества становится гораздо более прочной, чем связь с членами своей филии, не входящими в его семью. Однако филия, потеряв в многом (но не полностью) экономическое значение, продолжает оставаться крайне важной для человека, ибо она и только она способна обеспечить защиту человека от покушений членов других родственных групп на его личность, включая жизнь, и его имущество.

Если на стадиях первобытно-коммунистического и первобытно-престижного общества социоисторическими организмами были общины, то на ступени предклассового общества наряду с однообщинными социоисторическими организмами (общиносоциорами) возникли организмы, состоявшие из нескольких пракрестьянских общин (трибосоциоры и вождества, или протополитархии) [См.: Ю.И. Семенов, 2003. С. 47–48].

10. Обычное право в предклассовом обществе

И во всех предклассовых обществах огромную роль играло обычное право. Когда социоисторические организмы были сравнительно малы, обычное право регулировало отношения как между ними, так между различного рода родственными группами, входившими в состав разных обществ. И оно всегда, наряду с моралью и пережитками табуитета, регулировало отношения внутри социоисторических организмов. Но в отличие от морали оно нормировала отношения не непосредственно между индивидами, а прежде всего их группами и только тем самым между ними. Когда социоисторические организмы были достаточно велики, то обычное право становилось явлением почти исключительно внутрисоциорным.

Если в первобытно-коммунистическом обществе волевые отношения собственности были моральными, то в предклассовом в значительной степени завершился процесс, который начался с переходом к первобытно-престижному обществу. Теперь экономические отношения собственности стали выражаться и закрепляться не столько в нормах морали, сколько в нормах обычного права. Имущественные отношения, т.е. волевые отношения собственности, все в большей степени становились теперь не моральными, а обычно-правовыми. Обычное право все в большей мере регулировало различного рода отношения обмена (включая куплю-продажу, кредит и т.п.), пользование, распоряжение и владение движимым и недвижимым имуществом, землепользование и землевладение, наследование и др.

Но, конечно, только областью имущественных отношений обычное право не ограничивалось. Оно регулировало семейно-брачные отношения. И, конечно, по-прежнему оно играло важнейшую роль в разрешении дел, связанных с убийством, нанесением телесных повреждений, насилием и причинением различного рода других обид.

Важной особенностью в какой-то степени уже первобытно-престижного и в полной мере предклассового общества было существование очень своеобразной иерархии ячеек разрешения конфликтов. Низшей ячейкой была семья, чаще всего большая. Все конфликты, которые происходили между ее членами, включая убийства, были ее частным делом. Никто не имел права в них вмешиваться.

Если конфликт происходил между людьми, которые принадлежали к разным семьям, но одной родственной группе (ближайшей филии, билатеральному образованию и т.п.), то он был делом данных семей. Как мы уже видели, на стадии первобытно-коммунистического общества кровная месть внутри рода была немыслима. Кровная месть могла иметь место только между родами. С переходом к первобытно-престижному обществу и появлением иерархии филий кровная месть (и соответственно возникшая на этой стадии компенсация за убийство) стала возможна и внутри максифилии, вначале только между самыми высшими медифилиями, а затем и филиями более низких порядков, коегде даже между минифилиям и реже семьями. В последнем случае конфликт между семьей убитого и семьей убийцы должен был быть разрешен путем кровной мести или уплаты цены крови даже в том случае, если убийца и его жертва принадлежали к одной минифилии. Вмешательство минифилии в этот конфликт сводился лишь к посредничеству.

Если убийца и его жертва принадлежали не только к разным семьям, но разным минифилиям, входившим в состав одной ближайшей медифилии, то конфликт был делом этих двух минифилий. Вмешательство ближайшей медифилии сводилось лишь к посредничеству. Если убийца и его жертва принадлежали не только к разным семьям и минифилиям, но к разным ближайшим медифилиям, однако входившим в состав одной медифилии более высокого порядка, то это было делом ближайших медифилий. По этой лестнице можно подниматься до тех, пока не будет достигнута максифилия.

Но кроме филий существовали общины, в состав которых они входили. Каждая община была заинтересована в мирном разрешении конфликтов между всеми своими членами и всеми, входившими в ее состав семьями и родственными группами.

В самостоятельных пракрестьянских общинах (общиносоциорах) постепенно возникает постоянный орган, который разбирает конфликты между членами разных семей и родственных групп, входящих в состав общины. Этим органом становится общее собрание всех взрослых мужчин общины. На этом собрании, происходившим под председательством старосты общины, тяжущиеся стороны излагали свои аргументы, затем выступали свидетели и, наконец, высказывались все желающие члены собрания. В заключение староста подводил итоги и формулировал общее мнение присутствующих. Общинная воля требовала от сторон выполнения решения общинного суда. Но каких-либо мер физического принуждения община обычно не предпринимала. Однако если проигравшая сторона не хотела следовать этому решению, то выигравшая сторона при одобрении общественного мнения применяла различные средства, включая использование физической силы, с тем, чтобы добиться его выполнения. Человека, постоянного нарушавшего покой общины и отказывавшегося выполнять решения ее суда, могли изгнать.

Перечень дел, которые рассматривало общинное собрание, был, как правило, ограниченным. Вне его компетенции обычно находились дела об убийствах. Они решались вовлеченными в них сторонами прямо, с помощью посредников или через посредство третейского суда. Мелкие дела разбирал единолично староста в присутствии заинтересованных сторон.

Судебная организация в предклассовых обществах разного типа была не одинаковой. В протонобиларных обществах роль судьи обычно выполнял протонобиларх, которому помогали несколько выбранных им людей. В протодоминомагнарных и протонобиломагнарных обществах нередко существовали специальные выборные суды.

На стадии раннепервобытного общества существовали только понятия инциального ущерба и ответного эквивалентного ущерба (возмездия). На стадии позднепервобытного общества понятие возмездия было дополнено, а затем и во многом вытеснено понятием возмещения ущерба. И на той, и на другой стадии выступали две и только две стороны: нанесшая ущерб и потерпевшая ущерб. Когда на позднепервобытной стадии появляется третейский суд, то он ни в коем случае не является стороной в конфликте. Он стоит над сторонами.

Однако в последующем положение начинает меняться. Ели раньше конфликты, регулируемые правом, происходили между группами людей, принадлежащим к разным социоисторическим организмам, то теперь — группами людей, входившими в состав одного социоисторического организма, одного общества. Эти конфликты, несомненно, представляли опасность для социоисторического организма. В силу этого действия одних членов общества, результатом которых были личные и имущественные потери других его членов, постепенно стали рассматриваться обществом не только и не просто как наносящие ущерб лишь отдельным его членам и требующие возмездия или возмещения, но и как вредящие обществу в целом. Так в сфере обычного права начали возникать ранее совершенно чуждые ему понятия *преступления* против общества и соответственно *наказания* этим обществом за совершение преступления. Таким образом, наряду с традиционными двумя сторонами: причинившей ущерб и потерпевшей ущерб появилась третья. Ею стало общество в целом. Возможно, это началось еще в конце стадии первобытно-престижного общества. Во всяком случае, на стадии предклассового общества в протополитархиях, где правители стали выполнять функцию и судей, и в великообщинах, где появились выборные суды, эти понятия уже начинают утверждаться. Суд великообщины нередко не только обязывал виновную сторону выплатить возмещение за нанесенный ущерб потерпевшей стороне, но и заставлял ее уплатить штраф, который шел обществу в лице тех или иных его представителей, чаще всего самих судей. Штраф не был возмещением ущерба потерпевшей стороне, он был наказанием. Взыскиваемые ими судебные штрафы полностью шли не потерпевшей стороне, а представителям общества. Вслед за штрафами начали возникать и другие виды наказания. И все-таки на протяжении всей истории предклассового общества понятия преступления и наказания так и не стали господствующими. Главными, хотя и не единственными в его праве, продолжали оставаться понятия ущерба и возмездия или возмещения.

Это можно наглядно видеть даже на примере протополитарного общества, которые из всех предклассовых обществ было ближе всего к классовому. Протополитархии (вождества) представляли собой формирующиеся государства (прагосударства).

В ранних протополитарных обществах право суда принадлежит правителю вождества (протополитарху), правителям про-

винций и округов (субпротополитархам) и старостам общин. Правители публично, в присутствии всех желающих рассматривают доводы сторон, заслушивают свидетелей и принимают решения, основанные на нормах обычного права. С проигравшей стороны взыскивался штраф в пользу правителя.

Если был убит человек, то формирующееся государство первоначально никакого дела по своей инициативе не возбуждало, оставляя это на рассмотрение двух сторон: потерпевшей ущерб и нанесшей ущерб. Правитель рассматривал дело об убийстве только в том случае, когда потерпевшая сторона специально обращалась к нему. Когда наступал день суда, на него приглашались обе стороны, которые излагали свои доводы. Если правитель приходил к выводу, что убийство было действительно совершено теми людьми, которые были обвинены в этом потерпевшей стороной, то он обязывал родственников убийцы или убийц выплатить цену крови. На этом процессе не фигурировали понятия «преступление», «преступники», «приговор», «наказание». Не было и понятия «обвинение» в привычном для законного уголовного права смысле. В качестве обвинителя выступало не прагосударство, а сторона, потерпевшая ущерб.

После принятия правителем решения формирующийся государственный аппарат, первоначально, как правило, не занимался обеспечением его выполнения. Забота об этом обычно целиком ложилась на потерпевшую сторону. Она собственными силами должна была добиться выплаты вергельда. Таким образом, даже в протополитарных обществах, не говоря уже об остальных типах предклассового общества, главными организациями, обеспечивавшими защиту личности и имущества человека, продолжали оставаться родственные группы (филии, билинейные образования и т.п.).

Прагосударство первоначально возбуждало дело по своей инициативе лишь тогда, когда совершалось покушение на власть и особу правителя. Тогда человека задерживали, обвиняли в преступлении, приговаривали, как правило, к смерти и приводили приговор в исполнение. Впрочем, заподозренного в таком преступлении могли по приказу правителя просто убить без всякого суда. Когда дело обвиняемого в покушении на власть и особу правителя рассматривалось в суде, то мы сталкиваемся здесь с началом законного права, причем права уголовного.

Первым уголовным преступлением было преступление против самого государства, т.е. государственное преступление в узком смысле слова.

В процессе дальнейшего развития, чаще всего уже на стадии классового общества, возник запрет убийств одними подданными государства других его подданных, совершенно независимо от причин, которые их к этому побудили. Законное убийство подданных государства стало монополией государства. Все остальные убийства оказались вне закона, стали преступлениями. В последующем преступлениями стали воровство, грабежи, насилия и т.п.

11. Возникновение, сущность и основные сферы законного права

Окончательно понятия преступления и наказания восторжествовали лишь в праве сложившегося классового общества. Но при этом произошло это, во-первых, далеко не сразу, во-вторых, лишь в одной, хотя и важнейшей сфере законного права.

Как известно, право цивилизованного общества, законное право, прежде всего, подразделяется на уголовное и на гражданское. И то, и другое, в отличие от первобытного обычного права. с необходимостью предполагает существование суда и соответственно судебного процесса. Выполнение решения суда обеспечивается особым отделенным от общества и внешне стоящим над обществом аппаратом насилия — государственной машиной. Законное право в отличие от обычного опирается на силу не рода и не родственной группы, а государства.

И тем не менее между гражданским и уголовным законным правом существует значительное различие. Объектом гражданского права является тяжба между подданными или гражданами государства. Гражданский процесс возбуждался государством только по инициативе людей, которые имели какие-либо претензии, чаще всего имущественные, к другим лицам. Когда иск принимался государством, люди, предъявившие его, выступали в роли истцов, а противоположная сторона — в роли ответчика. Суд чаще всего стремился побудить стороны к мировой сделке. Если это не удавалось сделать, суд, заслушав доводы обеих сторон, принимал решение либо удовлетворить иск, либо отклонить его. Здесь, как и в случае с поздним первобытным правом, действующими лицами выступали две тяжущиеся стороны, а суд стоял над ними. В

гражданском законном праве, как и в классическом обычном праве, не существуют понятия «преступление», «обвинение», «обвиняемый», «приговор», «наказание». Но если в позднем обычном праве исполнение решения суда прежде всего обеспечивается угрозой возмездия со стороны родственной группы, которой был причинен ущерб, то в гражданском законном праве ни каком возмездии не могло быть и речи. Силой обеспечивавшей исполнение решения суда был государственный аппарат.

В уголовном праве тоже выступают две стороны, но иные, чем и в обычном праве и в гражданском законном праве. Первая сторона — человек, обвиняемый в том, что нарушил норму поведения, которую государство сделало обязательной, «возвело в закон», в том, что он «преступил закон». Вторая сторона — государство, которое, узнав о нарушении закона, должно в обязательном порядке возбудить против нарушителя судебное дела. Для этого совсем не требовалось жалобы потерпевших от нарушения закона людей. Если они и обращались к государству, то в качестве не инициаторов возбуждения уголовного дела, а лишь информаторов о происшедшем нарушении закона.

Главными нарушениями, который влекли за собой возбуждение уголовного дела, были посягательства на власть, в частности попытки захватить ее, посягательство на собственность подданных или граждан государства (кража, грабеж, мошенничество), и посягательство на личность подданных или граждан (убийство, нанесение серьезных телесных повреждений и т.п.).

Хотя в двух последних случаях потерпевшими был подданные (граждане) государства, тем не менее, они не выступали в уголовном процессе в качестве одной из сторон. Поэтому не могло быть и речи о мировой сделке и прекращении дела. Не могло быть речи и о возмездии со стороны потерпевшей стороны. Если потерпевшая стороны предпринимала попытку отомстить виновному в нанесении ущерба. например, убить его, то это расценивалось государством как преступление и влекло за собой возбуждение уголовного дела. Утверждаясь, государство закрепило за собой монополию на убийство своих подданных, лишив такого права всех остальных.

Если во время судебного уголовного процесса обвинение человека или группы людей в нарушении закона подтверждалось, суд приговаривал преступников к наказанию, характер которого зависел от тяжести преступления. Высшей мерой наказания было смертная казнь. Государство брало на себя приведение приговора в исполнение.

12. Крестьянский мир цивилизованных обществ и крестьянское обычное право

Законное право действовало в масштабах общества, классового социоисторического организма. Но докапиталистические доклассовые общества, исключая лишь античное, были, если можно так выразиться, двухэтажными. В недрах классового социоисторического организма существовали возникшие из пракрестьянских общин теперь уже крестьянские общины.

Существуя в недрах классовых социоисторических организмов, крестьянские общины в то же не были простыми их подразделениями. В основе этих общин лежали иные социально-экономические отношения, чем те, что образовывали базис классового социоисторического организма, в который они входили. Поэтому крестьянские общины обладали некоторыми особенностями социоисторических организмов (социоров) и в ряде отношений выступали как подлинные социоисторические организмы. В частности, это выражалось и в том, что они имели свою собственную культуру, отличную от культуры социоисторического организма, в состав которого входили. Крестьянские общины, не будучи обществами, социорами, были субобществами, субсоциорами. Это особенно наглядно видно на примере русской крестьянской общины, которые недаром сами крестьяне называли «миром». О русской крестьянской общине XIX — начала XX вв. и ее обычном праве существует огромный фактический материал, из которого я прежде всего буду исходить.

В крестьянских общинах существовала и действовала своя собственная мораль, существовало и действовало свое собственное право, отличное от законного права социоисторического организма в целом. И государственная власть в докапиталистических классовых обществах всегда вынуждена были считаться с этим. Не была в этом отношении исключением докапиталистическая Россия.

Крестьянское право всегда называли обычным правом. Собственно само понятие обычного права во многом зародилось как понятие о крестьянском обычном праве. Никто не отрицает

существования крестьянского обычного права, в то время как возможность использования понятия обычного права в применении к первобытному обществу, как мы уже видели, некоторыми исследователям оспаривается и до сих пор.

Крестьянское право действительно было обычным в буквальном смысле слова. Оно, как и первобытное право выражалось в обычаях, а не в законах государства, было неписаным. Но крестьянские общины в отличие от первобытных общин были не самостоятельными социоисторическими организмами, а лишь суборганизмами, субсоциорами, входившими в состав классовых социоисторических организмов, что не могло не сказываться на их организации и культуре в целом, на их праве в частности. Рядом с обычным правом существовало законное право, и последнее не могло не оказывать влияние на первое. Поэтому крестьянское обычное право, имея много общего с первобытным обычным правом, в то же время отличалось от него.

Прежде всего сфера действия крестьянского обычного права всегда была ограничена государством. Из нее были полностью изъяты определенные виды нарушений. В частности, дела об убийствах всегда были в ведении законного уголовного права.

Произошли изменения и со сторонами, выступавшими в правовых действиях. Уже на стадиях первобытно-престижного и предклассового общества качестве сторон начали выступать все меньшие и меньшие родственные группы. На стадии классового общества эта тенденция достигла завершения. В гражданском законном праве в качестве сторон выступают не родственные группы, а отдельные люди или группы людей, имеющие претензии к другим людям или их группами. В уголовном праве в качестве одной из сторон выступают исключительно люди или группы людей, совершившие данное преступление. Их даже самые ближайшие родственники, если они не принимали участие в нарушении закона, к делу не привлекаются. И в крестьянском обычном праве принцип коллективной ответственности тоже постепенно исчезает.

В результате перестает действовать и исчезает та сила, которая одна только на стадиях и раннепервобытного, и позднепервобытного общества обеспечивала реализацию и возмездия и возмещения — сила рода или родственной группы. Единственной силой, обеспечивающей достижение справедливости, становится теперь крестьянская община, которая в случаях особой

нужды может получить поддержку со стороны государственного аппарата.

Когда между крестьянами возникали конфликты, которые не могли завершиться мировой сделкой, то они обращались не в государственные, а в свои собственные суды, которые руководствовались нормами обычного, а не законного права. И.Е. Якушкин во вступительной статье к первому выпуску своего труда «Обычное право. Материалы для библиографии обычного права» (Ярославль, 1875) писал, что в литературе упоминаются семь форм крестьянских судов: самосуд; семейный суд; третейский суд; суд соседей, суд сельский судей, суд сельского схода, суд волостного схода; волостной суд [Е.И. Якушкин, 1910. С. XV]. Как пишет он, о большинстве этих судов мало что известно.

Оставим пока в стороне самосуде. Он заслуживает особого рассмотрения. Из оставшихся шести форм сразу же исключим «семейный суд». Разбирательства внутри семьи, даже большой, вряд ли может быть названо судом. Если теперь исключить волостной суд как орган, созданный государством и опирающийся на государственную поддержку, то все остающиеся суды можно разделить на две основные категории. Первая — суд посредников, или третейский суд. Он, прежде всего, стремился побудить стороны пойти на мировую сделку. Если этой не удавалось, он выносил решение. Если рассматривался вопрос об ущербе, который был нанесен одной стороной другой стороне, то суд решал, каким образом этот ущерб должен быть возмещен. Решения такого суда опираются лишь на силу авторитета судей и силу общественного мнения. Стороны могли принять решение такого суда к исполнению, а могли и не принять. Никакой принудительной силой этот суд не располагал. Поэтому такой суд заведомо не мог вынести решение о наказании одной из сторон конфликта. Судом посредников мог быть и специально созданный для данного случая третейский суд, и суд соседей, и суд сельских судей, и наконец, выпавший из перечня Е.И. Якушкина суд стариков.

Вторая категория — суд, решения которого обязательны для вовлеченных сторон. Такой суд мог осудить и наказать. К числу их обычно относился суд сельского схода.

Как уже указывалось, волостные суды были созданы государством, которое достаточно четко определило сферу их компетенции. Закон о волостных судах создавалось специалистами по

юриспруденции, которые исходили из привычных для них понятий законного права. Поэтому все дела, которыми должны были заниматься волостные суды, были во «Временных правилах о Волостном Суде» (1889) поделены на гражданские и уголовные [О Волостном Суде, 1912].

К гражданским были отнесены разбирательства тяжб и споров между крестьянами. Волостному суду вменялась обязанность по возможности убедить тяжущихся пойти на мировую сделку. Если этого добиться не удавалось, то суд принимал решение и обеспечивал посредством волостных и деревенских властей претворение его в жизнь [О Волостном Суде, 1912].

К уголовным делам были отнесены воровство и мошенничество в пределах до 50 рублей. Крупные кражи, в частности похищения лошадей и крупного рогатого скота, были исключены из ведения волостного суда. Кроме мелких краж и мелкого мошенничества волостной суд занимался и некоторыми другими дела, в частности пьянством и мотовством, влекущими за собой расстройство крестьянского хозяйства. По этим дела волостной суд имел право приговаривать к нескольким видам наказаний: выговору, денежному взысканию от 25 копеек до 30 рублей, которое шло в мирские суммы волости, простому или строгому (с содержанием на воде и хлебе) аресту и, наконец, порке розгами [О Волостном Суде, 1912]. Иначе говоря, по мысли законодателей здесь должны были действовать те же принципы, что в законном уголовном праве: принцип *преступления*, которое в силу незначительности разбираемых дел именовалось *проступком*, и *наказание*.

Однако в практике работы волостных судов выяснилось, что воровство чаще всего трактовалось не как преступление (проступок), с неизбежностью влекущее за собой наказание, а как ущерб, нанесенный одной стороной другой стороне, который и может и должен быть возмещен в результате мировой сделки. Если сделка свершалась даже после приговора суда, дело прекращалось без какого-либо наказания. Иначе говоря, здесь действовали принципы и понятия не законного уголовного права, а обычного права, которые, как мы знаем, лежали в основе и законного гражданского права. Об этом постоянно писали во второй половине XIX в. как непосредственные наблюдатели, так и авторы обобщающих работ по крестьянскому праву [А.Ф. Кистяковский, 1872. С. 15 сл.; Е.И. Якушкин, 1910. С. XVIII, XXI; С.В. Пахман, 1877. С. 341; И.Г.

Оршанский, 1879. С. 137-138; Е.Е. Карцев, 1882. № 1; В. Кандинский, 1889; С.Л. Чудновский, 1894. № 8. С. 210-212 и др.]. Но если принципы законного уголовного права часто не действовали даже в волостном суде, который был создан государством и находился под его контролем, то тем более не считались с ними в других крестьянских судах: и судах посредников, и судах сельских сходов. Это отнюдь не значит, что принцип преступления и наказания совсем был неизвестен в крестьянском обычном праве. Но главным был другой: ущерба и возмещение ущерба.

Во многом загадочным остается явление, которое в литературе о крестьянском обычном праве именуется *самосудом*. Как отмечал Е.И. Якушкин в своей вступительной статье к первому выпуску «Обычного права», вопрос о природе самосуда «остается до сих совершенно невыясненным» [Е.И. Якушкин, 1910. С. XV]. С тех пор, как это было сказано, положение мало изменилось. Существует множество описания самосуда, но отсутствуют сколько-нибудь серьезные попытки разобраться в сущность этого явления.

Сам Е.И. Якушкин в указанной работе так определяет этот феномена: «Самосуд есть личная расправа лица, потерпевшего от преступления», в которой могут принять участие и посторонние люди [Е.И. Якушкин, 1910. С. XV]. Определение из числа не самых удачных. Как хорошо известно, такого рода расправы возможны были и происходили в любом классовом общества далеко за пределами крестьянского мира. Но к праву, если они и имели отношение, то только к законному, причем в качестве деяний, по которым государство обязано было возбудить уголовное дело. А в обычном крестьянском праве то, что именовалось самосудом, занимало определенное место. Сам же Е.И. Якушкин в той же вступительной статье ставит вопрос: «В каких случаях народ считает самосуд дозволенным и каково соотношение должно быть, по его мнению, между наказанием и преступлением?» [Е.И. Якушкин, 1910. С. XV]. А во вступительной статье ко второму выпуску «Обычного права» он уже дает совершенно определенный ответ. Возражая тем исследователям, которые не признают за «самосудом» судебного значения и расценивают его, вместе со всей официальной юстицией, как преступление, Е.И. Якушкин пишет: «У крестьян иной на него взгляд: в их глазах самосудная расправа есть дело и необходимое и справедливое» [Е.И. Якушкин, 1910. С. XV].

Как говорят факты, «самосуд» в крестьянском мире, в разрез с данным Е.Я. Якушкиным определением, в большинстве случаев совершался не отдельными пострадавшими индивидами или ими же с посторонними помощниками, а целой сплоченной группой людей, нередко всей общиной.

Именно как групповое действие самосуд выступает обычно в обыденном сознании. Он нередко понимается как наказание, которое предпринимается по решению людей, которые не уполномочены на это дело государством и действуют по собственной инициативе. Но в таком случае самосудом следует назвать решения всех крестьянских судов, исключая лишь волостной. Но это никто не делает, и правильно, что не делает.

Но чаще всего в обыденном сознании самосуд представляется не просто как групповое действие, а групповое действие определенного характера: нападения по той или иной причине разъяренной толпы на человека, в ходе которого его жестко истязают или даже убивают. Подобного рода действия, несомненно, могли иметь и имели место как в крестьянском мире, так за его пределами. Однако к пониманию природы крестьянского самосуда такое представление мало приближает

Как говорил один из интереснейших исследователей обычного права российского крестьянства Е.Т. Соловьев в работе «Преступление и наказание по понятиям крестьян Поволжья»: «Созданный более чем десятивековой исторической жизнью нашего народа самосуд происходит по более или менее определенным правилам, Так, прежде всего, без обсуждения известного преступления на сходе, миром, самосуд не применяется» [Е.Т. Соловьев, 1900. С. 280]. Автор здесь несколько преувеличивает: самосуд был возможен и без предварительного обсуждения дела на сходе, но в принципе он прав. «Самосуд» в крестьянском мира всегда есть общественное дело, совершаемое в соответствие с определенными правилами. Это далеко не безумный эксцесс осатаневшей от ярости толпы.

Проще всего охарактеризовать «самосуд» просто как особого рода наказание за преступление. К такому пониманию склоняется, например, упоминавшийся выше Е.Т. Соловьев. В подобном подходе есть доля истины. Но далеко не вся истина. Чтобы понять суть «самосуда», нужно разобраться в том, в каких случаях он имел место. Прологом к «самосуду» обычно было формирование у крестьян целой деревни (а иногда и нескольких деревень) убеждения, что они находятся в опасности, что вслед за ущербом, который уже нанесен тем или иным членам общины, подобная же участь ожидает и всех остальных. Именно в такой обстановке и принимается решение о совершении «самосуда».

Слово «самосуд» не должно обманывать, наводя на мысль о том, что мы имеем здесь дело с какой-то формой суда. Однако ни о каком суде в точном смысле этого слова здесь не может быть и речи. Любой судебный процесс, даже происходящий в рамках законного уголовного права, предполагает участие в нем, по меньшей мере, двух сторон, одна из которых представлена людьми, нанесшими другим ущерб. В принятии решения о «самосуде» участвует лишь одна сторона — пострадавшая и боящаяся пострадать в последующем.

Здесь наблюдается ситуация, сходная, с той, что существовала на стадии, когда единственным принципом восстановления справедливости было возмездие обидчикам. Тогда не было никакого суда. Было лишь решение пострадавшей стороны совершить возмездие. Но существует и отличие. В крестьянском мире наряду с понятием возмездия за ущерб существует уже и понятие наказания за преступления. И они в данном случае сливаются в одно, которое и обозначается словом «самосуд». Слово — явно неудачное, ибо, как уже указывалось, никакого суда в привычном смысле слова здесь нет. Поэтому для обозначения этого явления лучше все подошло словосочетание «крестьянская расправа» или, просто слово «расправа», которое, кстати, широко используют и Е.И. Якушкин и Е.Т. Соловьев при описании крестьянского «самосуда». Крестьянская расправа есть единство возмездия и наказания. Таким образом, корни ее уходит в первобытность. Это в известной степени осознавал Е.И. Якушкин, писавший, что самосуд представляет собой «остаток первобытной у всех народов формы суда» [Е.И. Якушкин, 1910. Вып. 2. С. VI].

Существует и еще одно отличие крестьянской расправы от возмездия. На стадии первобытного общества возмездие состояло в нанесении эквивалентного ущерба виновной стороне, такого ущерба, который, во-первых, восстановил бы нарушенный ущербом баланс сил, во-вторых, покончил бы с состоянием конфликта, в третьих, заставил бы виновную сторону воздерживаться от нанесения нового ущерба. Иного пути не было. Виновная сторона

на первоначальной стадии представляла собой целый социоисторический организм, а в последующем — более или менее крупную и сплоченную родственную групп. Поэтому полностью уничтожить ее обычно было невозможно.

Иначе обстояло в крестьянском мире цивилизованных обществ. Виновными были либо один человек, либо сравнительно небольшая группа людей. Расправа состояла либо в полном уничтожении виновных в нанесении ущерба и угрожающих причинить такой вред и в будущем, либо в таких действиях по отношению к ним, которые делали невозможным или мало вероятным нанесение ими в последующем нового ущерба. Виновных либо убивали, либо так проучали, что у них либо полностью исчезала способность причинить новый ущерб, либо они сами из-за боязни будущей расправы навсегда зарекались от совершения такого рода действий. Известны три основные формы крестьянской расправы: убийство, жестокое избиение или пытки, которые могло превратить жертву в калеку и, наконец, публичное посрамление, которое могло сопровождаться различного рода физическими издевательствами.

Расправлялись крестьяне, прежде всего, с людьми, специализировавшимися на совершении крупных краж, прежде всего, с конокрадами. Их обычно вначале зверски пытали, а затем, как правило, убивали. Мелких профессиональных воров обычно публично посрамляли и истязали. Другой категорий жертв крестьянских расправ были колдуны и ведьмы. Их обычно убивали.

И, наконец, крестьяне расправлялись с людьми, которые вели, по их убеждению, развратный образ жизни. Прежде всего, это касалось женщин. Гораздо реже жертвами становились и мужчины. Расправе подлежали жены, изменявшие своим мужьям. Расправа в таких случаях заключалась в публичном посрамлении, сопровождавшемся физическими истязаниями. Женщину, уличенную в измене мужу, могла покарать община, причем не только ее одну, но и ее любовника. Но чаще всего расправлялся с ней муж. Самая известная форма расправы с неверной женой заключалась в том, что муж запрягал ее в телегу, чаще вместе с лошадью, а затем садился в нее и, беспощадно стегая кнутом, заставлял ее везти телегу по улице деревни, а иногда и по дороге, ведущей в другую деревню. И все это он делал не просто с одобрения общины. Последняя нередко прямо принуждала его к такого рода действиям.

Таким образом, в обычном крестьянском праве наряду с господствовавшим в нем принципом возмещения ущерба играл немалую роль и принцип возмездия, принявший форму принципа расправы. Что же касается принципа преступления и наказания, лежащего в основе законного уголовного права, то он в чистом своем виде в крестьянском обычном праве находился на заднем плане, в тени.

Между крестьянским обычным правом и господствовавшим в масштабах классового социоисторического организма законным правом всегда существовало не просто несовпадение, но значительное противоречие. Оно проявлялась и трактовке кражи не как преступления, а как нанесения ущерба, который мог и должен быть возмещен. Но особенно резок был этот разрыв в трактовке расправы. С точки зрения крестьянского обычного права она представляла собой восстановление справедливости, с точки зрения законного права была преступлением, за которое участники расправы должны понести соответствующее наказание.

Юристы и не только они всегда осуждали расправу, «самосуд». Однако нельзя не отметить, что она достаточно широко практиковалась и государством. Как уже отмечалось, в цивилизованных обществах в сфере уголовного права выступали только две стороны: государство и человек, обвиняемый в нарушении закона. И сторона, выступавшая с обвинением, одновременно вершила и суд. Это всегда создавало возможность превращения судебного процесса, по существу, в бессудную расправу над обвиняемым. И такая возможность могла превратиться и нередко превращалась в действительность даже в самых, казалось бы, демократических обществах. Это обычно происходило тогда, когда подсудимого, справедливо или нет, считали опасным для существующего общественного строя.

В государствах, кичащихся своей приверженностью к демократии, расправа обычно облекалась в форму происходившего по всем правилам судебного процесса. Множество примеров дает история США. Это и процесс 1886 г. в Чикаго над руководителями рабочего движения, который завершился казнью четырех из них, хотя судьям было прекрасно известна их невиновность в деле, которое им инкриминировалось. Это и начавшийся в 1913 г. и длив-

шийся 22 месяца процесс над пролетарским поэтом-песенником Джо Хиллом (Джозефом Хилстромом, настоящее имя и фамилия — Йоэль Эмануэль Хеглунд), который был расстрелян, и, наконец, знаменитый процесс над Николо Сакко и Бартоломеем Ванцетти, который начался в 1920 г. и завершился казнью подсудимых на электрическом стуле в 1927 г. Сценарий в этих случаях был один и тот же: подсудимых приговаривали к смертной казни за убийства, которых, как достоверно было известно судьям, они не имели никакого отношения.

Во всех трех случаях суды происходили с соблюдением всех формальностей. Однако в чрезвычайных обстоятельствах государством создавались органы, которые именовались судами, но по существу были предназначены для совершения расправы с противниками строя. К числу их принадлежат, например, военно-полевые суды. Что представляла собой такая, с позволенья сказать, юстиция можно наглядно видеть на примере России. В резолюции императора Николая II на докладе Главного военно-судного управления от 8 июля 1906 г. было категорически указано приводить смертные приговоры военно-окружных судов в исполнение не позднее, чем «через 48 часов после совершения преступления» [см.: М.К. Касвинов, 1990. С. 116]. Когда 20 августа того же года было принято решение об учреждении военно-полевых судов, положение о 48 часах было распространено и на них [см.: М.К. Касвинов, 1990. С. 117]. Каждому понятно, что, по сути, было приказано казнить обвиняемых без суда, ибо в 48 часов невозможно было уложиться с самой упрощенной судебной процедурой. На это довольно робко указывали императору и главный военный прокурор, и министр юстиции. Их возражения были категорически отвергнуты.

Но правителей тогдашней России не устраивает даже такая, как ее называли, «скорострельная юстиция». Еще в декабре 1905 г. министр внутренних деле разослал органам власти на местах директиву, в которой говорилось, что поскольку «аресты сейчас не достигают цели, а судить сотни и тысячи людей невозможно, властям вменяется в обязанность: немедленно истребить силой оружия бунтовщиков, а в случае сопротивления разрушать или сжигать их жилища» [Революция 1905–1907 гг. в России, 1955. С. 73]. Это была совершенно откровенная расправа, даже не прикрытая фиговым листком какой бы то ни было юстиции.

Помимо органов расправы, замаскированных под суды, государством могли создаваться и такие, которые не только не были в действительности судами, но и не именовались таковыми. Если ограничиться опять-таки только историей России, то можно упомянуть Тайную канцелярию, созданную Петром I, Тайную экспедицию при сенате, существовавшую при Екатерине II, Особое совещание при министре внутренних дел Российском империи, Особое присутствие правительствующего сената для суждения дел о государственных преступлениях и противозаконных сообществах, Особое совещание (ОСО) при народном комиссаре внутренних дел СССР, и печально-знаменитые «тройки» в республиках, краях и областях, активно действовавшие во время «большого террора» 1937–1938 гг.

Литература

Громыко М.М. Мир русской деревни. М., 1990.

Зибер Н.И. Очерки первобытной экономической культуры. М., 1883.

Иваницкий Н.А. Материалы по этнографии Вологодской губернии. М., 1890. С.58–59.

Кандинский В. О наказаниях по решениям волостных судов // Сборник сведений для изучения быта крестьянского населения России. Вып. 1 // ИИОЛЕАЭ. Т. 61. ТЭО. Кн. 9. М., 1889.

Карцев Е.Е. Сельское правосудие в жизни русской деревни // Вестник Европы. 1882. № 1.

Касвинов М.К. Двадцать три ступени вниз. М., 1990. С. 116.

Кистяковский А.Ф. Волостные суды, их история, настоящая их практика и настоящее их положение // Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Т. 6. СПб., 1872.

Ковалевский М.М. Обособление дозволенных и недозволенных действий // Новые идеи в социологии. Сб. 4. СПб., 1913. С 90.

Миненко Н.А. Живая старина. Будни и праздники сибирской деревни в XVIII и первой половне XIX в. Новосибирск., 1989. С. 93–94.

Никишенков А.А. Традиционный этикет народов России XIX - начало XX вв. М., 1999.

О Волостном Суде. Временные правила о Волостном Суде в местностях, в которых введено Положение о Земских Участковых Начальниках // Свод законов Российской империи. В пяти книгах. Издание неофициальное. Книга третья. Т. VIII. Ч. II–XI; IX. СПб., [1912].

Оршанский И.Г. Исследования по русскому праву обычному и брачному. СПб., 1879. С. 137-138.

Пахман С.В. Обычное гражданское право в России. Юридические очерки. Т. 1. СПб., 1877.

Першиц А.И. Проблемы нормативной этнографии // Исследования по общей этнографии. М., 1979.

Революция 1905–1907 гг. в России. Сборник документов и материалов. М., 1955. С. 73.

Рейнак С. Орфей. Всеобщая история религий. Вып. 1. М., 1919. С. 16.

Семенов Ю.И. Ленинская категория «общественно-экономический уклад» и некоторые проблемы истории первобытного общества // Ленинизм и проблемы этнографии. М., 1987.

Семенов Ю.И. Экономическая этнология. Первобытное и раннее предклассовое общество. Вып. 1-3. М, 1993.

Семенов Ю.И. Введение во всемирную историю. Вып. 1. Проблема и понятийный аппарат. Возникновение человеческого общества. М., 1997.

Семенов Ю.И. Введение во всемирную историю. Вып. 2. История первобытного общества. М., 1999.

Семенов Ю.И. Философия истории: Общая теория, основные проблемы, идеи и концепции от античности до наших дней М., 2003.

Соловьев Е.Т. Преступление и наказание по понятиям крестьян Поволжья // Сборник народных юридических обычаев. Т. 2. / ЗИРГО-ОЭ. Т. 18. СПб., 1900.

Токарев С.А. Проблемы общественного сознания доклассовой эпохи // Охотники. Собиратели. Рыболовы. Проблемы социально-экономических отношений в доземледельческом обществе. Л., 1972.

Фрейд З. Тотем и табу // З. Фрейд. Я и Оно. Труды разных лет. Кн. 1. Тбилиси. 1991. С. 261.

Чудновский С.Л. Очерки народного юридического быта Алтайского горного округа // Русское богатство. 1894. № 8.

Якушкин Е.И. Обычное право. Материалы для библиографии обычного права. Вып. 2. Ярославль, 1896.

Якушкин Е.И. Обычное право. Материалы для библиографии обычного права. Вып. 1. 2-е изд. испр. и доп. М., 1910.

Belshaw C.S. Traditional Exchange and Modern Markets. Engelwood Cliffs. 1965. P. 35–36.

Briffault R. The Mothers. Vol. 2. London, 1927. P. 352-353.

Hogbin H. I. Trading Expeditions in Northern New Guinea // Octeania. 1935. Vol. 5. № 4. P. 398.

Morgan L.H. Houses and House-Life of the American Aborigines. Washington, 18817 P7 45–61.

Pospisil L. Anthropology of Law: A Comparative Theory. New York, 1971;

Roberts S. Order and Dispute: Introduction in Legal Anthropology. L., 1979.

А.А. Никишенков

ЭКОНОМИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ ПЕРВОБЫТНОСТИ И КРЕСТЬЯНСТВА: РАЗМЫШЛЕНИЯ О МЕТОДЕ ЮРИЯ ИВАНОВИЧА СЕМЕНОВА

Мир первобытности – один из самых неопределенных объектов социальных наук, а изучение первобытной экономики связано с массой дополнительных трудностей, поскольку накопленные этнографией описания тысяч первобытных – примитивных, доклассовых, бесписьменных, традиционных и т.п. – обществ с большим трудом поддаются сведению к какому-либо «идеальному типу». Даже методологические направления, наиболее богатые эвристическими и объяснительными возможностями, к числу которых можно отнести и марксизм, в данном случае часто «не срабатывают». Внутренняя нерасчлененность первобытных социальных организмов на дискретные социальные институты (право, семья, родство, потестарно-политическая организация, экономика и др.) не позволяет строго очертить предмет первобытной экономики, так как всегда остается неясным, где кончаются отношения родства и начинаются экономические отношения, где поведение определяется религиозно-магическими мотивами, а где – экономическими.

В этой ситуации постановка задачи построения общей теории первобытной экономики является настолько же актуальной, настолько трудноразрешимой. Представляется неслучайным, что за это дело взялся именно Юрий Иванович Семенов. Он шел к этому предприятию долго, закладывая его основы в виде фундаментальных монографических исследований [Ю.И. Семенов, 1962, 1966, 1974, 1989, 1999 и др.] и большого количества статей. Наиболее полно его воззрения по этой проблеме представлены в трехтомном труде «Экономическая этнология» [Ю.И. Семенов, 1993]. В этом труде Юрий Иванович, пожалуй, впервые в отечественной науке сформулировал предмет и теоретические основы экономической этнологии; сделал серъезную заявку на конституирование особой новой субдисциплины в рамках рос-

сийской этнологии; создал общую теорию первобытной экономики, отражающую сущностные основания этой формы социального бытия и закономерности ее исторического развития; дал детальный разбор ведущих теоретических направлений мировой экономической антропологии и подвел итог векового развития этой научной дисциплины. На базе оригинальной авторской концепции обработан и обобщен огромный эмпирический материал по экономическим отношениям догосударственных обществ, собранный этнографами в многочисленных регионах всех населенных континентов Земли, причем особенно полно представлен феномен «престижной экономики». Однако гораздо более важным мне представляется то исследовательское мастерство, с которым Юрий Иванович вскрывает смысл огромного количества разрозненных и часто противоречивых фактов и выстраивает на этой основе логику движения социально-экономических отношений догосударственных обществ.

Авторская стратегия этого превращения «косной материи» фактов в сложную логическую схему не проста и лично у меня вызывает особый интерес. В ней условно можно выделить два основных момента: (1) технику обработки фактов, приемы вычленения сущностных отношений между ними и первичную их типологию (анализ) и (2) теоретический синтез полученных в первичном обобщении данных в научную картину изучаемой реальности. Нет нужды говорить, что в этом познавательном процессе слиты воедино и философские, мировоззренческие (априорные по отношению к проблемам данной сферы) принципы, и владение исследовательской проблематикой этнологии с ее специфическими способами постановки и решения научных задач (дисциплинарная традиция). В основании творческого процесса, увенчавшегося созданием оригинальной концепции первобытной и крестьянской экономики, постоянно виден «его величество факт». К факту у Юрия Ивановича отношение почтительное, что редко бывает у философов (да и не только у философов), пишущих на этнологические темы. Значительная часть его трудов – описания экономических структур большого числа первобытных и крестьянских обществ. Этот материал часто как бы сам за себя говорит, без видимого отношения к нему исследователя, что представляется мне не случайным. Подобным приемом он не просто обеспечивает желающих фактическим мтериалом (что

само по себе – знак уважения к коллегам, даже не разделяющим его теоретическую позицию), но и формирует образ изучаемой реальности именно как объективной реальности. Это дает исследователю моральное право на аналитические операции с материалом, в результате чего коллеги имеют перед собой не только препарированный, переосмысленный факт, но и, так сказать, «контрольный вариант» для самостоятельных умозаключений.

Такое «право» мне кажется не лишним, так как техника обработки эмпирических фактов, применяемая Юрием Ивановием, порой удивляет своей оригинальностью и тем, что можно образно назвать «теоретическим всемогуществом». Он зачастую напоминает «культурного героя», демиурга, творящего новую реальность из хаоса. Первым актом этого «творения» выступает расчленение пестрого и в целом хаотичного материала многочисленных этнографических описаний на дискретные элементы, «атомы» социального действия в виде различных поведенческих моделей в сфере экономических отношений первобытных и крестьянских обществ. Вторым актом является наречение этих «атомов», присвоение им типологических наименований – так возникает система понятий.

Созданная Юрием Ивановичем новая понятийная реальность – несколько десятков неологизмов – неизбежно воспринимается теоретиком-этнологом как предмет нелегкого, но стимулирующего осмысления, в то время как филолога-эстета она, возможно, повергнет в отчаяние. Понятия «разборно-коммуналистические отношения», «разделодележ», «дачедележ», «дачеразбор», «дачеугощение», «дачевклад», «помогодележные связи», «помогодатные отношения», «дароплатежеобращение», «доминантно-брако-приживальческие отношения», «параполитарно-доминомагнатные отношения» и т.п. превращают эмпирическое пространство экономической реальности в концептуальное пространство, не лишая его на этом этапе хаотичности, но давая возможность вступить в действие логическим операциям по выявлению его структуры. Первобытный и крестьянский мир как бы подготовлен к поиску сущности, законов его движения, иными словами – к теоретическому его моделированию. Эта сложнейшая задача впервые, на мой взгляд, в мировой науке поставлена Юрием Ивановичем и решается на уровне все того же «теоретического всемогущества», иначе и не назовешь характер сужде-

ний, которые настолько уверенно разрушают многие привычные представления о первобытном и крестьянском обществе и утверждают принципиально новое для нашего теоретического цеха его видение. Весьма интересно попытаться понять, в чем основания этого авторского «всемогущества»?

На первый взгляд может показаться, что такой основой выступает учение марксизма – исторический материализм, тем более, что сам Юрий Иванович не раз в своих работах прямо и недвусмысленно заявлял о своей приверженности марксизму, будучи убежденным в том, что «надо по-настоящему овладеть марксизмом, причем подлинным, настоящим, и только такой марксизм, а не различные его суррогаты может помочь создать подлинную научную теорию первобытной экономики» [Ю.И. Семенов, 1993. Ч. 1. С. 59]. Подобная прямота не может не вызывать уважения, но нисколько не сомневаясь в искренности этого утверждения, рискну все же высказать мнение, что экономическая концепция Юрия Ивановича не связана непосредственно ни с нашей советской идеологемой «единственно верного учения», ни даже с тем прочтением наследия К. Маркса, которое он разворачивает в мировоззренческих пассажах своих трудов. В его теоретической позиции, выраженной при анализе конкретных проблем первобытной и крестьянской экономики, марксизма не намного больше прочих «измов», и все это сплавлено в такой синтез, что если уж нельзя обойтись без «измов», то я назвал бы ее «семеновизмом».

При желании каждый, знакомый с западной антропологией, без труда обнаружит в работах Юрия Ивановича следы исследовательских приемов, принятых среди французских, британских, американских специалистов. В частности, исходный пункт его подхода – эмпирически фундированная типология поведенческих моделей – позволяет предположить, что он по достоинству оценил этот уровень исследовательской техники, принятый у наших коллег на Западе («патерны», «структурные принципы» и т.п.). Одна из центральных категорий его экономических штудий – «дар» – явно связана с широко известным учением М. Мосса о даре как о целостном социальном факте. Его представление о предмете экономики гораздо ближе к западному его пониманию, чем к принятому среди советских марксистов, ибо на Западе под экономикой понимают почти исключительно сферу обмена и распределения, а у нас в стране – преимущественно сферу производства. Хочу особо подчеркнуть, что отмеченные выше особенности исследовательской позиции Юрия Ивановича – это никак не механические заимствования, а оправданное задачами познания обстоятельство. Факты, столь богато представленные в книге «Экономическая этнология», в подавляющем своем большинстве почерпнуты из описательных трудов западных антропологов, поэтому с незбежностью несут на себе отпечатки их подходов. Других фактов попросту нет. И особой заслугой Юрия Ивановича я считаю приложенные им усилия для выработки адекватной этим фактам методологической стратегии. Принципы исторического материализма в данной стратегии безусловно играют важную роль, но они используются так, чтобы не столько свидетельствовать о верности автора макрксизму, сколько работать. К примеру, распространенная на Западе тенденция этнографических описаний, которую можно назвать дистрибуционизмом, переосмысливается им в духе марксизма. В частности, он обращает особое внимание на суждение К. Маркса о том что «экономисты рассматривали распределение как единственный предмет политической экономии, ибо инстинктивно избрали формы распределения в качестве наиболее точных выражений, в которых фиксируются факторы производства в данном обществе» [К. Маркс, Т. 12. С. 721 – 722].

Справедливости ради отмечу, что в русле отечественной марксистской традиции изучения первобытной экономики существуют и иные подходы. Я имею в виду исследователей, которые обращают главное внимание на процесс производства материальных благ, а категорию «экономические отношения» склонны трактовать преимущественно как отношения между людьми в трудовых коллективах. Наиболее ярко эта тенденция прослеживается в работах Н.А. Бутинова, в которых организационные отношения трудовой кооперации трактуются как основа социально-экономических отношений, определяющая способ производства [Н.А. Бутинов, 1980]. Иной, весьма интересный, на мой взгляд, вариант трактовки марксистских категорий «основное отношение производства», «собственность» и др. дан в работах Я.И. Кузьминова. Сущность категории «собственность» применительно к первобытным и крестьянским обществам он склонен усматривать не столько в отношении людей к средствам производства и вообще не в вещных отношениях, а в отношениях между людьми, кон-

ституирующих общину. В этом смысле он полностью принимает тезис Ф. Энгельса (справедливость которого оспаривается Юрием Ивановичем): «...производство и воспроизводство непосредственной жизни...бывает двоякого рода. С одной стороны – производство средств к жизни: предметов питания, одежды, жилища и необходимых для этого орудий; с другой – производство самого человека, продолжение рода» [Ф. Энгельс, Т.21. С. 25 – 26]. Этот тезис позволяет в отношениях родства, во многом определяющих связи первобытной общины, усматривать важнейшую составную часть производственных отношений. Я.И. Кузьминов на этом основании утверждает, что «социальная сущность общины совпадает с ее социально-экономической сущностью... с основным отношением первобытного способа производства», а «сущностью первобытнообщинной собственности может выступать только собственность общины на самого работника» [Я.И. Кузьминов, 1985. С. 99, 124]. Это утверждение связано с положением К. Маркса о том, что «собственность означает принадлежность индивида к какому-либо племени (коллективу) (означает иметь в нем основу для своего субъективно-объективного существования)» [К. Маркс. Т. 46. Ч.1. С. 481].

Я обращаю внимание читателей на эти варианты марксистской ориентации в политэкономии первобытности не для того, чтобы определить, какой из них ближе к истинному марксизму. Хочу лишь выразить свое убеждение в том, что из методологического наследия марксизма для конкретных научных целей могут быть использованы различные аспекты. Что же касается той версии марксизма, которая в нашей стране приобрела характер неких конвенциональных оснований под названием «советская школа в этнографии» и содержала немало устаревших и эмпирически необоснованных суждений о первобытности, то Юрий Иванович обошелся с ее догматами довольно жестко. Причем не как философ или идеолог, а как исследователь. Чего стоят, например, его «еретические», но эмпирически обоснованные утверждения о частной собственности и эксплуатации в доклассовом обществе [Ю.И. Семенов, 1993. С. 307, 315, 317, 324, 333 и др.], отрицание десятилетиями господствовавшего в отечественной науке постулата о жесткой причинно-следственной связи между хозяйственно-технологической эволюцией и социально-экономической [Ю.И. Семенов, 1993. С. 196] или своеобразная

«десакрализация» «священной коровы» отечественной истории первобытного общества – аборигенной Австралии, среди племен которой он увидел значительный разброс в уровне развития социально-экономических отношений – от первобытно-эгалитарных коллективов до сообществ с выраженной частной собственностью и эксплуатацией [Ю.И. Семенов, 1993. С. 408].

Примечательно своей парадоксальностью отношение Юрия Ивановича к понятию «первобытный коммунизм». Он известен среди специалистов как сторонник этой концепции, но в последних своих работах, в особенности в «Экономической этнологии», камня на камне не оставил от канонической ее версии, по которой коммунистический характер экономических отношений существовал на всем историческом протяжении первобытной социально-экономической формации. Такое противоречие имеет свое объяснение, так как в исторической динамике первобытного способа производства эпохе «первобытного коммунизма» он отводит самый первый отрезок, теряющийся во мраке времен. Эта эпоха относится им к тем временам, когда результат общественного производства еще не намного перешагнул количественный рубеж, отделяющий жизнеобеспечивающий продукт от избыточного. Судя по имеющимся этнографическим материалам, науке известно мало обществ, стоящих на столь ранней стадии развития и поэтому в большинстве описанных этнографами доклассовых обществ коммунистические отношения встречаются лишь в некоторых сферах социального бытия – при распределении пищи в отдельных случаях, при приеме гостей, среди родственников определенных категорий и т.п. У меня сложилось впечатление, что феноменальная реальность «первобытного коммунизма» - это отдельные элементы жизни (может быть «пережитки»), а эпоха его господства – это гипотеза. Особенно обстоятельно о первобытном коммунизме Юрий Иванович говорит в трудах, посвященных гипотетическим реконструкциям зари человеческого общества [см.: Ю.И. Семенов, 1976; а также главы, написанные им в: История первобытного общества, 1983, 1986], а в «Экономической этнологии», основанной на преимущественно этнографическом материале, это понятие встречается не часто.

Как уже отмечалось, теоретическое моделирование экономики доклассового общества Юрий Иванович начинает со своеобразной концептуализации «Монблана фактов» в виде серии

поведенческих моделей, отражающих различные типы отношений между людьми в сфере распределения и обмена. Например: «разбор» - поведенческая модель, отражающая ситуации, когда «при распределении продуктов, находящихся в полной собственности коллектива, ни один из его членов не получает своей доли от кого-то. Он просто берет ее из массы продукта» [Ю.И. Семенов, 1993. С. 112-113]; «разделодележ» – ситуации, когда «индивиду выделялась доля общественного продукта, которой он мог распоряжаться» [Ю.И. Семенов, 1993. С. 132-133]; «дароторжество» - понятие, обозначающее сборище типа *потлача* «со всем происходящим в нем» [Ю.И. Семенов, 1993. С. 268]; понятия «великодары» и «великодарения» служат для «обозначения соответственно даров и процессов их передачи» [Ю.И. Семенов, 1993. С. 269]. Поведенческие модели такого рода встречаются практически в любом доклассовом обществе, но значение каждого из них в известных этнографии обществах не одинаково: одни являются господствующими, другие – второстепенными. Метод Юрия Ивановича основан на том, что именно господствующий тип отношений определяет способ производства и воспроизводства общественной жизни, остальные же определяют всевозмжные уклады и подуклады в его рамках. Такой исследовательский прием позволяет, с одной стороны, учитывать богатство и противоречивость эмпирического материала, избегать редукционизма, т.е. сведения сложной реальности к одному из ее элементов, а с другой стороны, учитывать ведущие, главные тенденции социального развития. Все это дало возмжность теоретически смоделировать множество локальных вариантов первобытной и крестьянской экономики, отразить в них функциональную взаимосвязь различных ее подсистем, соотношение жизнеобеспечивающих и ритуальных моментов. Но самое важное, на мой взгляд, – это создание эволюционно-исторического ряда, в котором локальные варианты первобытной экономики выступают как стадиальные, связанные внутренней логикой развития.

Впечатляющая картина исторического развития первобытной экономики, созданная в трудах Юрия Ивановича, имеет свой кульминационный момент. Это – переход от состояния, когда весь совокупный общественный продукт выступает только как жизнеобеспечивающий, к состоянию, когда появляется продукт уже избыточный. Этот переход имеет всеобщеисторическое значение,

так как предопределяет фундаментальный сдвиг в социальной структуре, семейно-брачных отношениях и, конечно, в экономике. Увеличение избыточного продукта в конце концов приводит к трансформации раннепервобытной общины в позднепервобытную, а в сфере распределения влечет за собой смену распределения по потребностям распределением по труду и по общественному статусу. Оно знаменует собой раздвоение экономики на жизнеобеспечивающую и престижную, что, в свою очередь, дает начало зачаточным формам частной собственности и эксплуатации.

Такой взгляд на логику общественного развития придает особое значение феномену престижной экономики. С тех пор, как Ф. Боас и М. Мосс [F. Boas, 1897; M. Mauss, 1925] впервые обратили внимание ученых на странный обычай, именуемый индейцами Британской Колумбии «потлачем», многие теоретики пытались разгадать его смысл, а этнографы, проводившие полевые исследования, собрали о нем огромный материал. Но до сих пор в мировой науке созданы лишь частные, хотя порой убедительные и остроумные трактовки этого феномена. Юрий Иванович в своих трудах, в особенности в «Экономической этнологии», впервые собрал на сегодняшний день поистине исчерпывающий материал по этой теме, а само явление осмыслил в контексте всемирной истории. Престижная экономика, основанная на системе взаимных дарений и регулярных пиров-торжеств, в ходе которых партнеры получали не столько материальные блага, сколько престиж, представлена в этих трудах в большом количестве локальных вариантов, выстроенных в некую стадиальную логику [Ю.И. Семенов, 1993. С. 451]. Этот феномен трактуется как целостный социальный факт огромного значения: в эпоху своего становления он выступает как качественно новый стимул социально-экономического прогресса, ломающий застойную уравнительность примитивно-первобытных общин. Он разрывает узкообщинные рамки исторического процесса, так как изначально ориентирован за пределы общины, тем самым способствуя формированию все более высоких уровней социально-политической интеграции. В его недрах протекает процесс трансформации престижа-авторитета в престиж-власть и, праллельно с этим, престижа-богатства в престиж-собственность.

Интересны мысли Юрия Ивановича о процессе становления социально-экономических отношений, формирующих основы

так называемого «азиатского способа производства», которому он дает наименование «политарного». Новое качество, по его мнению, возникает не вдруг, а вызревает на почве самодвижения первобытных социально-экономических отношений, т.е. выступает выражением всемирно-исторической закономерности. Это апофеоз его «теоретического всемогущества», тем более, что он прямо заявляет о становлении новой в теории истмата «первой классовой общественно-экономической формации – политарной» [Ю.И. Семенов, 1993. С. 587]. Насчет классового характера этого типа общества я бы поспорил, но сам привлеченный материал и манера его интерпретации подкупают. Кроме того, в свое время такое заявление в нашей науке воспринималось либо как проявление ителлектуального мужества, либо – безрассудства, ну кто из советских марксистов мог добавить к пресловутой «пятичленке» новую общественно-экономическую формацию, да еще и с названием собственного изобретения?!

Есть в семеновской теории первобытной и крестьянской экономики, при всей ее научности, некие осбенности, которые придают ей особый историософский привкус. В созданной им картине политарного общества мне усматривается что-то до блои знакомое – в ней угадываются черты советского общества, да и сам Юрий Иванович в одной из своих работ отметил наличие второго, неявного плана своих исследований, выводящего на изоморфизм древних политарных обществ и общества «развитого социализма» [Ю.И. Семенов, 1992. С. 39]. Действительно, читая о «титульной или должностной собственности» позднепервобытных вождей, нельзя не подумть о советских должностных лицах, и не просто подумать, но и попытаться в логике движения системы «власть – собственность», выраженной в семеновской схеме «поздние бигмены – геронтократы – преплутархи – поздние чифмены – преполитархи» [Ю.И. Семенов, 1993. С. 586], угадать возможную логику движения российских властных структур новейшей истории. Хотя, конечно, нельзя не признать, что это не вполне (или совсем не) научная процедура, напоминающая то, о чем говорил О. Шпенглер: «Не закидываем ли мы как попало удочку в древних германцев, крестовых рыцарей, эллинов, собираясь узнать, как нам быть в эпоху электричества» [O. Spengler, 1937. S. 71].

Литература

Бутинов Н.А. Папуасы Новой Гвинеи. М., 1968.

Бутинов Н.А. Общинно-родовой строй мотыжных земледельцев (По материалам Новой Гвинеи и Северо-Западной Меланезии) // Ранние земледельцы. Этнографические очерки. Л., 1980.

История первобытного общества. Т. 1, 2, 3 \ Ред. Ю.В. Бромлей. М., 1983, 1986.

Кузьминов Я.И. Натуральное производство и община. Вопросы политической экономии первобытнообщинного способа производства. Канд. дис. М., 1985.

Маркс К. Введение (из экономических рукописей 1857 – 1858 годов) // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 12.

Маркс К. Экономические рукописи 1857 – 1859 годов // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 46. Ч.1.

Семенов Ю.И. Возникновение человеческого общества. Красноярск, 1962.

Семенов Ю.И. Как возникло человечество. М., 1966.

Семенов Ю.И. Происхождение брака и семьи. М., 1974.

Семенов Ю.И. Первобытная комунна и соседская крестьянская община // Становление классов и государств. М., 1976

Семенов Ю.И. На заре человеческой истории. М., 1989.

Семенов Ю.И. О первобытном коммунизме, марксизме и сущности человека // ЭО. 1992. № 3.

Семенов Ю.И. Экономическая этнология. Первобытное и раннее предклассовое общество. Ч. 1 – 3. Материалы к серии «Народы и культуры». Вып. 20. Экономическая этнология. Кн. I. М., 1993.

Семенов Ю.И. Введение во всемирную историю. Вып. 2. История первобытного общества. М., 1999.

Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 21.

Boas F. Social Organization and Secret Societies of the Kwakiutl Indians. Washington, 1897.

Mauss M. Essai sur le don. Forme et raison de l´èchange dans les sociètès archaïques // Annèe sociologique. Seconde sèrie. Vol. I. P., 1925.

Spengler O. Reden und Aufsätze. München, 1937.

В.А. Шнирельман

СОВРЕМЕННЫЙ РАСИЗМ: ДИНАМИКА И РАЗНОВИДНОСТИ[1]

Сегодня мы плохо осознаем тот факт, что изучение расизма – это достаточно новая область исследований, сложившаяся лишь в течение последних полувека. А углубленное многоаспектное изучение расизма относится лишь к последним десятилетиям. Мало того, чем больше специалисты анализировали расизм, тем сложнее становилась проблематика, тем больше споров она вызывала вплоть до того, что сегодня оказывается непросто определить, что является расизмом, а что нет. В ряде случаев это позволяет расистам представлять себя антирасистами, как это, например, делают французские Новые правые.

Традиционно под расизмом понимается концепция, во-первых, возводящая все различия между народами (в культуре, поведении, мировосприятии) к их расовым истокам, а фактически к фенотипу, т. е. к визуальным физическим признакам, таким как цвет кожи, форма носа, цвет и форма волос, разрез глаз и пр., а во-вторых, утверждающая на этом основании извечное неравенство рас и настаивающая на подведении под это правовой базы. Как замечала Рут Бенедикт, расизм – это, прежде всего, вера в то, что человеческая судьба предопределяется биологией [R. Benedict, 1942. P. 98]. Этот расизм, тесно связанный с эпохой колониализма, исходил из понятия о высших и низших расах и, вопреки всем имеющимся научным данным, утверждал, что именно расовые различия определяют ход развития истории и культуры.

Где бы ни искать корни расовых установок и предрассудков, сегодня все больше специалистов склоняются к мысли о том, что расизм был побочным продуктом эпохи модерна с ее стремлением к классификации и дифференциации, инклюзивности и эксклюзивности, и, главное, желанием создать определенные новые статусы и закрепить их с помощью научных технологий [R. Miles, 1987. P. 24-43; Z. Bauman, 2000. P. 56-82; A. Rattantsi, 1994. P. 23-26, 36-38, 48-52; F.V. Harrison, 1995. P. 52; C.M. Swain, 2002; A. Lentin, 2004. P. 35-71; L. Mullings, 2005. P. 671-673].

1 Доклад на VIII Конгрессе этнологов и антропологов России, Оренбург, 1-5 июля 2009

В этом смысле демократия вполне сочетается с расизмом. Азбучным примером служат США, где «Декларация независимости» утверждала, что «все люди сотворены равными». Но при этом один из ее составителей, Томас Джефферсон, не был свободен от расового мышления. Как такое оказывается возможным? Принципиально важным в упомянутой формуле является термин «люди». Ведь при наличии расового мышления тут же возникает вопрос: а все ли люди являются «настоящими людьми»? Можно ли к «людям» относить чернокожее население? Если, как доказывал «научный расизм» XIX века, чернокожие принципиально отличались от белых как физическими, так и духовными качествами, то они оказывались, если и «людьми», то «другими людьми», «людьми иного вида». И, по этой логике, положения «Декларации независимости» на них могли и не распространяться. Тем самым, чернокожее население исключалось из «нормальных» социальных взаимоотношений и получало особый статус, создававший основания для его дискриминации [G.M. Fredrickson, 1981].

Итак, демократия допускает дифференциацию и дискриминацию, основанные на этнических и культурных основаниях, создающих и реифицирующих образ «Другого». Во всех этих случаях «Другой» воспринимается как «качественно иной», и нет лучшего пути для обоснования такого подхода, чем апелляция к принципу крови. В этом смысле эта ментальная операция, присущая модерну, имеет определенное сходство со средневековым подходом. Различие заключается лишь в том, что средневековый принцип подчеркивал индивидуальные семейные связи и привилегии, а современный, возникший в условиях массового общества, имеет групповой характер и оперирует «воображаемыми общностями». Соответственно, средневековый предписанный статус имел преимущественно индивидуальный характер, а современный относится только к целым группам, описывающимся в расовых, этнических или культурных терминах. При этом эксплицитно или, чаще, имплицитно им приписывается «иное качество», якобы производное от «иной крови». Правда, если

средневековые предписанные статусы освящались традицией, то современные лишь в исключительных случаях опираются на закон (апартеид в бывшей Южной Африке или прежняя дискриминация в США), а, как правило, проявляются в образах «Других» и реальных социальных взаимоотношениях. Кроме того, разделение людей на этнорасовые группы нередко является частью бюрократического учета населения и включается в национальные переписи.

Чем вызывается такая операция, чем она привлекательна? Современному капитализму имманентно присуща высокая конкуренция в борьбе за доступ к жизненно важным или соблазнительным ресурсам. Принцип гражданского равенства не помогает снизить такую конкуренцию и избавиться от нежелательных соперников. Здесь-то на помощь и приходит возможность исключить их, апеллируя к их абсолютной «чуждости», якобы способной нарушить сложившийся порядок. Причем этот порядок воспринимается в культурных терминах. При этом культура эссенциализируется и реифицируется в такой степени, что представляется внешним выражением имманентно присущего качества, коренящегося в биологии. Иными словами, происходит биологизация культуры, что и составляет суть современного расизма. В Европе такая операция является традиционной, ибо еще в XIX в. здесь было привычно отождествлять нации и этнокультурные группы с отдельными расами. Правда, тогда термин «раса» имел очень широкое значение, вовсе не обязательно связанное с биологией. Но если позднее ученые наполнили его более узким биолого-генетическим смыслом, то в общественном мнении его связь с этнокультурными группами сохранилась в прежнем виде. Мало того, тенденция к биологизации этнических групп возникает вновь в русле современных генетических исследований.

Западные социологи давно заметили, что в условиях капитализма соматические различия нередко использовались либо для дискриминации и эксплуатации отдельных групп населения, либо для силового подавления и вытеснения конкурентов. В США преобладало первое и главным объектом дискриминации служили чернокожие, а в Европе – второе, что было направлено, прежде всего, против евреев [G.M. Fredrickson, 2002. P. 95; N. MacMaster, 2001]. Поэтому в американской социологии уже давно сложилось представление о «социальной расе», отражающее

отношения дискриминации, обрамленные псевдонаучной расовой риторикой.

Таким образом, модерн, во-первых, допускал групповую дифференциацию вплоть до создания групповых статусов, во-вторых, мобилизовал науку на доказательство естественности этого и, наконец, в-третьих, был заинтересован в этом для создания дешевых трудовых ресурсов или избавления от нежелательных конкурентов. И как бы постмодерн ни желал расстаться с наследием модерна, «политика идентичности» есть прямое следствие последнего. Но сегодня к ней искусно прибегают этнокультурные меньшинства, чтобы превратить свою слабость в свою силу. В этом обнаруживается парадоксальное на первый взгляд явление, когда отвергаемый современной постмодернистской наукой эссенциализм представляется меньшинствам безусловной ценностью, позволяющей им находить рациональные аргументы для укрепления своей солидарности в борьбе против дискриминации. Ведь для меньшинств апелляция к примордиальной этничности часто является едва ли не единственным политическим ресурсом, позволяющим бороться за свои права (отсюда их неприязненное отношение к антропологам-конструктивистам).

В то же время, к эссенциализации культурных различий сегодня обращаются и расисты в поисках рационального обоснования дискриминации. Поэтому-то иной раз и возникает странная ситуация, когда расисты находят общий язык со своими жертвами. Например, еще в 1920-х гг. американские расисты поддерживали некоторых афроамериканских интеллектуалов (М. Гарви) в их стремлении вернуть чернокожих назад в Африку.

Следовательно, в расистском обществе расовое мировоззрение навязывается всему населению, включая и меньшинства. Однако у представителей меньшинств такой расизм имеет интериоризованный характер, тогда как институциональный расизм поддерживается именно доминирующим большинством и осуществляется от его имени. В то же время расизм, понимаемый как доминирование одной «(расово)культурной группы» над другой, был свойствен, разумеется, не одним лишь Европе и США; сегодня его можно обнаружить и в других регионах мира.

Все это становится возможным благодаря процессу расализации [R. Barot, J. Bird, 2001]. Сегодня обсуждение проблемы расизма невозможно без этого понятия. Под расализацией

понимается процедура, с помощью которой люди наделяются своими соседями или государственным законодательством определенными расовыми (биологическими) качествами и помимо своей воли превращаются в особую категорию, занимающую свое место в уже сложившейся социально-расовой структуре. Расиализация эффективно использует как биологические, так и культурные аргументы. Но в исторической перспективе соотношение между ними менялось, что позволяет различить разные виды расизма – старый (классический), апеллировавший, прежде всего, к биологии, и новый, переносящий акцент на культуру. Для классического расизма расы представлялись биологической реальностью; при этом они не только различались генетически, но выстраивались в иерархическом порядке. Одни расы считались «высшими», другие «низшими»; одни были способны создавать цивилизации, а другие были обречены на вечную культурную отсталость. При этом уровень интеллекта связывался с генетическим наследием, а культура напрямую выводилась из биологии. Этот вид расизма господствовал в эпоху колониализма и лежал в основе геноцида, устроенного нацистами.

После Второй мировой войны, падения колониальной системы и отмены дискриминационного законодательства в США биологический расизм полностью потерял свое оправдание, и его сторонники были вынуждены уйти в тень. Вместе с тем, его место недолго оставалось вакантным, и на сцене появился новый, так называемый, «культурный расизм», направленный на защиту своих «культурных ценностей» и своего образа жизни от каких-либо иных форм человеческого существования. Иногда его называют «социологическим» [H. Schuman, 1969. P. 44-48], «символическим» [D.O.Sears, J. B. McConahay, 1973; J. B. McConahay, J.C. Hough, 1976. P. 23-45; D.R. Kinder, D.O. Sears, 1981. P. 414-431; D.O. Sears, 1988. P. 53-84; D. Ward, 1985. P. 1-18; R.H. Weigel, P.W. Howes, 1985. P. 117-138; T.A. Van Dijk, 1987. P. 368], «скрытым» [V. de Rudder, Ch. Poiret, F. Vourc'h, 2000. P. 42], «повседневным расизмом» [Ph. Essed, 1990] или «расизмом-антипатией» [S.L. Gaertner, 1976. P. 183-211; S.L. Gaertner, J.F. Dovidio, 1986. P. 61-89]. В том же смысле некоторые авторы говорят о «неорасизме» [Э. Балибар, И. Валлерстайн, 2003. С. 27-39; J.P. Fernandez, 1996. P. 161; V. de Rudder, Ch. Poiret, F. Vourc'h, 2000. P. 34; L. Mullings, 2005. P. 677] или «ев-

рорасизме» [A. Bonnett, 1993. P. 29-31]. Символический расизм ставит своей целью сохранение определенного *status quo*, чтобы уберечь себя от посягательства «чужаков». Такой подход пытается дистанцироваться от биологического детерминизма и первостепенное значение придает духовности, определяя ее как «ментальность», что соответствует прежней «расовой душе». В этой парадигме нация или этническая группа снова, как и в XIX в., сближаются с расой. От старого расизма это отличается тем, что сторонники такого подхода принимают доктрину культурного релятивизма. Они отвергают иерархию рас и предлагают видеть достоинства в каждой из них. Однако они стоят за полное сохранение существующих «рас», и это заставляет их отстаивать сегрегацию и выступать против смешанных браков, якобы ведущих к «дурной наследственности». У истоков такого рода расизма стояли итальянские фашисты и сотрудники Ваффен СС. А сегодня его разделяют европейские Новые правые.

Сложность заключается в том, что такой расизм пользуется языком правозащитников и культурных антропологов. Подобно им он тоже выступает якобы за сохранение индигенных культур. Но, если антропологи и правозащитники защищают культуры меньшинств, то расисты озабочены судьбой культуры доминирующего большинства. Если антропологи и правозащитники говорят о необходимости уберечь меньшинства от полного исчезновения, то расисты озабочены «чистотой» культуры доминирующего большинства и охраной ее от якобы «разлагающего» влияния «чужаков», «иммигрантов».

Если во второй половине XX в. биологический расизм утратил свои прежние позиции, то об исчезновении «научного расизма» говорить не приходится. Сегодня главным орудием «научного расизма» служат тесты на «уровень интеллекта», использующиеся расистами для доказательства якобы «природных оснований» расового неравенства [A. Montagu, 1999]. Идеологемы современного расизма встречаются в работах некоторых социологов, конфликтологов, культурологов, психологов и этнологов [В.А. Шнирельман, 2008б, № 2. С. 125-150; 2009. С. 350-355]. Кроме того, возрождение «научного расизма» сопутствует бурному прогрессу генетических исследований и росту популярности идей генетической инженерии [N. MacMaster, 2001. P. 219-223; B. St Louis, 2005. P. 38-45; A. Rattansi, 2007. P.164. См. также: T. Duster,

2003]. Наконец, сегодня снова, как в XIX в., появляется опасный соблазн поиска генетических основ преступности [Об этом см.: R. Carter, 2007. P. 520-522].

За всем этим стоит «эссенциализация» этнических групп и придание им образа «природных» единств («популяций», «биологических общностей»). По словам американского историка Дж. Фредриксона, «о расовых настроениях или идеологии можно говорить в том случае, когда различия, которые могли бы рассматриваться просто как этнокультурные, представляются врожденными, неустранимыми и неизменными» [G.M. Fredrickson, 2002. P. 5. О связи расизма с биологизацией культуры см. там же. P. 7-8]. Такой расизм выражается в дискриминации тех, кого наделяют какими-либо необычайно устойчивыми и непреодолимыми различиями, причем прежнюю роль «расы» берет на себя «культура». Именно этот расизм более всего характерен для современной эпохи.

Чтобы оценить динамику расовых установок в XX в., современный французский исследователь П.-А. Тагиефф предложил различать два типа расизма – традиционный («дискриминационный», или «универсальный») и новый («дифференциальный», или «общинный»). Первый исходит из идеи существования отдельных рас или цивилизаций, расположенных в иерархическом порядке по степени их соответствия некоей универсальной системе ценностей. Второй переносит упор на групповую (этническую) идентичность, придавая ей абсолютное значение. В этом случае акцент делается не на неравенстве, а на несовместимости культур («духовности») и неспособности их носителей понять друг друга. Если сторонники расизма первого типа озабочены сохранением доминирующего положения «высшей» расы или цивилизации, то сторонники второго опасаются размывания того, что составляет самые основы групповой идентичности, и отчаянно борются за сохранение «чистых культур». Они доказывают, что иммигранты неспособны к ассимиляции или интеграции в местное общество и что поэтому они представляют опасность для культурной идентичности местного населения [Об этом см.: P.-A. Taguieff, 1990, P. 117-118; 1994. P. 164; 1994a. P. 101, 122-123; T.A. Van Dijk, 1987. P. 209; P. Gilroy, 1992; M. Wieviorka, 1993. P. 56-57; 1997. P. 141-143; A.E. Ansell, 1997. P. 20-21; T. Modood, 1997. P. 164-166; S. Body-Gendrot, 1998. P. 851; P. Gilroy, 2004. P. 33].

В эпоху колониализма строгая иерархия этнорасовых статусов отводила каждой группе свое причитающееся ей место в системе социальных отношений, и группы были территориально или социально отграничены друг от друга. Массовых миграций не наблюдалось, население метрополий чувствовало себя в безопасности, и вероятность этнорасовых конфликтов была низкой. Но сегодня с упразднением былой иерархии и в условиях массовых миграций из бывших колоний в Европу ситуация резко изменилась. По самым разным причинам (социальным, экономическим, политическим, культурным) многие европейцы начали чувствовать себя неуютно. При этом в общественном мнении господствует представление о том, что причина возникшего дискомфорта лежит в «несовместимости культур». Это мнение не только культивируется ультраправыми, но и активно распространяется средствами массовой информации.

В Западной Европе этот расизм настаивает на защите своих «культурных ценностей» в условиях наплыва иммигрантов. А в США речь идет о сохранении сложившегося расового баланса, основанного на вере в то, что афроамериканцы в силу своих «расовых особенностей» нарушают такие священные для белых американцев ценности как индивидуализм, опора на свои собственные силы, трудовая этика, законопослушность. Именно в этих условиях расистские представления претерпели определенные изменения: теперь место «евреев» в них занял обобщенный образ «черных» – если прежде он относился только к выходцам из Африки, то сегодня он наравне с ними включает иммигрантов самого разного происхождения. Все они или какие-либо их особые группы рассматриваются расистами как нежелательные «Другие» [N. MacMaster, 2001. P. 172-173]. Наконец, начало XXI в. было ознаменовано тем, что культурный расизм включил в свою обойму исламофобию.

Подобные взгляды нередко предполагают отождествление государства с доминирующим большинством, стремящимся сохранить сложившийся социальный порядок и опасающимся потери своей «моральной чистоты» в условиях наплыва новых мигрантов. В этом случае расизм полностью сливается с этнонационализмом и грозит дегуманизацией «Других» и этническими чистками. Так и возникли новые представления о «чужаках», связанные уже не с завоеванием и заселением европейцами заморских территорий, а, напротив, с движением населения в обратном

направлении, с «колониализмом наоборот». По сути, речь идет об «эхе колониализма», о постимперских социально-демографических процессах, вызвавших появление необычных общественных конфигураций, что и придало новый облик расистскому дискурсу. Если широкое расселение европейцев по миру в период колониализма рассматривалось как «цивилизационная миссия», то обратное движение иммигрантов из Третьего мира рассматривается как «нашествие варваров» [Подробно о связи культурного расизма с современными миграционными процессами см.: В.А. Шнирельман, 2008. С. 287-323].

Новый расизм использует целый набор культурных аргументов, таких как «национальный (этнический) характер», «ментальность», «культурная уникальность», «экология культуры», «коренное население», «несовместимость культур», «порог толерантности». Он с благодарностью использует и ставший ныне популярным цивилизационный подход, делящий мир на локальные цивилизации, якобы веками или тысячелетиями развивающиеся своим собственным путем, руководствуясь присущим им «цивилизационным кодом».

Таким образом, для «современного расизма» характерны следующие особенности. Во-первых, он переносит акцент с биологии на культуру и культурные ценности, во-вторых, место иерархии теперь занимают культурные различия, которые преувеличиваются, реифицируются и декларируются как «культурная несовместимость», и, в-третьих, расистские настроения иной раз выражаются в скрытой форме и трудно распознаваемы. Наконец, особую сложность представляет то, что идеологемы культурного расизма используются как расистами, так и их жертвами, хотя и с прямо противоположными целями.

В зависимости от исторической традиции и сложившихся социальных взаимоотношений расизм в разных регионах мира понимается по-разному [В.А. Шнирельман, 2008а]. Например, американская модель наделяет глубоким политическим и социальным смыслом именно расу, а не этничность. Этим она радикально отличается от европейской и, особенно, восточноевропейской модели, допускающей наделение этничности биологической сущностью или же делающей именно этничность важнейшей социально-политической категорией. При этом, если в Великобритании этничность приветствуется и практикуется мультикультурализм, то во

Франции с ее идеей универсализма этничность долгое время понималась в расовом смысле; она вызывала подозрения и вытеснялась из социального пространства. Но сегодня под влиянием иммигрантского дискурса и англо-саксонской модели мультикультурализма этничность во Франции возвращает утраченные позиции. А вот в Германии, начиная с 2000 г., напротив, идет постепенный переход от этнической нации к гражданской. В то же время сегодня многие специалисты согласны с тем, что этноцентризм часто представляет собой завуалированный расистский дискурс.

Аналогичное явление встречается и в современной Индии, но там оно принимает форму коммунализма, т. е. речь идет о взаимоотношениях между различными религиозными общинами, прежде всего, индусами и мусульманами. При этом приверженцы ислама всячески демонизируются и наделяются всевозможными негативными свойствами, которые им якобы имманентно присущи. Так религиозная общность обретает квазирасовую форму [Ch. Bhatt, 2000. P. 573-593]

Расизм не связан с какой-либо универсальной четко сформулированной доктриной или жестко фиксированными установками. Ему свойственно быстро приспосабливаться к меняющимся условиям. Он предполагает определенную градацию от «мягкого», ограничивающегося расхожими предубеждениями, до «жесткого», прибегающего к силовым действиям. Кроме того, в разных социальных средах расизм выступает в разных формах, что позволяет различать его проявления в бытовой, идеологической, политической, правовой и иных сферах. Поэтому некоторые авторы предлагают различать такие формы расизма как а) бытовую, выражающуюся в обыденном поведении людей в отношении «чужаков»; б) политическую программу и политическую практику; в) правовую норму (в частности, определение гражданства или наделение групповыми привилегиями по принципу «крови»); г) государственную политику (апартеид и пр.) [R. Wodak, M. Reisigl, 1999. P. 178-179].

При этом иной раз расизм практикуется неосознанно (поэтому иногда говорят о «нечаянном расизме»), и люди склонны его отрицать. В итоге «Других» упрекают в покушении на традиционные ценности, а их социальные и экономические неудачи объясняют не дискриминацией, а изъянами их собственной культуры. Тем самым, фактически обвинения адресуются не агентам диск-

риминации, а их жертвам. Если же пришельцы демонстрируют успешную деловую активность, их обвиняют в незаконных операциях, нарушении местных обычаев и порядков, эксплуатации местного населения и пр. Решение проблемы усматривается в территориальном размежевании, т. е. каждой культуре предписывается развиваться в своем отдельном локусе и не выходить за его границы. На этом и строятся антииммигрантские лозунги, требующие репатриации пришельцев. По сути, это – лозунги из репертуара культурного расизма.

Но современный мир развивается по своим законам, и массовая миграция является неотъемлемой частью процесса глобализации. А культуры гетерогенны и гибридны. В этих условиях, как показывает голландский социолог Т. Ван Дейк, представления о непреодолимых культурных различиях морально и политически не нейтральны. Они по-прежнему подразумевают иерархию культур, в которой культуре доминирующего населения отводится более высокое место, что и позволяет осуществлять дискриминацию этнических меньшинств и иммигрантов. Поэтому в этнических предубеждениях Ван Дейк обнаруживает «ментальную программу расизма» [T.A. Van Dijk, 1987. P. 221-222]. Мало того, как показывают новейшие социологические исследования, имеются устойчивые связи между склонностью к различным видам расизма, с одной стороны, и тяготением к авторитарному режиму и введению иерархии, закрепляющей групповое неравенство, с другой. Такие неоконсервативные настроения включают этнические предрассудки, политический и экономический консерватизм, симпатии к правым политическим партиям. Неоконсерватизм отличается от консерватизма тем, что он не выступает против реформ и модернизации, но хочет, чтобы плоды таковых доставались тем, кого называют «коренным населением». При этом он живет ощущением угрозы со стороны «Другого», будь то биологическая, демографическая, социальная или культурная опасность [A. Van Hiel A., I. Mervielde, 2005. P. 2323-2344].

Существенно, что как старый, так и новый расизм неизменно апеллировали к науке. Старый опирался на «научный расизм», не только представлявший расы четкими биологическими общностями со строгими легко различимыми границами, но и настаивавший на тесной взаимосвязи физических качеств человека с духовными [E. Barkan, 1992]. В свою очередь, новый прибегает к культурологическим аргументам, черпая их из багажа современной социокультурной антропологии и дополняя доводами сторонников «политики идентичности». Кроме того, хотя новый расизм и стремится избегать биологического аргумента, он эссенциализирует культурные различия и реифицирует «национальный характер» в такой степени, что фактически речь идет о биологизации культуры. В последние десятилетия такой идеологией руководствовались европейские Новые правые. Они осуждали тенденцию к формированию поликультурного общества и выступали против межэтнических браков. Зато они воспевали традиционные индигенные культуры, сохранившие свою самобытность; пропагандировали свойственное тем язычество. Поэтому неизменной поддержкой пользовалось неоязычество, и его разновидности трактовались как «этнические религии». А мировые религии отвергались как орудие тоталитаризма. В частности, иудео-христианство обвинялось в стремлении стереть с лица Земли всю ее неповторимую культурную мозаику [В.А. Шнирельман, 2005. С. 216-244].

«Новый расизм» в Европе стал реакцией на массовую миграцию из стран Третьего мира во второй половине XX в. В сущности это является частным выражением глобализации, ведущей к резкой интенсификации контактов и взаимодействий между людьми разного этнического происхождения, что вызывает этнизацию групповых трений и конфликтов. А в США «новый расизм» возник в 1970-е гг. как реакция на аффирмативные действия со стороны американского правительства, стремившегося создать основу для будущего расового равноправия путем предоставления определенных привилегий отдельным расовым меньшинствам. Аналогичное явление возникло в Индии в годы правления Индийского национального конгресса, пытавшегося помочь низкокастовым группам (*далитам*) и неприкасаемым путем квотирования, т. е. той же аффирмативной политики. И это вызвало резкое неприятие со стороны индусского большинства, возглавлявшегося интеллектуалами-брахманами. В любом случае лозунгом современного расизма служит тезис о несовместимости разных культур и ценностей.

Литература

Балибар Э., Валлерстайн И. Раса, нация, класс: двусмысленные идентичности. М., 2003. С. 27-39.

Шнирельман В.А. Этничность, цивилизационный подход, «право на самобытность» и «новый расизм» // Социальное согласие против правого экстремизма / Отв. ред. Л.Я. Дадиани, Г.М. Денисовский. Вып. 3-4. М., 2005. С. 216-244.

Шнирельман В.А. «Порог терпимости»: мигрантофобия и «культурный расизм» // Ab Imperio. 2008. № 2. С. 287-323.

Шнирельман В. А. Доклад «Расизм: национальные модели и расизм в России» на Международном симпозиуме «Новые методы и подходы в социальной антропологии: российско-французский диалог», организованном ИЭА РАН, Москва, 25-27 сентября 2008а.

Шнирельман В.А. Лукавые цифры и обманчивые теории: о некоторых современных подходах к изучению мигрантов // Вестник Евразии. 2008б. № 2. С. 125-150

Шнирельман В.А. Методология или этика: о некоторых социологических подходах к изучению межэтнических взаимодействий // Мусина Р. Н. (Ред.). Этносоциология в России: научный потенциал в процессе интеграции полиэтнических обществ: Материалы международной научно-практической конференции, Казань, 26–28 июня 2008 г. Казань, 2009. С. 350-355.

Ansell A.E. New Right, new racism. NY., 1997.

Barkan E. The retreat of scientific racism: changing concepts of race in Britain and the United States between the World wars. Cambridge, 1992.

Barot R., Bird J. Racialization: the genealogy and critique of a concept // Ethnic and Racial Studies. 2001. Vol. 24. No. 4.

Bauman Z. Modernity and the Holocaust. Ithaca, N.Y., 2000.

Benedict R. Race and racism. L., 1942.

Bhatt Ch. The lore of the homeland: Hindu nationalism and indigenist 'neoracism' // Back L., Solomos J. (Eds.). Theories of race and racism. A reader. L., 2000. P. 573-593.

Body-Gendrot S. 'Now you see, now you don't': comments on Paul Gilroy's article // Ethnic and Racial Studies. 1998. Vol. 21. No. 5.

Bonnett A. Radicalism, anti-racism and representation. L., 1993. P. 29-31.

Carter R. Genes, genomes and genealogies: the return of scientific racism? // Ethnic and racial studies. 2007. Vol. 30. No. 4. P. 520-522.

Duster T. Backdoor to eugenics. NY, 2003.

Essed Ph. Everyday racism: reports from women of two cultures. Claremont, CA, 1990.

Fernandez J. P. The impact of racism on Whites in corporate America // Bowser B. P., Hunt R. G. (Eds.). Impacts of racism on White Americans. Thousand Oaks, 1996.

Fredrickson G. M. White supremacy: a comparative study in American and South African history. NY., 1981.

Fredrickson G. M. Racism: a short history. Princeton, N.J., 2002.

Gaertner S.L. Nonreactive measures in racial attitude research: a focus on "liberals" // Katz Ph. A. (Ed.). Towards the elimination of racism. New York: Pergamon, 1976. P. 183-211.

Gaertner S.L., Dovidio J.F. The aversive form of racism // Gaertner S.L., Dovidio J.F. (Eds.). Prejudice, discrimination, and racism. Orlando, FL, 1986. P. 61-89.

Gilroy P. The end of anti-racism // Donald J., Rattansi A. (Eds.). 'Race', culture and difference. L., 1992.

Gilroy P. Between camps: nations, cultures and the allure of race. L., 2004.

Harrison F. V. The persistent power of "race" in the cultural and political economy of racism // Annual Review of Anthropology. 1995. Vol. 24. P. 52.

Kinder D.R., Sears D.O. Prejudice and politics: symbolic racism versus racial threats to the good life // Journal of Personality and Social Psychology. 1981. Vol. 40. P. 414-431.

Lentin A. Racism and anti-racism in Europe. L., 2004. P. 35-71.

McConahay J.B., Hough J.C. Symbolic racism // The Journal of Social Issues. 1976. Vol. 32. No. 2. P. 23-45.

MacMaster N. Racism in Europe, 1870-2000. Basingstoke, Hampshire, 2001.

Miles R. Recent Marxist theories of nationalism and the issue of racism // The British Journal of Sociology. 1987. Vol. 38. No. 1. P. 24-43.

Modood T. 'Difference', cultural racism and anti-racism // Werbner P., Modood T. (Eds.). Debating cultural hybridity. Multi-cultural identities and the politics of anti-racism. L., 1997.

Montagu A. (Ed.). Race and IQ. NY.,1999.

Mullings L. Interrogating racism: toward an antiracist anthropology // Annual review of anthropology. 2005. Vol. 34.

Rattantsi A. "Western" racisms, ethnicities and identities in a "postmodern" frame // Rattansi A., Westwood S. (eds.). Racism, modernity and identity: on the Western front. Cambridge, UK, 1994. P. 23-26, 36-38, 48-52.

Rattansi A. Racism. A very short introduction. Oxford, 2007.

De Rudder V., Poiret Ch., Vourc'h F. L'inégalité raciste. L'universalité républicaine a l'épreuve. P., 2000.

Schuman H. Sociological racism // Trans-Action. December 1969. Vol. 7. P. 44-48.

Sears D.O. Symbolic racism // Katz P. A., Taylor D. A. (Eds.). Eliminating racism: profiles in controversy. NY., 1988. P. 53-84.

Sears D.O., McConahay J.B. The politics of violence. Boston, 1973.

St Louis B. Racialization in the «Zone of ambiguity» // Murji K., Solomos J. (Eds.). Racialization: studies in theory and practice. Oxford, 2005. P. 38-45.

Swain C. M. The new White nationalism in America. Its challenge to integration. Cambridge, 2002.

Taguieff P.-A. The new cultural racism in France // Telos. Spring 1990. No. 83. P. 117-118.

Taguieff P.-A. Origins and metamorphoses of the New Right. An interview with Pierre-André Taguieff // Telos. Winter 1993 – spring 1994. No. 98-99.

Taguieff P.-A. From race to culture: the New Right's view of European identity // Telos. Winter 1993 – spring 1994a. No. 98-99.

Van Dijk T. A. Communicating racism. Ethnic prejudice in thought and talk. Newbury Park, 1987.

Van Hiel A., Mervielde I. Authoritarianism and social dominance orientation: relationships with various forms of racism // Journal of Applied Social Psychology. 2005. Vol. 35. No. 11. P. 2323-2344.

Ward D. Generations and the expression of symbolic racism // Political psychology. 1985. Vol. 6. No. 1. P. 1-18.

Weigel R. H., Howes P. W. Conceptions of racial prejudice: symbolic racism reconsidered // Journal of Social Issues. 1985. Vol. 41. No. 3. P. 117-138.

Wieviorka M. Tendencies to racism in Europe: does France represent a unique case, or is it representative of a trend // Wrench J., Solomos J. (Eds.) Racism and migration in Western Europe. Oxford, 1993.

Wieviorka M. Is it difficult to be an anti-racist? // Werbner P., Modood T. (Eds.). Debating cultural hybridity. Multi-cultural identities and the politics of anti-racism. L., 1997.

Wodak R., Reisigl M. Discourse and racism: European perspectives // Annual Review of Anthropology. 1999. Vol. 28. P. 178-179.

И.А. Снежкова

АДАПТАЦИЯ МОЛОДЕЖИ РОССИИ И УКРАИНЫ К ВЛАСТИ КАК ФАКТОР ВЫЖИВАНИЯ (2007-2008 гг.)[1]

В российской традиции хаос в политике рассматривается как самая большая политическая и экзистенциальная угроза государству и народу. Государство во все исторические периоды боролось с самозванцами, сектантами, с казацкой вольницей. Феномен В. Путина в начале президентского его срока воспринимался населением прежде всего, как борьба с хаосом, вернувшая в Россию порядок и стабильность благодаря усилению государственной власти. В связи с этим российскому человеку трудно адаптироваться к условиям неустойчивой государственности.

Украинская политическая культура постоянно находилась в состоянии многовекторных приоритетов властных структур. В разные исторические периоды центры управления находились на географически удалении от Киева (он был а Варшаве, в Москве, в США). Например, для запорожских казаков московский царь был не столько политическим защитником, сколько внешним символом единства православного мира. В настоящее время, когда единство власти на Украине отсутствует, а руководители находятся за океаном, страна, тем не менее, не распадается, пытаясь, вопреки поведению своих лидеров, сохраниться [А.Н. Окара, 2009. С. 5].

Задачей нашего исследования было выяснить, каким образом происходит адаптация населения к существующим в настоящее время политическим условиям в России и на Украине. В связи с этим нами в 2007-2008 гг. было проведено исследование представлений молодежи двух стран о собственной власти и власти государства-соседа.

Новизна задач нашего исследования заключалась в том, чтобы проследить, как повлияли изменения в политической жизни государств на представления российской молодежи об элитах

1 Автор выражает благодарность М. Тарану сотруднику ИИФЭ НАН Украины им. М.Ф. Рыльского в помощи по сбору материала на Украине

России и Украины и какие стратегии адаптации выбирал в этих условиях народ.

Актуальность такого исследования обусловлена тем, что политический процесс оказывает серьезное влияние на общественные настроения, а их анализ позволяет судить о возможной перспективе расстановки политических сил. Объектом исследования явилась молодежь городов Москвы и Киева в возрасте от 17 до 22 лет. Тестирование проводилось в Москве среди студентов МПГУ им. В.И Ленина, МПГУ им. М.А. Шолохова и ГУГНе; в Киеве – в Медицинском государственном университете Киево-Могилянской академии. Всего было опрошено 200 человек.

Методика исследования заключалась в том, что респондентам было предложено создать визуальные портреты власти – нарисовать образы элиты и народа России и Украины и сделать подписи к рисункам, отражающие основную мысль изображения.

Анализ характеристик проводился по специальным шкалам на основе проективной методики «Психологический рисунок» [Т.В. Фоломеева, О.М. Бартенева, 2000]. В процессе анализа учитывалось основное содержание рисунка, размеры и расположение представителей элит и народа относительно друг друга, подписи. Важно было проследить, как изображается респондентами власть (с симпатией, апатией, антипатией). Какое место рядом с властью занимает народ (находится рядом, в центре, снизу, сбоку). Какое взаимодействие происходит между властью и народом (народ поддерживает, безразличен, испытывает страх перед властью). Какие комментарии имеют место под рисунками [Е. Шестопал, 2005. С. 142-143].

Изображение власти и народа в России российскими студентами (2007 г.)

В полученных рисунках были встречены в основном такие повторяющиеся сюжеты:

- **Власть, изображаемая в лице Президента**, как правило, имела демонстрационный характер. Президент выступал как символ «человек-власть», имея такие же агрессивные черты, как и власть. Чаще всего его изображали в царской короне, на троне, а место народа определялось рядом с ним, как правило, было далеко внизу.

- **Власть в виде хищных животных, рыб, змей** имела выраженный агрессивный характер. Обычно огромное животное или рыба пожирает или охотится за маленькими людьми.
- **Власть, изображаемая как скопление зданий корпораций, замков, коттеджей, банков**, огороженных от людей высоким забором, также демонстрировала закрытый характер властных структур.
- **Изображение власти с символами смерти (череп, могилы)** символизировало опасный характер власти.
- **Власть в виде собирательного образа царя** с короной, скипетром и державой – образ авторитарного характера власти.
- **Власть как дерево («древо жизни»),** на котором народу «не живется».
- **Власть как двуглавый орел, герб, флаг, кремль** – основные символы российского государства.
- **Власть неотделима от силы**. Ее изображают в виде разнообразного оружия, спецслужб (например, ФСБ), колючей проволоки, запоров и замков.

Помимо власти в 45% рисунков имело место изображение народа. В большинстве своем это – мелкие фигуры, значительно уступающие по величине фигурам, изображающим власть, находящиеся внизу или сбоку. Народ изображается безликой, плохо прорисованной массой, состоящей из схематических человечков или из «бывших» людей – могил с крестами. Часто народ изображен в виде слабых, пугливых животных, например зайцев, или частей человеческого тела (голов, ртов, рук).

Взаимодействие власти и народа носит опасный для последнего характер. Власть его пожирает, топчет, дразнит мелкими подачками (к примеру, бутербродами на ниточках), отгораживается от него. На многих рисунках между народом и властью находится преграда в виде стены, забора, рва с водой.

Визуальные образы власти (2007 г.)

Как видно из приведенных рисунков, власть занимает центральное место, она четко и ярко прорисована. Изображение взаимодействия власти и народа, отсутствует, власть живет сама по себе, народ сам по себе. Если такое взаимодействия власти с народом все де присутствует в рисунках, последний становится ее «жертвой».



В 2008 г. наше исследование показало существенные изменения представлений молодежи о власти, в сравнении с аналогичным исследованием, проведенным в 2007 г.

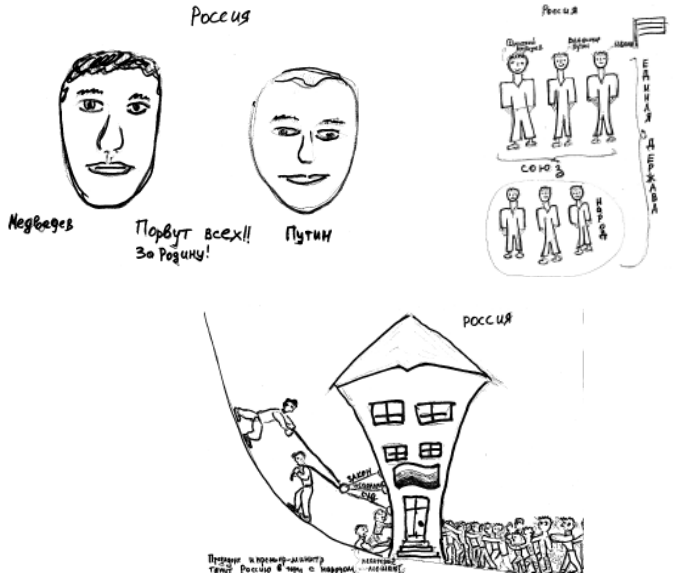
Почти полностью исчезли агрессивные черты власти, закрытость и отстраненность ее по отношению к народу. В настоящее время много рисунков отображали Д. Медведева, В. Путина и народ, работающих на общее благо страны. Исчезла стена между властью и народом, часто изображаемая на рисунках прошлых лет. Изменились настроение и сюжеты изображений, появилось больше улыбок, шуточных подписей к рисункам.

Практически на каждом втором рисунке прослеживаются, так или иначе, субъекты власти, как правило, с Российской стороны это Д. Медведев и В. Путин, а с украинской – В. Ющенко, Ю. Тимошенко.

Наиболее часто встречающиеся темы визуального изображения власти в России российскими студентами (2008 г.)

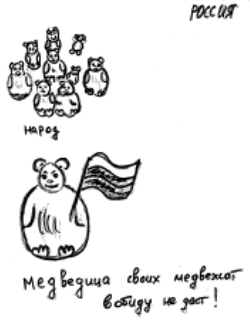
■ **Единство президента, премьер-министра и народа**

Новой и, во многом неожиданной для исследователя темой, было отображение патриотизма властей, единства двух ветвей власти и народа и отображение патриотизма элит. Еще одним



положительным фактором, зафиксированным в рисунках, было изображение деятельности элит во благо страны и народа. На предложенных вниманию читателей рисунках изображены президент и премьер-министр страны, занимающиеся одним делом. При этом часты были такие подписи к рисункам: «союз с народом», «крепкая дружба», «одна большая семья»; «Путин и Медведев тянут Россию в гору, им помогает народ»; «Путин и Медведев порвут всех за Родину!».

■ **Защита президентом своих сограждан**



Появление в рисунках мотива защиты интересов граждан свидетельствует о росте у респондентов правового аспекта сознания. Сам факт юридического образования президента Д. Медведева, его заявления о необходимости антикоррупционной деятельности, главенстве закона, отстаивание прав граждан в судах были позитивно восприняты опрашиваемой молодежью и нашли отражение в риснуках. На многих рисунках присутствовали надписи: «торжество закона, суда», «защита граждан», «нет коррупции». Один из рисунков этой серии изображал упитанную медведицу с медвежатами с российским флагом и подписью «Медведица своих медвежат в обиду не даст».

■ **В России стало лучше жить**

Блок рисунков на эту тему отображал Россию, в которой стало лучше жить, которая активно строится и богатеет, где власть заботится о своем народе. Поскольку исследование проводилось осенью 2008 г., в период начинающегося кризиса, респонденты не обошли вниманием и его. На одном из рисунков было написано, «относительно кризиса подумаем и преодолеем».

■ **Геополитические устремления Российской власти**

Часто встречающийся сюжет – карта России, с многочисленными рисунками на ней, символизирующими Россию (Кремль, двуглавый орел, ракеты, нефть, газ). При этом направление политических ориентаций России отображалось с помощью «указателей на дорогах, стрелок, объявлений» – «идем в Европу», «идем на Восток», «ищем друзей».



Готовность взаимодействовать со всеми народами выразилась на одном из рисунков, изображавшим земной шар, на котором было написано «мы прислушиваемся ко всем: к Европе, Америке и Азии».

■ **Самодостаточность России**

Тема рисунков этого направления пересекалась с предыдущей «геополитической позицией». На одном из рисунков были надписи: «мы сами с усами», «у нас все есть», «нам не обязательно вступать в Евросоюз и НАТО, пусть кто хочет, присоединяется к нам». В связи с этим характерно изображение очереди людей перед «окном в Европу», размышляющих «надо ли с ней сливаться?»



Подпись к рисунку: «В Европе и у нас одно солнце, у нас возможно даже лучше ихнего».

■ **Мы любим всех**

Чаще всего рисунки на эту тему представляли карту России с нарисованным на ней сердцем, улыбающимися людьми, веселыми смайликами и подписями: «Мы любим всех», «все народы, проживающие у нас – единый российский народ».

■ **Власть не замечает народа**

Ряд рисунков (8% от общей совокупности) отображал власть отстраненной, живущей своими интересами и не замечающей проблем народа. На одном из рисунков власть изображалась в виде великана, который одной своей ступней мог раздавить находящийся внизу, маленький народ.

■ **Управляемая демократия**

Этот тематический блок рисунков касался проблем выборов, на которых доминирует одна партия – «Единая Россия», что критично рассматривалось респондентами. На одном из рисунков была подпись – «управляемая демократия–это не демократия», «надо выбирать не из одного, а из многих».

■ **Несправедливое распределение доходов.**

Эта тема критически освещалась респондентами, в частности, на одном из рисунков был изображен нефтяной фонтан, бьющий из земли и разветвляющийся как дерево, на ветвях которого было написано «Москва, Сити, олимпиада, Единая Россия», а внизу «нищета», «детский труд», «маленькие пенсии».

■ **Президент Д. Медведев**

Образ президента часто ассоциировался у молодежи с медведем и его «разновидностями», например, с пандой, с медведицей, с медведом (без мягкого знака; на компьютерном новоязе «превед медвед»); другая группа рисунков изображала Д. Медведева в образе аккуратного пай-мальчика, в костюмчике с портфелем, с российским флагом, со скипетром и державой. В образе Д. Медведева нет отстраненности, величественности, статики. На рисунках он улыбается, превращается в животных, выглядит современным молодым человеком из среды интеллектуалов.



■ **Премьер-министр В. Путин**

Образ В.Путина на рисунках ассоциировался, как и в бытность его президентом, с символами власти – со скипетром и державой, с шапкой Мономаха, с двуглавым орлом, с российским флагом. Часто В. Путина изображали в виде кукловода, дергающего за ниточки Д. Медведева. На некоторых рисунках В. Путина рисовали с оружием в руках, верхом на танке, в окружении ФСБ, с ядерным чемоданчиком, использующего «крылатые выражения», например: «буду краток», «мочить в сортире». В. Путину по-прежнему принадлежат симпатии респондентов, которые отмечали удачный тандем президента и премьер-министра.



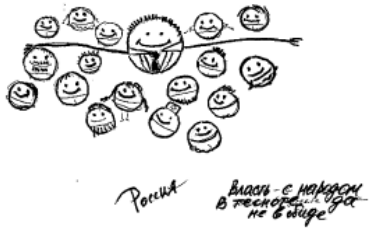
Помимо явных символов власти таких как – флаг, скипетр и держава, шапка Мономаха, Кремль, двуглавый орел, корона, нефть, газ, ракеты, деньги, на рисунках было много скрытых символов власти, которые обычно анализируются психологами как неявные, в частности,– солнце и дерево.

Солнце – один из частых архитипических символов нашего сознания. Солнце рассматривается как символический источник власти, перед которым все равны. В психологических тестах солнце интерпретируется как объект, несущий тепло, бодрость, силу и авторитет. Исходя из этого, правомерно предположить, что в связке с властью данный образ служит показателем стабильности и развития. Еще один природный символ –дерево встречается в 8% рисунков. Символика дерева сложна и богата. В наиболее общем смысле дерево интерпретируется психологами как символ космоса, процессов роста, зарождения и возрождения. Дерево с корнями, находящимися под землей, и ветвями, вздымающимися к небу, указывает на направленность вверх. Важен фактор наличия листвы на дереве, разветвленной кроны, глубоких корней. На некоторых рисунках изображаются деревья с листвой и полной кроной, с глубокими корнями (кое-где корни были «проименованы»-Медведев и Путин).

Изображение российского народа

Фигуры, изображающие народ, в исследовании 2008 г. стали значительно более крупные, чем в предыдущем. Если в 2007 г. его рисовали маленьким, схематичным, лишенным эмоций, то в настоящее время народ стали изображать в виде хорошо прорисованных фигур, одетых в различную одежду, а также «упитанных медвежат», «веселых колобков», частей тела (руки, глаза). Народ не только увеличился в размерах, принял осязаемые формы,

но также изменилось его настроение и местоположение относительно лидеров. Он расположен сверху, рядом, в объятиях власти, реже внизу. Между властью и народом исчезла стена, часто присутствовали подписи – «союз», «одна семья», «забота».



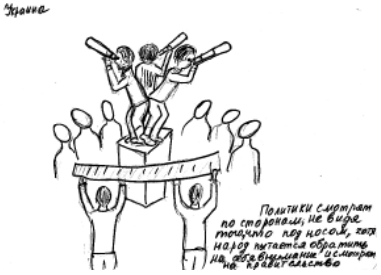
Изображение украинских элит российскими студентами

Рисунки, российских респондентов, изображающих отношения властей и народа Украины, отличались сочувствием по отношению к украинскому народу и критичностью по отношению к украинской власти. Характер комментариев на рисунках был взвешенный, доброжелательный по отношению к Украине, ее народу, но не к властям.

Наиболее повторяющиеся сюжеты:

■ **Разлад в правительстве**

Борьба между тремя правительственными группами, руководимыми В. Ющенко, Ю. Тимошенко и собирательной третьей силой. На многих рисунках были изображены лидеры с элементами портретного сходства или символические фигуры, смотрящие в три разные стороны. Часты изображения лидеров трех партийных групп, борющихся между собой, с подписями: «нет согласия», «политики смотрят в разные стороны».



■ **Стремление Украины в НАТО**

Желание Украины вступить в НАТО тема очень многих сюжетов, которые волновали респондентов. Как правило, смысл рисунков касался убеждения украинскими политиками американцев о необходимости для них вступления в НАТО. «Нам НАДО в НАТО» гласили многочисленные подписи под рисунками. Часто на одежде украинских лидеров присутствовали нашивки, детали одежды с символом американского флага. На карте Украины также имело место изображение американского флага. На предложенном читателям рисунке изображен президент Украины, на нем одет оранжевый шарф, из его уст звучит просьба о вступлении в альянс.



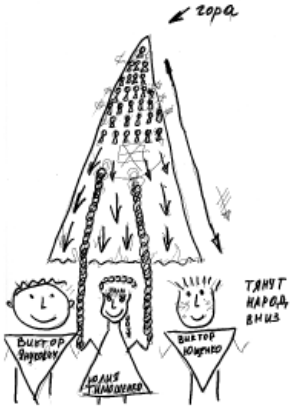
■ **Разделение Украины на проамериканскую и пророссийскую части** – одна из тем, на которую обращала внимание российская молодежь. Наиболее характерный для этой темы рисунок – карта Украины, на которой посредине проходит полоса, символизирующая разделение страны на две части. С пророссийской стороны надпись «украинец и русские братья навек». С проамериканской части – надпись «Шоб не вмерла Украина».



■ **Политики ослабляют собственный народ**

Рисунки этого блока демонстрировали отсутствие позитивного взаимодействия между ветвями власти и простыми людьми.

Ряд рисунков показывал отчаянные попытки народа призвать правящие элиты к деятельности на благо страны. Представленный рисунок изображает гору, на вершине которой народ, положение которого выше, чем место власти, но она цепями его тянет вниз. На многочисленных рисунках были подписи: «нет союза», «нет связи».



■ **Изображение нерешенных газовых проблем между двумя государствами**

Как правило, рисунки на эту тему отображали споры российских и украинских властей на фоне газовой трубы или нефтяной вышки, пытающихся разрешить разногласия.

■ **Президент В. Ющенко**

Наиболее распространенное изображение украинского президента– в официальном костюме с элементами американского флага на одежде (нашивки, орнамент). Присутствует изображения двуликости В. Ющенко – он невнимательный к собственному народу и угодливый с американцами. Встречается в образе В. Ющенко образ временщика – человека с чемоданом наготове.

■ **Премьер-министр Ю. Тимошенко**

В рисунках, посвященных премьер–министру Ю. Тимошенко, чаще отображали гендерные признаки: она прежде всего женщина, а потом политик, борющийся за власть. Респонденты охотно рисовали ее с косой и в стильных платьях, модной обуви. Политические ориентации премьер – министра, как и у президента, отображались с помощью украшения деталей одежды американской символикой, например, как на предложенном рисунке, где изящная женская туфелька, раскрашенная под американский флаг, стоит на карте Украины.



■ **Партия регионов или третья политическая сила**

Образ третьей силы в украинском парламенте отображался преимущественно не персонифицировано, только на нескольких рисунках было указание на «Януковича», как правило, это была некая фигура–символ третьей собирательной политической силы.

Изображение украинского народа российскими студентами

Украинский народ российская молодежь изображала с сочувствием. Его рисовали по большей части маленьким, плохо прорисованным, но активным, митингующим, взывающим к совести политиков. Место народа по отношению к власти могло быть сверху, рядом, снизу. Между политиками и народом часто изображали стену. Народ на рисунках постоянно пытается привлечь к себе внимание. Под рисунками были следующие подписи: «мы тут!», «обратите на нас внимание!», «забыли про народ!», «заняты своими делами!», «надоело!».



Изображение украинской власти украинскими студентами (2008 г.)

■ **Борьба во властных структурах**

Украинские студенты, также как и российские учащиеся, часто обращались к теме отсутствия единства среди политических элит украинского государства. Страна, раздираемая тремя правящими группами, напоминала респондентам героев басни Крылова «Рак, лебедь и щука». Повторялись изображения спорящих политиков, которые из-за разногласий блокируют работу Верховной рады или похваляются друг перед другом, что каждый из них лучший. Также в рисунках украинских респондентов присутствовало отображение анархии во властных структурах.



■ **Зависимость от США**

Второе место по числу упоминаний заняла тема рисунков, касающихся зависимости украинских властей от иностранных денег и зарубежной политики. Обычно изображались политики в окружении мешков с долларами, считающих иностранную валюту или символы денежных знаков мировых валют, окружающих представителей власти.



■ **Закрытость власти от народа**

Чаще всего в рисунках на эту тему респонденты изображали власть, занимающуюся собственными разборками, отгороженную от проблем народа. Люди стучаться в закрытую дверь с табличкой власть, но дверь наглухо закрыта.

■ **Разделение Украины на две части – прозападную и пророссийскую**

Как правило, рисунки на эту тему изображали карту Украины, разделенную на две части стрелками, на которых было указано направление в Европу или в Россию.

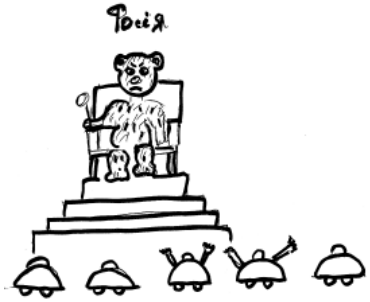
■ **Изображение президента В. Ющенко и премьер-министра Ю. Тимошенко**



Президент и премьер-министр Украины изображались без особых симпатий и доверия. В. Ющенко, как правило, изображался стремящимся в НАТО, а Ю. Тимошено «специализировалась» на переговорах с Россией по поставкам газа.

Изображение российской власти украинскими студентами (2008 г.)

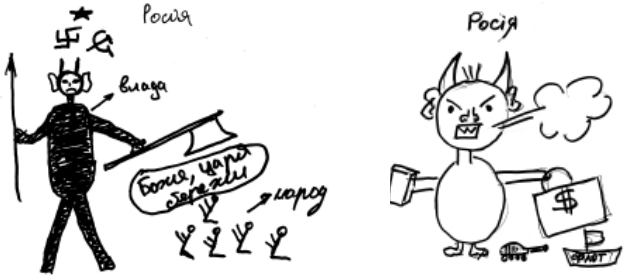
■ **Поклонение царю**



В России правит одна сила – царь, президент, одна партия. В России недопустимо инакомыслие, кроме идеологии правящей партии. Народ России живет в идеологическом вакууме. На некоторых рисунках российскому народу советовали прорубить окно в Европу, отойти от изоляционной политики.

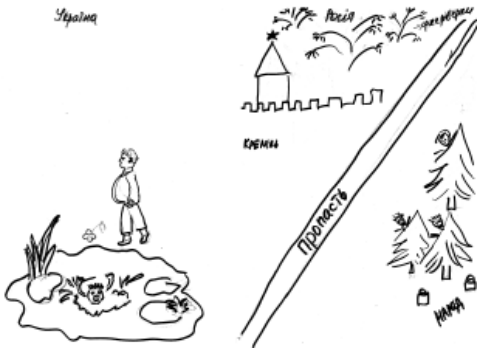
■ **Демонизация российской власти**

В рисунках на эту тему часто встречались изображения нечистой силы. Присутствовали сравнения тоталитарной власти с фашизмом и советской властью, На многих рисунках присутствовал знак равенства между серпом, молотом и свастикой. Агрессивный характер власти в России отображался присутствием на рисунках оружия, танков, кораблей ЧФ, молотов и топоров.



Народ в России и на Украине
в рисунках украинских студентов

Украинцы изображали народы России и Украины разобщенными с властью, отгороженными от нее. Народ, как правило, является страдающей стороной от равнодушия или беззакония



власти. В левой части рисунка изображен тонущий украинец и упитанный представитель власти, равнодушно проходящий мимо. В правой части рисунка изображен российский Кремль в окружении фейерверков, пропасть и пугливый российский народ, прячущийся за деревьями.

Выводы

■ Как показывает анализ результатов теста «Визуальное изображение власти» в России в последнее время появилось более позитивное восприятие власти молодежью, чем в предыдущие годы, свидетельствующее о постепенных процессах адаптации народа к власти. Власть от отчужденности по отношению к людям, наконец, повернулась к ним лицом и готова к сотрудничеству.

■ В России власть по-прежнему ассоциируется у респондентов с двумя ветвями – президентом и премьер-министром. Если в период президентства В. Путина власть, изображалась более агрессивной, суровой и закрытой (что вероятно было связано с принадлежностью президента к спецслужбам), то с приходом Д. Медведева в изображении власти появилась большая раскрепощенность, юмор, доступность. При этом молодежь неоднократно указывала на удачный союз двух ветвей власти. «Строгий Путин ушел в тень, но оттуда продолжает поддерживать порядок» – было написано на одном из рисунков. Д. Медведев в представлениях российской молодежи олицетворяет образ молодого интеллектуала, заботящегося о главенстве закона и доминанте демократических свобод в стране.

■ Российские студенты критически изображали украинские властные структуры и с сочувствием относились к украинскому народу.

■ Украинские студенты, изображали собственную власть в процессе борьбы между разными политическими силами. Однако, не взирая на борьбу властных структур, произошла адаптация населения к условиям властной анархии и хаоса, который они рассматривали с юмором и без пиетета по отношению к правящим элитам.

■ Изображение украинскими респондентами властей России продемонстрировало влияние мифов, создаваемых СМИ Украины о России как об империи зла. Власть в России демони-

зирована в глазах украинских студентов, которые ставят знак равенства между фашизмом, советами и сегодняшним «тоталитаризмом» в России. В свою очередь, российские студенты отмечают зависимость Украины от США и их союзников, неуплату Украиной долгов за газ, раздел страны по идеологическому признаку.

■ Тем не менее, появился позитив в видении народами России и Украины друг друга вопреки идеологии власти. Не редкими были рисунки россиян с подписью: «с украинцами нам нечего делить», и украинцев: «украинцы и россияне братья».

■ Наше исследование хотелось бы закончить рисунком, одного из украинских респондентов, которой он предлагает не сориться, а дружить народам России и Украины: «ведь у нас одни ценности».



Литература

Окара А.Н. Украинские дискурсы и российская парадигма // Элиты России и Украины \ Ред. Снежкова И.А. М., 2009.

Фоломеева Т.В., Бартенева О.М. Опыт применения проективной методики. «Психологический рисунок» в исследовании восприятия социальных объектов // Вестник МГУ. Сер. 14. Психология. 2000. № 2.

Шестопал Е. Новые тенденции восприятия власти в России // Полис. 2005. №3. С. 142-143

А.К. Папцова

РОЛЬ ПРАВОСЛАВИЯ В ФОРМИРОВАНИИ СОЦИОНОРМАТИВНОЙ КУЛЬТУРЫ. ОПЫТ ГАГАУЗОВ

В первом приближении тема данного исследования представляется вполне разработанной и исчерпывающе раскрытой. Еще в XIX в. священники гагаузских приходов освещали этот вопрос в описаниях приходов, помещаемых в Кишиневских Епархиальных Ведомостях. В начале XX в. в обстоятельной статье Н. Стойкова «Религиозно-нравственное состояние болгарских колоний в Бессарабии со времен их основания до настоящего времени» дан детальный анализ эволюции этого состояния, позволяющий судить о том, какова в этих процессах роль православия в целом и православной церкви в частности. Большой вклад в изучении духовной культуры гагаузов был внесен С.С. Курогло, М.Н. Губогло, А.В. Шабашовым, и Е.Н. Квилинковой.

На основании многих этнографических материалов можно сделать вывод о том, что именно принадлежностью к христианскому миру в основном определены культурные стереотипы гагаузов.

Влияние православия осуществляется на разных уровнях и в разных направлениях. *Православие воздействует и на формирование стереотипов поведения и на интерпретацию стереотипов поведения* (как сформированных под влиянием самого православия, так и сохранившихся и возникающих в настоящее время), *а также на формирование национального самосознания.*

Вместе с тем, *вопрос о механизме формирования этих стереотипов и роли православия в нем еще требует своего рассмотрения.*

Именно данный исторический период представляется наиболее благоприятным для подобного исследования. Процесс секуляризации, активно развернувшийся в Новое время и торжествовавший победы в XX веке (когда религия была отделена от государства, а религиозный дискурс был лишен прежнего статуса в публичной сфере) к концу века претерпел серьезные изменения. Мировой тенденцией стал рост религиозности, имевший разнооб-

разные проявления – от увеличения количества членов нетрадиционных религиозных организаций на Западе до усиления роли исламского фактора в политической жизни на Востоке (ярко заметно на примере стремящейся в Европу Турции). Философы, в частности, Ю. Хабермас, заговорили о постсекулярном обществе [Ю. Хабермас, 2006. С. 69]. Для постсоветского пространства это имело особое значение – в СССР эффективности секуляризации способствовала атеистическая пропаганда, закрытие многих храмов. Но и обратный процесс – рост религиозности – получил дополнительные ресурсы после распада Союза. К их числу можно отнести кризис в духовной сфере, связанный с утратой доверия к доминировавшей до этого идеологии и необходимость создания новой системы идентичностей.

Важным для предмета исследования обстоятельством является по существу речь идет о значительном уменьшении роли православной традиции в соционормативной сфере в советский период и о восстановлении этой роли в постсоветский. Это в значительной мере обуславливает актуальность обращения к данной проблематике, так как позволяет выявить специфику воздействия православной традиции на соционормативную культуру.

Более поздние исследования неизбежно будут иметь дело с искажением информации, связанную с тем, что оценка настоящего положения любого социального института влияет на оценку положения данного института в прошлом. К примеру, исследования состояния религиозности в одном из регионов России в конце 70-х гг. XX в. дали противоречивые результаты: опросы конца 1970-х – начала 1980-х годов показывали почти полное исчезновение православной веры, опросы конца 1990-х гг. давали иную оценку состоянию конца 1970-х [Старые церкви, новые верующие, 2000. С.10]. Исследователи связывает это с воздействием конформизма, бездумным механистическим повторением респондентами принятых стереотипов, желанием соответствовать представлением о «должном», «приличном» и т.д.

Указанные особенности предопределяют то, что в наибольшей мере проблематика работы будет рассмотрена на современном материале.

Спецификой протекания данных процессов у гагаузов является то, что в условиях роста национального самосознания, конфессиональная (религиозная) и языковая идентичности не «однонаправ-

лены». Религиозная идентичность включает гагаузов в культурное пространство православных народов (балканских православных народов, а также православных народов Молдовы, Украины, России). Языковая идентичность побуждает искать контакты с миром тюркоязычных народов. Помимо того, что часто эти народы иной конфессиональной (религиозной) принадлежности, поиск контактов не связан с поиском тех народов, с которыми помимо языка гагаузов объединяла бы историческая память. В частности, А.А. Скальковский указывает, что переселенцы из-за Дуная селились «в крепостях Измаиле, Килие, Бендерах и Аккермане (где оставались некоторое время русские гарнизоны), в городах Кишиневе и Рени, на землях молдавских бояр и, наконец, с ногайцами, в кишлах и усадьбах татарских в Буджаке...» [А. Скальковский, 1848. С. 5]. Здесь они, продолжает автор, «жили спокойно и дружно среди туземных обитателей – ногайцев» [А. Скальковский, 1848. С. 45]. Нельзя сказать, что гагаузы видели в ногайцах и татар именно своих. Они в большей мере пользовались ситуацией и теперь о них практически не вспоминают, хотя помимо указанного они воспользовались созданной ногайцами системой водоснабжения [М.В. Маруневич, 1989. С. 151], переняли у них некоторые хозяйственные навыки (например, способы устройства в условиях Буджака загонов и загородок для стойлового содержания скота [М.В. Маруневич, 1989. С. 33] , чамурную технику [М.В. Маруневич, 1989. С. 94], топонимику и т.д.

Но все же гагаузы не противопоставляли себя ногайцам и татарам. Зато об османах долгое время сохранялось негативное представление, что нашло отражение в первой историософской концепции гагаузов. Согласно ей даже переселение гагаузов на земли Бессарабии из Османской империи (в свете нынешних представлений населенной казалось бы братскими тюркскими народами) было связано с желанием сохранить столь значимую для них религиозную идентичность. Наиболее развернуто она представлена в таком труде как «Биографический очерк рода и фамилии Чакир» (1893) Д. Чакира. Там же содержится описание притеснений православных. И тем не менее наиболее активны контакты именно с Турцией и, как ни странно, с Азербайджаном. Именно эти страны с большей готовностью откликнулись на искания гагаузов. Активность указанных стран ярко характеризует их собственное положение и устремления, в частности,

достаточную степень «европеизации» Турции, ее представления о собственной роли в тюркском мире и опыт миграции турков а европейские страны. Но важно и то, что принадлежность этих стран к исламскому миру не отталкивает гагаузов, хотя отношение к исламу в целом не изменялось (не возникло к нему интереса и т.д.). Вместе с тем, если те, кто побывал в Турции, слушал, например, турецкое телевидение и время от времени могут перенимать турецкие выражения и обороты речи, то турецкие стереотипы поведения, как правило, не перенимаются за исключением тех, которым можно найти прямые аналогии в гагаузских стереотипах поведения. В частности, помимо икон в домах иногда вешают турецкие амулеты-обереги. Опрос турок-студентов Комратского госуниверситета показал, что они видят аналогии в традициях гостеприимства и преданности дружбе. Но они же отмечали, что их редко принимают как «своих». Да и сами они не всегда готовы к «стиранию границ» в силу конфессиональных различий.

В любом случае важно то, что в данном случае религиозная и конфессиональная идентичности включают гагаузов в практически несовпадающие культурные пространства.

Если такая разнонаправленность идентичностей облегчает задачу выявления православной составляющей в комплексе факторов влияющих на формирование соционормативной культуры, то многослойность ее эту задачу затрудняет. Именно эта черта религиозности гагаузов предопределила остроту дискуссий о значимости православной идентичности для гагаузов.

В частности, если Е.Н. Квилинкова предполагает, что можно говорить о высокой степени религиозности гагаузов конца XIX – начала XX вв. [Е.Н. Квилинкова, 2006. С. 350], то М.Н.Губогло убежден в слабой выраженности религиозной идентичности гагаузов [М.Н. Губогло, 2006. С. 212] и настаивает на том, что в духовной жизни народа нет религиозной идентичности в чистом виде [М.Н. Губогло, 2006. С. 213]. Расхождения в оценках связаны с противоречием в описании религиозной жизни гагаузов исследователями конца XIX – начала XX вв. Религиозность гагаузов отмечалась многими этнографами. Согласно Л.С. Бергу, они «весьма религиозны» [Л.С. Берг, 1993. С. 127]. В.А. Мошков характеризует их как твердых, почти фанатических христиан [В.А. Мошков, 2004. С. 6]. Вместе с тем, исследователи отмечают

низкую посещаемость церквей. Это противоречие разрешается при учете важнейших характеристик типа религиозности, традиционного для XIX в., и преобладающего в XX в. Его можно определить как православно-языческий синкретизм. Ряд черт его является общим для народной культуры практически всех народов региона – гагаузов, болгар, молдаван и украинцев. В настоящее время для его изучения предлагается весьма продуктивная методика семиотического описания системы кодифицированного бытового поведения по данным фольклорной традиции, разрабатываемая, в частности, Т.В. Цивьян. Предполагается, что носители традиции, независимо от степени затронутости городской культурой, помещают себя в мифологизированное пространство, ориентированное на архетипическую модель мира, т.е. на мифоритуальный сценарий [Т.В. Цивьян, 1985. С. 155]. Соотношение сакральной и профанной сфер в данном типе религиозности не сводится к делению на храмовую и не храмовую землю, культовую и внекультовую деятельность, гораздо большее значение имеет противопоставление «этот мир – тот мир». Корпус правил, запретов, рекомендаций, поверий, примет, магических действий затрагивает все аспекты повседневной жизни, быта в чистом виде.

Роль православной составляющей в данном типе религиозности достаточно сложна. Далеко не всегда система запретов и предписаний объяснима с точки зрения «здравого смысла» и категорий «нравственно», «полезно» и значение их раскрывается при выявлении бинарных оппозиций. *Интерпретация правила или запрета часто имеет христианскую оболочку, но само правило или запрет часто не исчезает и тогда, когда христианская традиция на время прерывается.*

Рассмотрим это на примерах.

В пространственном отношении этот мир соотносился с домом, двором, территорией села – т.е. располагался внутри ограды. Самым первым рубежом этого мира мог считаться перекресток дорог. Именно поэтому рядом с некоторыми перекрестками устанавливали и устанавливают в настоящее время сакральные символы (чаще распятие).

То, что мифологизировался весь универсум, проявляется в стремлении сакрально пометить все места пребывания и деятельности человека. Если в начале XX в. это прежде всего касалось




Перекрестки в с. Томай

дома, который освящался и где в определенном месте размещались иконы, то в конце XX в. это находит отражение в стремлении освятить не только дом, но и дом, машину, учебное заведение, магазин и т.д.

Грань между этим и тем миром была неустойчивой, поэтому принадлежность к этому или тому миру закреплялась ритуалами перехода.

Но и соблюдение обрядов не гарантировало избегания опасной встречи с тем миром. Она облегчалась в местах, которые условно можно назвать «каналами связи между мирами». К ним относились зеркала, глаза (отсюда опасение «сглаза»). Особое место среди этих каналов связи занимали водоемы. Возможно, именно поэтому колодцы и источники и в настоящее время часто отмечают сакральными изображениями (устанавливая икону или распятие).

Несмотря на «участие» православия в ритуалах и на то, что у перекрестков, колодцев и колонок устанавливают не шаманские идолы, а иконы и распятия, вопрос о влиянии православия на указанные стереотипы представлений и поведения далеко не прост. Это особенно очевидно при изучении событий второй половины XX в. – периода, когда религия была под запретом. Это не означало полного прекращения традиции – остались действующие храмы в Конгазе, Чок-Майдане, Твардице. Граница между МССР и УССР не стала препятствием



Колодец в г.Комрат

для посещения Болградского храма и Александровского монастыря. Чаще всего это было связано с желанием крестить ребенка, реже с желанием повенчаться. Стоит упомянуть, что венчание не являлось обязательным атрибутом свадебного обряда и могло быть разорвано с ним во времени. Однако все это не означало исчезновения ритуала, как такового. В него просто включались иные элементы, иногда причудливо переплетающие архаические и современные черты. Свадебный обряд в Чадыр-Лунге, например, предполагал посещение колодца, находившегося за городом. С одной стороны, колодец – важный канал связи между мирами. Вода – важный элемент любого ритуала перехода (включая крещение и похоронный обряд). Вместе с тем, это – просто красивое место, на фоне которого получались отличные фотографии. Возможно, приданию колодцу статуса элемента свадебного обряда способствовало и то, что он выглядел подчеркнуто архаично. Это позволяло предполагать, что он – часть прошлого, часть традиции.



Въезд в Чадыр-Лунгский район

Если в условиях доминирования православия при въезде в город стояли кресты и распятия, то и в советскую эпоху иные появились знаки, отмечающие границу города или района, «ворота» в него – украшенное название города, скульптура или стела.

Колодцы и колонки часто укрывались навесом, украшались.



Колонка под навесом в Чадыр-Лунге

Отмеченность места придавала ему едва ли не статус сакрально отмеченного: спустя десятилетие после крушения советской идеологии в Чадыр-Лунге в свадебный маршрут включалось фотографирование и возложение цветов у памятника Ленину. Только недавно эта традиция прекратилась. В



Въезд в с.Джолтай

период, когда традиция стала постепенно восстанавливаться, вернулась и христианская символика.

Иногда старые и новые символы мирно сосуществуют, иногда христианский символ замещает тот, который не может быть интерпретирован как христианский.

В частности, въезд в г.Чадыр-Лунга отмечен сразу двумя символами – справа реликт советской эпохи, слева, напротив него, недавно установленное распятие.

Если этот пример показывает мирное сосуществование двух символов, то следующий показывает, как происходит замещение. Колодец неподалеку от Чадыр-Лунги, долгое время бывший одним из пунктов свадебного маршрута, утратил свой статус. Зато был вырыт новый колодец, в оформлении которого изначально присутствовала христианская символика, и именно он стал частью нового свадебного маршрута.

Чаще всего христианская символика не замещает нечто иное (как в случаях с колодцем или памятником В.И. Ленина, «исключенными» из ритуала), а просто отмечает места, значимые в мифологизированном пространстве – перекрестки, источники воды (колодцы, колонки).

Наибольшее символическое значение, бесспорно, имеет храм. Повсеместно возобновляют деятельность сохранившиеся храмы. Так, например, начались службы в Комратском хра-





Въезд в г.Чадыр-Лунга





Колодцы у въезда в Чадыр-Лунгу

ме, в котором в советское время размещался музей. Стоит особо подчеркнуть, что на территории Автономии практически не возникали конфликты при возвращении храмов Церкви. Если в России это иногда приводит к сложностям, связанным с тем, что в храмах размещались музейные экспонаты, которые некуда перевезти, то в Гагаузии храмы практически не использовались по иному назначению. Единственное исключение составил Комратский собор, но и в данном случае передача здания не вызвала сложностей – музею было предоставлено новое просторное помещение в центре города, достаточное для сохранения его богатой коллекции. О степени гармоничности отношений между руководством музея и Церковью свидетельствует тот факт, что именно директор Комратского музея В.А. Маринов выступил с инициативой реставрировать могилы священников в окрестностях храма.



Перекресток в Комрате.

Там, где храмы не сохранились, строятся новые или воссоздаются разрушенные храмы. На время строительства храма для служб используются временные помещения. В Чишмикиое, например, храм только строится, службы и занятия воскресной школы проводятся в здании бывшего магазина.

Храмы, распятия и иконы у колодцев и перекрестков выполняют важную функцию «актуализации» чувства сопричастности к миру православия. Постепенно формируются стереотипы «об-




Храмы с. Чишмикиой

ратной связи»: верующие осеняют себя крестом при виде храма, распятия и иконы. В настоящее время некоторые водители, не сбавляя скорости, выполняют эти действия, выезжая из города (кресты у въезда в населенные пункты воздвигнуты практически повсеместно).

Выполняя роль наглядной агитации, храмы, иконы и распятия на дорогах напоминают о причастности к миру православия тем, кто редко посещает церковь или вообще лишь декларирует принадлежность к православию. Таким образом, организуется и освящается пространство города и села. Храм, подобно Оси мира в мифологическом мировосприятии, соединяет Небо и Землю, утверждая эту связь и для тех, кто пребывает в храме и для тех, кто восхищается его изысканными формами издалека. Он становится сакральным центром города, вернув себе этот статус, переданный в советское время зданиям райкомов.

Роль храмов в организации «культурного пространства» и в формировании стереотипов поведения в рамках православной традиции можно рассмотреть на следующем примере. Если в Чадыр-Лунге в 1970-е г. уже не осталось ни одной церкви (последняя была взорвана в 1972 г.), то в Комрате сохранилось здание собора Иоанна Предтечи, хотя и служившее помещением для музея. Впоследствии, в августе 1989 г. Комратский собор возобновил свою деятельность. В Чадыр-Лунге же был открыт монастырь, практически восстановлена и открыта больничная церковь, разрушенная в 1972 г. Казалось это должно было бы означать, что Комратский собор будет всегда переполнен (жителей в Комрате больше, чем в Чадыр-Лунге), зато Чадыр-Лунгские церкви должны быть полупустыми., тем более, что монастырь

расположен не в центре города и к нему надо подниматься. Но чем больше открывается храмов, тем большее число людей решается пойти в церковь. В настоящее время в Чадыр-Лунге служат три священника и диакон. В Комрате же по-прежнему один храм и один священник и комратчан вполне это устраивает.

Одна из студенток Комратского университета в ходе интервью указала, что предпочитает посещать именно Комратский храм, а не церковь в своем селе, так как в селе во время службы «слишком много людей». Из этого не следует ни то, что комратчане менее религиозны, ни то, то священник Комратского храма не пользуется авторитетом. Вообще, стоит согласиться с Н. Митрохиным, что в целом прихожане Молдовы «больше, чем в России готовы жертвовать Церкви, уважать священников и соблюдать автономию приходов и благочиний от епископата» [Н. Митрохин, 2004. С. 506]. Это особенно ярко проявилось тогда, когда епископ Кагульско-Комратской епархии о. Анатолий (Бутнару) попытался отстранить от служения настоятеля Комратского собора о. Илиана (Бондаря). Прихожане вступились за священника. Уже на следующий день начались стихийные митинги; с обращениями к епископу Кагульско-Комратской епархии, Митрополиту Кишиневскому и всея Молдовы и Патриарху Московскому и всея Руси обратилось, по требованию митингующих, руководство Гагаузии. В конечном итоге о. Илиан был возвращен к исполнению своих обязанностей. Тем не менее, следует предположить, что с увеличением количества храмов в Комрате, увеличилось бы и число прихожан, регулярно посещающих церковные службы.

Православие вернуло себе статус и в календарной, и в семейной обрядности. Но и в этой сфере в советский период происходило замещение отдельных элементов обрядов и позже пришлось восстанавливать традицию. Правда, восстановление традиции не обязательно означало возвращение всех утраченных элементов. Более того, миграционные процессы неизбежно размывали региональные особенности. Касается это и православной составляющей православно-языческого синкретизма. Широкое распространение информации, смешанный этнический состав городов, паломничества – все это создает некий резерв элементов, которые используются для восстановления традиции. Брошюры, передачи о православии, православный канал «Союз» знакомят верующих с общеправославной (в рамках РПЦ) традицией, интер-

претируя смысл православных таинств и ритуалов, акцентируя внимание на содержании, а не на форме.

Важно отметить, что основные «потребители» этой информации – женщины, убежденные хранители традиций. Да и в паломничества, в отличие от XIX в., особенно часто отправляются также женщины. «Горизонтальное» распространение информации, способствующей формированию норм поведения – не менее важный путь, нежели их пропаганда сверху. Применительно к православию это означает, что помимо миссионерской деятельности клира (а приходы воссозданы в каждом населенном пункте), большое значение имеет сила общественного мнения и творческая деятельность тех, кто участвует в формировании культурных стереотипов. В настоящее время продавщицы магазинов в дни поста предложат ассортимент постных продуктов. В продаже появились даже постные торты, не говоря о постных печеньях, конфетах и т.д. В ряде мест формируются (по образцам, привезенным из паломничеств) особый речевой этикет, отличающий православных. Вместо традиционного «До свиданья» говорят «Спаси Господи» и требуется особый ответ: «Во славу Божию». Привозимые из паломничеств брошюры и видеоматериалы на DVD дисках передаются из рук в руки, иногда копируются. Наиболее информированные женщины помогают соседям (причем необязательно знакомым) правильно подготовиться к ритуалам. Особенно это касается похорон. Даже если родственники покойника лишь формально относили себя к числу православных, они, как правило, считают своим долгом соблюсти все положенные обряды. Если они не знают, что им необходимо сделать, информированные женщины берут на себя организацию похорон.

Каждый год приносит новые свидетельства восстановления православной традиции. В настоящее время во время Великого поста учащиеся Чадыр-Лунгского лицея им. М.П. Губогло обратись к администрации с просьбой сделать школьные обеды постными. Просьба была удовлетворена. Дети, «включающиеся в традицию», искренне переживают когда, это приводит к коллизиям в школе. В ряде случаев, например, традиция предписывает воздерживаться от некоторых видов работ во время праздников. Зная об этом, некоторые преподавательницы трудового обучения не настаивают на выполнении заданий такого рода теми ученицами, которые желали бы не нарушать запретов. Остальные следуют программе и тем самым способствуют «конфликту требований», тревожащему некоторых учениц. В настоящее время среди них распространяется тезис о том, что если учительница знает о запрете и тем не менее настаивает на выполнении заданий, «грех ложится на нее».



Церковь также реагирует на запросы времени. Изображенный на фото крестный ход был призван сделать более безопасным тот участок дороги между г. Чадыр-Лунгой и с. Кирютня, где наиболее часто происходят автокатастрофы.

Интересная коллизия происходит в сфере образования. В школах Молдовы изучается курс «История, культура, традиции народа». То, культура какого именно народа является предметом рассмотрения, зависит от того, какой язык избран в качестве родного. В школах АТО Гагауз Ери таким языком чаще всего является гагаузский. Изучение обрядов и связанных с этим представлений православной церковью может рассматриваться как возрождение суеверий, которые священники искореняли еще в позапрошлом веке. В ноябре 2007 г. предыдущий состав НСГ принял в первом чтении законопроект о введении изучения в школах культурологической дисциплины «Основы православной культуры и этики». Помимо того, что это свидетельствует об активизации миссионерской деятельности церкви и о поддержке церкви властями Гагаузии, это еще и знак того, что существуют расхождения в понимании того, что представляет собой православная традиция. Эти расхождения не столь значительны как в XIX – начале XX вв., когда церковь вела активную работу по искоренению того, что считала суевериями: запрещала некоторые обычаи, различными мерами приобщала прихожан к систематическому посещению церквей, совершению обрядов причастия, исповеди [Е.Н. Квилинкова, 2006. С. 574]. Деятельность эта нашла отражение в описаниях приходов в КЕВ, в статье Н. Стойкова. в Н.С. Державина. В настоящее время материалы эти обобщены в фундаментальном труде Е.Н. Квилинковой. «Традиционная духовная культура гагаузов: этнорегиональные особенности» [Е.Н. Квилинкова, 2006].

В настоящее время представление о том, что некоторые обряды и традиции рассматривались церковью как суеверия, было утрачено. Священники, боровшиеся с суевериями в конце XIX в., были бы поражены тем обстоятельством, что некоторые из них сохраненные стараниями этнографов, получают новую жизнь благодаря курсу «История, культура и традиции гагаузского (болгарского) народа».

Но это не означает конфликта между церковью и исследователями гагаузской этнографии. Ученые и священники тесно сотрудничают и в рамках мероприятий, организуемых церковью (примером могут служить Чакировские чтения, проводимые в г.Чадыр-Лунга по инициативе настоятеля Свято-Димитриевского монастыря о. Дмитрия (Киорогло)) и в рамках научно-практических конференций. Две из них, проведенные в г. Комрате 27 апреля 2007 г. и 7 ноября 2008 г., начинались с молебна в Комратском соборе Иоанна Предтечи.

В целом именно православная традиция, пусть в форме православно-языческого синкретизма в наибольшей степени способна сохранять архаичные этнические традиции и обычаи. Эти традиции и обычаи, тем не менее, облечены в христианскую оболочку. Примером этому может служить деятельность традиционных целителей, которые, исполняя, по существу, магический обряд, сопровождают его как апокрифическими, так и литургическими молитвами [Д.А. Каполо. 2006. С. 478].

Формирование стереотипов поведения под влиянием православия происходит различными путями. Наиболее простой и эффективный способ связан с существованием традиции. В этом случае проводником передачи традиции становится семья, соседи. В советское время, в период, когда были разрушена и закры-





Чакировские чтения в г.Чадыр-Лунге, 2007 г.

та почти все храмы региона, традиция едва не прекратила свое существование. Но непродолжительность периода воздействия атеистической пропаганды и попыток школы заместить семью в качестве «агента социализации» – по существу он охватил только вторую половину XX в. Благотворно сказалась на сохранении традиции. Опросы студентов Комратского университета показали, что наиболее быстро православная традиция восстанавливалась в тех семьях, где она поддерживалась и в советское время.

Еще один, весьма важный путь восстановления традиции – миссионерская деятельность церкви. Православная церковь сравнительно легко восстановила свой статус.

Одной из причин сохранения православной церковью своих позиций было то, что основная часть Молдовы вошла в Советский Союз сравнительно недавно и разрыва религиозной традиции не произошло. Конечно, в советское время и было закрыто множество храмов (к 1981 г. их сохранилось 192) и монастырей (остался 1) [Н. Митрихин, 2004. С. 505].

В 1990-е годы, после принятия «Закона о культах», прошла перерегистрация религиозных общин. Данные о перерегистрации православных приходов в Молдове позволяют судить о динамике процесса восстановления инфраструктуры, но при этом приходится учитывать то обстоятельство, что перерегистрироваться должны были и уже давно существовавшие общины (табл. 1).

Таблица 1

Динамика роста православных приходов на основе данных об их регистрации (Данные Государственной службы по делам культов, март 2007 г.)

Год регистрации	Количество зарегистрированных приходов
1994	6
1995	17
1996	62
1997	850
1998	957
1999	967
2000	1009
2001	1052

2002	1090
2003	1123
2004	1170
2005	1189
2006	1238
2007	1274

Процесс восстановления православной инфраструктуры происходил ускоренными темпами: уже к апрелю 1989 г. было зарегистрировано 265 новых общин; важный рывок был сделан к 1996-1998 гг. [Н. Миторихин, 2004. С. 506].

Сейчас и по количеству монастырей (33 на 2001 г. против 29), и по количеству приходов (1274 приходов против 1120 довоенных) Молдавская православная церковь превышает довоенные показатели. Помимо этого стоит учесть еще и еще 291 приход Бессарабской митрополии. Количество православных приходов более чем в два раза превышает количество неправославных (их, в общей сложности, около 700). Но это ситуация в Молдове в целом. А в Гагаузии, по данным Государственной службы по делам культов (данные марта 2007 г.), из 54 зарегистрированных приходов на территории Гагаузии 25 принадлежат Молдавской метрополии Православной церкви, один приход (в Вулканештах) – Бессарабской. Православная церковь в регионе весьма авторитетна. Несмотря на то, что количество неправославных приходов (27) превышает количество православных (25), количество прихожан православных храмов значительно выше. Таким образом, православная церковь прочно удерживает позиции и избежала возможности раскола в тот период когда симпатии некоторых священников обратились к зарубежной РПЦЗ. Тем не менее, общины ее сторонников есть и в Конгазе и в Чадыр-Лунге. Появление такого рода общин – инициатива «снизу»: ведь объединение РПЦ и зарубежной уже состоялось. Отношения членов этих общин к официальным церковным структурам напоминает отношение партизанских соединений и регулярной армии. Само появление такого рода общин было бы невозможным в условиях, когда бы православная традиция не подвергалась испытаниям второй половины XX в. В настоящее время их существование подкрепляется активной деятельностью их харизматичных ли-

деров, не сумевших «встроиться» в официальные структуры и традициями поддержки священников, упоминаемой выше. Это прежде всего касается ситуации с о. Василием (Икизли), отстраненным от служения в Конгазе.

Наиболее ярким проявлением миссионерской активности церкви стало выдвижение по инициативе председателя отдела катехизации Кагульско-Комратской епархии, на тот момент исполнявшего обязанности депутата Народного Собрания Гагаузии о. Дмитрия (Киорогло) законопроекта о введении преподавания в школах культурологической дисциплины «Основы православной культуры и этики». В ноябре 2007 г. законопроект был принят в первом чтении. Повсеместно открываются воскресные школы. Стоит подчеркнуть, что некоторые супруги молодых священников обучаются заочно на отделении «Педагогика начального образования» в Комратском госуниверситете.

Идет трансляция православного канала «Союз». В г.Чадыр-Лунга его можно посмотреть по кабельному телевидению. Повсеместно осуществляется Интернет-вещание канала. Его осуществляет несколько сайтов, включая «Катехезис.ru». Активно осуществляется знакомство с видеоинформацией, распространяется литература и отчасти периодика – в частности существует возможность ознакомиться с номерами журнала «Фома». В феврале 2008 г. Гагаузию посетил известный православный миссионер Андрей Кураев. О. Андрей выступил с лекциями в Домах культуры г.Чадыр-Лунги и Комрата и в Комратском Государственном университете.

Конечно, даже такие проявления активности кажутся незначительными, по сравнению с активностью протестантских церквей, тем не менее, это вполне согласуется с особенностью миссионерской деятельности, характерной для православия.



Андрей Кураев в Комрате

Возникают православные клубы. Примером может служить православный клуб «Встреча», созданный по инициативе о. Дмитрия (Киорогло) в г.Чадыр-Лунга. Благодаря деятельности Русской общины, его члены получили



возможность получать регулярно православную периодику – журналы «Фома» и «Родина», а благодаря помощи О.В. Иванниковой из Москвы пополнили православную библиотеку.

Вместе с тем, указанные механизмы воздействия на соционормативную культуру гагаузов не являются единственными.

Восстановление роли православия в формировании соционормативной культуры имеет ряд положительных следствий. Одно из них связано с сохранением идентичности в условиях обвального давления средств массовой информации, без разбора предлагающих многообразие культурных форм, навязывающих стереотипы поведения героев сериалов(а ими часто являются маргинальные личности) и рекламных роликов. Большое значение имела также мягкая коррекция издержек процесса этнической мобилизации гагаузов, приведшей в свое время к созданию АТО Гагауз Ери, но не вызвавшая радикальное противостояние центру. Прецеденты такому воздействию можно найти в средневековье, когда христианство сумело «перемолоть» вольность нравов воинов созданием идеалов и стереотипов рыцарской культуры. Рост национального самосознания привел к созданию политических и исторических мифов, к поиску свидетельств величия гагаузского этноса в прошлом путем прямого отождествления гагаузов с различными тюркскими этносами, без учета конкретных исторических судеб этих этносов. Но в конечном итоге все же это не привело к «выталкиванию» гагаузского этноса из культурного пространства православных народов. Оправданий этому разрыву с православной традицией не нашлось бы ни на каком уровне, тем более что по данным последней переписи населения 93,3% жителей Молдовы являются православными, таким образом, православие является важнейшим фактором интеграции страны в целом.

Последний по времени всплеск радикализации роста этнического самосознания связан с попытками отпраздновать тысячелетие крещения гагаузов. В 2008 г. на основании упоминании о том, что в 1008 г. монах Бруно крестил несколько десятков печенегов, была сформирована инициативная группа, куда вошли Д.

Гаргалык, Л.Ф. Добров. С.М. Топал и другие, началась подготовка к празднованию. Но поскольку оснований для такого прямого отождествления печенегов с гагаузами не нашлось, инициаторам пришлось ограничиться организацией международной практической конференции «Православие и идентичность гагаузов» в ноябре 2008 г. Показательно, что наибольшее количество зарубежных гостей на ней было не из Турции, а из Греции.

В целом, можно констатировать, что роль православия в формировании соционормативной культуры гагаузов, почти утраченная во второй половине XX в,. в настоящее время стала весьма значительной.

Литература

Берг Л.С. Бессарабия. Кишинев., 1993.

Губогло М.Н. О религиозной (ли) идентичности. Методологические заметки в связи с изучением ментальности гагаузов // Курсом изменяющейся Молдовы. Материалы I –го Российско-Молдавского симпозиума «Трансформационные процессы в Республике Молдова. Постсоветский период», посвященного 40-летию этносоциологических исследований 25-26 сентября 2006 г., г. Комрат. М., 2006.

Диалектика секуляризации. О разуме и религии. Пер. с нем. М, 2006.

Каполо Д.А. Молитва и заклинания в религиозном фольклоре гагаузов // История и культура гагаузов \ Сост. С. Булгар. Кишинев, 2006.

Квилинкова Е.Н. О принципе двойной самоидентификации гагаузов в прошлом и настоящем // Курсом изменяющейся Молдовы. Материалы I –го Российско-Молдавского симпозиума «Трансформационные процессы в Республике Молдова. Постсоветский период», посвященного 40-летию этносоциологических исследований 25-26 сентября 2006 г. , г. Комрат. М., 2006.

Маруневич М.В. Поселения жилища и усадьба гагаузов Южной Бессарабии в XIX – начале XX в. Кишинев, 1989.

Митрохин Н. Русская православная церковь: современное состояние и актуальные проблемы. М, 2004.

Мошков В.А. Гагаузы Бендерского уезда. Кишинев, 2004.

Скальковский А. Болгарские колонии в Бессарабии и Новороссийском крае. Одесса, 1848.

Старые церкви, новые верующие. Религия в массовом сознании постсоветской России \ Ред. К. Каариайнен и Д.Е. Фурман. М., 2000.

Хабермас Ю. Диалектика секуляризации // Хабермас Ю., Ратцингер Й. (Бенедикт XVI). Цивьян Т.В. Мифологическое программирование повседневной жизни // Этнические стереотипы поведения. Л., 1985.

Цивьян Т.В. Мифологическое программирование повседневной жизни // Этнические стереотипы поведения. Л.,1985.

Н.М. Стоянов

ИСТОРИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ГОСУДАРСТВЕННОГО УПРАВЛЕНИЯ И СОВРЕМЕННОЕ ПУБЛИЧНОЕ УПРАВЛЕНИЕ В РЕСПУБЛИКЕ МОЛДОВА И В ГАГАУЗИИ

1. Государственное управление Молдовой в ретроспективе

Самые прогрессивные модели управления в мире основываются на различном историческом опыте, который складывался в течение десятилетий и веков. Управление представляет в то же время и самое древнее традиционное учреждение. В целом можно сказать, что ячейки социальной жизни были сформированы по образу и подобию семьи.

Общество самоуправлялось, формируя необходимые организационные структуры. Самыми простыми организационными структурами можно считать собрания соседей, когда собирались мужчины, имеющие юридическую и военную подготовку, делили права и организовывали охрану местности, отражая нападения со стороны, собирая необходимую дань для уплаты долгов, которые были востребованы нападающими в обмен на мир. Внутренние условия развития и существование внешней опасности, привели к формированию союзов. Союзы не давили на местную администрацию, а дополняли государственные органы.

Первые государственные образования на территории исторической Молдовы начали появляться в середине XIV в. на территории Востока Карпат. Предпосылки для образования средневекового Молдавского государства появились вместе с ростом числа крестьянских аграрных поселений, сгруппированных на протяжении главных рек. Это было фактически несколько местных политических образований с признаками государства, имевших яркие характеристики политических организаций местных обществ в середине XIV в. Они объединяли человеческое сообщество в один союз, располагавшийся обычно по берегу реки.

Так, политическое объединение в устье реки Молдова представляло собой ядро будущего государства средневековой Молдовы, в котором проявлялись и различные эволюционные признаки социально-политических структур других государств из Юго-Западной Европы.

Образование Молдавского государства было длительным процессом, который реализовывался через объединение нескольких стран у подножья Карпат под господством воевод. Вместе с образованием государства складывался аппарат, который устанавливал нормы и законы для развития страны. Наименование главы государства — господарь – происходит от старого названия воеводы. Первоначально воевода имел полную власть. Он был назначенным хозяином страны, управлял законами, наказанием, судом и войнами. Господарь управлял страной авторитарно. Но на самом деле, он не принимал ни одного решения без Собрания бояр — боярского совета, который выбирался рядом господствующих семей. Позже они стали выбираться по отличиям на службе и заслугам перед господарями, а также из рядовых людей.

В исполнении государственной власти господарю помогали консультативные органы (для принятия решений) и исполнительные органы (для решения государственных проблем). Высшим органом власти наряду с господарем был господарский совет, игравший очень важную роль в жизни государства.

Наряду с господарем страны в средневековой Молдове существовали:

Господарский совет, избираемый из ряда благородных дворян и состоявший из великих бояр и крупных финансовых собственников. Господарский совет участвовал в принятии многих важных решений, заключал договора господаря как внешние, так и внутренние, участвовал в юридических и гражданских судебных процессах.

Великое собрание страны — представительный орган с полномочиями конституционального института. Оно выступало в качестве консультативного союза при принятии особо важных решений: выбор государя, выпуск мирных договоров и положений о вассальной зависимости, объявление войны, выплата дани иностранным государствам. Как и во многих других странах в

обязанности личных слуг господаря, которые управляли двором и господарским окружением, входило также исполнение высших функций государства.

Эволюция системы государственного управления в Молдове

В период царствования Романа I (1391—1394) Цара Молдовей включала территории от Карпатских гор до Черного моря. Система управления приобретает территориальные особенности. Различия в системе управления образовались в период правления Александру чел Бун (1339—1342), когда происходил процесс институционализации и централизации системы управления.

Города и пригороды. Древние поселения в Молдове — города или торговые площади были центрами, в которых проживали купцы и ремесленники, с особой организацией сел, управляемых старостами и боярами.

Таким образом, древний город появляется как центр маленькой организации, окруженный селами с единым управлением и юридическим уставом. Регион, прилегающий к городу и зависящий от него назывался в Молдове *ocol* — термин, который показывает, что речь идет о поселении, окружающем центральную часть. Села из пригорода не подчинялись местному управлению, а полностью управлялись по законам города.

Господарь Молдовы для таких сел ввел название *прикрепленные*, то есть села, прикрепленные к окрестностям центра. Города действовали в зависимости от решений господаря. Итак, древние города представляли собой большие поселения с единым центром и развивающимся сельским хозяйством в своих пригородах.

Традиционная форма исторического административного деления Молдовы — *жудец* (уезд). Во главе молдавского уезда господарь ставил по 2 пыркэлаба или, как они еще назывались, — старосты. Они, наряду со всеми обязанностями, должны были управлять военным гарнизоном в крепостях. То есть в Средневековой Молдове пыркэлаб имел юридическую и публичную власть.

Управление городами. Управление городами в Молдове происходило в двух направлениях; с одной стороны — городская автономия, с другой — законы главы государства — господаря.

Городские власти были автономными и управляли самостоятельно, имели право самостоятельного суда, получение доходов и выборов управляющих. Господарь, в свою очередь, как глава государства, имел свои функции: собирал доходы и осуществлял верховную юридическую власть в городе.

Система общего управления существовала в Молдове на протяжении периода феодализма. Исторический аспект затронутой проблемы представлен в следующих исторических событиях:

- Формирование управления в первых образованиях средневекового молдавского государства;
- Эволюция системы управления в средние века, начиная с административного объединения Молдовы со времен правления Романа I и Александру чел Бун и заканчивая территориальным разделением в конце XVIII в.;
- Двойственность систем в Молдове с правой стороны Прута в первую половину XIX в. и Левобережья до 1917 года;
- Демократизация систем управления в Бессарабии и Транснистрии в 1917-1918 гг.;
- Румынское управление в Бессарабии;
- Создание и эволюция советской системы управления (МАССР в 1924-1940 гг. и МССР в 1940-1941 и 1944-1991 гг.);
- Последний этап государственного управления РМ – самый актуальный – в 1991-2007 гг.

Опыт иностранных государственных систем управления

Турецкое управление. В 1484 г. вследствие завоевания Турецкой Империей крепости Килия, а затем Четате Албэ (Белгород Днестровский) на территории Молдовы начинается внедрение *турецкого управления.* Часть Молдовы не принадлежала Турецкой империи, сохранив при этом независимость. Управление государством осуществлялось при помощи собственных органов. На протяжении этого времени экономическая зависимость от постоянного военного управления перешла в политическую.

Власть господаря во внешней политической области была сильно ограничена. Господарь не мог объявить войну, участвовать в альянсах, заключать договора без разрешения султана. Султан же, в свою очередь, заключал договора, относящиеся к

Молдове, без совета с господарем. Внутренней политикой управлял господарь, но бывали случаи вмешательства и в эту область.

Так, сохраняя господарское управление, его прерогативы были ограничены, что означало ограниченность суверенитета страны. Турецкое превосходство перешло на государства, прилежащие к Четате Албэ, Килии, Тигине, которые были переделаны турками в административные объединения, управляемые мусульманами и их методами.

В господарский совет, как консультативный орган при господаре (с середины XVI в.) входили представители высших слоев. Боярство входило в эту категорию, что, с одной стороны, стимулировало борьбу за власть, а с другой – увеличивало роль Совета господаря и членов совета в политике страны. Роль господарского совета, названного турками «диван», повысилась и стала стабильней государственной власти. Все же господарь был ограничен в правах. Поэтому султан предоставлял гарантии иностранным монархам, которые предлагали финансовую помощь государю для погашения кредитов. Совет в отсутствии господаря выпускал договора, объектом которых была земля.

Старые названия высших органов, которые владели исполнительной властью сохранились, но центральный аппарат изменился, разделившись на отдельные государственные и частные подразделения.

Доходами и расходами государства управлял Великий Казначей, а доходами господаря – Великий счетовод. Эта ситуация сохранялась до 1812 года.

Австрийское управление. Второй тип иностранного управления – австрийское управление, установившееся на Севере Молдовы, в результате присоединения ее к Австрии на базе договора, заключенного с турецким султаном 7 мая 1775 г. Название этой территории было изменено на Буковину. Австрийское управление просуществовало до осени 1812 г., когда Буковина объединилась с Румынией.

Третья система иностранного управления – русская возникла в районах Молдовы слева от Днестра в результате присоединения Транснистрии к России в 1792 г., и позже — части Молдовы с левой стороны реки Прут в 1812 г. согласно мирному договору Бухареста. В результате присоединения Бессарабии к России в 1812 году на этой территории была установлена русская система управления. Этот процесс развертывался постепенно. Сначала были созданы благоприятные условия. Население Бессарабии облагалось налогом на 2 года. Название Бессарабии было дано в 1813 г. с административным центром в Бендерах (1813—1818 гг.).

Российская система управления делилась на несколько периодов:

- 1812 – 1818 — период временного управления;
- 1818 – 1828 — период автономного управления;
- 1828 – 1872 — период регионального управления;
- 1873 – 1917 — управление, губерниями с отличительными чертами Российского управления.

В периоды регионального и губернского управления существовали следующие его органы: Губернатор, стоявший во главе региона. С 1873 г. назначался отдельный губернатор Бессарабии. Выделялись следующие административные единицы: Земства — находились во главе каждого из 7 уездов: Бендеры, Орхей, Кишинэу, Бэлць, Сорока и Хотин. Земства как форма управления были введены в Бессарабии в 1869 г. Уезды Кахул, Измаил, Четатя Албэ, согласно Парижскому мирному договору, были возвращены Молдове в 1856 г. В 1878 г. эти 3 области были возвращены России, но румынская система управления оставалась в них до 1917 г. Волошеств, располагавшихся в Бесарабии, было 105, сел – 1544. Органами управления в Бессарабии в то время были губернатор, вице-губернатор, губернское земство и консилиум. Уезды управлялись думой земства, управой земства и канцелярией. Волошества управлялись думами волошества, управой волошества и канцелярией. Региональные земства выбирали центральный орган провинции, называвшийся собранием земской губернии. Администрация выбиралась 1 раз в год на 20 дней. Не имели права голоса женщины, мужчины до 25 лет, лица уволенные с государственной службы, приговоренные, иностранцы, не имевшие гражданства России, и евреи.

Управление волошества состояло из собрания волошества, председателя и судей. Председатель выбирался на общем собрании, проводившемся по воскресениям. Управа волошества состояла из председателя и 2—7 членов, избиравшихся сроком на 3 года. Ими могли быть мужчины старше 25 лет, причем среди них не должно было быть родственников до второго колена.

Система управления в Бессарабии была идентична российской, отличия существовали лишь в трех южных губерниях. Изменения российской системы управления произошли весной 1917 г. Временное правительство во главе с князем Львовым выпустило несколько декретов, превративших губернаторов в комиссаров. 21 мая 1917 г. был выпущен закон об открытых перевыборах депутатов и начале приготовления к конституционным выборам.

2. Современное государственное управление в Республике Молдова

Основной задачей демократического общественного устройства является создание наиболее благоприятных условий для реализации прав и свобод граждан. Решить такую задачу невозможно без самоуправления в территориальных образованиях компактного проживания людей. Именно на этом уровне ежедневно обеспечивается безопасность граждан, предоставляются медицинское обслуживание, дается возможность получения образования, создаются рабочие места, оказываются транспортные, торговые, бытовые, коммунальные услуги. История свидетельствует, что попытки решить эти задачи с помощью централизованной структуры власти и управления обречены на провал. Государственное управление содержит систему с хорошо организованной структурой, представляющей собой совокупность всех ее элементов. Таким образом, под структурой понимается модель, в которой приведены в порядок все ее элементы, а также связи, устанавливаемые между ними в процессе реализации действующей системы управления. Система государственного управления действует на базе двух главных критериев: территориального, который отвечает иерархической структуре, и функционального, отвечающего функционирующей системе. Поэтому целостная система государственного управления представлена в виде смешанной структуры: иерархической и функциональной. С точки зрения территориального аспекта на организационную структуру государственная система власти делится на 2 категории: центральная власть (Правительство, Министерства, Департаменты и другие центральные органы), компетенция которой распространяется на всю территорию страны, и местные власти, чья компетенция распространяется на административно-территориальную единицу или на какую-либо часть национальной территории.

Наряду с местными Советами и Примэриями, также существуют децентрализованные государственные службы Министерств и других специализированных органов [Конституция Республики Молдова, ст. 109]. Состав местных органов, самоуправления и механизм их действия регулируется действующим законодательством. В Республике Молдова это юридически оформлено в конституции страны и в следующем пакете законов, выпущенных Парламентом: Закон об административно-территориальной организации Республики Молдова, Закон о местном государственном управлении, Закон о муниципии Кишинэу, специальный органический Закон «Об особом правовом статусе Гагаузия (Гагауз Ери)» [Н. Бурлаку; В. Кожокарь, В. Ионицэ, 1999]. Закон «О государственной службе» [Закон Республики Молдова «О государственной службе» № 443-XIII от 04.05. 1995 г.]. Закон о составе государства – села (коммуны) и города (муниципии). Конституция Республики Молдова, принятая 29 июня 1994 года в своих статьях 109-113 устанавливает базовые принципы местного государственного управления, административно-территориальную организацию, модель формирования и действия сельских, городских и районных властей, а также законодательную форму предписания специальных условий автономии Левобережья Днестра и некоторых районов юга республики, специального статуса через специальные постановления [Конституция Республики Молдова, ст. 110]. Структура системы государственного управления определяется законом, который формирует юридический аспект административно-территориальной организации нашей страны, территория которой делится на следующие единицы: районы, города, села и АТО Гагаузия (Гагауз Ери) [Конституция Республики Молдова, ст. 111]. Статус каждого из этих типов единиц определяется Парламентом.

В этом порядке село — это населенный пункт, который охватывает население, проживающее на общей территории, имеющее социально-культурные и экономические отношения, традиции и обычаи. Два или более сел могут объединяться и образовывать коммуну [Закон Республики Молдова «О Местном Публичном Управлении» № 123-XY от Мониторул Офичиал ал Р. Молдова №49 от 18.03.03 г., ст.4]

Город – это административно-территориальное объединение, более развитое, чем село с экономической и социальной точек зрения, имеющее муниципально – хозяйственные доли в административной, производственной, коммерческой, политической и культурной жизни, в большей степени в промышленности, в сфере государственных услуг и в различных сферах интеллектуальной деятельности.

Города, которые имеют особую роль в экономической, социально-культурной, научной и производственной жизни страны, получают статус муниципия. Согласно закону, такой статус имеют города: Кишинэу, Бендеры, Бэлць, Тирасполь и Комрат. Муниципии могут иметь в своем составе и автономные административно-хозяйственные единицы и другие местности. В пределах территорий этих административно-хозяйственных единиц действуют местные органы власти [Закон Республики Молдова «О Местном Публичном Управлении»]

В современном обществе абсолютно необходимо устанавливать структуру местной государственной власти, то есть устанавливать оптимальные размеры управленческого аппарата. Юридически не только разрешается, но и обязывается иметь прогрессивную административную структуру. Согласно Конституции РМ, местное управление должно действовать от имени народа через прямые формы демократии, основываясь на участии населения, в обсуждении и решении самых важных проблем, включая участие и осуществление контроля над деятельностью местных органов власти.

Закон, имея в виду публичное самоуправление, определяется как власть местного самоуправления, которые создаются в селах (коммуны), городах (муниципии), районах и в АТО Гагаузия. Все эти территориально-административные объединения являются юридическими лицами.

Локальная автономия реализуется через следующие структуры местного публичного управления: с одной стороны, советы, как представительные органы власти, с другой — сельские и городские примэрии, как исполнительные органы власти. В Гагаузии, на уровне автономии, согласно закону об особом правовом статусе, представительным – законодательным органом власти является Народное Собрание Гагаузии, а исполнительным органом власти является Исполнительный

Комитет Гагаузии, во главе с высшим должностным лицом Гагаузии – Башканом.

Основной принцип местного самоуправления, предусмотренный Конституцией Республики Молдова и законом о местном публичном управлении — территориальная децентрализация. Ее главное предназначение — разрешить коллективам или государственным службам самоуправляться, но под контролем специализированных органов. Сущность административной децентрализации состоит в преобразовании отдельных органов власти в административно-территориальные объединения для того, чтобы проблемы, интересующие население, были решены на соответствующем уровне: своевременно и оперативно. В Молдове, на мой взгляд, не уделяется вопросам местного самоуправления должное внимание. Между тем, как сказано в ратифицированной Молдовой Европейской Хартии местного самоуправления, органы местного самоуправления составляют одну из основ любого демократического строя, существование облеченных реальной властью органов местного самоуправления обеспечивает эффективное и одновременно приближенное к гражданину управление.

Растущая социальная роль местного самоуправления - важный показатель практической реализации принципов демократии. Европейская хартия о местном самоуправлении гласит: «Право граждан участвовать в управлении государственными делами относится к общим для всех государств – членов Совета Европы демократическим принципам... это право непосредственно может быть осуществлено именно на местном уровне». В законодательстве Молдовы нет понятия «местное самоуправление», фигурирует понятие «местное публичное управление».

Конституция РМ (1994 г.) закрепила унитарный характер государства, основные принципы местного публичного управления: принцип местной автономии, децентрализации общественных служб, выборности властей местного публичного управления, консультаций с гражданами по важнейшим вопросам местного значения [Конституция Республики Молдова, ст. 109]. В Постановлении Конституционного суда Республики Молдова указывается, что автономия касается как организации и деятельности местного публичного управления, так и распоряжения делами представляемых ими сообществ.

Автономия местных публичных властей заключается в праве административно-территориальных единиц удовлетворять свои собственные интересы без вмешательства центральных властей, что ведет к административной децентрализации: *автономия – это право, а децентрализация – система, требующая автономии*. Децентрализация представляет собой систему, включающую территориальную децентрализацию, – районы, города (муниципии), села (коммуны), АТО Гагаузия – в качестве лиц публичного права со всеми его функциями. Власти этих децентрализованных лиц публичного права не подчиняются иерархической власти центрального управления, они независимы от них. Отсюда вытекает, что власти местного публичного управления не могут назначаться и отстраняться от должности центром, а должны избираться и отзываться гражданами административно- территориальных делений, следовательно все местные публичные власти носят избирательный характер, создаются или непосредственно гражданами или, в некоторых случаях, соответствующими местными советами.

Выборы являются критерием децентрализации, основываясь на свободном исполнении прав и свобод граждан на местном уровне, что является существенным аспектом правового государства. Децентрализация обеспечивается путем активного участия граждан в местной общественной деятельности, в выборах и отзыве, в случае необходимости, представителей администрации, в контроле их решений. Согласно положениям ст. 112 Конституции, местные советы создаются в селах, городах как власти местного публичного управления, являющиеся практическим выражением принципа местной автономии, конкретизируемого в виде функций и публичной власти, которыми они располагают, и гарантируемого законодательными нормами их избрания и формирования.

Ст. 2 Конституции гласит, что национальный суверенитет принадлежит народу РМ, осуществляющему его непосредственно и через свои представительные органы, а ст. 38 устанавливает, что воля народа является основной государственной власти. Эта воля находит свое выражение в свободных выборах, проводимых периодически на основе всеобщего, равного и прямого избирательного права при тайном и свободном

голосовании. Граждане имеют право избирать, им гарантируется также право быть избранными. Из вышеизложенного вытекает, что назначение или смещение местных публичных властей центральной публичной властью противоречит основным принципам местного публичного управления и принципу осуществления национального суверенитета народом РМ. Согласно Закону РМ о местном публичном управлении N 123-XV от 18.03.2003, местное публичное управление – это совокупность местных органов публичной власти, созданных в соответствии с законом для удовлетворения основных интересов населения отдельной административно-территориальной единицы. Местная автономия – право и способность местных сообществ решать в соответствии с законом, под свою ответственность и для своего блага значительную часть общественных дел и управлять ими. Автономия проявляется также в организации и функционировании местного публичного управления; местный совет – представительная и правомочная власть населения административно-территориальной единицы первого уровня, избранная в целях решения вопросов местного значения. *Примар – представительная власть населения административно-территориальной единицы и исполнительная власть местного совета, и*збранная на основе всеобщего, равного и прямого избирательного права при тайном и свободном голосовании. Примэрия – учреждение, руководимое примаром. Районный совет – представительная и правомочная власть населения района, координирующая деятельность местных советов по оказанию общественных услуг районного значения. Председатель района – исполнительная власть районного совета.

Закон гласит, что органы местного публичного управления обладают финансовой автономией, а также правом на инициативу во всем, что касается управления местными публичными делами, осуществляя свою власть в пределах управляемой территории в соответствии с законом. Органами публичного управления, посредством которых осуществляется местная автономия в селах (коммунах), городах (муниципиях), являются местные советы как правомочные органы власти и примары как исполнительная власть. Итак, местное самоуправление, это, в первую очередь, децентрализация и передача некоторых функ-

ций центральных органов власти местному сообществу, позволяющая более оперативно решать все проблемы жизнедеятельности местного населения.

Литература

Бурлаку Н., Кожокарь В., Ионицэ В. Основы Государственного администрирования. Кишинев, 1999.

Закон Республики Молдова «О государственной службе» № 443-XIII от 04.05. 1995 г. // Мониторул Офичиал ал Р. Молдова № 61.

Закон Республики Молдова «О Местном Публичном Управлении» № 123-XY // Мониторул Офичиал ал Р. Молдова №49 от 18.03.03 г.

Закон Республики Молдова «Об особом правовом статусе Гагаузия (Гагауз Ери)» 23.12.1994 г. // Мониторул Офичиал ал Р. Молдова № 37.

Конституция Республики Молдова, принята 29.07.1994 г. // Мониторул Офичиал ал Р. Молдова, август 1994 г.

Burlacu, N., Cojocaru, V. Management, prelegeri. Chişinău, 1995.

РАЗДЕЛ 3

ИНСТИТУТЫ И ЦЕННОСТИ СОЦИОНОРМАТИВНОЙ КУЛЬТУРЫ В СИСТЕМЕ УПРАВЛЕНИЯ И ЖИЗНЕДЕЯТЕЛЬНОСТИ

О. С. Лукьянец

ТРАДИЦИИ ХОЗЯЙСТВОВАНИЯ У МОЛДАВАН (ПЕРВАЯ ПОЛОВИНА XX В.)

Система традиционного воспитания любого этноса включает несколько составляющих, среди которых одну из главных ролей играют традиции хозяйствования, передаваемые из поколения в поколение. Ориентированные прежде всего на формирование работника, владеющего определенными трудовыми навыками и психологическими чертами, необходимыми для ведения хозяйственной деятельности, они характеризуются устойчивостью и оставляют след в национальном менталитете [А. Абрамович, 1912. С. 37; O. Constantinescu, I. Stoian, 1936; Д. Подвойский, 2004, С. 138-146].

Исследование означенной в названии статьи темы и сегодня представляется актуальным в силу научной значимости и слабой степени разработки в современной молдавской этнографической литературе.

Автор данного материала предлагает свое прочтение отдельных аспектов проблемы, не претендуя на полное, всеобъемлющее освещение их.

Природно-климатические факторы предопределили основное занятие молдавского крестьянства. Им стало земледелие. Особое отношение к этому виду деятельности сохранилось у него и в первой половине XX века. Опубликованные к этому времени источники свидетельствуют о том, что слова «земледелец», «пахарь» молдаване произносили с особым трепетом, а к людям этой непростой профессии относились с уважением.

Неудивительно поэтому, что среди гаданий, направленных на выявление внешнего образа и других характеристик суженого, будущего супруга, были и такие, в которых наряду с красивой внешностью, материальным состоянием, умом или его отсутствием называлась и профессия – земледелец. Румынский исследователь Г. Павелеску, проводивший в 40-е годы XX века изыскания в молдавских селах Поднестровья, зафиксировал этот вид

предсказаний. В новогодний вечер, писал он, девушки клали под тарелку деньги, букет цветов и хлеб. С закрытыми глазами, взяв один из предметов, они выбирали и свою судьбу. Остановившись на хлебе, девушка узнавала о том, что ее мужем станет хлебопашец [Gh. Pavelescu, 1943, P. 114].

Стремясь повлиять на судьбу новорожденного, его мать или другие близкие родственники предпринимали также действия магического свойства. Так, при проведении празднества – кумэтрии в доме родителей ребенка на праздничном столе раскладывались предметы, в том числе связанные с земледелием, дотронувшись до которых младенец, говорили в народе, определял занятие своей взрослой жизни [O. Constantinescu, I. Stoian, 1936, P. 138]. Упомянутые магические практики свидетельствовали о престижности профессии земледельца в среде молдаван.

Для пахаря, как известно, был важен конечный результат его нелегкого каждодневного труда. Становится понятным поэтому стремление крестьянина обобщить свои многолетние наблюдения за погодой, найти толкование тем или иным знамениям, сулившим удачу в его трудовой деятельности или грозившим ей бедствиями. Неудивительно, что значительная часть гаданий, а также примет, связанных с прогнозированием погодных условий, предсказывали и будущий урожай. Со многими бедами сельчане справлялись общими усилиями. Но существовала традиция решения ряда проблем силами каждой конкретной семьи. «В традиционном обществе, – как справедливо заметила российский этнограф Л.А. Тульцева, – человек был в полном смысле его структурной единицей, поскольку сам по себе он жить не мог. Благодаря этому каждый член общества был ритуально грамотен» [Л. Тульцева, 1997. С. 98].

Сельское сообщество воспитывало тружеников, передавая им опыт предшествующих поколений. Оно не только образовывало сельчан в плане сельскохозяйственных знаний, но и приобщало их к ритуальной практике. Ребенок в первые же часы своей жизни погружался в атмосферу почитания труда и тружеников, учился добывать и уважать плоды земледельческой деятельности. Заметим, что «ритуальная грамотность» (воспользуемся предложенным Л. Тульцевой понятием, емко определившим один из типичных для традиционного общества феноменов) была каналом, объединившим сведения о практических навыках, призванных

обеспечить позитивный результат, и обрядовых действиях, многие из которых, по народному представлению, были направлены на создание более благоприятных условий для крестьянского труда. Кроме всего прочего, раннее включение в ритуальную жизнь новых поколений пахарей содействовало формированию психологических черт, облегчающих успешное занятие земледелием.

В переходные периоды от одного времени года к другому, от одних видов деятельности к другим, как правило, отмеченных большими праздниками по народному и церковному календарям, молдавский крестьянин превращался в предсказателя. Как известно, плодородная молдавская земля страдала от частых засух. Вот почему сельчане пытались определить месяцы, когда будут идти дожди, что, по их обоснованному мнению, являлось основным, содействующим получению большого урожая, фактором.

Крестьянин в ожидании Нового года волновался, задумывался о будущем, хлебе насущном, от которого зависело материальное благосостояние семьи и в конечном итоге жизнь каждого ее члена в отдельности. Прибегая к ритуалам, он находил выход из стрессовых состояний. «В народной культуре все поворотные точки (как в жизни человека, так и в жизни социума), подтверждает современный российский исследователь А. Баркова, не просто преодолевались с помощью ритуалов, но вообще не имели неритуального оформления» [А. Баркова, 2002. С. 57].

Многочисленные приметы и гадания, бытовавшие в молдавских селах, прогнозировали погоду, порой на целый год. Веря, что наступивший год будет в точности таким же, как его первый день, крестьяне замечали малейшие изменения в природе в это время. Причина такой наблюдательности была обусловлена не только необходимостью, поиском психотерапевтических средств, в роли которых выступали магические практики, ритуалы. Носители традиционных культур полагали, что, узнав о бедах, неприятностях как можно раньше, люди в состоянии ослабить или устранить вовсе действие злых сил. Для хлебопашца важными представлялись сведения о погоде, поскольку он должен был спланировать выполнение тех или иных работ. В конечном итоге его заботила судьба урожая.

Приведем несколько примеров бытовавших в молдавской среде примет. Небо, покрытое тучами в первый день Нового года, было предвестником, по их представлениям, дождливого лета.

Ясный или красный с западной стороны небосвод предупреждал сельчан о засухе. Об этом же говорил, верили жители молдавских сел, морозец. Снежинки в форме звездочек в ряде сел вблизи Бельц считались знамением хмурой погоды в течение всего года.

Предсказать погоду жители молдавских сел могли по всякого рода природным феноменам и в Крещение. Ясное небо и крепкий мороз в этот праздник, полагало население села Лэпушна, предвещает теплое лето. Изморозь на деревьях указывала, верили крестьяне, на то, что год будет урожайным. Дурным предзнаменованием считалась теплая погода на Крещение, когда в этот день капало с крыш. Год предполагал быть сверхдождливым, что явится помехой для созревания хлебов. Дождь в вербное воскресенье встречался, особенно стариками, с большой радостью, ибо сулил урожайный, удачный год. Знаком плодородного года, полагали в молдавских селах, расположенных в окрестностях города Хотина служило ясное синее небо на Благовещение [O. Constantinescu, I. Stoian, 1936, P. 48, 54, 62, 110].

На страстной неделе также можно было предсказывать погоду. Покрытое тучами небо в Чистый (Великий) четверг в молдавских селах Поднестровья воспринималось как знак, сообщающий о будущем урожае пшеницы. Пролившийся в страстную пятницу дождь предвещал засушливое лето, без единого дождичка [Gh. Pavelescu, 1943. P. 115-116].

Предугадать характер будущего года сельчане могли и в начале сентября, в день св. Симеона Стылпника. Жители села Попештий-де-сус думали, что небосвод в тучах указывал на дождливый, отмеченный особым плодородием, урожайный на кукурузу год. Зафиксированная в 40-е годы XX века бессарабским фольклористом П. Штефэнукэ примета спустя сорок лет продолжала бытовать и в ряде других молдавских сел, что было подтверждено этнографической экспедицией Академии наук в 1982 году. На Симеона Стылпника молдаване начинали сев озимой пшеницы. Многолетний опыт земледельца свидетельствовал о том, что прошедший в этот день дождь, как правило, был залогом урожая. В народе верили, что в силу этого пшеница уродится славная [30, с. 284; 11].

Другой вид примет, связанный с поведением животных, чаще всего сообщал о предстоящих переменах в погоде. Так, пение петухов в неурочное время, например, вечером, указывало на

возможные изменения. Если петухи пели днем, посвистывая, крестьяне говорили, что это к дождю [13, с. 48; 30, с. 284; 20, с. 335-339].

В 80-х годах XX века молдавские этнографы выявили аналогичные приметы у населения республики. Так, в селе Стойканы было распространено мнение, что бараны дерутся к изменению погоды, на дождь или ветер. Неспокойное поведение овец тоже предвещало дождь» [11, с. 65].

В этом виде примет нашла отражение практика народа. Наблюдая за поведением животных и видя их реакцию на ожидаемые погодные изменения, крестьянин пытался дать более точный прогноз и превращался в народного метеоролога.

Здесь нам кажется уместным привести заключение известного специалиста по истории древних цивилизаций Лео Оппенхейма, исследовавшего среди прочих вопросов и искусство предсказания. По его мнению, фиксирование странного поведения животных, необычных небесных явлений явилось причиной как бы перемещения предсказания будущего из области фольклора в область научной деятельности [5, с. 215].

Одних примет, с помощью которых предугадывалась погода, крестьянину прошлых эпох было недостаточно. Он прибегал и к другим способам предсказания, среди которых были и различные типы гадания.

Молдаванам были известны древние виды гадания по внутренностям животного (экстиспиция) или по его печени (гепатоскопия). Различные источники сообщают о распространенном у них гадании на селезенке. Ее форма, толщина предсказывала, будет ли зима суровой, затяжной, наиболее морозные ее периоды [13, с. 8; 23, с. 203].

О гадании на луковой кожуре, известном в молдавских селах, сообщали авторы в 70-х годах XIX века. В середине 30-х годов XX века этот вид предсказания продолжал существовать. Цель его состояла в определении месяцев года с наибольшим количеством осадков [3, с. 40; 30, с. 284].

Чтобы определить характер года, молдаванки зажигали свечу и наблюдали за ее горением. Дымящая свеча являлась дурным предзнаменованием: наступивший год не сулил ничего хорошего. Если свеча горела нормально, это воспринималось как добрый знак, указывающий на богатый урожайный год. На Крещение в

селах Поднестровья было принято опускать зажженную свечу в стакан с зерном. Если к концу свечи прилипало много зерен, это было предвестником богатого урожая.

Бытовали у молдаван виды гаданий, предсказывавших одновременно и характер года, и изменения в судьбе гадающих (скорое замужество или женитьбу). Как правило, это действие совершалось в Новый год. На лоскуток клали хлеб, соль, кольцо и деньги и помещали все на сито. Если сито при верчении остановилось к двери стороной, где находилась соль, сельчане воспринимали это как свидетельство здоровья на начавшийся год у гадающего, если хлеб – это был знак, что уродит земля, деньги сулили богатство, кольцо – замужество или женитьбу [13, с. 26, 33; 22, с. 167]. Молдаване, как и многие другие народы, воспринимали соль как вещество, защищающее от злых духов, колдовства, предотвращающее зло [2, с. 253; 9, с. 126]. Становится понятным почему она предвещала здоровье гадающему. Трактовка других символов молдавским крестьянством была традиционной, посему специально останавливаться на этом сюжете нет смысла.

Молдаванами использовались и иные магические практики, направленные на изменение погоды в лучшую для человека сторону. Так, на св. Пантелеймона (или Пинтилия-путешественника), венчавшего конец лета, было принято поститься, чтобы защититься от бурь и ураганов. В Пасху нельзя было спать, поскольку, верили крестьяне, это могло пагубно сказаться на поголовье ягнят. Более того, нарушивший обычай проспит все лето, и, следовательно, не выполнит приуроченный к этому времени года работы [24, с. 117, 116].

Предпринимались и иные действия, обеспечивавшие, как полагали крестьяне, будущий урожай. Так, в Новый год на стол клались части плуга, и хозяин через них ложкой бросал вверх зерна пшеницы, что должно было обеспечить рост зерновых.

В день 40 мучеников было принято стучать о землю посохом для того, чтобы, как объясняли сельчане, ее согреть [13, с. 47; 24, с. 114]. Согретая земля была готова к посевным работам, к которым они должны были приступить в это время.

Когда, случалось, долго не было дождя и страшная засуха готова была поглотить результаты тяжелого крестьянского труда, сельские жители предпринимали ряд действий, в том числе и магического свойства.

Связывая свои надежды на будущий урожай с количеством выпавших осадков, ожидая их, они верили, что все в руках божьих. «Дождь идет от бога, говорили крестьяне, - это он приказывает св. Илье пролить дождь именно в этом, а не другом месте [30, с. 286]. Среди действий, носящих характер коллективного воздействия на природу, важное место отводилось процессиям сельчан на поля во главе со священником. Предварительно, как пишет П. Штефанукэ, они испрашивали совета у священника, удобно ли совершить подобную акцию, чтобы обратиться к Богу с просьбой-молитвой о дожде. Со стягами, иконами они шли на поля, как правило, останавливаясь у колодцев с молитвой «Господи, дай дождь земле, страждущей от жажды». По возвращении во дворе церкви устанавливались столы с обильным угощением, приготовленным всем селом.

Без ведома священника, подчеркивает названный автор, сельчане с целью вызывания дождя используют магические практики. Маленькие иконки с ликом божьей матери, украденные из чьего-то дома, детишки бросают в колодец, считая, что вскоре пойдет дождь. Такими же свойствами наделялись изделия горшечников. Брошенные в воду, они, думали крестьяне, непременно вызовут дождь. Если же шли непрерывные дожди, несущие также угрозу урожаю, жители молдавских сел клали на порог в форме креста кочергу и лопату (или клещи), полагая, что это действие остановит дождь [30, с. 285-287, 296].

Приведенные примеры иллюстрируют отношение молдаванина-земледельца к судьбе урожая, к земле, которая кормит всю его семью. Находясь в такой атмосфере, дети перенимали не только трудовые навыки, но прежде всего учились уважать и ценить труд землепашца, приобретали нужные сведения о природе, получали знания о ритуалах, закрепляя их непосредственным участием в обрядовой жизни семьи и села в целом.

Представители традиционных культур верили, что результаты их труда зависели не только от умения, но и от правильно проведенных празднеств. Для появления такого убеждения у крестьян существовали определенные предпосылки. По мнению ряда современных исследователей, существуют значительные различия между действием и ритуалом или символическим представлением. Для носителей древних, а также традиционных культур это различие лишено смысла. Вот почему носители их думали,

что успех труда зависит и от умения, таланта земледельца и от соблюдения всех обычаев при проведении праздников [9, с. 33]. Должно быть поэтому такое большое внимание уделялось передаче знаний о ритуальной практике молодым поколениям и в молдавском селе.

Произведения устного народного творчества немало способствовали формированию человека умелого, труженика, готового унаследовать традиции, культуру хозяйствования. Так, в пословицах и поговорках у молдаван подчеркивалась значимость овладения любой профессией и необходимость не только старания, таланта, но и времени для того, чтобы приобрести навыки и славу мастера. «Профессия как золотой браслет» – говорится в одной из них. В других подчеркивается, что «мастером не рождаются» и «мастерство требует времени, одним взглядом его не приобретешь». Они сообщали также о востребованности в селе хороших мастеров («умелый мастер, как деньги, переходит из рук в руки»), о материальном благосостоянии человека с профессией («мастер всегда при деньгах», «живет в достатке») [16, с. 91]. К ним прибавлялись пословицы и поговорки, прославляющие труд и труженика. В одной из них отмечалось, что «человек обязан трудиться, дабы не застала его смерть сидящим». В некоторых пословицах любящий трудиться человек сравнивался с плодоносящим деревом. «Минута работы дороже, нежели час безделья» – гласила еще одна пословица. «Работа делает тебя сильным, а лень способствует увяданию» утверждалось в другой [16, с. 87, 86].

Многочисленные обрядовые действия, совершаемые в молдавских селах, влияли на воспитание будущих пахарей. При их исполнении обращалось внимание на более энергичный ритм ходьбы, который, в сознании молдавского крестьянина, ознаменует дальнейшую (взрослую) жизнь землепашцев.

Участники зимних торжеств должны были с поздравлениями обойти все дворы, не пропустив ни одного. В противном случае во взрослой жизни они не станут настоящими земледельцами. На вспаханной ими земле не уродится хлеб [4, с. 229]. Поражающее, на первый взгляд, простотой требование было наполнено глубоким смыслом и призвано решить серьезную педагогическую задачу. И дело не только в том, что в нем сохранились архаичные представления о роли имитативной магии в жизни людей. Оно

призвано было воспитать, и это гораздо важнее, у детей внимание, кропотливость, энергичность, но не суетливость – незаменимые качества для труженика, тем более земледельца. Понимание крестьянином необходимости такого отношения к выполнению любой работы нашло отражение в пословицах и поговорках. Одна из них гласила, что с терпением легко и море перейти. Другая подчеркивала наличие связи между умом и терпением (где большой ум есть, там есть и великое терпение), а третья учила тому, что любая работа требует терпения и времени (мир не был сотворен в один день). Кроме этого, в некоторых из них говорилось о том, что хорошее дело не скоро делается, торопливость, суетливость здесь ни к чему [16, с. 119, 78]. Зато поощрялись энергичность, подвижность, легкость не только в выполнении любой работы, но и в отношениях с людьми, что и зафиксировалось в пословицах и поговорках («быть быстрым как стрела» - говорилось в одной из них). Запреты, регламентирующие поведение будущих матерей до и после родов, были направлены на рождение ребенка, по своим характеристикам отвечающего традиционным нормам сельского общества. Среди них называлась такая черта как легкость, подвижность, энергичность (легкий как пушинка, как сено и т. п.).

Требование, о котором ведется речь, содействовало осознанию детьми того, что все они, пользуясь формулировкой, ранее цитировавшейся Л. Тульцевой, «структурные единицы общества» и от их сплоченности зависит успех дела. Приведем несколько примеров пословиц и поговорок, знакомых детям с детства и обращающих их внимание на значимость дружбы, единения при решении всех проблем, в том числе и хозяйственных. Отсутствие друзей у человека воспринималось молдаванами как его неполноценность («человек без друзей как лево без права»). Наличие же хорошего друга приравнивали к богатству («хороший друг как сума с хлебом и кошелек с деньгами»). В одной из пословиц отмечалось особо чувство коллективизма, ибо «когда рвется одно звено в цепи, она вся распускается» [16, с. 79, 78].

Этот дух коллективизма закреплялся практиковавшимся в молдавских селах способом обработки земли, базировавшемся на взаимопомощи. Исследователь первой половины XX века Б. Мальский отмечал, что вошедшие в ассоциацию молодые люди работали поочередно у всех ее членов [20, с. 233]. Тот же дух про-

являлся при выполнении сельскохозяйственных работ в каждой отдельной семье. Четкое распределение ролей в ней, совместное решение ответственных задач не только выступали цементирующей ее основой, но и способствовали передаче конкретных знаний, навыков. В день 40 мучеников для молдавского крестьянина начинался новый земледельческий год. Народная молва разносила весть о том, что земля в этот день размерзается, мороз прячется, а тепло показывается. Считалось, что тот, кто пашет и сеет в упомянутый день или двумя днями позже, может надеяться на большой урожай [12, с. 57]. Положительная оценка крестьянством раннего начала работ, важности для их выполнения весеннего периода нашла отражение в пословицах и поговорках, одна из которых гласила, что весенний день год кормит». Другие подмечали результативность работы в утренние часы (утренний час равен трем послеобеденным). Труд утром прославит тебя; тот «кто пораньше встает, подальше добирается»). Были и такие пословицы, в которых подчеркивался необратимый ход времени, невозможность выполнения не сделанных в срок работ. («Хорошее время долго не длится»; «потерянное время не вернется»; «лето проходит как хлеб, зима приходит как собака»; «если не посеял кукурузу в срок, деревянную мешалку брось в огонь») [16, с. 19, 87, 86, 84, 21, 17].

Понимание крестьянами необходимости своевременного начала всех сельскохозяйственных работ передавалось из поколения в поколение. Ритуалы, магические практики содействовали формированию у новых поколений пахарей чувства времени, умения в нужный момент провести все работы. Для этого требовались и определенные знания о природе (климате, растениях, лунном и других календарях).

Обычай первого выхода пахаря с плугом в июне, распространенный в молдавских селах включал множество элементов, способных эмоционально воздействовать на детей и подростков. Кроме этого, он демонстрировал хозяйственную хватку главы семьи. У хорошего хозяина к этому времени были подготовлены все сельскохозяйственные орудия. Хозяйка показывала свои знания ритуалов. Выйдя из дому со «святой водой», ладаном, хлебом и солью, она произносила заклинания, носившие очистительно-защитный характер, обрызгивала освященной водой плуг, волов, пахаря и окуривала их ладаном. Соль, возможно, также высту-

пала в роли оберега. «Чтобы вы оставались такими же чистыми, как «святая вода» и «ладан» – эти слова заклинания являлись смыслом всех совершаемых в тот момент действий. Глава семьи, пахарь, также совершал ритуальные действия: произносил заклинания, вспахивал во дворе несколько борозд, осуществлял ритуальное кормление волов, а затем и сам принимал пищу, объясняя последние свои действия тем, что, иначе - земля не будет родить [12, с. 57-59].

Ритуальное кормление волов и прием пищи пахарем представляли собой скорее всего реликтовые формы жертвоприношения. Таким же архаичным элементом можно считать ритуальное действие, совершаемое девушкой в рамках этого обычая и сводившегося к тому, что из первой проложенной на поле борозды она брала комок земли. По народному представлению, это обеспечивало ей на целый год состояние влюбленности и привлекательность, и соответственно внимание со стороны парней.

Наполненность обычая ритуальными практиками усиливала его воздействие как на непосредственных, так и на пассивных участников – зрителей. В процессе его исполнения передавались и знания, необходимые землепашцам.

Крестьянин в организации своей трудовой деятельности выступал как практичный, рачительный хозяин. Эти качества высоко ценились сельским сообществом. В ряде пословиц отмечалась важность экономного хозяйствования. «Тот, кто не экономит, уподобляется мешку без дна» – говорилось в одной из них. Другая наставляла – «можешь тратить, но всегда знай, сколько остается» [16, с. 111].

Практичность молдаванина как хозяина проявлялась и при строительстве подсобных помещений в его усадьбе. Строительный материал и техника возведения хозяйственных построек выбирались и с учетом целого ряда факторов. Они должны быть абсолютно несгораемыми, зимою теплыми, что было важно для содержания скота и лошадей, легко подвергаемые дезинфекции (обмазывание глиной и побелка), просто ремонтируемые и дешевые. Постройки из чамура и лампача отвечали всем перечисленным требованиям [1, с. 37]. Они и составляли преобладающее большинство из всех хозяйственных построек в молдавских селах.

Хорошее знание крестьянством климатических и природных условий позволяло им рачительней вести свое хозяйство, что

проявлялось и в их труде землепашца, и в организации жизни внутри дома и за его пределами, в усадьбе.

Хозяйственная жилка молдавского крестьянина проявлялась и при выборе территории для возведения жилого дома. Тщательно изучив местность, крестьяне выбирали участок земли вблизи колодцев или источников, как они сами говорили, «здоровое место», на котором можно построить жилище. Болотистые и овражистые места никогда не использовались для этого. Как отмечал в 30-х годы XX века бессарабской фольклорист П. Штефэнукэ, при проливных дождях стены дома, построенного вблизи оврагов, часто давали глубокие трещины. Жить в нем было небезопасно [28, с. 366]. Другой автор, Г. Нэстасе, подчеркивал, что жители села Копанка в своей хозяйственной деятельности, в том числе и при строительстве жилых помещений, принимали во внимание природно-климатические условия. Они играли не последнюю роль и при выборе строительного материала и техники возведения различного рода построек.

В сырой местности, сообщал этот же автор, никогда не использовали чамур или кирпич, которые под воздействием излишней влаги быстро разрушались. На избранном участке для строительства дома предварительно сооружались высокие платформы, а затем возводилось и само жилище. Завалинка, столь типичная для молдавского села, предохраняла стены дома от сырости. Такую же роль играла крыша. Стреха была выдвинута на 40-50 см, чтобы основание стен было защищено от потоков дождевой воды.

Свидетельством адаптации жителей Копанки к местным условиям данный автор считал использование дождевой воды для изготовления чамура. Вода, пишет он, стекала в специально вырытые ямы, в которых уже были положены земля и солома. Дальнейшие работы проводились тут же, на месте [21, с. 181]. Таким образом, можно отметить, что крестьяне с умом использовали строительные материалы и экономили время, предназначенное для ведения тех или иных работ.

Другой автор, П. Гужа, в этот же год проводивший изыскания в Копанке, заметил, что молдаванами были заняты самые лучшие земли вдоль речки, что свидетельствовало о их раннем появлении в этих местах по сравнению с другими этническими группами, а также о знании первыми поселенцами природно-

климатических характеристик территории, на которой было основано село [18, с. 277].

Многими авторами отмечалась зависимость формы, типа молдавских поселений от природно-климатических факторов, прежде всего от рельефа. Так, описывая село Коркмаз, Мирча Тирюнг подчеркивал наличие этой связи, проявившейся и в отсутствии симметрии в планировке улиц. В верхней части села с более ровной поверхностью и улицы приобрели параллельный характер. Однако, по свидетельству названного автора, развитие села в данном направлении блокировалось малыми запасами воды, находящейся на большой глубине [25, с. 72].

Молдаване, населявшие южные районы Бессарабии, по мнению известного фольклориста П. Штефэнукэ, переселились из северной ее части и принесли с собой традицию возведения жилища. Постепенно она видоизменилась под влиянием природной среды. Стали использоваться иные строительные материалы [27, с. 296].

Молдаванам была присуща особая манера устройства усадьбы. Необходимыми для нее, по представлениям такой социальной категории крестьянства как мазылы, были большой двор, высокие заборы, ворота. Свидетельством хозяйственных черт ее владельца были и надлежащий порядок во всем, наличие многочисленных хозяйственных построек для содержания скота, птицы, хранения зерна и других плодов сельскохозяйственного труда, различных погребов и т. п. В селе Нишканы, как писал П. Гужа, она располагалась впереди дома, а за ними простирались сады и виноградники. О традиции возведения жилого дома в глубине двора сообщали и П. Гужа, и П. Штефэнукэ, объясняя этот факт необщительным, замкнутым характером мазыла, его индивидуалистическими настроениями. «С дороги хозяйство сельчан не должно просматриваться. Это нехорошо, некрасиво» - говорили они [17, с. 43; 28, с. 367].

Важной деталью хорошо обустроенной усадьбы, как считали молдаване, были ворота. Эта традиция была зафиксирована авторами первой половины XX века. Один из них, Аурел Георгиу, писал о том, что красивые и большие ворота являлись знаком особого гостеприимства молдаван, их широких, расположенных к контактам сердец. Более того, они являли собой свидетельства талантов мастеров по обработке дерева.

Несколько позже, в конце 30-х годов XX века, Н. Даскэлеску, посвятившая свою работу селу Трушены, напишет о традиции возведения высоких заборов и красивых ворот, отличавшей, по ее мнению, усадьбы молдаван от хозяйств, принадлежавших представителям других этнических групп, проживавших тут же [15, с. 16-17; 14, с. 73-74]. П. Штефэнукэ полагал, что при обустройстве усадьбы, как, впрочем, и в других видах деятельности, молдавский крестьянин (житель Попешт) руководствовался духом соперничества. Видя, что его сосед преуспел в организации хозяйства, он будет работать днем и ночью, подводит итог своим наблюдениям исследователь, чтобы не отстать от других [29, с. 40].

В ряде молдавских сел при проведении сельскохозяйственных работ, организации усадьбы чувствовалось воздействие традиций других народов. И П. Штефэнукэ и Б. Мальский выявили следы влияния немецкой культуры [20, с. 40; 29, с. 297; 26, с. 57].

Анализируя характер таких феноменов, современные исследователи подчеркивают, что «культура нации – это прежде всего форма адаптации к пространству, которое занимает нация и внутри которого происходит ее развитие… Дело не только в особенностях рельефа и климата, но в первую очередь в том, в окружении каких наций, каких культур происходит развитие данной нации» [7, с. 75-79].

Подтверждением сформулированного В. Пустотиным положения могут служить и сведения И. Литновского, изучавшего жизнь молдаван в Подолии, проживавших в непосредственной близости от украинского населения. Отмечая в хозяйственной деятельности этих этносов общие черты, причина появления которых была обусловлена одинаковыми природно-климатическими факторами, он выявляет и наличие некоторой специфики. Если украинцы предпочитали разводить волов, пишет он, то молдаване были известны своим пристрастием к лошадям, что и предопределило их преобладание в хозяйстве молдаван по сравнению с украинцами.

Характеризуя отношение молдаванина к своей хозяйственной деятельности, названный автор подчеркивал, что слово «хозяин» («gospodar» наделялось ими почти что сакральным смыслом. Молдаванин Подолии, согласно его наблюдениям, изо всех сил старался стать настоящим хозяином, умелым, смекалистым, энергичным [19, с. 6-8].

Жизнь крестьянина с самого раннего возраста проходила в атмосфере уважительного отношения к труду. Ритуальная практика, фольклорные произведения служили инструментами становления настоящих пахарей, рачительных хозяев. Вовлечение детей в непосредственную трудовую деятельность ускоряло процесс приобретения ими навыков хозяйствования. Знания о природе, климатических условиях, в которых жили крестьяне, были необходимы для успешного ведения различного рода сельскохозяйственных работ. На опыте родителей, а затем и на своем представители молодых поколений убеждались в этом, перенимая у старших по возрасту эти сведения, учась у них наблюдать за малейшими изменениями в природной среде. Накапливая рациональные и иррациональные знания, они, в конце концов, становились настоящими пахарями. Дух коллективизма, товарищества, с одной стороны, а с другой – дух соперничества, характерные для молдавских крестьян выступали в роли стимулятора в совершенствовании трудовых навыков.

Тема, предложенная автором данной статьи, заслуживает дальнейшего, более глубокого и всестороннего рассмотрения. На наш взгляд, это дает возможность искоренить устоявшиеся шаблоны в трактовке ряда феноменов молдавской традиционно-бытовой культуры.

Литература

1. Абрамович А. Краткое описание хозяйства Буджакского хутора. Одесса, 1912.
2. Бадж Уоллис. Амулеты и суеверия. М., 2001.
3. Баркова А. Новый год: символика современного ритуала // Человек. 2002, № 1. С. 56-67.
4. Лукьянец О. Традиционные и этические нормы у молдаван // Этносоциология и этносоциологи. М., 2008. С. 228-236.
5. Оппенхейм А. Л. Искусство предсказателей // Древняя Месопотамия. М., 1980.
6. Подвойский Д. Национальный характер как фактор хозяйственной жизни // Вестник Российской АН. 2004, Т. 74, № 2. С. 138-146.
7. Пустотин В. Проблема культуры-посредника и перспективы русско-украинского культурного пространства // Русская культура в контексте социально-исторических реалий Украины. Киев, 1993. С. 75-79.
8. Тульцева Л. Антропокосмические воззрения русских крестьян: день Спиридона-поворота // Этнографическое обозрение. 1997, № 5. С. 89-101.

9. Франкфорд Г., Уилсон Дж., Якобсен Т. В преддверии философии. М., 1984.
10. Шкаратан О. Русская культура труда и управления // Общественные науки и современность. 2003, № 1. С. 30-54.
11. Экспедиционные отчеты Отдела этнографии (**3003**) за 1982, 1985 гг.
12.Calendarul Basarabiei. Chişinău, 1931.
13. Constantinescu O., Stoian I. Din datina Basarabiei. Chişinău, 1936.
14. Dascălescu N. Regiunea Cosrilor Basarabiei. Chişinău, 1936.
15. Gheorghiu A. Pe drumuri basarabene. Bucureşti, 1923.
16. Grosu E. Dicţionar de proverbe şi zicători. Chişinău, 2007.
17. Guja P. Natura şi omul la Nişcani // Buletinul Institutului de cercetări sociale al României. Regionala Chişinău. Chişinău, 1977. T. I. P. 39-54.
18. Guja P. Procesul de stratificare etnică la Copanca // Ibidem. 1938. T. II. P. 271-283.
19. Litnovschi I. Viaţa românilor din Podolia // Tribuna românilor Transnistreni. An. II. 1928. P. 6-8.
20. Malski B. Viaţa moldovenilor de la Nistru. Olăneşti. Cetatea-Albă. 1939.
21. Năstase G. Locuinţa din satul Copanca // Buletinul Institutului de cercetări sociale… Chişinău, 1938. T. II. P. 179-189.
22. Netea V. Transnistria. 1941.
23. Pamfile T. Crăciunul. Bucureşti, 1914.
24. Pavelescu Gh. Aspecte din spiritualitatea românilor Transnistreni // Sociologie românească, 1943, P. 7-6.
25. Tiriung M. Corcmaz // 60 sate româneşti cercetate de echipele studenţeşti… Bucureşti, 1943. V. IV. P. 65-89.
26. Ştefănucă P. Relaţii dintre moldoveni şi ruşi // Viaţa Basarabiei. 1932, Nr. 12. P. 57.
27. Ştefănucă P. Pentru un muzeu etnografic // Arhivele Basarabiei. Chişinău, 1933 (An. V), Nr. 4. P. 296-302.
28. Ştefănucă P. Obiceiuri şi credinţe la Nişcani în legătura cu locuinţa // Sociologie românească. 1938. Nr. 7-9.
29. Ştefănucă P. Însemnări dintr-o campanie monografică // Viaţa Basarabiei. 1939, Nr. 1. P. 40.
30. Ştefănucă P. Riturile magice pentru provocarea şi oprirea ploii // Arhiva pentru ştiinţa şi reforma socială. 1943. V. V. P. 283-296.

И.А. Субботина

ДЕМОГРАФИЧЕСКОЕ ПОВЕДЕНИЕ В КОНТЕКСТЕ СОЦИОНОРМАТИВНОЙ КУЛЬТУРЫ ГАГАУЗОВ

Характер протекания демографических процессов, тип сложившегося у того или иного народа демографического поведения, включающего в себя брачное, репродуктивное, самосохранительное и миграционное поведение, являются существеннейшими факторами, которые детерминируют воспроизводство любого этноса. Демографическое воспроизводство, физическое возобновление поколений людей, не обеспечивая их функционирования как носителей этнических качеств, является тем не менее необходимой предпосылкой этнокультурного воспроизводства. В свою очередь, сложившийся образ жизни, миропорядок, специфика культуры, в том числе соционормативной, с ее особой системой традиционных правил, устоявшихся норм, ценностных ориентаций этносов, влияют на их демографическое поведение.

Чем малочисленнее этнос, тем более мощное, иногда губительное воздействие на воспроизводство его численности и основных демографических структур (половозрастной, брачной, семейной) оказывают изменения, трансформации, происходящие в процессах рождаемости и смертности, брачности и разводимости, а также в процессах миграции. Разнонаправленные миграционные перемещения, существенно влияя на картину расселения народа, на динамику численности этноса на разных территориях, ведут к расширению возможностей для межэтнического взаимодействия, межэтнических контактов на разных уровнях. Они могут способствовать постепенной утрате языка этноса, его традиционных норм поведения, ценностей, усилению ассимиляционных процессов, смене этнической идентичности у части представителей этноса, и, в конечном счете, в значительной мере определяют сохранность этноса, перспективы его демографического воспроизводства [см. подробнее: В.И. Козлов, 1969, 1975, 1977].

Распад Советского Союза привел к разделению гагаузского этноса на части. Малочисленный, народ оказался в массе своей поделенным между тремя государствами – Молдавией, Украиной и Россией, что ослабило статусные позиции разделенного народа, во многом определяемые его численностью, снизило конкурентоспособность этнической общности как в экономической, так и в политической сферах внутри новых стран ее расселения. В постсоветский период произошло резкое снижение уровня жизни гагаузов, усилилось социальное и имущественное расслоение, ускорились распад семей и снижение рождаемости, постарение населения, снижение доли в нем активных трудоспособных лиц. Все это, а также масштабные миграционные перемещения за пределы основного этнического ядра их расселения, за границы пусть условного, зыбкого, но единственного в мире государственного образования гагаузов — Гагауз-Ери, в том числе выезд наиболее молодого и образованного поколения, создают серьезную опасность целостности этноса, стабильности его воспроизводственных процессов, демографических и социальных перспектив развития гагаузов. Резкое сокращение численности народа, обеднение его структуры, как демографической, так и социально-профессиональной, может осложнить этнокультурное воспроизводство гагаузов, коренным образом изменить их дальнейшую историю.

Актуальность этнического подхода в изучении демографического развития населения, его демографического поведения является очевидной. Важность такого подхода возрастает при исследовании демографических процессов, происходящих в полиэтничных обществах, особенно в среде малочисленных народов. Этническая специфика, касающаяся как сферы брачно-семейных отношений, так и репродуктивного поведения, зачастую достаточно ярко проявляется у этнических групп, живущих в одном регионе, со сходными условиями жизни и хозяйствования. Анализ таких этнических различий в уровнях рождаемости, детности, возрасте вступления в брак, традициях межэтнической брачности, разводимости, миграционной активности и пр. помогает решать сложные проблемы формирования этнической идентичности, истории народов, их этногенеза.

Модели демографического поведения населения формируются под воздействием множества факторов как социально-эконо-

мического, так и этнокультурного характера. Образ жизни, обычаи, традиции и особая система ценностей этносов, меняющиеся гораздо медленнее, чем экономическая ситуация, в немалой мере детерминируют демографическое поведение, демографические установки этнических групп. Под воздействием определенной системы культурных норм и ценностей в тех или иных этнических общностях формируется свое, особое демографическое поведение, складываются особые установки матримониального и репродуктивного поведения, связанные с особенностями культуры и быта народа, сформировавшимися в процессе его социально-экономического и культурного развития: установки на брак и безбрачие, на оптимальный возраст вступления в брак, на возможность разводов и повторного брака, на положение женщины, ее роль в семье и обществе, на оптимальное количество и место детей в системе социальных ценностей семьи и т.д. Трансформация таких институтов как семья, сельская община, обусловливающих в значительной мере этнокультурное воспроизводство, являющихся хранителями и трансляторами народных традиций, на нынешнем этапе развития общества ведет к значительным изменениям ценностей и норм брачного, репродуктивного и миграционного поведения представителей разных этносов.

Одной из главных задач исследования демографического развития этнических групп является выявление изменений в брачно-репродуктивном поведении, изучение устоявшихся стереотипов, давно сложившихся, в соответствии с канонами соционормативной культуры народа, норм демографического поведения и новых явлений и процессов. В статье, предлагаемой вниманию читателей, мы хотели бы остановиться лишь на некоторых проблемах демографического развития гагаузского этноса: изменениях, произошедших на протяжении полувека в процессах воспроизводства, брачности (в том числе межэтнической) и рождаемости у гагаузов, живущих в Молдавии, на анализе изменений ценностей и норм, идеалов и реалий брачного поведения гагаузов, на трансформации некоторых брачных установок.

В основе нашего анализа лежат данные Всесоюзных переписей населения 1959, 1970, 1979, 1989 гг., переписи населения Республики Молдова 2004 г., а также материалы текущего учета

рождаемости, браков и разводов населения Национального Бюро статистики РМ и этнодемографических исследований автора 1989-90 и 2004 гг., проведенных среди гагаузов Молдавии[1].

Динамика численности

Нынешний демографический кризис на постсоветском пространстве является результатом взаимодействия трех групп факторов – эволюционных, инерционных и пертурбационных. Помимо распада СССР и последовавших за ним социально-экономических и политических реформ, на глубину демографического кризиса оказали свое влияние фундаментальные эволюционные сдвиги, общие для всего мира и обусловленные демографическим переходом, а также сложившиеся еще в последние советские десятилетия и непреодоленные застойные демографические тенденции [А.Г. Вишневский, 2005]. Соотношение этих трех групп факторов, по-разному складывающееся и проявляющееся в отдельных странах и у разных народов, определяет общие и специфические черты их современного демографического развития.

Общая численность населения стран СНГ начала сокращаться с 1995 г. и в 2004 г. была примерно равна численности 1989 г., при этом динамика населения этого периода сильно разнилась от страны к стране. Молдавия, наряду с тремя другими государствами СНГ – Казахстаном, Грузией и Украиной – понесла наибольшие потери демографического потенциала. По результатам проведенной в 2004 г. первой в короткой истории независимой Республики Молдова переписи населения, число ее постоянных жителей составило 3 388 тыс. чел., что было на 208 тыс. меньше, чем в 1989 г., и это объяснялось совокупным действием на численность ее населения двух факторов – значительного миграционного оттока и отрицательного естественного прироста. Кроме того, проведенная в Молдавии перепись не учитывала население Правобережной ее части – Приднестровья.

При общем снижении абсолютной численности населения Республики Молдова (без ПМР) в период 1989-2004 гг., наблю-

1 В ходе первого этнодемографического исследования (1989 г.), представительного для всего гагаузского населения Молдавии, было опрошено 1070 гагаузов, от 16 лет и старше, городских и сельских жителей; в ходе второго (2004 г.) – 670 человек. Выборка исследования была подробно описана в вышедшей по его результатам монографии [И.А. Субботина, 2007].

далось резкое уменьшение численности одних этнических групп и слабый прирост абсолютного числа других (табл. 1). Так, при расчете по сопоставимым территориям, наибольшим снижением численности (в 1,7 раза) отличалось русское население Молдавии, что было детерминировано как активными миграциями русских за пределы страны, так и процессами депопуляции у русских, когда уровень смертности превышал уровень рождаемости, что в наибольшей мере проявилось, начиная с 1994 г. Вторым по абсолютным масштабам снижения численности этносом в Молдавии были украинцы. За 15 лет (1989-2004 гг.) их число сократилось в 1,4 раза. Факторы, обусловившие это снижение, были аналогичны тем, что отмечались при сокращении численности русских в стране. Менее заметным было снижение численности болгарского населения – в 1,1 раза.

Численность титульной национальности республики – молдаван – возросла лишь на 2,0%, что было детерминировано тремя основными факторами: снижением естественного прироста у молдавского населения, интенсивными миграциями за пределы Молдавии, а также сменой у части молдаван этнической идентичности с молдавской на румынскую. Последнее подтверждается значительным приростом в период 1989-2004 гг. числа румын в Молдавии: с 2,5 до 73,3 тыс. чел.

Численность гагаузов в Молдавии за 1989-2004 гг. (по сопоставимым территориям) практически не изменилась: за пятнадцать лет гагаузское население Молдавии не только не возросло численно, но была отмечена убыль абсолютного числа гагаузов, которая составила десятые доли процента (0,8%). Эти явления были следствием масштабных миграций за пределы страны и заметного снижения уровня рождаемости у гагаузов.

Увеличение масштабов временной трудовой миграции гагаузов за пределы Молдавии, разрыв семейных связей и отношений, деформация половозрастной и брачной структур населения значительно повлияли на снижение уровня рождаемости, и как следствие, на уменьшение естественного прироста этноса. Если в 1979 г. годовой естественный прирост гагаузского населения Молдавии достигал 2,1 тысячи человек и к 1989 г. он снизился, но очень незначительно, то к концу XX – началу XXI вв. в ходе воспроизводственных процессов у гагаузов произошли огромные изменения. К 2004 г. коэффициент рождаемости у гагаузов сократился, в сравнении с 1989 г., вдвое, а годовой естественный прирост стал отрицательным. Так, в период 1996-2000 гг. среднегодовой естественный прирост у гагаузов составлял уже лишь + 442 человека, а в 2001-2005 гг. он стал отрицательным, достигнув величины в – 61 человек, что при постоянно возрастающих потоках миграции из страны создает картину масштабного снижения демографического потенциала гагаузов.

Таблица 1

Изменение численности и национального состава населения Республики Молдова (по данным переписей 1989 и 2004 гг.)

Национальности	Численность населения РМ (без ПМР)				Численность населения Гагаузии			
	1989 г. (в пересчете)		2004 г.		1989 г. (в пересчете)		2004 г.	
	Абс.	%	Абс.	%	Абс.	%	Абс.	%
Всего: в т.ч.	3595660	100	3383332	100	162825	100	155646	100
Молдаване	2513447	69,9	2564849	75,8	8884	5,4	7481	4,8
Украинцы	405160	11,3	282406	8,4	6768	4,2	4919	3,2
Русские	350899	9,8	201218	5,9	8402	5,2	5941	3,8
Гагаузы	148679	4,1	147500	4,4	127735	78,4	127835	82,1
Румыны	2477	0,1	73276	2,2	…	…	38	0,0
Болгары	73489	2,0	65662	1,9	8807	5,4	8013	5,1
Прочие	101509	2,8	34401	1,0	2229	1,4	1409	0,9

Рассчитано по: Перепись населения…, 2006. С. 301, 326.

Рождаемость

Трансформации в рождаемости, произошедшие в течение последних ста лет в России, позднее в Советском Союзе, и, наконец, на постсоветском пространстве, не сводятся лишь к снижению ее уровня. Эти изменения являются «ярким индикатором радикальных и быстрых изменений в семье, обществе и государстве, свершившихся на протяжении жизни всего трех-четырех демографических поколений» [С. Захаров, 2005. С. 113].

«С одной стороны, снижение рождаемости было исторически неизбежным ответом на общую и последовательную модернизацию общества во всех сферах, с другой – переход от высокой рождаемости к низкой привел к иным темпам изменения численности населения, к принципиальной трансформации демографического баланса между поколениями (количественного соотношения между возрастными группами детей, родителей и прародителей), что, в свою очередь, инициирует и ускоряет соответствующие социально-экономические и политические перемены» [С.В. Захаров, 2005. С. 113].

Наибольшую озабоченность вызывают новейшие тенденции изменения уровня рождаемости, ее сокращения до крайне низкого уровня. Эти изменения в разной степени коснулись стран СНГ, что объясняется неодновременностью начала и разной скоростью прохождения основных этапов демографического перехода. В настоящее время все страны СНГ следует разделить на две группы по сложившемуся уровню рождаемости. В одну группу можно объединить 7 «европейских» стран (Азербайджан, Армения, Белоруссия, Грузия, Молдавия, Россия и Украина), хотя нынешний уровень рождаемости, опустившийся в них ниже порога простого замещения поколений, не обеспечивающего устойчивое продолжение человеческого рода, сложился не сразу. Еще в 1960-1970-е годы между республиками существовали большие различия, которые сохранялись вплоть до начала 1990-х гг., когда уровень рождаемости в Азербайджане, Армении и Молдавии был несколько выше, чем в других странах выделенной группы. После 1990 г. все страны этой группы прошли новый этап резкого снижения рождаемости, который, отчасти, был связан с проводившимися в это время экономическими и политическими реформами [А.Г. Вишневский, 2005].

В центрально-азиатских странах СНГ, у титульных народов этих стран демографический переход начался позднее. В 1980-1990-е годы и здесь произошел резкий перелом в прокреационном поведении населения, уровень рождаемости опустился в некоторых из них ниже уровня простого замещения поколений (Казахстан). Правда, падение уровня рождаемости в странах этой группы демографы связывают в большей мере с влиянием внешних обстоятельств, а не с изменением внутренних установок

людей, считая, что традиционный тип демографического поведения здесь все еще сохраняет силу [А.Г. Вишневский, 2005].

Рассматривая этот процесс у разных народов, осуществлявших данный переход в разное время и в разных условиях, можно выявить некие общие черты, а также определенные различия и особенности его протекания у тех или иных этносов, в тех или иных поколениях. Этническая дифференциация рождаемости представляет для нас особый интерес, ибо речь пойдет об особенностях этого явления у гагаузов, а следовательно, о связи рождаемости с особенностями культуры и быта этого народа, сформировавшимися в процессе его социально-экономического и культурного развития.

С середины 1950-х годов, а с еще большей силой к их концу, в Советском Союзе после высокой послевоенной компенсаторной волны рождаемости ее уровень стал постепенно снижаться. Это сокращение рождаемости явилось продолжением тех тенденций, которые наметились еще в 1920-е – 1930-е гг., но явление это не стало повсеместным в те годы. Тогда же наиболее ярко обозначилась и дифференциация рождаемости, первые признаки которой проявились в нашей стране еще в конце XIX – начале XX вв., когда у городского населения отмечалась более низкая рождаемость, чем у сельского. В тот же период обнаружились и признаки этнической дифференциации, когда снижение рождаемости получило свое развитие главным образом у коренных народов республик Европейской части страны, а большинство титульных народов азиатских республик еще не было затронуто этим процессом.

Проведенные в 1960-е – 1970-е годы демографические обследования показали уже существенные различия в уровнях рождаемости у лиц с разным уровнем образования и социальным статусом, в разных по типу и размерам поселениях, у разных народов и т.д. Нарастающая этническая дифференциация отражала неодновременность начала перехода к новому типу рождаемости и неодинаковую скорость этого перехода у разных народов. К концу 1970-х годов рост этнической дифференциации рождаемости достиг, по-видимому, кульминации, после чего появились признаки новой тенденции – к ослаблению этой дифференциации [Воспроизводство населения ..., 1983. С. 185-186].

Молдавия в послевоенный период отличалась самыми высокими темпами снижения рождаемости среди союзных республик.

Если в 1950 г. она занимала 2-е место (после Туркмении) по уровню рождаемости (коэффициент рождаемости составлял 38,9 ‰ в сравнении с 26,7‰ в среднем по Союзу), то к 1970 г. Молдавия переместилась на 8-е место в ряду союзных республик, которое удерживала до 1987 г. За 20 лет (с 1950 по 1970 гг.) коэффициент рождаемости в Молдавии снизился в 2 раза, в то время как в среднем по Союзу это снижение достигало 1,5 раз, в республиках Прибалтики – 1,2-1,5 раз, в Закавказье – 1,2-1,4 раз, в Средней Азии (за исключением Узбекистана и Таджикистана, где уровень рождаемости повысился) – 1,1 раз, в Казахстане – 1,5 раз, на Украине – 1,4 раз, в Белоруссии – 1,5 раз, в России – 1,7 раз.

После 1970 г., когда был отмечен наименьший уровень рождаемости в Молдавии за весь послевоенный период (19,6 ‰), наметилась тенденция к его возрастанию. Как известно, общий коэффициент рождаемости в значительной степени зависит от возрастной структуры населения, и сильное снижение уровня рождаемости к концу 1960-х – началу 1970-х гг. объяснялось тем, что в брачный и детородный период вступало немногочисленное поколение 1940-х гг., что и определило столь малочисленное их потомство. В 1970-е годы в брак вступали послевоенные поколения, более многочисленные, чем их предшественники, что и повлекло за собой повышение рождаемости. К началу 1990-х годов уровень рождаемости в республике вновь стал падать, ибо в детородный период вступило поколение конца 1960-х годов, когда отмечался самый низкий за послевоенный период уровень рождаемости.

Уровень рождаемости у гагаузов в конце XIX в. был выше уровня рождаемости практически всех народов, населявших Бессарабию, и составлял 41,9‰ (число детей до года, отнесенное к численности населения)[2]. Уровень рождаемости болгар Бессарабии достигал в тот период 39,3‰, а молдаван — 31,3‰. К середине XX в., к 1959 г., коэффициент рождаемости у гагаузов составлял 45‰ и был выше среднереспубликанского уровня в 1,4 раза. Этот показатель был в те годы почти таким же, как у азербайджанцев

2 На самом деле уровень рождаемости был существенно выше, ибо исчисленный таким образом, он не учитывал смертности детей в возрасте до года, а она была достаточно высока. Но не располагая иными источниками для вычисления уровня рождаемости, кроме данных переписи 1897 г., мы будем пользоваться им в сравнительном анализе по этническим группам.

и народов Средней Азии (43,7‰ – 45,6‰) [Б.Ц. Урланис, 1974. С. 132]. Следующими за гагаузами по уровню рождаемости в республике, но значительно отстающими от них, были молдаване и болгары (соответственно 32,5‰ и 29,3‰) (табл. 2). К 1989 г. при общем снижении уровня рождаемости в Молдавии коэффициент рождаемости гагаузов оставался самым высоким (22,3‰), хотя за прошедшие тридцать лет он уменьшился более чем в 2 раза. Сократился разрыв в показателях рождаемости между гагаузами и другими этносами Молдавии. Как видно из табл. 3, за гагаузами по-прежнему следовали молдаване (20,9‰) и болгары (17,3‰), но снижение рождаемости у этих народов было менее стремительным – в 1,6-1,7 раза. По скорости снижения рождаемости гагаузы обгоняли все другие народы республики, ибо, как известно, повороты и падения рождаемости происходят тем с большей скоростью, чем позже наступают эти перемены. Сократился разрыв в показателях рождаемости между гагаузами и другими этносами Молдавии. Самый низкий уровень рождаемости в республике накануне распада СССР отмечался у русских – 13,1‰.

Таблица 2

Этническая дифференциация коэффициента рождаемости в Молдавии (‰)

Этносы	1959 г.	1970 г.	1979 г.	1989 г.	2004 г.
Молдаване	35,2	20,8	21,3	20,9	12,0
Украинцы	26,8	17,8	17,4	15,7	8,1
Русские	21,3	15,4	14,6	13,1	7,3
Гагаузы	45,0	21,1	23,8	22,3	11,2
Болгары	29,3	17,9	21,6	17,3	9,3
В целом по Молдавии	31,5	19,4	20,3	18,9	11,3

Составлено по: С.В. Бакурский, 1984. С. 3; Перепись населения…, 2006. С. 300; Материалы…,6\г.

Постсоветское пятнадцатилетие значительно ускорило снижение рождаемости у гагаузов: следующее двукратное его снижение заняло в два раза меньший временной период, и к 2004 г. коэффициент рождаемости гагаузов впервые за столетний отрезок истории оказался ниже аналогичных показателей по

молдавскому населению республики: соответственно 11,2‰ и 12,0‰.

Ученые давно установили, что уровень рождаемости у разных этносов, даже живущих в одинаковых условиях, различен, и назвали это явление «уровнем плодовитости национальностей». Так, рождаемость гагаузов даже в середине XX столетия была выше рождаемости их соседей болгар в 1,5 раза, хотя условия существования в республике этих этнических групп очень близки: это и общность исторических судеб, и многолетнее совместное расселение, и близость хозяйственных навыков, многих элементов быта и культуры, религия и т.п.

Решение загадки этих различий, очевидно, нужно искать в истории, социально-экономической и духовной жизни народов, в бытовавших этнических традициях ранних браков, низкого уровня разводов, поощрения многодетности и проч. В ранней истории, в генезисе гагаузов множество тайн. По мнению некоторых ученых, предками гагаузов были тюрко-язычные кочевники. Только в середине XVII в. гагаузы, состоявшие из разных этнических групп, окончательно осели в северо-восточной части Балканского полуострова. В Бессарабию гагаузы переселились в конце XVIII и в XIX вв., испытав на себе впоследствии сильное влияние культур соседних народов. Но, вероятно, это влияние не смогло изменить первоначального этнического ядра в этногенезе гагаузов, принадлежавшего кочевым тюркам. А если принять во внимание традиции многодетности, присущие этим кочевым племенам, а также сравнительно поздний переход к оседлому образу жизни, нетрудно провести параллель между традициями в далеком прошлом и достаточно высоким уровнем рождаемости в относительно недавнее время (Бакурский, 1984, с. 22).

Стереотипы и нормы брачного поведения гагаузов

1. Идеальный и фактический возраст вступления в брак

Отмечено, что уровень рождаемости во многом зависит от структурных демографических показателей населения: его возрастного состава, соотношения мужчин и женщин, численности женщин фертильного возраста (15-49 лет), а также в значительной мере от уровня брачности. Одним из факторов, оказывающих непосредственное влияние на репродуктивное поведение, на уро-

вень рождаемости населения, является брачный возраст, так как от него зависит длительность брачного и репродуктивного «стажа» семьи, а большинство рождений, несмотря на значительные изменения в этой сфере, все же приходится на женщин, состоящих в браке.

Развитие брачных отношений у гагаузов после переселения их в Буджак было во многом обусловлено особенностями формирования населения Южной Бессарабии (его этническим составом, культурно-бытовыми традициями, социально-экономической спецификой). Полунатуральный характер крестьянского хозяйства в первые годы после переселения в этот регион в конце XVIII – начале XIX вв. обусловливал замкнутость и обособленность гагаузской семьи, сохранявшей патриархальные пережитки, поддерживающей сложившиеся нормы брачного поведения гагаузов, в том числе касающиеся ценности брака и возраста вступления в брак. По данным первой Всеобщей переписи населения России 1897 г., в конце XIX в. доля гагаузов, состоявших в браке, была наивысшей среди народов Бессарабии, составляя 41,7%, тогда как в среднем по губернии этот показатель достигал 39,1%, а у соседей-болгар был равен 39,7%. Самый высокий в губернии уровень брачности был характерен как для гагаузских женщин, так и для гагаузских мужчин. Если среди женщин-гагаузок доля замужних составляла 43,6% (по женскому населению губернии в среднем 39,9%), то у мужчин-гагаузов удельный вес женатых достигал 40,1% (в среднем по мужскому населению Бессарабии — 38,4%) (Первая всеобщая ..., 1905, с. 132-133). Эти различия нельзя объяснить только этнической дифференциацией уровня урбанизации этносов. Ведь и среди сельского населения губернии у гагаузов показатели брачности были самыми высокими.

Одним из факторов, влиявших на сохраняющуюся традицию довольно раннего и более полного состояния в браке гагаузов, была существовавшая в их общественном мнении, которое имело чрезвычайно сильное влияние на поведение каждого гагауза, ценность брака, семьи, о чем писал известный русский исследователь культуры и быта гагаузов В.А. Мошков. Существенное влияние на традиции ранней брачности у гагаузов имел и относительный недостаток женщин в гагаузском населении. «Очевидно, что у гагаузов нет такого огромного избытка женщин сравнительно с мужчинами, как у нас», – писал В.А. Мошков [2004. С.

129]. И действительно, в силу ли того, что гагаузские мужчины на протяжении многих лет проживания в России на положении иностранных колонистов были освобождены от воинской повинности и «мужской демографический потенциал» был полнее, чем у других народов, или ценность жизни девочек у гагаузов, как это было распространено на Востоке, была не столь высока, как мальчиков, или же особую роль играло тяжелое, приниженное положение женщины в гагаузском обществе, отражавшееся на женском здоровье и продолжительности жизни женщин, но, по данным переписи населения 1897 г., например, на 100 мужчин-гагаузов Бессарабии приходилось лишь 93 женщины, и это было самое низкое соотношение полов, в сравнении с другими народами губернии. У болгар, например, на 100 мужчин приходилось 95 женщин, а у молдаван - 96 [Первая всеобщая ..., 1905, с. 98-99]. Может быть, в этом скрывались истоки и наиболее часто встречающейся межэтнической брачности, в большей мере характерные для мужчин-гагаузов в силу недостаточности однонационального рынка невест.

К середине XX в. соотношение мужчин и женщин в структуре гагаузского и болгарского населения было очень схожим. Так, на 100 мужчин у болгар в среднем приходилось 108 женщин, а у гагаузов – 107, но и эти структурные показатели были наилучшими среди этнических групп Молдавии. Для сравнения, у русских, потерявших в Великой отечественной войне значительную часть мужского населения, соотношение мужчин и женщин в республике было 100:126, и даже у молдаван оно составляло пропорцию 100:115 .

При сходных половозрастных структурах уровень брачности гагаузов и болгар и в середине XX в. существенно различался: если у болгар среди мужчин в возрасте 16 лет и старше на 1000 человек приходилось 778 состоящих в браке, а среди женщин – 662, то у гагаузов соответствующие показатели были заметно выше – 813 и 684 состоящих в браке. При этом особенно сильны были различия между этими этническими группами в самых младших возрастных когортах – 16-19 лет и 20-24 года. Среди 16-19-летних уровень брачности гагаузов превышал уровень брачности болгар у мужчин – в 1,6 раза, а у женщин – в 1,2 раза, т.е. ранние браки гагаузских мужчин встречались гораздо чаще, чем у болгар и остального населения республики. Так, в среднем по Молдавии в когорте 16-19-летних мужчин из каждой тысячи человек 36 состояли в браке, тогда как у гагаузов 98 мужчин уже были женаты. В следующей возрастной группе 20-24-летних в среднем по республике из каждой 1000 мужчин 367 состояли в браке, у болгар эти показатели были существенно выше – 497 мужчин из 1000, а у гагаузов превышали среднереспубликанские в 1,8 раза – 649 мужчин из 1000 были женаты. Тогда как по женскому населению этнические различия в уровне брачности были не столь заметны: уровень брачности 20-24-летних гагаузок был лишь в 1,2 раза выше среднереспубликанских показателей и в 1,1 раза превышал уровень брачности болгарок.

Таким образом, сами по себе различия в половой, возрастной структуре гагаузского и болгарского населения Молдавии не были сколько-нибудь значимыми, но при этом уровень брачности гагаузов был существенно выше, нежели у болгар. Особенно сильные различия наблюдались в уровне брачности молодых (16-24 лет) мужчин, которая была у гагаузов значительно выше, чем у других этнических групп в республике. Относительно раннее и более полное состояние в браке гагаузов вело к более высокому уровню рождаемости, детности, ибо абсолютное большинство рождений приходилось на рождения в браке.

При анализе демографической ситуации в объяснении динамики брачности, определении ее тенденций и перспектив, важное значение приобретает изучение демографического «идеала» населения в целом и отдельных его групп. Идеальный возраст вступления в брак является одной из существенных характеристик демографического поведения населения, установкой, которая формируется под воздействием множества факторов как объективного, так и субъективного характера: это и возраст, и этничность, и уровень образования, и социально-профессиональный статус, и место жительства (город или село). Эта установка зависит и от ценностей той среды, где сформировалась личность (социальной, этнической, культурной), тех традиционных брачных норм, стандартов, которые в ней сложились.

Изменение политической, экономической и социальной обстановки, произошедшее за последние полтора десятилетия, глобальные перемены, которые произошли со времени распада Советского Союза, повлекли за собой ухудшение материального

положения населения, безработицу, изменение социального настроения населения, утрату чувства стабильности и уверенности в завтрашнем дне. Они не могли не отразиться и на демографическом, в частности, брачном поведении населения. Хотя брачное поведение очень инерционно, являясь результатом усвоения норм, унаследованных брачным опытом предыдущих поколений, тем не менее результаты двух социально-демографических исследований, проведенных в 1989 и 2004 гг. среди гагаузского населения Молдавии, показывают, какие изменения уже произошли в этой сфере за прошедший период.

В ходе наших этнодемографических исследований 1989 и 2004 гг. мы пытались выяснить, как изменились идеальные представления гагаузских мужчин и женщин, жителей сел и городов, о том, в каком возрасте девушкам и юношам предпочтительнее вступать в брак. Результаты этих исследований представлены в табл. 3.

Как и ожидалось, мнения относительно наилучшего возраста вступления в брак для девушки и для юноши оказались различными. В 1989 г. идеальным возрастом вступления в брак для гагаузской девушки было 20,4 года, а для юноши – 23,7 года. При этом горожане считали, что возраст вступления в брак должен быть выше (для девушки 20,5 года, а для юноши – 23,9 года), а сельские жители, хотя и немного, но понижали идеальный брачный возраст: до 20,3 года для девушки и 23,6 года – для юноши. Но при этом и городские, и сельские гагаузы считали, что юноша должен быть старше девушки в среднем на 3,3 года. Очень немногие (2-4% респондентов) считали, что девушке лучше всего выходить замуж в 16-17 лет. Подавляющее же большинство (около 90%) полагали, что лучший возраст для замужества девушки - от 18 до 23 лет.

Мнения гагаузских мужчин и женщин относительно идеального брачного возраста не совпадали: женщины считали идеальным и для юношей, и для девушек более высокий брачный возраст (соответственно 23,8 и 20,6 года), нежели мужчины, отдававшие предпочтение более молодым возрастам, особенно в отношении брачного возраста девушек (соответственно 23,7 и 20,1 года). Эти тенденции были характерны как для горожан, так и для сельских жителей. Так, например, 20-21% городских и сельских женщин полагали, что наилучшим возрастом вступления в брак для девушки является 18-19 лет, а среди мужчин такого мнения придерживалось почти в два раза больше опрошенных (37%).

Таблица 3

Мнения гагаузов о наилучшем возрасте вступления в брак (число лет)

Наилучший средний возраст вступления в брак	1989 г.				2004 г.			
	Мнения женщин		Мнения мужчин		Мнения женщин		Мнения мужчин	
	Для девушек	Для юношей	Для девушек	Для юношей	Для девушек	Для юношей	Для девушек	Для юношей
Город	20,6	23,9	20,3	23,9	21,7	24,7	20,9	24,0
Село	20,6	23,7	20,0	23,5	21,0	24,2	20,7	23,5
Всего	20,6	23,8	20,1	23,7	21,3	24,4	20,8	23,7

В прошлом существовали вызванные главным образом соображениями материального характера браки, в которых невеста была старше жениха. И в настоящее время в общественном мнении гагаузов допустимыми признаются браки, когда невеста старше жениха. Но доля таких мнений чрезвычайно мала (0,5% и 0,9% на селе и в городе).

15 лет спустя, к 2004 году, «идеальная» картина брачного возраста несколько изменилась в сторону его повышения, особенно для девушек – с 20,4 до 21,1 года, или на 0,7 года. В 2004 г. лишь 16% женщин полагали, что девушке лучше вступать в брак в возрасте 18-19 лет, и даже среди мужчин такого мнения придерживалось уже лишь 22-23% городских и сельских жителей.

Для юношей идеальный брачный возраст тоже увеличился, но не так значительно – с 23,7 до 24,1 года, или на 0,4 года. По-прежнему, городские гагаузы считали наилучшим для заключения брака более высокий возраст (для девушек – 21,3 года, для юношей – 24,3 года), нежели сельчане (соответственно 20,9 и 23,9 года). Более активное повышение идеального брачного возраста для девушек, в сравнении с юношами, привело к сокращению идеальной разницы между полами по возрасту заключения бра-

ка с 3,3 года в 1989 г. до 3,0 года в 2004 г. Браки, в которых жена старше мужа, и сейчас не приветствуются большинством гагаузов: за них выступают лишь 0,3-2,1% опрошенных.

В 2004 г. сохранились различия во мнениях гагаузских мужчин и женщин относительно «идеала» брачного возраста: по-прежнему, женщины отдавали предпочтение более высокому брачному возрасту и для девушек, и для юношей (соответственно 21,3 и 24,4 года), в сравнении с мужчинами, понижавшими идеальные брачные возраста до 20,8 года для девушек и 23,7 года для юношей.

Идеальные представления о браке, возрасте брачных партнеров не всегда совпадают с реальностью: жизнь вносит свои коррективы. Фактический возраст вступления в брак у гагаузов, по результатам двух этнодемографических исследований 1989 и 2004 гг., оказался ниже идеального как среди женщин, так и среди мужчин, и в городе, и на селе. Наибольшие различия между идеальным и фактическим возрастом вступления в брак отмечены у мужского гагаузского населения. Если у женщин фактический возраст вступления в брак отличается от идеального на 0,3-0,5 года, то у мужчин разница идеального и фактического возраста достигает 0,6-1,2 года. За прошедшие между обследованиями 15 лет средний фактический возраст вступления в брак возрос на 0,5 года: с 21,3 года в 1989 г. до 21,8 года в 2004 г. При этом увеличение фактического возраста вступления в брак практически одинаково коснулось и женского, и мужского гагаузского населения. Так, за период 1989-2004 гг. он вырос у женщин на 0,7 года (с 20,0 до 20,7 года), а у мужчин – на 0,6 года (с 22,7 до 23,3 года). Соответственно незначительно изменилась и разница в фактическом среднем возрасте вступления в брак между мужчинами и женщинами (2,7 года в 1989 г. и 2,6 года – в 2004 г.).

При более детальном анализе изменений, происходящих в возрастных показателях брачности у гагаузов, обнаружилось, что наибольшие перемены в средних фактических возрастных показателях вступления в брак произошли в городском женском населении и у сельских мужчин. За 15 лет средний фактический возраст вступления в брак у сельских гагаузок возрос на 0,5 года (с 20,0 до 20,5 года), а у горожанок эти изменения были более значительны – 0,9 года (с 20,0 до 20,9 года). В то же время сельские мужчины, в отличие от городских, стали позже вступать в браки:

за 1989-2004 гг. средний фактический возраст вступления в брак у них вырос на 0,9 года (с 22,4 до 23,3 года), а у городских мужчин – лишь на 0,2 года (с 23,1 до 23,3 года) (табл. 4)

Таблица 4

Соотношение идеального и фактического возраста вступления в первый брак гагаузов (число лет)

	1989 г				2004 г.			
	Девушки		Юноши		Девушки		Юноши	
	Идеальный	Фактический	Идеальный	Фактический	Идеальный	фактический	Идеальный	Фактический
Город	20,5	20,0	23,9	23,1	21,3	20,9	24,3	23,3
Село	20,3	20,0	23,6	22,4	20,9	20,5	23,9	23,3
Всего	20,4	20,0	23,7	22,7	21,1	20,7	24,1	23,3

Что скрывается за этими средними показателями? Как свидетельствуют результаты исследований, существенно (в 1,5 раза) снизилась доля ранних браков (моложе 18 лет) – с 8,1% в 1989 г. до 5,4% в 2004 г. Если в 1989 г. каждая 7-ая живущая гагаузка, состоявшая в браке, выходила замуж до 18 лет, то в 2004 г. доля женщин, вышедших замуж до 18 лет, снизилась до 9,7% (каждая 10-ая). В 1989 г. среди всех замужних гагаузок было более 3/4 (77,4%) тех, кто вступил в брак до 22 лет, в 2004 г., как свидетельствуют результаты обследования, среди гагаузок было лишь 2/3 (65,5%) вступивших в брак до 22 летнего возраста.

2. Межэтнические браки

Этнические смешанные браки являются тем феноменом демографического поведения этнической группы, который возникает в условиях контактирования двух и более этносов, между которыми не существует отношений такой степени интолерантности, которая мешала бы сосуществованию и взаимодействию в различных областях общественной жизни, в т.ч. и в сфере брачных отношений.

Межэтнические браки, являясь результатом развития демографических и этнических процессов, «перекрестьем» демогра-

фической и этнической линий развития народа, оказывают определенное влияние на ход воспроизводственных процессов внутри этноса, определяя в известной мере воспроизводство численности какого-либо этноса на данной территории, в том или ином государстве [см. подробнее: Козлов, 1969; Сусоколов, 1990; Столярова, 2004]. Стратегия выбора брачного партнера иной этнической принадлежности, в особенности для представителей малочисленных народов, каковым являются гагаузы – это шаг по пути «размывания», увеличения разнородности, этнокультурной мозаичности своей этнической группы, а позднее и возможной ее ассимиляции, когда потомки от подобных браков вынужденно прерывают этническую линию одного из родителей.

Кроме того, межэтнические браки являются мощным фактором, детерминирующим миграционное поведение гагаузов. Браки с представителями титульной национальности республики – молдаванами – могут снижать уровень потенциальной миграции, уменьшать ориентации на отъезд из страны проживания. И, напротив, браки гагаузов с лицами нетитульного народа, в особенности с русскими, могут в определенных ситуациях ускорять миграции подобных семей за пределы Молдавии, уменьшая тем самым численность гагаузов в районах их компактного проживания в Гагаузии.

Усилившиеся в последние десятилетия внешние миграции гагаузов, направленные главным образом в Россию, Турцию, Украину и другие страны ближнего и дальнего зарубежья, миграции молодых мужчин и женщин, зачастую еще не состоящих в браке, усиливают вероятность вступления в межэтнические браки в странах вынужденной миграции, а тем самым ускорения ассимиляционных процессов среди этой категории мигрантов и их потомков.

Особого внимания заслуживает и изучение динамики эндогамных браков у гагаузов, ибо подобные браки играют значительную роль в самосохранении малочисленного этноса, усилении гомогенности его структуры, воспроизводстве его культуры и идентичности.

По данным переписей населения 1959, 1970 и 1979 гг. Молдавия занимала одно из первых мест в СССР по доле национально-смешанных семей, уступая в этом отношении лишь Латвии, Украине и Казахстану. От переписи к переписи этот показатель

увеличивался: с 13,5% в 1959 г. до 21,0% в 1979 г. Города Молдавии превосходили по этому показателю города всех других республик: доля национально-смешанных семей в городском населении за период 1959-1979 гг. возросла с 26,9% до 36,0%, т.е. каждая третья семья в городах Молдавии была национально-смешанной. В селах этот показатель был значительно ниже, но и здесь Молдавия стояла на одном из первых мест, уступая в разные годы лишь Казахстану, Латвии и Киргизии. Правда, необходимо заметить, что при неуклонном росте доли национально-смешанных семей в Молдавии от переписи к переписи, темпы этого прироста неизменно снижались. Так, за период 1959-1970 гг. темпы прироста доли национально-смешанных семей составили 32,5 процентных пункта, а в период 1970-1979 гг. – только 17,3 процентных пункта.

Таблица 5

Доля национально-смешанных браков у национальностей Молдавии среди всех заключенных в течение года браков (%)

Этнические группы	1970 г.		1980 г.		2000 г.		2003 г.	
	Браки							
	Однонациональные	Национально-смешанные	Однонациональные	Национально смешанные	Однонациональные	Национально-смешанные	Однонациональные	Национально-смешанные
Молдаване	85,1	14,9	86	14	89,2	10,8	89,6	10,4
Русские	44,5	55,5	42	58	29,7	70,3	25,9	74,1
Украинцы	44,8	55,2	44	56	38,7	61,3	35,7	64,3
Гагаузы	72,7	27,3	75	25	76,1	23,9	76,7	23,3
Болгары	48,9	51,1	41	59	43,6	56,4	39,2	60,8
Всего по республике	67,9	32,1	72,8	27,2	77,6	22,4	78,2	21,8

Увеличение доли национально-смешанных семей в населении детерминировано множеством факторов. Не всегда это сопровождается увеличением межэтнической брачности. Свою особую

роль в этом процессе играют и миграции населения. Активный миграционный прирост на тех или иных территориях смешанных или гомогенных в этническом плане семей или, напротив, миграционный отток семей разного этнического состава может приводить к росту или снижению доли национально-смешанных семей в том или ином государстве, при этом уровень межэтнической брачности может не меняться, или вектор развития процессов межэтнической брачности может не совпадать с направленностью изменений в доле национально-смешанных семей.

Одновременно с этим, анализируя динамику межэтнической брачности в целом, мы не можем четко разобраться в том, какие же факторы и в какой мере воздействуют на этот синтетический показатель, и только «разъяв» это целое на этнические составляющие, мы сумеем явственнее представить себе ход этого процесса и четче разграничить систему факторов, влияющих на него.

Материалы, предложенные читателю в табл. 5, дают представление о том, как неоднозначно развивались процессы межнациональной брачности у разных национальностей Молдавии в период 1970-2003 гг. В целом по республике доля национально-смешанных браков среди всех браков, заключенных в течение года, последовательно снижалась: с 32,1% в 1970 г. до 21,8% в 2003 г. Это снижение было детерминировано уменьшением доли межнациональных браков у основной, наиболее многочисленной титульной нации республики – молдаван: с 14,9% в 1970 г. до 10,4% в 2003 г. Такой же процесс снижения доли национально-смешанных браков в общем числе заключаемых в течение года браков был характерен и для гагаузского населения республики: здесь аналогичные показатели составили 27,3% и 23,3%. Правда, у гагаузов это снижение шло гораздо более медленными темпами, чем у молдаван: если за период 1970-2003 гг. сокращение доли национально-смешанных браков в общем числе заключаемых в год браков у молдаван составило 30 процентных пунктов, то у гагаузов в два раза меньше – лишь 15 процентных пунктов. Для остальных наиболее многочисленных национальностей Молдавии (русских, украинцев, болгар) характерна была противоположная тенденция - увеличение доли межнациональных браков. Наиболее стремительно эти процессы проходили у русского населения: если в 1970 г. каждый второй заключаемый брак у русских был национально-смешанным, что и так было очень

Таблица 6

Этническая структура заключаемых браков в Молдавии (%)

Национальность супруга(и)	1970 г.						2000 г.						2003 г.					
	Молдаване	Русские	Украинцы	Гагаузы	Болгары	Итого	Молдаване	Русские	Украинцы	Гагаузы	Болгары	Итого	Молдаване	Русские	Украинцы	Гагаузы	Болгары	Итого
Мужчины																		
Молдаване	86	5	7	1	1	100	90	3	4	1	1	100	91	3	4	1	1	100
Русские	25	43	24	2	2	100	40	31	20	3	3	100	43	26	20	4	3	100
Украинцы	29	21	45	1	2	100	41	14	39	2	2	100	43	14	35	4	2	100
Гагаузы	11	6	6	73	5	100	11	4	4	75	5	100	9	4	3	78	5	100
Болгары	19	14	10	7	50	100	23	12	8	10	46	100	28	6	10	15	39	100
Женщины																		
Молдаване	84	6	8	1	1	100	88	3	4	1	1	100	88	3	4	1	1	100
Русские	21	46	24	1	2	100	38	29	18	3	3	100	42	26	19	4	2	100
Украинцы	27	23	45	1	1	100	38	14	39	2	2	100	38	15	36	3	3	100
Гагаузы	10	8	4	72	4	100	9	4	3	77	4	100	8	4	5	75	5	100
Болгары	16	16	12	7	48	100	24	10	9	11	41	100	26	9	6	14	40	100

высоким показателем и свидетельствовало о прорыве эндогамии, то в 2003 году уже каждые три брака из четырех, заключенных русскими, были межэтническими. У украинцев и болгар эти процессы шли примерно одинаковыми темпами, но немного медленнее, чем у русских.

Кто и с кем предпочитает вступать в межнациональные браки в Молдавии?

В 1970 г., как показывают материалы табл. 6, у молдавского населения абсолютно преобладали (среди заключаемых браков) однонациональные союзы (84-86% у женщин и мужчин соответственно), в межнациональные браки молдаване, как мужчины, так и женщины, чаще всего вступали с украинцами (7-8%) и несколько реже с русскими (5-6%). То же преобладание гомогенных в национальном отношении браков наблюдалось и у гагаузов (72-73%); в межнациональной брачности наиболее часто встречались брачные союзы гагаузов с молдаванами (10-11%), второе место у гагаузских женщин занимали браки с русскими мужчинами (8%), а у гагаузских мужчин – в равной мере с русскими и украинскими женщинами (6%).

У болгар наблюдалось равновесие между гомогенными и гетерогенными браками, с небольшим преобладанием смешанных браков у болгарских женщин. Наиболее часто заключаемыми в те годы межнациональными браками у болгарских мужчин и женщин были браки с молдаванами (16-19%) и русскими (14-16%).

Русское и украинское население Молдавии, в отличие от молдаван и гагаузов, чаще вступало в межнациональные союзы, нежели в однонациональные. Русские мужчины одинаково часто заключали брачные союзы с молдаванками и украинками, а русские женщины чаще вступали в брак с украинцами, нежели с молдаванами. У украинцев, как мужчин, так и женщин, чаще встречались брачные союзы с молдаванами, нежели с русскими.

Таким образом, делая общий вывод, можно было констатировать, что в межэтнической брачности, среди всех заключаемых в данный год браков у всех нетитульных народов советской Молдавии чаще встречались браки с молдаванами, наиболее многочисленным этносом республики. Исключение составляли лишь браки русских женщин, чаще заключаемые с украинскими мужчинами.

Спустя тридцать лет, к началу XXI века, этническая картина браков в Молдавии очень существенно изменилась. У титульного этноса республики, а также у гагаузов отчетливо проявилась тенденция к увеличению доли моноэтничных браков, у остальных национальностей Молдавии – к значительному росту доли межэтнических браков. Общей тенденцией для всех национальностей Молдавии было снижение доли браков, заключаемых с русскими. Уменьшение удельного веса браков с украинцами отмечалось практически у всех национальностей, кроме болгарских мужчин. Возросла доля браков с представителями титульной национальности у всех национальных групп Молдавии, кроме гагаузов. У болгарского населения, как мужчин, так и женщин, в структуре брачности возросла почти в два раза доля межнациональных брачных союзов с гагаузами.

Анализируя динамику национально-смешанных браков, заключенных в сельской местности и в городах Молдавии, особенно в таких крупных как столица, можно было увидеть четкую зависимость этого показателя у той или иной национальности от ее доли в составе этносоциальной среды: чем ниже доля определенной национальности в той или иной среде, и чем у́же, следовательно, эндогамный брачный рынок, тем выше у этой национальности доля межэтнических браков. Так, скажем, в Кишиневе у молдаван, доля которых выше доли всех иных этнических групп, отмечается самый низкий удельный вес национально-смешанных браков. У гагаузов и болгар Кишинева, численность и соответственно доля которых в населении столицы минимальная, наблюдается самый высокий уровень межнациональной брачности. Если проанализировать степень распространения межнациональных браков у любой из этнических групп, проживающих в Молдавии, например, у титульной национальности по разным социальным средам, то обнаружится, что в сельской местности, где население более однородно в этническом отношении, где удельный вес молдаван выше, чем в городской местности и тем более в Кишиневе, доля межнациональных браков у молдаван будет самой низкой; в городах – чуть выше и, наконец, в столице, где доля молдаван в населении ниже, чем в селе и в городах в целом, удельный вес браков молдаван с другими национальностями среди всех браков, заключенных молдаванами в этом городе, будет самым высоким (табл. 7) . Эти тенденции характерны для всех этнических групп Молдавии.

Если рассмотреть эти тенденции в перспективе за период 1970-2000 гг., то обнаружится, что вместе с понижением в населении Молдавии доли русского, украинского и болгарского населения у этих национальностей соответственно росла доля межнациональных браков, а у молдаван и гагаузов, чья доля в населении Республики Молдова за этот период возросла, снизилась и доля межэтнической брачности.

Таблица 7

Доля национально-смешанных браков у национальностей Молдавии, в разных социально-этнических средах (среди всех браков, заключенных в течение года) (%)

Этнические группы	1970 г.			1980 г.			2000 г.		
	Села	Города	Кишинев	Села	Города	Кишинев	Села	Города	Кишинев
Мужчины									
Молдаване	8	31	31	7	25	24	5	18	18
Русские	71	53	49	71	56	52	71	69	66
Украинцы	47	62	75	49	64	74	48	70	76
Гагаузы	21	35	82	17	37	84	17	40	96
Болгары	41	64	85	53	69	92	42	66	98
Женщины									
Молдаване	10	34	34	9	30	28	5	23	23
Русские	67	51	50	71	53	51	70	72	68
Украинцы	47	62	75	44	63	72	48	70	77
Гагаузы	20	37	86	19	36	87	15	38	97
Болгары	42	67	83	50	69	89	47	71	98
Оба пола									
Молдаване	9	33	33	8	28	26	5	21	21
Русские	69	52	50	71	54	51	70	71	67
Украинцы	47	62	75	46	63	73	48	70	77
Гагаузы	20	36	84	18	36	86	16	39	97
Болгары	42	66	84	51	69	90	45	69	98

Происходящие мощные изменения в динамике и структуре брачности у разных национальностей Молдавии детерминированы общим повышением моноэтничности населения республики, обусловленным целым рядом факторов, в числе которых наиболее значимыми выступают снижение рождаемости, идущее более быстрыми темпами у русского, украинского и болгарского населения республики, безвозвратные миграции русского и другого славянского (украинцев, белорусов) населения за пределы Молдавии, начавшееся с конца 1980-х годов, а также проводимая в республике этноориентированная политика с приоритетом прав титульной нации.

Первый фактор – снижение рождаемости у русского, украинского и болгарского населения, происходящее на протяжении нескольких десятков лет темпами, превосходящими эти процессы у молдаван и гагаузов, и второй фактор – миграция русского и другого славянского населения за пределы Молдавии – привели к снижению доли молодежи вышеназванных национальностей в населении и, как следствие, к сужению однонационального рынка брачных партнеров у славянского населения в целом, ибо именно эта межнациональная брачность славянских народов составляла существенную долю в общей межэтнической брачности республики. И третий фактор – политика этноцентризма, стремление к созданию моноэтнического государства, когда становится «выгодным» быть представителем титульной национальности государства. Это не могло не привести к определенному увеличению числа браков нетитульного населения республики с молдаванами, когда альтернативой миграции из страны выступает стратегия на ассимиляцию, если не для самих брачных партнеров, то для их детей.

Остановимся подробнее на анализе межэтнической брачности у гагаузов. Нам удалось установить, что при неизменно снижающейся доле межэтнических браков в целом по Молдавии в рассматриваемый период (1970-2000 годы), удельный вес этнически смешанных браков у гагаузов тоже плавно сокращался. Но эта общая для гагаузского этноса тенденция по-разному проявлялась в различных этносоциальных средах республики. Так, в селах Молдавии, а вернее, Гагаузии (ибо именно здесь компактно проживает большинство гагаузского населения), где гагаузы составляли абсолютное большинство и этнический состав населе-

ния был однороден, эта тенденция обнаруживала себя наиболее ярко: с 1970 по 2000 гг. доля межэтнических браков у сельских гагаузов снизилась с 20% до 16% из числа всех заключенных гагаузами в течение года браков. Это было характерно как для мужского, так и для женского гагаузского населения. Снижение доли межэтнических браков у гагаузов в сельской местности было детерминировано их более высоким уровнем рождаемости, в сравнении с другими этническими группами республики, и связанным с этим процессом расширения моноэтничного «гагаузского» брачного рынка.

В городах республики наблюдалась противоположная тенденция: наряду со снижением уровня межэтнической брачности у гагаузов в целом, у городских гагаузов доля этнически смешанных браков за указанный период выросла с 36% до 39% в общем числе заключенных гагаузами в течение года браков. И это явление было связано с полиэтничным составом населения городов Молдавии, где доля гагаузов была невелика и однонациональный брачный рынок был сужен, что способствовало (или вынуждало) заключению гагаузами этнически смешанных браков.

И, наконец, в столице республики – Кишиневе – наблюдалась та же тенденция, что и в городах республики, но многократно усиленная: за 1970-2000 гг. доля межэтнических браков у гагаузов Кишинева возросла с 84% до 97% среди всех заключенных гагаузами браков, т.е. в полиэтничном Кишиневе, где удельный вес гагаузов минимален, а следовательно, моноэтничный брачный рынок чрезвычайно узок, к началу XX века практически все гагаузы, жившие в столице республики, вступали в межэтнические браки (табл. 7).

У специалистов-этнологов, занимающихся проблемами межэтнической брачности, одним из важных вопросов был вопрос стабильности этнически смешанных семей. Одни ученые считали, что «поскольку межэтнические браки представляют собой позитивный опыт межнационального общения и в них вступают люди, лишенные националистических предрассудков, то они должны быть и являются более стабильными» [Столярова, 2004. С. 220].

Оппоненты этой точки зрения считают, что «этнически смешанные браки должны быть менее прочными, чем однонациональные, поскольку различия, связанные с этничностью, настолько велики, что рано или поздно они взорвут семейный коллектив изнутри» [Столярова, 2004. С. 220].

Не претендуя на решение этого спорного и сложного вопроса, детерминированного множеством факторов, внутренних и внешних, нам хотелось бы остановить внимание читателей на статистических и социологических выкладках по этой проблеме на примере гагаузов и других этнических групп Молдавии (табл. 8).

Материалы ежегодного учета брачности и разводимости населения Молдавии за 1998-2000 гг. дали возможность показать соотношение браков и разводов этнически однородных и этнически смешанных пар. Допуская некоторую условность использования этих показателей, все же удалось выявить определенные закономерности: по всем этническим группам Молдавии (кроме русских) проявляется общая тенденция большей устойчивости однонациональных браков, в сравнении с этнически смешанными. Так, при самом низком в республике уровне разводимости однонациональных гагаузских союзов (314 разводов на 1000 браков), в этнически смешанных браках этот показатель возрастает до 549 у гагаузских мужчин и 688 у гагаузских женщин, состоявших в смешанных союзах.

У молдаван, уровень разводимости которых в однонациональных союзах близок к гагаузам (356 разводов на 1000 браков), в этнически смешанных союзах аналогичный показатель возрастает до 684 у женщин и 696 у мужчин. Схожие тенденции проявляются у болгар и украинцев, когда уровень разводимости этнически смешанных союзов оказывается в 1,5-2 раза выше уровня разводимости гомогенных в этническом плане браков.

У русских, живущих в Молдавии, наблюдается противоположная тенденция: при самом высоком уровне разводимости однонациональных русских брачных союзов (812 разводов на 1000 браков), в этнически смешанных браках этот показатель падает до 760 у русских мужчин и 704 у русских женщин.

«Русская» составляющая в любом этнически смешанном браке усиливает нестабильность этого союза, причем «мужская русская составляющая» еще в большей степени дестабилизирует брак, чем женская. Так, у гагаузских женщин, например, состоявших в браках с русскими мужчинами, на 1000 браков приходится 703 развода, в то время как в браках с другими этническими партнерами эти показатели разводимости ниже.

Таблица 8

Соотношение браков и разводов у этнических групп Молдавии (на 1000 браков приходится разводов) (2000 год)

Национальность мужа	Всего	Национальность жены				
		Молдаванка	Русская	Украинка	Гагаузка	Болгарка
Всего	448	395	735	577	399	477
Молдаванин	388	356	714	552	558	606
Русский	776	717	812	754	703	564
Украинец	596	613	688	475	833	571
Гагауз	373	515	553	583	314	489
Болгарин	487	671	465	600	618	331

3. Разводы у гагаузов: мифы и реальность

Установки гагаузов на развод

Существует мнение, что брак у гагаузов – это очень стабильный и консервативный институт. Так ли это в действительности? Какие трансформации происходят в настоящее время с процессами брачности и разводимости у гагаузов? Обратимся вначале к материалам статистики, текущего учета браков и разводов, который на протяжении многих десятилетий ведется статистическими органами Молдавии.

По данным только последнего десятилетия, в этой сфере произошли серьезные изменения. Так, в последнее пятилетие XX в. у гагаузских мужчин на 1000 браков приходилось 315 разводов, у женщин — 335. В начале XXI в. (2001-2005 гг.) в среднем в год на тысячу браков приходилось уже 668 разводов у мужчин-гагаузов и 715 разводов у гагаузских женщин, т.е. относительное число разводов выросло более чем в 2 раза за короткий отрезок времени.

Статистика — вещь лукавая, и опираясь только на эти цифры, трудно разобраться в происходящих процессах. Как известно, на уровень разводимости гагаузов большое влияние оказала трудовая миграция. Она, безусловно, приводит к фактическому распаду семей мигрантов, но здесь нужно учитывать и то обстоятельство, что далеко не все оформляемые гастарбайтерами разводы были фактическим расторжением браков. Довольно часто разводы (а за ними и смена фамилий разводящихся) являлись лишь единственным способом вторичного выезда мигрантов за границу на заработки.

Но что же в действительности скрывается за этими цифрами? Изменилось ли в последнее время отношение гагаузов к стабильности семьи, к возможности разводов? Мы попробовали разобраться в этом с помощью материалов, полученных в ходе проведения этнодемографического исследования среди гагаузского населения Молдавии в 2004 г. В программу анкетирования этого исследования был включен вопрос, позволивший выяснить установки гагаузов на возможность расторжения брака. Вопрос формулировался следующим образом: «Как Вы считаете, следует ли сохранять семью, если отношения между супругами не сложились или разладились?». Были предусмотрены следующие варианты ответов: 1. «Необходимо сохранять семью в любом случае»; 2. «Необходимо сохранять, если в семье есть маленькие дети»; 3. «Необходимо сохранять, если в семье есть несовершеннолетние дети»; 4. «Нет, не следует сохранять».

Таблица 9

Установки на разводы у гагаузов Молдавии (%)

	Все население	Городское население	Сельское население
1. Необходимо сохранять семью в любом случае	52	43	58
2. Необходимо сохранять, если в семье есть маленькие дети	14	22	8
3. Необходимо сохранять, если в семье есть несовершеннолетние дети	6	8	5
4. Нет, не следует сохранять	24	23	25
5. Другое мнение	2	3	2
6. Нет ответа	2	1	2
Итого	100	100	100

С помощью этого вопроса мы попытались развеять или укрепить миф о том, что гагаузы не разводятся (или практически не

разводились до недавнего времени) и в этом секрет высокой рождаемости и детности гагаузских семей.

Материалы, предложенные в таблице 9, дают представление об установках на развод всего гагаузского населения, а также горожан и сельских жителей. Первый же взгляд на представленные данные приводит к шокирующему выводу: четверть опрошенного гагаузского населения, вне зависимости от того, живут ли они в городе или на селе, считают, что семью не следует сохранять, если отношения между супругами не сложились или разладились.

Сильной традиционной установки на незыблемость семьи и необходимость сохранять ее в любом случае придерживается только половина опрошенных гагаузов (52%). Но здесь различия между горожанами и сельскими жителями довольно велики: в селе людей, придерживающихся традиционной, консервативной установки на сохранность семьи, в 1,4 раза больше, нежели в городе (соответственно 58% и 43%) (табл. 9). Городское гагаузское население более склонно к компромиссам в решении вопроса о разводе. Вот почему среди горожан довольно велика доля тех, кто считает, что брак (семью) нужно сохранять, если в ней есть маленькие (или несовершеннолетние) дети. У городских гагаузов доля лиц, придерживающихся подобного мнения в 2,3 раза больше, чем на селе (соответственно 30% и 13%).

Таблица 10

Установки на разводы гагаузских мужчин и женщин (%)

	Все население		Село		Город	
	Муж.	Жен.	Муж.	Жен.	Муж.	Жен.
1. Необходимо сохранять семью в любом случае	54	50	63	53	41	44
2. Необходимо сохранять, если в семье есть маленькие дети	15	12	8	9	26	17
3. Необходимо сохранять, если в семье есть несовершеннолетние дети	6	6	5	5	7	9
4. Нет, сохранять не следует	21	27	20	30	23	23
5. Другое мнение	2	3	2	1	2	5
6. Нет ответа	2	2	2	2	1	2
Итого	100	100	100	100	100	100

Посмотрим, как различаются в своих установках на разводы мужское и женское гагаузское население (табл. 10). И здесь результаты шокируют. Женщины, традиционно хранительницы семьи, домашнего очага, в своих установках более радикальны, чем мужчины. Свыше четверти опрошенных гагаузок считают, что сохранять семью не следует, если отношения между супругами разладились, у мужчин такого мнения придерживается лишь пятая часть опрошенных. При этом установки на развод в селе встречаются у женщин в полтора раза чаще, чем у мужчин (30% против 20%), а в городе гендерных различий практически не наблюдается. Вероятно, в происходящих изменениях в значительной мере «повинна» трудовая миграция гагаузов.

В традиционном патриархальном обществе гагаузская женщина в своем поведении руководствовалась сложившимися и устоявшимися общественными ценностями, нормами и стереотипами в большей мере, чем индивидуальной мотивацией. Общественное мнение гагаузов негативно реагировало на независимые жизненные стратегии женщин, касавшиеся как их брачного, репродуктивного, так и миграционного поведения. Традиционным, устоявшимся вариантом распределения ролей в семье было такое, когда мужчина обеспечивал семью, зарабатывая деньги, а женщина выполняла репродуктивные функции, начиная от рождения и воспитания детей и заканчивая ведением домашнего хозяйства. В настоящее время появляется все большее количество женщин, вынужденных, в силу разных причин, самостоятельно зарабатывать деньги и зачастую для этого участвовать в миграционном движении. Факторов, обусловливающих усиливающуюся феминизацию миграционных процессов, достаточно много, но особенно важно то, что усилилась трансформация гендерных ролей в обществе, в семье. Немаловажную роль играют и долгосрочные социально-демографические факторы. Активные безвозвратные миграции молодого поколения, главным образом мужчин брачного возраста, за пределы Молдавии, повышенная смертность мужчин повлекли за собой нарушение половозрастной структуры гагаузского населения, создали диспропорции в соотношении людей брачных возрастов в городе и на селе, что осложнило создание новых семей. Остающиеся в стране молодые женщины зачастую не могут вступить в брак из-за отсутствия подходящих брачных партнеров, повышается удельный вес оди-

ноких незамужних женщин, увеличивается количество детей, рожденных женщинами, не состоящими в браке, растет доля разведенных женщин, часто остающихся с детьми, мужья которых находят себе новую брачную пару в странах приема мигрантов, т.е. возрастает доля в населении неполных семей, возглавляемых женщиной, и, как следствие, семей с очень низким уровнем материального достатка, ибо единственным кормильцем в таких семьях выступает женщина. Все это вызывает и усиливает женскую миграционную составляющую, причем не только временной трудовой миграции, но и потенциала безвозвратной миграции, эмиграции, когда женщина, используя различные поведенческие стратегии, стремится остаться в стране приема на постоянное жительство. Многолетнее пребывание женщин вне дома, вне семьи рушит привычное мировоззрение женщин, меняет их моральные и этические установки и нормы поведения, в том числе брачного, трансформирует семейные ценности, разрушает саму семью.

Резко различаются установками на развод гагаузы разных поколений (табл. 11). У молодежи (до 30 лет) установки на безусловное сохранение семьи встречаются в полтора раза реже, нежели у лиц более старших возрастов.

Таблица 11

Установки на развод гагаузов Молдавии по возрастам (%)

	16-29 лет	30-49 лет	50 и старше
1. Необходимо сохранять семью в любом случае	40	61	63
2. Необходимо сохранять, если в семье есть дети	22	19	15
3. Нет, не следует сохранять	31	18	21
4. Другое мнение	4	1	2
5. Нет ответа	3	1	0
Итого	100	100	100

Предсказуемым оказался результат дифференцированности установок на развод у гагаузов в зависимости от состояния в браке (табл. 13). Наиболее высоки традиционные установки на безусловное сохранение семьи у вдовых, лиц, лишившихся супруга в результате его смерти.

Таблица 12

Установки на развод гагаузов Молдавии в зависимости от уровня образования (%)

	Неполное среднее	Среднее общее	Среднее специальное	Высшее и н/высшее
1. Необходимо сохранять семью в любом случае	51	55	54	44
2. Необходимо сохранять, если в семье есть дети	26	19	13	24
3. Нет, не следует сохранять	20	21	28	29
4. Другое мнение	0	3	2	3
5. Нет ответа	3	2	3	0
Итого	100	100	100	100

Таблица 13

Установки на развод гагаузов в зависимости от состояния в браке (%)

	Все население			
	Холостые, незамужние	Состоящие в браке	Разведенные	Вдовые
1. Следует сохранять семью в любом случае	43	56	27	75
2. Следует сохранять, если в семье есть дети	24	18	14	14
3. Не следует сохранять	26	23	50	11
4. Другое мнение	4	2	0	0
5. Нет ответа	3	1	9	0
Итого	100	100	100	100

Таблица 14

Установки на развод у гагаузов в зависимости от количества детей (%)

	Все население			
	Нет детей	1 ребенок	2 ребенка	3 ребенка и более
1. Следует сохранять семью в любом случае	39	45	58	64
2. Следует сохранять, если в семье есть дети	17	23	19	15
3. Не следует сохранять	39	29	20	19
4. Другое мнение	5	1	2	1
5. Нет ответа	0	2	1	1
Итого	100	100	100	100

У вдов и вдовцов примерно три четверти опрошенных высказались за сохранение семьи в любом случае. Это в значительной мере детерминировано и возрастными показателями, так как среди вдов и вдовцов преобладают люди старших возрастных групп. Прослеживается прямо пропорциональная зависимость установок гагаузов на развод от количества детей: чем больше детей в семье, тем большее количество опрошенных полагает, что семью следует сохранять при любых жизненных обстоятельствах.

Совершенно неожиданным для исследователей оказался результат, полученный по установкам на брак гагаузов, состоящих в однонациональных и этнически-смешанных брачных союзах (табл. 15). Четко выявляется потенциал большей стабильности национально-смешанных браков. Так, в этнически-однородных гагаузских союзах в 1,6 раза чаще встречается установка на развод, в сравнении с этнически смешанными брачными союзами гагаузов.

Анализ материалов проведенного исследования дает основание говорить о том, что брачные установки, представления о возрасте вступления в брак, национальности будущего супруга, о возможности разводов у гагаузов оказались довольно динамичными. Понесенные «утраты» в численности населения, относительно поздно проявившееся снижение уровня рождаемости и трансформации ценностей и норм демографического, в том числе

Таблица 15

Установки на развод у гагаузов в зависимости от национальности супругов (%)

	Все население		Город		Село	
	Браки					
	Однонациональные	Национально-смешанные	Однонациональные	Национально-смешанные	Однонациональные	Национально-смешанные
1.Необходимо сохранять семью в любом случае	54	67	37	52	61	89
2.Необходимо сохранять, если в семье маленькие дети	16	9	33	15	8	0
3.Необходимо сохранять, если в семье несовершеннолетние дети	5	5	6	6	4	3
4. Не следует сохранять	24	14	23	17	25	8
5. Другое мнение	1	5	1	10	0	0
6. Нет ответа	0	0	0	0	2	0
Итого	100	100	100	100	100	100

брачного, поведения гагаузов демонстрируют результат взаимодействия стремительно меняющихся политических, экономических, социальных и этнокультурных факторов с традиционными, веками сложившимися социокультурными нормами гагаузского общества, которые под влиянием урбанизационных и миграционных процессов, роста образования населения, изменения материальных условий жизни, нового этнического окружения довольно быстро утрачивают свое значение, трансформируются, что отражается в общественном сознании гагаузского народа.

Литература:

Бакурский С.В. Социально-экономические проблемы демографического развития Молдавской ССР. Кишинев, 1984.

Вишневский А.Г. Демографический кризис в странах СНГ // Демоскоп Weekly. 2005. № 197-198.

Воспроизводство населения СССР. М., 1983.

Захаров С. Модернизация рождаемости в России за 100 лет // Россия и ее регионы в XX веке: территория, расселение, миграции. М., 2005.

Козлов В.И. Динамика численности народов. М., 1969.

Козлов В.И. Национальности СССР. М., 1975.

Козлов В.И. Этническая демография. М., 1977.

Материалы текущего архива Госкомстата МССР и Национального Бюро статистики РМ.

Мошков В.А. Гагаузы Бендерского уезда. Кишинев, 2004.

Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. Т. 3. Бессарабская губерния. СПб., 1905.

Перепись населения 2004. Статистический сборник. Кишинев, 2006. Т. 1. Демографические, национальные, языковые, культурные характеристики.

Субботина И.А. Гагаузы: расселение, миграция, адаптация. М., 2007.

Столярова Г.Р. Феномен межэтнического взаимодействия: опыт постсоветского Татарстана. Казань, 2004.

Сусоколов А.А. Национально-смешанные браки и семьи в СССР. М., 1990.

Урланис Б.Ц. Проблемы динамики населения СССР. М., 1974.

Л.В. Остапенко

«ДОСТАТОК» И «БОГАТСТВО» В СИСТЕМЕ ЖИЗНЕННЫХ ЦЕННОСТЕЙ НАСЕЛЕНИЯ ПОСТСОВЕТСКОЙ МОЛДОВЫ

Одной из важнейших составляющих соционормативной культуры выступает система основных жизненных ценностей и ориентаций людей, стандартов их поведения в повседневных практиках. Понятие «ценностей» в трактовке разных авторов несколько варьирует. Для решения задач нашего исследования нам представляется наиболее удачным определение, данное К. Клахконом в работе «Культура и поведение» (1962), где ценности понимаются как устойчивые во времени обобщенные абстрактные стандарты, определяющие, что является правильным и что должно быть свойственно людям того или иного общества [Ценности и символы..., 1994. С. 57]. По словам М.А. Макаревича, «критерии оценки тех или иных явлений в качестве ценностей носят конкретно-исторический характер» [Этносоциологический словарь, 1995. С. 871]. Имея завидный запаса «прочности», жизненные ценности, тем не менее, не могут не реагировать на изменения, происходящие в объективных условиях жизни человека, особенно, если эти изменения носят кардинальный характер, что имело место в результате крушения СССР и перехода его бывших республик на новый путь развития. Важную роль в процессе «ценностной перестройки» сыграли, наряду с внутренними, и внешние факторы, в том числе значительно возросшее влияние на духовную сферу жизни граждан большинства постсоветских стран образцов массовой западной культуры, «заполонивших» их информационное поле после ликвидации «железного занавеса».

Итоги проведенных за годы реформ социологических исследований показали, что за этот еще сравнительно небольшой период многие ценности людей, казавшиеся ранее незыблемыми, потеряли свою прежнюю актуальность, а ориентации, считавшиеся аморальными, утратили негативный смысл. Было отмечено также, что, наряду с общими моментами, процессы, происходящие

в отдельных социально-демографических группах населения, имели свои особенности. В данной статье делается попытка рассмотреть некоторые ценностные ориентации современных жителей Молдовы разной этнической принадлежности, связанные с экономической сферой, где произошедшие за время реформирования изменения носили не только глобальный, но и нередко весьма болезненный характер. Основное внимание уделяется представлениям людей о значимости для них таких ценностей как достаток и богатство. Ставится задача проанализировать общее и специфичное в ценностно-экономических установках людей разной этнической принадлежности, влияние этих установок на выработку новой стратегии поведения, что важно с точки зрения выявления различий в характере и масштабах включения представителей отдельных этнических общностей в ценности новой жизни, адаптации к новым постсоветским реалиям. В работе использованы материалы исследования, осуществленного в Республике Молдова среди ее взрослого городского населения в 2007 г. сотрудниками Института этнологии и антропологии РАН, в том числе автором статьи, при участии ученых Института культурного наследия Академии наук Молдовы. В ходе исследования было опрошено около 1500 человек молдавской, украинской, русской, гагаузской и болгарской национальностей.

Прежде чем обратиться непосредственно к анализу заявленной проблемы, необходимо отметить, что социально-экономические условия жизни людей разной этнической принадлежности Молдовы, бесспорно влияющие на характер их ценностных ориентаций в экономической сфере, в середине первого десятилетия нового века, были далеко неодинаковыми. За годы, прошедшие после суверенизации Молдовы, в ней произошли радикальные перемены. В республике было немало сделано и делается для построения демократического гражданского общества, развития рыночных отношений, послекризисного восстановления экономики. Тем не менее, остается ряд серьезных проблем, тормозящих успешное продвижение Молдовы вперед, вступление ее в европейское сообщества в качестве равного партнера. Одной из таких актуальных проблем можно назвать социально-экономическое неравенство этнорегиональных групп, отражающееся на всех сторонах жизни людей, в том числе на их соционормативной культуре.

Формы проявления социально-экономического неравенства оказались весьма разнообразными и имели как объективное (особенности отраслевого и социально-профессионального состава людей разной этнической принадлежности, разное соотношение городского и сельского населения, разный уровень доходов, неодинаковое положение в сфере труда и образования и т.п.), так и субъективное выражение (оценки людей своих социально-экономических позиций, удовлетворенность материальным положением и положением в обществе, представления о шансах социальной мобильности и т.д.).

Изучение вопроса в динамике показало, что социально-экономическое неравенство этнорегиональных групп Молдовы не является признаком только нашего времени – периода глобальных политических, социально-экономических и культурных трансформаций. Оно имеет давние исторические корни, будучи зафиксировано еще Первой Всеобщей переписью населения Российской империи 1897 г. В годы советской власти сформировалась тенденция к определенному сближению отраслевого и социально-профессионального состава людей разной этнической принадлежности, уровня их материальной обеспеченности, социальных позиций. Однако, особенности расселения этнических групп, соотношения в их составе городских и сельских жителей, отраслевая направленность хозяйства отдельных регионов с преимущественным проживанием тех или иных этнических общностей, традиционные профессионально-отраслевые ориентации населения и т.п., способствовали сохранению определенной дистанции в социально-экономических позициях представителей разных этносов.

После распада Союза, суверенизации Молдовы и перехода ее на новые рельсы политического и социально-экономического развития в социальной иерархии этнических групп произошла определенная передислокация. Ранее занимавшие ведущие позиции русские были объявлены людьми «второго сорта», интервентами, их социально-экономический статус был заметно подорван. Многие русские, украинцы, евреи покинули республику. Одновременно выросли социальные позиции молдаван и румын, роль их языка и культуры. Определенный бонус получили гагаузы, сумевшие добиться учреждения автономного образования Гагауз-Ери и создания на территории своего преимущественного проживания государственного университета.

Хотя в результате всех этих процессов усилилась тенденция к сближению отраслевого и социально-профессионального состава представителей отдельных этнических общностей, определенные этнические особенности в характере занятости людей сохранялись даже в городах. В составе молдаван, например, как представителей титульного народа, значительно выросла доля работников сферы управления, полиции, юридического персонала, экономистов, а также работников торговли и обслуживания. Заметно пополнили сферы торговли и обслуживания гагаузы и болгары. Русские и украинцы сохранили свои ориентации на занятость в крупной промышленности, которая особенно серьезно пострадала от кризиса, некоторые из них сумели освоить высокооплачиваемые профессии финансистов, специалистов по работе с недвижимостью и т.п.

Молдаване несколько чаще, нежели представители других национальностей, остались работать в организациях и на предприятиях государственной сферы. Представители не титульного населения, в особенности русские, вытесненные из государственных структур, были вынуждены более активно формировать частную сферу деятельности.

При заметном росте интеллигенции у молдаван и гагаузов они еще не сумели достичь позиций русских, украинцев и болгар по уровню образования. Согласно материалам переписи населения Республики Молдова 2004 г., даже в городах на 1000 человек от 10 лет и старше среди молдаван приходилось 159 людей с высшим образованием и 112 со средним специальным, среди гагаузов – 89 и 99, среди же украинцев эти показатели были соответственно равны 196 и 174, среди русских – 230 и 151, болгар – 166 и 147.

В такой довольно сложной и неоднозначной ситуации в республике, несмотря на сближение ряда объективных показателей занятости представителей разных этнических групп, усиливались различия в восприятии ими новой жизни и своего положения в ней. Прежде всего, далеко неодинаково оценивались людьми изменения, произошедшие за годы реформ, в их материальном положении. Так, среди молдаван Кишинева доля отметивших те или иные улучшения в своем жизненном уровне за период реформирования увеличилась за четыре года между нашими исследованиями (с 2003 г. по 2007 г.) более чем вдвое, достигнув 50%. Столь же заметно снизилась относительная численность тех, чей достаток, по их мнению, за последнее время резко упал, составив всего 9%. У русских жителей Кишинева доля в той или иной мере повысивших степень своего благосостояния, согласно самооценкам, выросла лишь в 1,3 раза – до 39% (против 50% у молдаван). Правда, среди украинцев, гагаузов и болгар этот показатель оказался примерно таким же, как у молдаван, но в их рядах было несколько больше людей, отметивших особо серьезный ущерб, нанесенный реформами их экономическому статусу. Расчет специальных индексов, учитывающих численность положительных и отрицательных ответов, показал неоспоримые преимущества в этом отношении у молдаван (табл. 1).

Таблица 1

Показатели социально-экономического неравенства этнических групп, индексы

Показатели	Национальности				
	Молдаване	Украинцы	Русские	Гагаузы	Болгары
Оценка возможностей семейного бюджета	+ 0,07	- 0,06	- 0,10	+ 0,06	- 0,29
Удовлетворенность материальным положением	- 0,74	- 0,88	- 0,89	- 0,80	- 0,94
Наличие жизненных достижений за последние 3 года	+ 0,48	+ 0,24	+ 0,22	+ 0,22	+ 0,28
Оценка возможностей обеспечить семью	+ 0,06	- 0,07	- 0,25	+ 0,12	- 0,18
Наличие возможностей стать богатым	- 0,25	- 0,39	- 0,33	- 0,28	- 0,49
Адаптация к рыночной экономике	+ 0,06	- 0,28	- 0,04	- 0,07	- 0,29
Оценка позиций на шкале власти	- 0,79	- 1,22	-1,02	- 1,06	- 1,20
Оценка позиций на шкале богатства	- 0,60	- 0,75	- 0,62	- 0,72	- 0,83
Оценка позиций на шкале престижа	- 0,32	- 0,55	- 0,41	- 0,52	- 0,58

Эти данные корреспондируют с другими показателями, в том числе с оценками представителей разных этнических общностей своего нынешнего материального положения и удовлетворенности им, жизненных достижений за последние три года, возможностей обеспечить семью и стать богатыми, а также позиций на шкалах власти, богатства и престижа (табл.1). Здесь также в той или иной мере лидировали молдаване. Во многих отношениях к молдаванам приближались гагаузы. Менее благополучная ситуация отмечалась у украинцев и русских. Замыкали же этот ряд болгары с наиболее низким уровнем самооценок в экономической сфере.

Постараемся определить теперь, представители каких из изучаемых нами этнических групп оказались наиболее ориентированными на материальные ценности, на получение материальных благ в том или ином их выражении.

Рассматривая в целом картину основных жизненных ценностей людей разной этнической принадлежности, их мнений о «хорошей жизни», можно отметить, что она оказалась довольно единообразной. Ответы респондентов были близки как по структуре, так и по значению весовых категорий. Первое место по числу выборов занимал ответ «хорошая семья» (от 70% у русских до 82% у гагаузов), второе – «обеспеченность, достаток» (от 62-63% у русских и украинцев до 65, 68 и 70% соответственно у гагаузов, молдаван и болгар), третье – «интересная работа» (от 54% у молдаван до 60-65% у русских и гагаузов). Четвертое место было отдано «спокойной жизни без волнений и забот» (40-50% выборов), пятое – «уважению людей» (28-47%).

Показательно, что эти данные выглядели практически идентичными материалам, полученным в начале 2000-х годов во время опросов населения России, в том числе ряда российских республик [Социальное неравенство..., 2002. С. 350], и в то же время принципиально отличными от итогов исследований доперестроечного периода. Так, например, в середине 1980-х годов первые три места в иерархии ценностей молдаван занимали «семья», «интересная работа» и «уважение людей». Интересующий нас «материальный достаток» находился лишь на четвертой позиции и голосов, ему отданных, было примерно на 10 процентных пунктов меньше, чем сейчас [Социально-культурный облик..., 1986. С. 255].

Даже если предположить, что некоторые респонденты 1980-х годов при ответе на этот вопрос могли несколько лукавить, опасаясь, что их мнения разойдутся с принципами господствующей идеологии, изменения в воззрениях людей очевидны. Особенно это касается молодежи. Среди нынешних юношей и девушек относительная численность сторонников материальной обеспеченности оказалась почти вдвое выше, чем у их советских сверстников.

В прошлые годы несколько более близкими выглядели и ответы молдаван и русских. Хотя и в настоящее время между людьми разной этнической принадлежности, как уже отмечалось, принципиальных отличий в этом отношении не наблюдалось, все же, как видно, среди молдаван, болгар и гагаузов доля выбравших материальный достаток была чуть выше, по сравнению с русскими и украинцами.

Таблица 2

Значимость богатства как жизненной ценности, %

Варианты ответа	Молдаване	Украинцы	Русские	Гагаузы	Болгары
Очень значимо	38	21	24	29	28
Значимо, но не очень	49	66	57	63	52
Совсем не значимо	12	13	19	17	19
Затруднились ответить	1	—	—	—	1
Индексы	+ 0,26	+ 0,08	+ 0,05	+0,12	+ 0,09
Итого	100	100	100	100	100

Однако, в случае, когда речь идет не просто об обеспеченной жизни, которая, в общем, является естественной потребностью большинства людей, а о такой ценности как богатство, этнические различия проявились заметнее (табл.2). «Богатство» было названо весьма значимым 20-24% гагаузов, украинцев и русских, 28% болгар, доля же молдаван, давших подобный ответ, возрастала до 38%. Расчет индексов, учитывающих разницу между относительной численностью людей, для которых богатство было особенно значимой ценностью и теми, кто ее считал совершенно

не важной, показал, что второе место после явно лидирующих молдаван заняли гагаузы, а третье – болгары.

Сравнивая относительную численность людей, выбравших в качестве жизненных приоритетов просто обеспеченную жизнь, и тех, кто предпочел богатство, можно было отметить, что почти во всех этнических общностях первый показатель превышал второй. Только среди молдаван доля проголосовавших за богатство оказалась несколько больше доли выбравших просто достаток – соответственно 38% против 30%. А, например, у русских и украинцев ориентации на богатство были распространены в 1,5-2 раза реже, нежели на достаток.

Таким образом, наиболее ориентированными на существенные материальные достижения, на высокий уровень жизни (который, естественно, каждый понимает по-разному) были, с одной стороны, представители тех этнических общностей, которые уже добились в современных условиях определенных успехов и более или менее оптимистично воспринимали новую жизнь (молдаване, гагаузы). С другой стороны, в их число вошли и представители группы с самым высоким уровнем фрустрации (болгары). Меньше всего ценили богатство русские, хотя именно они за годы реформ понесли особенно ощутимые потери, как в социальном, так и в материальном плане. Видимо, это было связано не только с тем, что среди оставшихся в Молдавии русских было меньше молодежи, чем у молдаван и гагаузов, но и с большей приверженностью местного русского населения традиционным советским ценностям, связанным с жизнью в великой стране – Советском Союзе, ностальгией по которой страдает значительная часть русских, волею судеб оказавшихся за пределами Родины, в иностранных государствах. Определенное значение имел и более высокий образовательный уровень русских и украинцев, влияющий на систему жизненных ценностей людей, в том числе на соотношение в ней материальных и духовных компонентов.

Подобные этнические особенности проявились и в ответах горожан по поводу их отношения к тем, кто сумел значительно разбогатеть за годы реформ. Подавляющее большинство опрошенных не испытывало к ним негативных чувств. Однако, все же среди русских отрицательные высказывания были распространены шире, чем среди молдаван и гагаузов (15% против соответственно 7% и 4%).

О некоторых этнических различиях в материальных запросах людей свидетельствовали и мнения городских жителей Молдовы о размере дохода, который бы они хотели иметь на каждого члена семьи ежемесячно (табл. 3). Конечно, в этом случае речь идет уже не о значимости богатства как ценности (которое, подчеркнем еще раз, каждым понимается по-своему), а о реальных материальных запросах людей, которые в основном и формируют стратегию их поведения. При ответе на этот вопрос в лидерах снова оказались молдаване, болгары и гагаузы. Правда, в целом материальные предпочтения респондентов выглядели сравнительно скромными.

Таблица 3

Желаемый ежемесячный размер дохода на члена семьи (в долларах США), %

Варианты ответа (долл. США)	Молдаване	Украинцы	Русские	Гагаузы	Болгары
От 100 до 500	15	21	19	19	13
От 500 до 1000	26	34	26	27	23
От 1000 до 1500	21	19	23	18	17
От 1500 до 2000	8	9	9	15	12
От 2000 до 2500	10	4	7	10	10
От 2500 до 3000	4	5	8	3	6
Свыше 3000	16	8	7	7	19
Затруднились ответить	—	—	1	—	—
Итого	100	100	100	100	100

Большая часть горожан, независимо от национальности, готова была ограничиться ежемесячным доходом на одного члена семьи в пределах 1500 долл. США (по тогдашнему курсу – чуть ниже 40000 руб.). Эта сумма явно не дотягивала не только до доходов олигархов, но и представителей среднего класса (по российским меркам). В то же время на фоне нынешней экономической ситуации в республике, где среднемесячная оплата труда была на уровне 130 долл. (по данным на 2006 г.) [Рынок труда..,, 2007. С. 101] эти притязания казались уже завышенными. Особенно высокими выглядели запросы болгар и молдаван. На размер еже-

месячного дохода на одного члена семьи свыше 1500 долл. США рассчитывало 47% болгар и 38% молдаван, причем соответственно 20% и 25% претендовало на сумму более 2500 долл. Среди гагаузов доля желающих получать ежемесячно свыше 1500 долл. превышала треть. Русские и украинцы были сдержаннее в своих материальных предпочтениях.

С точки зрения разрешения вопросов социально-экономического неравенства этнических групп, оптимизации процесса их адаптации к постсоветским условиям жизни принципиальное значение приобретают не только ценностные ориентации людей, но и то, готовы ли они воплотить эти ориентации в жизнь и какими именно методами. Вполне понятно, что далеко не все идеалы, важные для человека, он собирается и может реализовать в своей жизни. Многие остаются просто мечтами. Можно предположить, что для значительной части жителей современной Молдовы, высоко ценящих богатство, оно вряд ли станет реально достижимым. Это нашло подтверждение и в материалах нашего опроса. Респонденты разных национальностей проявили полное единодушие в оценках своих шансов разбогатеть, оставаясь в республике. Даже среди титульного народа – молдаван доминировали представления о весьма слабых возможностях добиться желаемого материального достатка (табл. 4).

Таблица 4

Мнения респондентов о том, есть ли у них возможность стать богатыми, живя в Молдове, %

Варианты ответа	Молдаване	Украинцы	Русские	Гагаузы	Болгары
Возможностей достаточно	13	9	12	18	8
Возможностей мало	35	36	34	27	27
Возможностей нет	34	43	40	43	51
Затруднились ответить	18	12	14	12	14
Итого	100	100	100	100	100

По мнению почти 70% молдаван, их шансы значительно пополнить свой бюджет были или малы, или вообще равнялись нулю. Среди представителей этнических меньшинств доля людей, не видящих особых перспектив своего экономического роста

в Молдове, была еще выше, достигая почти 80%. На недостаток подобных шансов чаще всего сетовали болгары, высокие материальные запросы которых особенно резко диссонировали с имеющимися у них, судя по их оценкам, реальными возможностями. Основные причины недостижимости богатства люди видели, прежде всего, во внешних факторах – низких «стартовых» возможностях, невысоких заработках на территории республики, отсутствии спонсоров (табл. 5).

Таблица 5

Представления респондентов о причинах недостижимости богатства, %

Варианты ответа	Молдаване	Украинцы	Русские	Гагаузы	Болгары
Нет начального капитала, богатых родителей	37	44	43	54	55
В городе нет высокооплачиваемой работы	41	33	34	42	39
В семье много иждивенцев	7	3	4	2	3
Нет нужного образования, навыков, уменья	8	16	12	15	20
Нет нужных черт характера, личных качества	3	10	11	6	8
Не та национальность	1	13	10	9	3
Нет связей с нужными людьми	12	27	20	19	22
Плохое здоровье, пожилой возраст	13	23	21	18	18
Затруднились ответить	22	19	11	17	16

Примечание: итог не составляет 100%, поскольку респондент мог выбрать несколько вариантов ответа на данный вопрос.

Показательно, что на нехватку образования, профессиональных навыков украинцы и болгары указывали вдвое чаще, чем молдаване, хотя, как было показано выше, в действительности

их образовательный уровень был выше. Это может служить очередным свидетельством преимуществ титульного народа в социально-экономическом росте.

Однако, принципиально важно, что при столь массовых пессимистичных настроениях представители всех этнических групп Молдовы старались не «опускать руки», имели активные жизненные позиции, пытаясь не просто выжить в новых условиях, но и добиться более существенных успехов, несмотря на все сложности и преграды. Правда, и в этом случае подобные достижительные стратегии были шире распространены среди молдаван и гагаузов и в меньшей степени у болгар и русских, хотя теоретически именно недовольные своей нынешней жизнью и в то же время ориентированные на материальные ценности болгары должны были бы проявлять и больше усердия для изменения положения. Так, согласно данным нашего опроса, были готовы предпринять какие-либо действия для повышения уровня жизни 85% молдаван и гагаузов, 83% украинцев, 79% русских и 76% болгар.

Нельзя не отметить также, что стремление к зажиточной жизни и богатству не превратилось у подавляющего большинства граждан Молдовы в жажду наживы, в желание получить материальные выгоды любой ценой. Подтверждением этому могут служить ответы респондентов на вопрос о том, на что они были бы согласны, чтобы иметь миллион долларов (табл. 6).

Таблица 6

Готовность респондентов на те или иные поступки для того, чтобы получить миллион долларов, %

Варианты ответа	Молдаване	Украинцы	Русские	Гагаузы	Болгары
Вообще не стремятся его получить	39	47	41	30	37
Готовы отказаться от своих убеждений и нравственных принципов	1	2	1	0	2
Согласны на унижение	1	1	0	1	2
Готовы нарушить закон	1	6	2	2	6

Готовы сменить национальность	3	3	3	2	1
Готовы сменить веру	2	1	–	–	-
Готовы поменять гражданство, уехать навсегда в другую страну	11	22	16	17	22
Готовы отказаться от семьи, любимого человека	–	2	–	–	–
Ни к чему из перечисленного не готовы	43	34	40	52	39
Затруднились ответить	1	0	0	1	1

Примечание: итог не составляет 100%, поскольку респондент мог выбрать несколько вариантов ответа на данный вопрос.

Молдаване, получившие определенные преимущества в социально-экономическом росте, тем не менее, не стали искать легкой жизни, а видели основным средством достижения материального благополучия упорный каждодневный труд. Традиционное занятие земледелием приучило людей, что только таким путем можно добиться жизненных успехов, и эти представления сохранили свою значимость по сей день.

Так, очень много работать были согласны 58% молдаван, 52% гагаузов, 51% болгар, 50% украинцев и 47% русских. Именно среди молдаван и гагаузов было больше всего и тех, кто был согласен заняться повышением своей профессиональной квалификации, образования, сменить профессию (табл.7).

Наиболее недовольные жизнью болгары и русские проявили в этом отношении меньше энтузиазма. Даже, если иметь в виду, что уровень их профессиональной подготовки и образования был и так довольно высок, и они не собирались его усовершенствовать, с их стороны было бы вполне логичным и перспективным проявить больший интерес к изучению государственного языка. Однако на это были согласны лишь 11% русских и всего 3% бол-

гар. Реально какой-либо дополнительный доход имели от 54% русских до 67-72% молдаван и украинцев.

Таблица 7

Меры, на которые были готовы респонденты для улучшения своего материального положения, %

Варианты ответа	Молдаване	Украинцы	Русские	Гагаузы	Болгары
Очень много работать	58	50	47	52	51
Повысить квалификацию, образование, сменить работу, профессию	43	31	33	39	32
Активно участвовать в политической жизни	9	4	9	3	8
Заняться предпринимательством	15	22	19	28	21
Поменять место жительства	6	22	21	21	19
Выучить молдавский (румынский) язык, улучшить его знание	5	14	11	14	3
Сменить национальность	5	1	2	2	—
Иногда нарушать закон, нормы морали	2	5	3	1	2
Искать поддержку в криминальных структурах	—	1	—	–	1
Другой вариант	2	1	1	4	2
Затруднились ответить	8	8	12	8	12

Примечание: итог не составляет 100%, поскольку респондент мог выбрать несколько вариантов ответа на данный вопрос.

В условиях перехода к новой рыночной системе хозяйствования нельзя обойти вниманием ориентации людей разной этнической принадлежности на новые ценности, стандарты поведения, отвечающие запросам рынка. Важно иметь в виду и то, что рыночная система, в отличие от бывшей советской плановой, предо-

ставляет людям гораздо больше возможностей для значительного подъема своего материального уровня, личного обогащения.

Таблица. 8

Занятость какой-либо предпринимательской деятельностью, %

Варианты ответа	Молдаване	Украинцы	Русские	Гагаузы	Болгары
Занимаются по собственному желанию	15	10	8	15	11
Занимаются по необходимости	3	5	4	4	3
Не занимаются, но хотели бы	37	22	26	30	36
Не занимаются, не хотят, но, видимо, придется	13	14	15	13	12
Не занимаются, не хотят и не собираются	31	46	46	37	38
Затруднились ответить	1	3	1	1	—
Итого	100	100	100	100	100

Хотя по данным нашего исследования, значительная часть горожан Молдовы, независимо от национальной принадлежности, одобрительно отнеслась к переходу республики к рынку, а некоторые уже успели полностью к нему адаптироваться, в предпринимательскую деятельность оказались вовлеченными еще немногие – от 12% среди русских до 19% среди гагаузов (табл. 8). Правда, во всех этнических группах остается немалая часть людей, готовых включиться в подобную работу, в том числе использовать предпринимательскую деятельность в качестве определенного подспорья, источника дополнительного дохода к заработку на основной работе, стипендии, пенсии.

Далеко не все люди, занятые предпринимательством, участвовали в этой деятельности или собирались в ней участвовать в соответствии со своими убеждениями и желаниями. Рыночные ценности не сумели еще завладеть умами большинства населения. В сфере труда стандарты поведения, соответствующие зако-

нам рыночной экономики, выбрали 25-37% респондентов (табл. 9). Интересно отметить сравнительно высокую ориентацию на рыночные отношения гагаузов, среди которых оказалась в полтора раза больше, чем среди молдаван, доля людей, которые предпочти работу «на себя», на свой страх и риск, с нерегулярным, но крупным заработком работе по найму со стабильной, но невысокой зарплатой. Наиболее ярко выраженными «государственниками», наряду с русским и украинцами, выступали молдаване, получившие после суверенизации республики широкий доступ в государственные структуры разного уровня, в которых раньше они были задействованы слабее.

В заключении хотелось бы сделать некоторые общие выводы. Можно сказать, что материальный достаток, как жизненная ценность, прочно вошел в сознание жителей Молдовы, заняв в системе их ценностных ориентаций одно из первых мест (более 60% выборов). Значимость богатой жизни была актуальна уже для меньшего числа людей (от пятой части до 38% выборов по этническим группам), но большинство предпринимало активные действия для улучшения своего материального положения (54 - 72%), многие имели дополнительный доход, в том числе от вторичной занятости.

Таблица 9

Предпочтения работы по найму и «на себя», %

Варианты ответа	Молдаване	Украинцы	Русские	Гагаузы	Болгары
Предпочитают работу по найму с небольшим, но стабильным доходом	64	62	65	55	58
Предпочитают работу «на себя», на свой страх и риск, с иногда крупным, но нерегулярным заработком	25	28	27	37	32
Затруднились ответить	11	10	8	8	10
Итого	100	100	100	100	100

Именно труд выступал в качестве основного средства для роста материального благосостояния людей. Примерно от четверти до трети представителей отдельных этнических групп сумело включиться в новые рыночные ценности, и от 12 до 19% освоить предпринимательскую деятельность. Все это было в той или иной мере свойственно людям разной этнической принадлежности. Однако в некоторых случаях этнические различия выглядели довольно заметными.

Наиболее перспективной группой, с точки зрения адаптационного потенциала, можно назвать молдаван и гагаузов, отличающихся сравнительно высоким уровнем удовлетворенности новой жизнью и предоставленными ею возможностями, имеющих значительные материальные запросы, ценящих богатство, зажиточность, крепкое хозяйство. При этом они готовы были приложить все силы для достижения поставленных целей, правда, используя для этого далеко не любые методы, а, прежде всего, свой собственный труд. Молдаване и гагаузы более или менее успешно включились в рыночную экономику, причем гагаузы в этом отношении оказались впереди представителей всех других этнических групп.

Украинцы и в особенности русские выглядели не только менее успешными, но и менее активными, к тому же без серьезных материальных притязаний. К сожалению, высокий образовательный уровень русских и украинцев, их профессиональные навыки далеко не всегда оказались востребованными в республике, что вызвало у многих представителей местного русского и украинского населения чувства апатии, неверия в свои силы, нежелание вступать в конкурентную борьбу за место под солнцем.

Но, пожалуй, наиболее серьезные проблемы, связанные с адаптацией к новым условиям, характерны для болгарского населения. Имея повышенные материальные запросы, стремящиеся к достатку и богатству, болгары чаще представителей других этнических групп испытывают неудовлетворенность окружающей жизнью. Хотя они более или менее активно занимаются поисками дополнительного дохода, участвуют в рыночных структурах, это не приносит им желаемых результатов.

В целом, однако, большинству жителей Молдовы трудно ожидать воплощения в жизнь своих надежд на материальный достаток и богатство, пока страна не поднимется на более высокий уро-

вень экономического и демократического развития и не сможет предоставить своим гражданам достойный заработок в соответствии с их способностями, талантами, образованием и профессиональными навыками.

Литература

Рынок труда в странах Содружества Независимых Государств. М., 2007.

Ценности и символы национального самосознания в условиях изменяющегося общества. М., 1994.

Этносоциологический словарь. Общая редакция академика РАН Осипова Г.В. М., 1995.

Социально-культурный облик советских наций (по материалам этносоциологического исследования). М., 1986.

Социальное неравенство этнических групп: представления и реальность. М., 2002.

О.О. Лукьянова

СТРАТЕГИЯ БРАЧНОГО ПОВЕДЕНИЯ МОЛОДЕЖИ ЭСТОНИИ

На рубеже тысячелетий отношение к браку а, следовательно, и к брачному возрасту существенно изменилось. В России, как и во всём мире, издавна существовала традиция ранних браков. Впрочем, в Западной Европе эта традиция уже давно изменилась, и с середины второго тысячелетия здесь стал распространяться новый, отличный от традиционного тип брачности, названный «европейским». Главной отличительной чертой это типа является позднее вступление в брак и высокий процент лиц, никогда не женившихся и не выходивших замуж. Подобная тенденция привела к тому, что к началу XX в. во многих странах Западной Европы процент молодых женщин (20-24 года), которые не были замужем, достиг 70-80%, и даже к 30 годам доля незамужних достигала 40, а иногда и 50% [С.В. Захаров, 2006]. Неженатых мужчин в этих возрастах было ещё больше.

В России, традиция ранней брачности сохранялась на протяжении всего XIX в., когда возраст вступления в брак колебался для женщин вокруг 20 лет и мужчин - 22 лет, а доля хотя бы единожды замужних женщин и женатых мужчин вплотную приближалась к 100% (к возрасту 25 лет 90% мужчин и женщин состояли в браке) [С.В. Захаров, 2006].

Исследования российских демографов показали, что тенденция сравнительно ранних браков по всей России в XX в. оставалась на прежнем уровне, несмотря на достаточно жесткие политические и социально-экономические перемены.

Таким образом, в России социальная норма, определявшая возраст первого замужества как 18-22 года, удерживалась на протяжении жизни целого ряда поколений. Более того, вероятность вступить в брак до 20 лет, то есть сразу же по достижении официального брачного возраста (18 лет), в начале 1990-х годов даже была несколько выше, чем в конце XIX в. Вследствие этого оценки среднего возраста замужества для женщин, вступив-

ших в брак до 30 лет, медианного и модального возрастов первого брака оказываются к концу XX в. чуть ниже, чем в конце XIX в. или в первых десятилетиях XX в. Причины парадоксального омоложения брачности в России в 1960-1980-х годах заключаются главным образом в низкой культуре планирования семьи на фоне снижения возраста начала регулярной половой жизни, в ограничительной государственной политике доступа к высшему образованию [С.В. Захаров, 2006].

Эстония, в рамках рассматриваемого вопроса, стоит как бы на стыке двух типов брачности, когда сами эстонцы тяготеют к «европейскому» типу, а проживающие с ними рядом русские скорее к традиционно раннему типу брачности.

Так, исследования, проведенные советскими учеными Института этнографии АН СССР в 1960-х годах, указывают на достаточно высокий средний брачный возраст, который у эстонцев мужчин составлял 28,8 лет, у женщин 25,5 лет, в то время как, у русских мужчин средний брачный возраст был 22-24 года, а у женщин 19-21,5 года (1926-1959 гг) [А.А. Лутс, 1962. С.158].

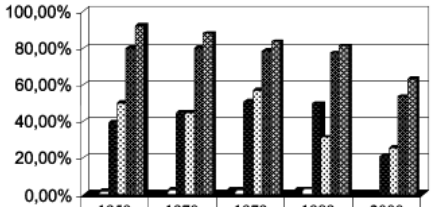
Советский период характеризуется относительным понижением брачного возраста населения республики, что, скорее всего, обуславливается изменениями в семейном укладе и национальном составе Эстонии. Советская молодежь оказалась более свободна от существовавших ранее традиционных норм, в том числе, от воли родителей. Обширные миграционные перемещения внутри Союза, а также растущая урбанизация и интеллектуализация, несомненно, имели существенное влияние на изменение тенденций брачного возраста.

На основе данных Всесоюзных переписей населения за разные периоды, можно проследить динамику возраста вступления в брак среди эстонцев и русских.

Как видно из диаграммы 1, брачный возраст у представителей указанных национальностей значительно различался. Так, русские мужчины раньше эстонцев вступают в брак и процент холостяков здесь значительно ниже. Но стратегия увеличения брачного возраста к моменту последней переписи (2002 г.) прослеживается как у русских, так и у эстонцев. Как правило, женщины раньше мужчин вступают в брак, что наглядно демонстрируют данные диаграммы 2; где процент девушек в возрасте 16-19 лет, вступивших в брак, гораздо выше, чем этот же показатель у мужчин.

Диаграмма 1

Доля мужчин в возрасте 19-39 лет, состоящих в браке, по национальности и возрасту, Эстония 1959-2000 годы (в %)

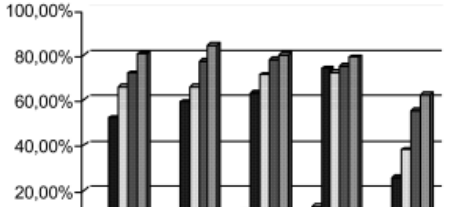


	1959	1970	1979	1989	2000
эстонцы 16-19 лет	1,10%	1,50%	2,40%	2,40%	0,30%
русские 16-19 лет	1,80%	2,40%	2,80%	2,90%	0,50%
эстонцы 20-29 лет	39,50%	44,40%	51,00%	49,50%	21,20%
русские 20-29 лет	50,10%	44,50%	56,90%	31,20%	25,50%
эстонцы 30-39 лет	80%	80,00%	78,20%	77,10%	53,40%
русские 30-39 лет	92,30%	87,80%	83,20%	81,00%	62,80%

Рассчитано по: Population of Estonia by Population Censuses 1959-1989 tab 8.12; 2000, tab. 4.16.

Диаграмма 2

Доля женщин в возрасте 19-39 лет, состоящих в браке, по национальности и возрасту, Эстония 1959-2000 гг.



	1959	1970	1979	1989	2000
эстонцы 16-19 лет	4,20%	4,80%	7,10%	7,60%	1,10%
русские 16-19 лет	8,10%	8,00%	10,70%	12,90%	2,80%
эстонцы 20-29 лет	52,10%	59,10%	63,00%	74,00%	25,40%
русские 20-29 лет	65,70%	65,70%	71,00%	72,10%	37,90%
эстонцы 30-39 лет	72%	77,10%	78,00%	75,20%	55,10%
русские 30-39 лет	80,30%	84,20%	79,90%	78,70%	62,20%

Рассчитано по: Population of Estonia by Population Censuses 1959-1989 tab 4.5; 2000, tab. 4.16

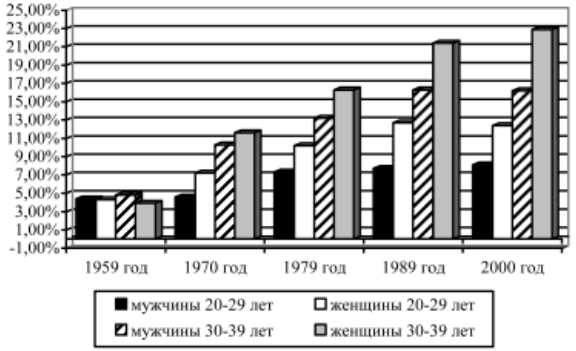
Сравнение среднего брачного возраста мужчин и женщин свидетельствует о том, что, как правило, мужья старше жен на несколько лет. Хотя, русские женщины, живущие в Эстонии, выходят замуж раньше эстонок, что, скорее всего, объясняется в первую очередь традиционно ранней брачностью русских.

В Прибалтийских республиках в советское время, да и сейчас, подавляющее большинство семей - однонациональные, что естественно оставляет свой отпечаток на возрасте вступления в брак. Так, в Эстонской ССР в 1970 г. было 86,6% однонациональных семей, против 13,6% национально-смешанных, в то время как в 1979 – 84,2% против 15,8% соответственно [Рассчитано по: Итоги Всесоюзной переписи населения, 1970 С. 272, 274, 292, 296, 302; Численность и состав..., С. 284, 306, 310, 320].

Вплоть до 1989 г. имела место тенденция «омоложения» брачного возраста, несмотря на стремления молодежи к получению высшего образования, что могло в свою очередь отразиться и на брачном возрасте. Многие исследователи среди главных причин нынешних поздних браков отмечают стремления молодежи к получению высшего образования. И действительно, уровень образования непосредственно влияет на уровень брачности населения. Например, среди эстонцев в возрасте 20-29 лет в 1959 г. высшее образование имели 4,4%, а число женатых данного возраста достигало 39,5%, а в возрасте 30-39, только 4,8% мужчин имели высшее образование и 80% мужского населения состояло в браке. Через 40 лет число эстонских мужчин в возрасте 20-29 лет, имеющих высшее образование, значительно возросло и составило 8,1%, а количество состоящих в браке уменьшилось до 21,2%. Похожую ситуацию можно проследить и на примере русских мужчин. В 1959 г. 3,2% в возрасте 20-29 лет имели высшее образование и 50,1% состояли в браке, в 2002 г. уже 6,6% мужчин данного возраста имеют высшее образование и 25,5% состоят в браке. Подобную картину можно наблюдать у русских в возрасте 30-39 лет, где 2,1% мужчин в 1959 г. имели высшее образование и 80% находились в браке, но спустя более сорока лет, уже 14,4% мужчин данного возраста с высшим образованием, против 62,8%, находящихся в браке. На протяжении более сорока лет в Эстонии уровень высшего образования, как среди русских, так и среди эстонцев стремительно повышается (диаграммы 3,4). Причем эстонские и русские женщины в этом отношении имели лидирующие позиции. В Эстонии уровень грамотности был на порядок выше, чем в России, поэтому и в советские, и постсоветские времена эстонцы по этому критерию сохраняют приоритет.

Диаграмма 3

Население Эстонии по национальности, возрасту, полу и уровню высшего образования. Эстонцы 1959-2000 годы (в %)



Рассчитано по: Population of Estonia by Population Censuses 1959-1989 tab 4.11; 2000, tab. 18.

С середины 1990-х годов демографический портрет брачности быстро меняется. За 10 лет средний возраст жениха и невесты стремительно увеличился. В современной Эстонии показатель заключения браков является одним из самых низких в Европе. Средний возраст вступления в брак у женщин составляет 25-26 лет, мужчин — 28 лет, что на 3-4 года позже, чем в начале 1990-х годов [Молодежь Эстонии, 2005]

По всей вероятности в Эстонии молодежь все больше предпочитает зарегистрированному браку так называемый гражданский. В 1990 г. было заключено более 11700 браков, а в 2002-м – всего 5853.

Но это число вовсе не означает, что доля неженатых и незамужних людей стремительно растет, пишет газета «Молодежь Эстонии», отмечая, что половина браков заменены незарегистрированным совместным проживанием.

Последняя перепись населения показала, что среди 18-29-летних молодых людей, больше пар, живущих в свободном браке, чем в зарегистрированном. Предпочтение свободному браку, объ-

ясняется изменением моральных норм и ослаблением влияния церкви, а также сравнительно одинаковыми правами свободного и зарегистрированного брака перед государством.

Число свободных браков растет не только в Эстонии, но и в других западных странах. Многие социологи связывают это с общей индивидуализацией западного общества. С другой стороны, статистика показывает, что Эстония – одна из лидеров по числу свободных браков не только в Европе, но и во всем мире [Молодежь Эстонии, 2004].

Почему в современном европейском обществе отдается предпочтение свободному браку? По мнению социологов, такая форма совместного проживания имела место в Эстонии и в семидесятых, и в восьмидесятых годах, но в основном люди жили так месяца два-три и потом вступали в брак. Но в начале 1990-х число свободных браков резко возросло. Посему возникает вопрос: есть ли вообще разница между законным и свободным браком?

Для начала есть смысл разобраться в происхождении и значении слова «брак». В высшем значении это союз церкви с Господом, то есть, воссоединение двух людей через церковь. Законный союз мужа и жены [В.И. Даль, 1978].

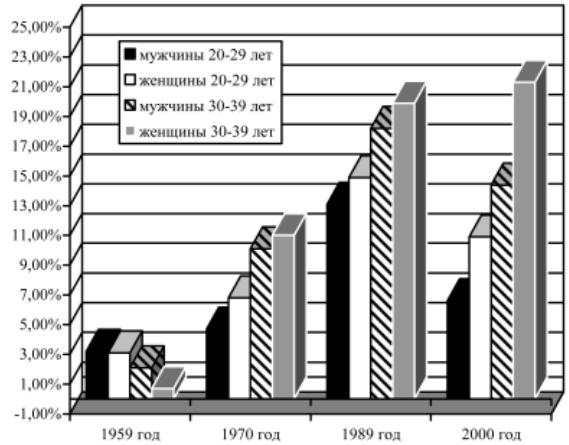
Трансформацию института семьи как в России, так и в Эстонии можно рассматривать с начала XX в., а именно с прихода советской власти. Первый советский закон о семье и браке, принятый всего год спустя после революции, в октябре 1918 г., коренным образом порывал с прежней системой семейно-брачных отношений. До революции законным в России признавался только церковный брак. С 1940 г. Эстония входит в состав СССР, а, следовательно, изменение института семьи посредством советской идеологии произошли и здесь.

Возникновение ЗАГСа и замещение этим органом функций церкви, стало первым шагом по дороге более легкому отношению к процедуре бракосочетания и развода. Церковь осуждает разводы, ЗАГС их разрешает, причём по требованию любого из супругов без каких-либо обоснований. То есть в случае церкви брак заключался один раз и, как правило, навсегда, изменение этого принципа видимо привело к столь легкомысленному отношению к этой процедуре сейчас. Если что-то двух людей не устраивает у них нет особого сдерживающего механизма и они зачастую не стремятся решать возникающие разногласия, проще расстаться и забыть обо всем. Ну а если так, то зачем вообще жениться?

Свободный брак все более напоминает брак законный и один из показателей этой тенденции – рождение детей в незарегистрированном браке. Начиная с середины девяностых годов XX в. в Эстонии число детей, рождаемых вне брака, составляет более половины всех рождающихся детей [Молодежь Эстонии, 2004].

Диаграмма 4

Население Эстонии по возрасту, полу и уровню высшего образования. Русские 1959-2000 годы (в %)



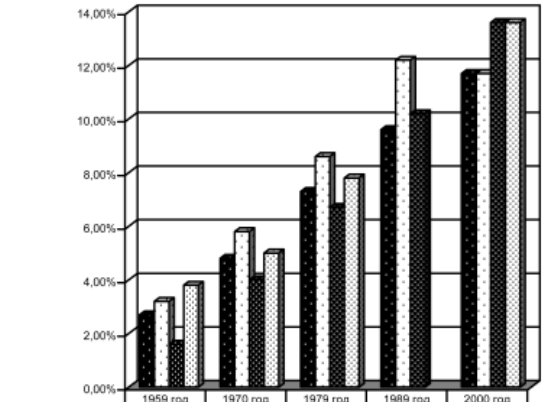
Рассчитано по: Population of Estonia by Population Censuses 1959-1989 tab 11; 2000, tab. 19.

Несмотря на это, исследование, проведенное в 2001 г. среди студентов – особенно среди студенток, – показало, что законный брак по-прежнему высоко ценится, а свободный брак – это, скорее, предварительная стадия [Молодежь Эстонии, 2004]. Отсюда возникает противоречие – с одной стороны, законный брак считается идеалом, с другой стороны, люди отдают предпочтение свободному браку. Индивидуалистское отношение – «я буду делать то, что хочу» – укореняется и в решениях, связанных с созданием семьи.

Хотя свободный брак и законный брак внешне похожи, их нельзя считать совершенно одинаковыми. В свободном браке люди берут на себя меньше ответственности по отношению друг к другу и к другим членам семьи.

Диаграмма 5

Население Эстонии с высшим образованием по национальности и полу. 1959-2000 годы.



	1959 год	1970 год	1979 год	1989 год	2000 год
эстонцы мужчины	2,70%	4,80%	7,30%	9,60%	11,70%
русские мужчины	3,20%	5,80%	8,60%	12,20%	11,70%
эстонки женщины	1,60%	4,00%	6,70%	10,20%	13,60%
русские женщины	3,80%	5,00%	7,80%	11,7,%	13,60%

Рассчитано по: Population of Estonia by Population Censuses 1959-1989 tab 4.5; 2000, tab. 4.16.

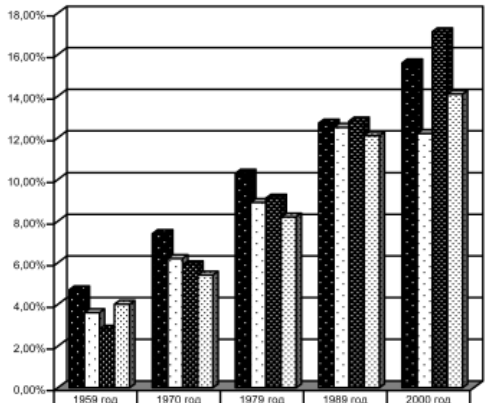
Множество объективных и субъективных факторов изменило отношение молодежи к институту семьи. Распад Советского Союза и обретение независимости привели к экономическим потерям на начальном периоде общественных перемен, что вызвало сильное падение уровня жизни семьи в период глубокого экономического кризиса в начале минувшего десятилетия. В периоды экономических кризисов количество браков и рождений обычно снижается, что наглядно демонстрирует диаграмма 2. Резкое изменение в брачном возрасте среди молодых женщин (16-19 лет), попадает именно на глобальные изменения в социальной, политической и экономической обстановки в стране. Растущая безработица и открывшиеся возможности (чаще всего – нелегальные) выхода на международный рынок труда (например, безвизовый въезд в большинство стран Европы) сформировали значительные потоки нелегальной трудовой краткосрочной миграции. Большинство участников этих миграционных потоков составляет молодежь, что отодвигает на задний план проблемы семейного обустройства.

Понятно, что молодые люди, ищущие средства проживания за рубежом, значительно реже занимаются созданием семьи и рождением детей. Помимо этого, они сами становятся дополнительным источником информации о распространенных в странах Запада стиле жизни, ценностных ориентациях, приоритетах, разнообразии форм семейной жизни, что является ещё одним каналом усвоения западных ценностей и/или имитации западного брачного поведения, молодежью Эстонии.

Конечно, национальное возрождение и укрепление государственности способствуют с приоритетными условиями для мажоритарной национальности сохранению этнокультурного своеобразия и традиций, однако либеральная среда и открывшаяся возможность включиться в европейское и мировое сообщество становятся мощным стимулом в заимствовании технологий, стиля жизни, норм, установок, ценностей развитых стран.

Диаграмма 6

Городское населения Эстонии с высшим образованием по национальности и полу, 1959-2000 годы (в %)



	1959 год	1970 год	1979 год	1989 год	2000 год
эстонцы мужчины	4,70%	7,40%	10,30%	12,70%	15,60%
русские мужчины	3,60%	6,20%	8,90%	12,50%	12,20%
эстонки женщины	2,80%	5,90%	9,10%	12,80%	17,10%
русские женщины	4,00%	5,40%	8,20%	12,10%	14,10%

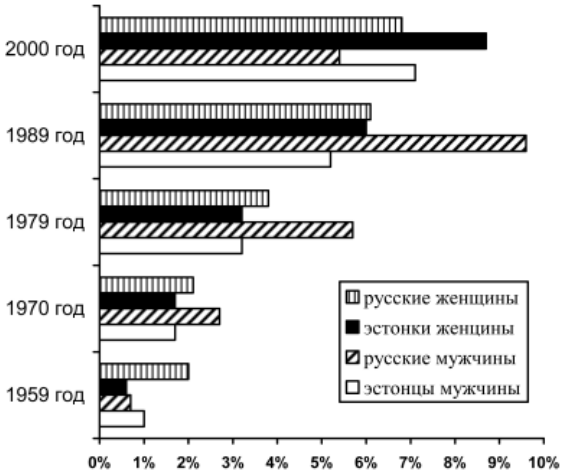
Рассчитано по: Population of Estonia by Population Censuses 1959-1989 tab 4.15.

Процессы глобализации и урбанизации побуждают сельскую молодежь уезжать в города для получения образования и самореализации. Данные переписей разных периодов демонстрируют

постоянное увеличение среди молодежи стремлений к получению образования. Среди мужского населения Эстонии с 1959 по 2000 гг. процент получивших высшее образование возрос у эстонцев с 1% в 1959 г. до 7,1% в 2000 г., у русских с 0,7% до 5,8% соответственно.

Диаграмма 7

Сельское население Эстонии с высшим образованием по национальности и полу, 1959-2000 годы (в %)



Рассчитано по: Population of Estonia by Population Censuses 1959-1989 tab 4.5; 2000, tab. 4.16.

Женское население Эстонии за рассматриваемый период отличается даже большей активностью, особенно это заметно на примере эстонок, у которых количество женщин с высшим образованием увеличилось с 0,6% в 1959 г. до 8,7% к 2000 г., в то время как у русских женщин с 2% в 1959 г. до 6,8% в 2000 г. (диаграмма 7).

Итак, можно констатировать, что отмеченные выше факторы, влияющие на матримониальное и прокреационное поведение (изменение экономической системы, социальные трансформации, нестабильность экономической ситуации, изменение условий и стиля жизни, ценностей, норм, поведения) многообразно пересекаются, однако направленность и сила их воздействия в соответствии с меняющимися конкретными условиями

«передислоцируются». В настоящее время в Эстонии все большее влияние на ускоряющиеся процессы трансформации брачного поведения молодежи оказывают факторы фундаментальных общественных перемен.

Литература:

Захаров С.В. Меняющиеся параметры матримониального поведения // Демографическая модернизация России 1900-2000. Под ред. А.Г. Вишневского. М.: Новое издательство, 2006.

Лутс А.А. Вопросы современной семьи и брака в Эстонии // Терентьева Л.Н., Шлыгина Н.В. Семья и семейный быт колхозников Прибалтики. М., 1962.

Итоги Всесоюзной переписи населения 1970 г. Т. 7. М., 1970.

Молодежь Эстонии. Газета от 26.01.2005 . Электронный ресурс.

Молодежь Эстонии. Газета от 13.11. 2004. Электронный ресурс.

Жданко Т.А. Семейный быт народов СССР. М., 1990.

Григорьева Р.А., Шлыгина Н.В., Будина О.Р. Быт русской семьи в малом эстонском городе. М., 1996.

Всесоюзная перепись населения 1970. Т. 4. М., 1973.

Population of Estonia by Population Censuses. Vol. 1,2. Statistical Office of Estonia. Tallinn, 1995.

И.И. Кауненко

ЭТНИЧЕСКАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ ГАГАУЗОВ В УСЛОВИЯХ КАРДИНАЛЬНЫХ ИЗМЕНЕНИЙ СТРУКТУРЫ ОБЩЕСТВА

Проблема этнической идентичности на постсоветском пространстве в последнее десятилетие стала одной из наиболее исследуемых в социальной психологии.

Интенсивно исследуются такие проблемы как: трансформация этнической идентичности, влияние инокультурной среды на этническую идентичность, взаимосвязь идентичности и толерантности и др.

Вместе с тем, проблема этнической идентичности этнических меньшинств на постсоветском пространстве изучается больше социологами, этнологами и в меньшей мере психологами. Можно обозначить немного работ такого уровня, как масштабное психологическое исследование, проведённое российским социальным психологом Н.М. Лебедевой в 90-х годах по проблеме стратегий выхода из кризиса социальной идентичности русских в новых государствах на постсоветском пространстве [Н.М. Лебедева, 1997].

В исследовании Н.М. Лебедевой выявлены социально-психологические стратегии защиты и сохранения позитивной этнической идентичности. Показателями успешной аккультурации на психологическом уровне являются *позитивная этническая идентичность и этническая толерантность.*

Под руководством Т.Г. Стефаненко, Ж.Д. Уталиевой было проведено исследование в Казахстане по изучению роли языка в становлении этнической идентичности [1995]. В результате эмпирического исследования было выявлено, что в полиэтнической среде в ситуации роста этнолингвистической жизнеспособности группы *язык является основой идентификации с ней, независимо от уровня языковой компетентности.*

Данные теоретические и эмпирические положения, выявленные в результате исследования этнической идентичности

этнических меньшинств и его взаимоотношений с титульным этносом, и сегодня являются базовыми ориентирами для этнопсихологических исследований.

Вместе с тем, изучение этнической идентичности в зависимости от региона проживания, его исторических особенностей и довольно высокая динамика социальных изменений общества со всей очевидностью актуализирует проблему психологических особенностей этнической идентичности титульного этноса и этнических меньшинств.

Целью нашего исследования является изучение этнической идентичности этнических меньшинств в ситуации кардинальных изменений структуры общества.

Мы исходили из того, что на формирование этнической идентичности, её трансформацию будет оказывать влияние группа принадлежности – большинства или меньшинства, особенности этноконтактной среды и возрастной фактор.

Объектами исследования являлись этнические группы – молдаване (румыны), русские, украинцы, гагаузы, болгары.

В своём исследовании мы определяли *этническую идентичность* как результат когнитивно-эмоционального процесса самоопределения индивида в социальном пространстве относительно многих этносов, *переживания* отношения Я и этнической среды – своего тождества с одной или несколькими общностями и отделения от других. *Этническая идентичность* индивида формируется в рамках определённой *культуры* и в процессе *межэтнического взаимодействия*, но относительно самостоятельна и от того и от другого [Т.Г. Стефаненко,1999].

Структуру этнической идентичности составляют два основных компонента – *когнитивный* (самоидентификация, содержание авто – и гетеростреотипов; представления о «дистанции» между своей и релевантных ей этнических групп) и *аффективный* (чувство принадлежности к этнической общности; выраженность внутригруппового фаворитизма; направленность этнических стереотипов).

В данной статье мы остановимся на результатах эмпирического исследования этнической группы гагаузов.

Выборка гагаузов составила **245** чел. Исследование включало следующий временной диапазон: тестирование школьников проходило в 2004 и 2008 гг. – 90 чел; студенты (18-25 лет) в 2004,

2006, 2008 гг. – 120 чел.; взрослые (25-60 лет) в 2007 г. – всего 35 чел. Регион исследования – Гагаузия (ГАТО). Исследование проходило в г. Комрат и в с. Кирсово.

1. Нами был применён следующий методический инструментарий: для исследования *этнических стереотипов* базовой методикой в нашем исследовании был «Диагностический тест отношений» (ДТО) [Г.У. Солдатова, 1998]; изучение аффилиативных тенденций проводилось с помощью методической разработки «Этническая аффилиация» (Солдатова Г.У., Рыжова С.); показателями *валентности этнической идентичности* являлись чувства, связанные с этничностью. *Для исследования групповых ценностных ориентаций* в пределах психологической универсалии «индивидуализм – коллективизм» нами был применена методика «Культурно-ценностный дифференциал» Солдатовой Г.У. [1998] Для исследования *системы этнических предпочтений* мы применили «Цветовой тест отношений» [А.О. Бороноев, В.Н. Павленко, 1994]. Для исследования *субъективной культурной дистанции* была применена «Шкала культурной дистанции», разработанная в ИЭА РАН.

Итак, обратимся к результатам эмпирического исследования. *У всех возрастных групп был выявлен положительный автостереотип, что является одной из базовых основ для успешной интеграции в общество.*

Наиболее часто предпочитаемые качества при характеристике типичного представителя своей этнической группы были: общительный, активный, остроумный (у взрослых), аккуратный, вспыльчивый.

Так же исследовался гетеростереотип титульного этноса (молдаван) и русских.

Мы сопоставили:

- автостереотип гагаузов с гетеростереотипом молдаван и русских для определения близости этнических групп;
- образ «Я» и автостереотип, для определения идентификации с группой на *личностном* уровне, т.е. значимость этнической компоненты в образе «Я»;
- образ «Я» и гетеростереотип молдаван и русских, для определения уровня *этнической дифференциации или идентификации с аутгруппой (молдаван, русских)*

У школьников – гагаузов автостереотип устойчиво близок с гетеростереотипом русских (выборка 2004, 2008 г.), что, вероятно, свидетельствует об биэтнической идентичности гагаузов. Это отчасти связано и с историческим развитием данного региона, и с продолжающимся обучением школьников на русском языке.

У гагаузов школьников, как и у титульного этноса, болгар, украинцев на личностном уровне не значима этническая компонента, что может свидетельствовать об успешной адаптации к современным условиям. Как отмечает российский этносоциолог И.А. Субботина, длительно исследующая данный регион, «вся история существования гагаузов – это история адаптации, приспособления к новым, изменяющимся условиям жизни... история адаптации **всегда этнического меньшинства** к иноэтничному (и иноконфессиональному) большинству или поликультурному окружению [И.А. Субботина, 2007].

Так, например, у русских респондентов выявлена значимость этнической компоненты на личностном уровне у всех возрастных групп, что свидетельствует о процессе перехода в группу «меньшинства» и о сложности данного перехода. Как отмечают исследователи, хотя группа русских в данном регионе была малочисленна, но занимала высокий статус.

Образ «Я» (личностный уровень) гагаузов школьников выборки 2008 г. близок с группой русских, что может свидетельствовать об устойчивости биэтничности с русскими, как на групповом уровне, так и на личностном, в отличие от других этнических групп. Данный тип биэтничности идентичности требует отдельного исследования, с выявлением типологии, как на личностном уровне, так и на групповом.

Относительно титульного этноса выявлены значимые различия автостереотипов как на личностном, так и на групповом уровне.

У гагаузской молодежи (студентов) наблюдается следующая динамика, если в 2004 г. были выявлены значимые различия между автостереотипом гагаузов и гетеростереотипом русских, то в 2008 г. статистически значимых различий не выявлено. Это может свидетельствовать о динамичности происходящих идентификационных процессов.

Мы предполагаем, что на данный процесс оказывает влияние высокий уровень трудовой миграции взрослого поколения (родителей, родственников) в Россию в данном регионе.

По данным социологического исследования. трудовых мигрантов гагаузов, проведенного российской исследовательницей И.А. Субботиной, **56,7**% мигрантов ГАТО работает в России. Турция значительно уступает России по числу работающих в ней гагаузов: их число в этой стране примерно в полтора раза ниже [И.А. Субботина, 2007. С. 137-138]. Так же российская исследовательница отмечает рост потенциальной миграции, так в 2004 г. доля настроенных на безвозвратную миграцию возросла вдвое и «самой притягательной страной приложения труда остаётся Россия, куда хотели бы уехать более половины всех выразивших намерение отправиться на заработки (52%) [И.А. Субботина, 2007. С. 144-145].

Влияние трудовой миграции на идентификационные процессы в Молдове является в настоящее время нашим объектом изучения.

Значимость этнической компоненты на личностном уровне не выявлена ни на одной временной выборке студентов гагаузов. Сравнение близости на *личностном уровне* («Образ Я») и на *групповом* молодёжи гагаузов с *гетеростереотипом русских* выявило близость в 2004 г. В выборках 2006 г. и 2008 г. данного явления уже не было выявлено. *Таким образом, мы можем утверждать, что, несмотря на устойчивость этнических стереотипов, они, будучи детерминированы динамикой социальных факторов, могут проявлять высокую пластичность.*

Сравнение молодёжи гагаузов на личностном и групповом уровне с титульным этносом выявило статистически значимые различия, т.е. дифференциацию.

У взрослой выборки гагаузов (2007 г.) сравнение автостереотипа с гетеростреотипом молдаван и русских не выявило статистически значимых различий, т.е. образ собственной группы и группы молдаван и русских близок. Данная возрастная группа обладает опытом проживания в разных общественных системах – в Советском Союзе и в Республике Молдова. На личностном уровне (Образ Я) гагаузы близки с группой русских (гетеростереотип).

Итак, выявлена близость гагаузов взрослых на групповом уровне с титульным этносом и этнической группой русских, а на личностном – с русскими. Для более глубокого понимания этнической идентичности у взрослых гагаузов необходимо ис-

следование на более объёмной выборке и длительном временном периоде.

В наше исследование мы так же включили изучение *аффилиативных мотивов*, т.е. стремление к групповой принадлежности. У школьников 2004 г. выявлено превалирование аффилиативных мотивов (52%), и некоторое их снижение у школьников гагаузов в выборке 2008 г. – 45%. А так же увеличение у данной временной группы – группы «колеблющихся» с 14% (2004 г.) до 18% (2008 г.). К группе «колеблющихся» мы отнесли респондентов, у которых аффилиативные и антиафилиативные тенденции выражены одинаково.

У группы студентов гагаузов стабильно наблюдается тенденция к групповой включённости – 58% (2004 г.), 60% (2006, 2008 гг.) и так же увеличение группы «колеблющихся». У взрослых так же высок уровень аффилиативных тенденций – 54%, но что интересно, у них выявлен и самый высокий уровень антиаффилиативных мотивов – 43%.

Итак, у гагаузов, как и у титульного этноса, наблюдается превалирование устремлений к групповой включённости. Мы предполагаем, что на данный процесс оказывает влияние образование территориально-автономного образования Гагаузия (Гагауз Ери), так же в школах введёно преподавание гагаузского языка и литературы, открыт в Комрате университет, выходят печатные издания на гагаузском языке, т.е. имеют место радикальные изменения социального окружения.

Для исследования групповых ценностных ориентаций в пределах психологической универсалии «индивидуализм – коллективизм» нами была применена методика «Культурно-ценностный дифференциал» Г.У. Солдатовой [1998]. Мы исходили из того, что психологические универсалии – это одна из форм кристаллизации культурно- психологической традиции общности в форме ценностных ориентаций [Г.У. Солдатова, 1999. С. 324].

По шкале «ориентация на группу – ориентация на себя» у всех возрастных групп превалирует взаимовыручка. Гагаузы (молодёжь) более ориентированы **на подчинение, самостоятельность, поддержание традиций**. Наиболее высокий данный показатель у группы взрослых – 97,1%.

По шкале ориентация на изменения «открытость переменам – сопротивление переменам», у всех возрастных групп гагаузов

превалирует ориентация на открытость и на будущее, и значимо отличается от замкнутости.

По шкале ориентация друг на друга «направленность на взаимодействие – отвержение взаимодействия» у всех возрастных групп выражена ориентация на толерантность (миролюбие). По мотивации достижения у гагаузов молодёжи ориентации на **соперничество – уступчивость** выражены одинаково. У группы взрослых гагаузов ориентация на соперничество выражена более сильно чем у остальных этнических групп (кроме русских) данного возрастного периода.

Все возрастные группы гагаузов ориентированы на *внутригрупповую поддержку, открыты переменам, ориентированы на будущее, значима ценность законопослушности.* Представляется, что выявленные ценности на групповом уровне и опора на них являются мощным социальным ресурсом как для развития данной этнической группы на современном этапе, так и для развития региона в целом. А так же это может стать мощной основой для формирования гражданской идентичности у всех возрастных групп.

Для исследования иерархии этнический предпочтений, т.е. субъективного статуса этнических групп, мы применили «Цветовой тест отношений» О.А. Бороноева, В.Н. Павленко). Его данные позволяют судить об интраиндивидуальном уровне развития этнической идентичности, так как идентичность всегда включает и отношения со значимым «Другим», и является «подводной частью айсберга» – бессознательного слоя этнопсихологических характеристик личности [Е.И. Шлягина, 2004. С. 221]. Мы так же исходили из того, что этническая идентичность формируется в процессе межгруппового взаимодействия, поэтому выявление иерархии этнических предпочтений может дать представление об особенностях межэтнических отношений.

«Цветовой тест отношений» предполагает выявление декларированной и реальной иерархии этнических предпочтений. Мы остановимся на реальной иерархии этнических предпочтений. У школьников гагаузов своя группа занимает первое место, украинцы второе, русские – третье, молдаване – четвёртое. У студентов. наблюдается такая последовательность относительно собственной группы: выборка 2004 г. – первое место, 2006 г., 2008г. – второе (на первом – русская группа). У взрослых – на первом месте

своя группа и русская (ранг – 1,5). Итак, полученные данные по иерархии этнических предпочтений подтверждают результаты, полученные по этническим стереотипам – а именно – биэтническую идентичность гагаузов.

Этническая идентичность – это не только осознание своей групповой принадлежности, это так же переживание её. Как отмечал известный российский социальный психолог П.Н. Шихирев, «социальная идентичность – глубоко ценностное переживание своей уникальности, выраженное в «Я» или «Мы» образах [П.Н. Шихирев, 1999. С. 386]. В нашем исследовании, мы предложили респондентам, отметить чувства, которые они испытывают к своей этнической группе – превосходство, гордость, спокойная уверенность, обида, стыд, унижение.

У школьников (выборка 2008 г.) превалируют чувства: гордость (47,1%), спокойная уверенность (25,5%). У студентов (выборка 2006 г.) – гордость (41,3%), спокойная уверенность (33,3%) превосходство 12,7%; выборка 2008 г. – гордость (43,4%), спокойная уверенность – 50,9%, превосходство – 8,9%. У группы взрослых – гордость – 47,4%, спокойная уверенность – 26,3%.

Итак, в целом у гагаузов превалируют позитивные чувства относительно своей этнической группы – гордость, спокойная уверенность.

На особенности этнической идентичности оказывает влияние культурная дистанция, которая понимается как субъективный образ, отражающий объективную реальность взаимодействующих этнических культур.

Наибольшая близость у группы гагаузов выявлена со своей группой, молдаванами и русскими.

Школьников гагаузов (выборка 2008 г.) больше всего роднит с титульным этносом *общая территория, обычаи, обряды, общее исторической прошлое*; с русскими – *язык, поведение, черты характера, внешний вид, религия.*

Студентов (2006 г.) с титульным этносом роднит: *обычаи, обряды, общее место жительства*; с русскими – *язык, религия, внешний вид.* У выборки студентов 2008 г. превалирующими признаками, роднящими их с титульным этносом служат *общее место жительства, религия*; с русскими – *язык, религия, внешний вид.*

Гагаузов взрослых с титульным этносом роднит – *общее место жительства, религия, общее историческое прошлое, обычаи,*

религия. С русскими – общее *историческое прошлое, язык и религия. Болгары – третья группа* по количеству обозначенных этнических маркеров гагаузами. Их роднит с ними *общее историческое прошлое, традиции, религия.*

Базовыми маркерами, роднящими гагаузов с титульным этносом, являются – общее место жительства, религия, обычаи, обряды. Представляется, что на эти этнические маркеры необходимо опираться в работе по оптимизации межкультурной коммуникации и формированию гражданской идентичности.

Итак, в результате данного эмпирического исследования этнической идентичности гагаузов мы можем сделать следующие выводы:

1. Автостереотип гагаузов положительный у всех возрастных групп. Значимость этнической компоненты на личностном уровне не выявлена ни у одной возрастной группы, что свидетельствует об успешной адаптации к настоящей социальной ситуации.
2. У школьников гагаузов выявлена биэтничность с этнической группой русских на групповом уровне, которая проявляется через близость автостереотипов и гетеростереотипа русских. Наблюдается динамика биэтничности у данной возрастной группы, а именно: у школьников выборки 2008 г. выявлена близость с группой русских на личностном уровне. Для понимания данной динамики этнической идентичности гагаузов - школьников необходимо отдельное исследование на более объёмной выборке. У студентов гагаузов так же выявлена этническая идентичность по типу биэтничности на групповом уровне с группой русских. Мы предполагаем, что значимым фактором, оказывающим влияние на становление этнической идентичности у молодого поколения, является трудовая миграция их «ближнего круга» и трудности в области проффесионального самоопределения в регионе. К изучению данной проблемы мы приступили в настоящее время. У взрослой части респондентов выявлена близость автостереотипов как с титульным этносом, так и группой русских.
3. У всех возрастных групп гагаузов выявлена стабильная тенденция к групповой включённости, т.е.превалирование аффилиативных мотивов.

4. Исследования групповых ценностей гагаузов в пределах психологической универсалии «индивидуализм-коллективизм» выявило их ориентацию на группу, открытость переменам, направленность на взаимодействие.
5. Изучение культурной дистанции выявило наибольшую близость гагаузов всех возрастных групп с молдаванами и русскими. Этнические маркеры, сближающие гагаузов с титульным этносом, это общее место жительства, традиции, обычаи, религия; с русскими – язык, религия, внешний вид. Предполагается, что учёт данных этнических маркеров может стать базовой основой для консолидации общества и формирования гражданской идентичности.

Итак, наше исследование, на примере этнической группы гагаузов, выявило высокую динамичность идентификационных процессов происходящих в Молдове. Понимание их направленности и содержания даст возможность оптимально использовать данный социальный ресурс, как на уровне личности, так и на уровне общества.

Литература

Бороноев А.О., Павленко В.Н. Этническая психология. С- Пб., 1994. С. 139-142.

Лебедева Н.М. Социальная психология аккультурации этнических групп. Дисс. докт. психол. наук. М., 1997.

Лебедева Н.М. Новая русская диаспора: социально - психологический анализ. М. 1997.

Солдатова Г.У. Психология межэтнической напряжённости. М., 1998

Стефаненко Т.Г. Социальная психология этнической идентичности. Дисс. докт. Психол .наук. М.,1999.

Субботина И.А. Гагаузы: расселение, миграция, адаптация. \ Отв. ред. М.Н. Губогло. М., 2007.

Шихирев П.Н. Современная социальная психология. М., 1999. С. 386.

Шлягина Е.И. Этническая толерантность личности: опыт эмпирического исследования // Межкультурный диалог: исследования и практика \ Под ред. Г.У. Солдатовой, Т.Ю. Прокофьевой, Т.А. Лютой. М., 2004. С. 221.

М.Н. Губогло

СТРАТЕГИИ ПРИНУДИТЕЛЬНОЙ АДАПТАЦИИ В ЗЕРКАЛЕ АНТРОПОЛОГИИ КУЛЬТУРНОГО МНОГООБРАЗИЯ

1. «Айда по горох!»

«Айда по горох!» – это были первые слова, что я услышал от своих сверстников, волею судьбы оказавшись летом 1949 г. в селе Тамакулье Каргапольского района Курганской области. С таким предложением обратился ко мне соседский мальчик Алеша Лукинов. Это было приглашение на колхозное поле, раскинувшееся на склоне горы между двумя селам – Тамакульем и Зырянкой. Поле заканчивалось березовой колкой, а на вершине горы гнездились анклавы душистой клубянки. Так называли клубнику местные жители. Такой внешне романтичной начиналась моя восьмилетняя «командировка» по включенному наблюдению над собственной адаптацией и приспособлением моих южных соплеменников – спецпереселенцев к суровой сибирской природе, а вместе с тем и в инокультурную среду и в непривычную сферу колхозной жизни.

Трагическая судьба и горькие страницы жизни депортированных родителей обернулась парадоксальной для меня удачей стать одновременно и зрителем, и наблюдателем и участником драмы жизни и участником уникального эксперимента по изучению методом включенного наблюдения кросскультурного адаптационного процесса.

Яркие впечатления детства совокупно с навыками полевых наблюдений, обретенных во время экспедиций студенческой поры, организованных кафедрой этнографии исторического факультета МГУ, а также опыта, приобретенного позднее во время серии этносоциологических опросов, в том числе по международным проектам, послужили исходной базой для осмысления технологий и итогов не только приспособления спецпереселенцев к непривычной социально-экономической инфраструктуре Курганской области, но и последующей реа-

даптации, когда они вернулись в Буджакскую степь, как исходную среду обитания.

Задача моих воспоминаний, как известный в антропологической литературе этнологический «взгляд изнутри», в отличие от океана мемуарной литературы, состоит не в воспевании ностальгии, а в попытке уловить контуры формирования новой идентичности спецпереселенческого контингента, вызывая из небытия изгибы и изломы его ментальности и жизнедеятельности в непривычных и нелегких условиях чужбины. Вместе с тем обращение к детству и школьному времени позволяет рассказать о тех «внутренних течениях», под влиянием которых душа отгораживалась от жестокостей властьпридержащих, от давления неуютной среды и от свалившихся в первое время депортации ужасов неблагополучия.

Подобно крутому всплеску в памяти, в свое время предопределенному потребностью осмыслить свои и чужие беды и ужасы исторического перелома, связанного с Октябрьской революцией и Гражданской войной, так и сегодня и в ближайшем будущем, мы вправе ожидать наплыва воспоминаний не только о развале Советского Союза, но и о нескольких, не вполне похожих друг на друга этапах переменчивой жизни советского общества во второй половине XX в.

Цель этой статьи, как и написанной на одном дыхании книги воспоминаний [М. Губогло, 2008], состоит в привлечении внимания к двум, к сожалению, не заполненным нишам в ряду перспективных этнологических и этносоциологических исследований, посвященных антропологии адаптационных процессов к иноэтнической среде и антропологии, развивающихся во времени и пространстве идентичностей: от этнической до гражданской и от гендерной до региональной. Мне видится, что оба направления не страдают от избытка публикаций и от наплыва внимания со стороны теоретиков и практиков.

К редким новейшим работам, в той или иной мере касающимся каждой из названных «личностных» антропологий, можно отнести некоторые публикации С.С. Булгара, Е.П. Бусыгина, Л.М. Дробижевой, Г.А. Комаровой В.А. Тишкова и некоторых других исследователей [С.С. Булгар, 2003; Е.П. Бусыгин, Л.М. Дробижева, 1996; Г.А. Комарова, 2008; В.А. Тишков, 2008]. Однако в них, как правило, антропология человека, основанная на авто-

биографических исповедях и других источниках, раскрывающих адаптацию к социальной или политической среде или в лоно науки, излагаются не от первого лица, что неизбежно приводит к излишне осторожной самоцензуре или редакционным шероховатостям.

Итак, шел август 1949 года... Уже 17 лет в Советском Союзе действовали драконовские законы о неприкосновенности колхозной собственности. Два закона, в том числе, один из них, названный в народе «О пяти колосках», и другой – «Об охране имущества государственных предприятий, колхозов и кооперации и укреплении общественной социалистической собственности», были приняты еще в августе 1932 г. Одна из статей второго закона, в частности, предусматривала применение «высшей меры социальной защиты» – т.е. расстрел, в том числе по отношению к детям, начиная с 12 лет.

На меня и на моих новых сибирских приятелей, не достигших 12-летнего возраста, действие этого закона, понятно, не распространялось. Совершая набеги на колхозные поля, засеянные овсом вперемешку с горохом, мы, ясное дело, не подозревали о существовании человеконенавистнических законов, «подаренных» советскому народу по злой воле усатого вождя. По всей видимости, представители местных органов власти трактовали эти законы таким образом, что будто бы в них речь шла о зрелых колосках, и прежде всего о пшеничных и ржаных злаках. Овес же с горохом на курганских полях высевали поздно, в основном для силоса. Корм колхозным коровам заготавливали из недозрелой кукурузной массы, лугового сена и недозрелой овсяно-гороховой массы.

Прошло почти четыре десятилетия после тех наших разгульных гороховых пиршеств, как в газете «Правда» появилось сообщение из архивов о том, что «к началу 1933 года за неполные пять месяцев по закону [«О пяти колосках» – *М.Г.*] были осуждены 54 645 человек, из них 2 110 – были приговорены «к высшей мере» [Правда. 1988. 16 сентября].

Однако, вернемся к приглашению «пойти за горохом». Читатели, вероятно, обратили внимание, что в названии данного очерка: «айда по горох», я закавычил это словосочетание. Дело в том, что заимствованное из тюркского языка это слово (айда) вошло в вокабуляр и стало достоянием русского языка. В Толковом «Словаре русского языка» оно «употребляется как приглашение или

побуждение идти куда-либо: пойдем, пойдемте» [Словарь русского языка. Том 1. 1981. С. 27]. Характерны примеры, приведенные в этом «Словаре» из произведений классиков русской литературы – М. Горького («Фома Гордеев») и Г. Маркова («Строговы»). В первом случае: «Братцы! Айда за яблоками? – предлагает Ежов, вдохновитель всех игр и похождений», во втором – «А ну, айда, мужики, домой, – угрюмо сказал бородач».

Слово «айда» в редакции «хайди» в гагаузском языке означает близкое к слову русского и татарского языков «пойдем» - айда, ну, ну-ка, ну же, давай пойдем [Гагаузско-русско-молдавский словарь. См. также: Гагаузско-русско-румынский словарь. 2002. P. 306].

Итак, оказавшись насильственно переселенными из теплых Буджакских степей в холодные просторы западносибирской низменности с ее свирепыми ветрами и трескучими морозами, жарким коротким летом, болгары, гагаузы и молдаване вынуждены были приспосабливаться к новым климатическим, социальным, этнокультурным условиям. Соответственно, перед ними встала триединая задача физиологической, социально-экономической и психологической адаптации.

Первые, к слову, самые невероятно трудные адаптационные усилия спецпереселенцев 1949 г. пришлись на осенние месяцы, когда вместо любования пушкинской многокрасочной порой, которая для «очей очарованья», надо было ежедневно думать о том, что бы еще на себя надеть, чтобы укрыться от стремительно наступающих холодов. Вместо предвкушения рождественских колядок и новогодних поздравлений, в круговерти декабрьских коротких дней и длинных ночей время уходило на оплакивание своей судьбы, на заготовку дров и на поиски продовольственных запасов. Иными словами, первый год на чужбине превратился в череду малозаметных подвигов родителей по добыванию куска хлеба и по спасению от неумолимо наступающего повседневного холода.

Возможности и вариации в копировании жизнедеятельности местного населения первоначально, в первые один-два года, были крайне ограничены. Во-первых, не было хозяйственных пристроек, навыков и сельхозугодий для работы на собственном огороде по выращиванию овощей, не было ни коров, ни другой живности. Все надо было заводить заново своими силами. Кроме того, инновационные изменения, как известно, наталкивались

и на инерцию, и на сопротивление традиционного сознания, и на институты собственной соционормативной культуры. И хотя принято считать, что инновации быстрее происходят в сфере материальной культуры, особенно в производственной деятельности, экстремальные условия жизни спецпереселенцев, действовали как суровая витальная необходимость.

В богатейшей отечественной и зарубежной литературе, посвященной массовым репрессиям, в том числе и по этническому признаку, особенно в получивших широкую известность публикациях Е. Гинзбург, А.И. Солженицына, А. Приставкина и многих других, наряду с документально подтвержденными описаниями ужасов и трагедий сталинского террора, порой с мазохистским смакованием изображаются судьбы безвинно наказанных людей, в том числе отнесенных в категорию спецпереселенцев. Большая часть этих трагедий, выявленных в публикациях о наказанных народах и отдельных граждан, адекватна реальности. Однако в этих описаниях менее всего освещаются проблемы успешной адаптации спецпереселенцев к новым условиям жизни, к которым они были приговорены навечно в момент выселения. Между тем эти огромные массы людей, в одночасье лишенных всего своего достояния, должны были начинать материальную и духовную жизнь как бы заново, с нуля.

В отличие от стратегии добровольной адаптации, предполагающей совокупность действий адаптанта с целью приспособления к изменяющимся условиям и образу жизни, стратегия принудительной адаптации состояла в ограниченной свободе выбора времени, средств и действий для приспособления к навязанным формам и образу жизнедеятельности.

В одной из первых типологических классификаций, предложенной в 1928 г. представителем биологической науки Л. Плате, в качестве мотивов и основных причин адаптивных стратегий были названы: 1) целесообразность, 2) приспособление к окружающей среде, 3) сохранение здоровья, 4) сохранение вида [Философские проблемы, 1975. С. 45-46; Л.В. Корель, 2005. С. 113].

Каждый из перечисленных показателей адаптационного процесса в той или иной мере вполне мог бы быть прилагаемым и к принудительной адаптации, к которой были обречены спецпереселенцы. Однако, их стратегия состояла в том, чтобы выжить, сохранить себя и свое здоровье и жизнь. И жестокая трагедия этой

стратегии заключалась в том, что единственной платой за выживание служило собственное здоровье. Добывать хлеб насущный ради сохранения жизни надо было за счет губительной растраты жизненных сил в ущерб своему здоровью. Принудительная адаптация, как неоднократно отмечала И.А. Субботина, так же как и принудительная миграция отличается от добровольной прежде всего тем, что все действия, а они чаще всего одинаковы (переезд, смена места жительства, приспособление), совершаются не по воле, желанию, стремлению самого переселенца, а вопреки им. Самосохранительное поведение, как один из видов демографического поведения, особенно актуальным становится при резкой перемене места обитания, при адаптации к новой среде, будь это добровольный или принудительный переезд. Вся разница состоит в недобровольности, в отсутствии выбора, в навязанности перемен чужой волей [И.А. Субботина, 2007].

Исчезновение одного из спецпереселенцев из села, в котором мы жили, и печальным свидетелем чего мне пришлось быть, далеко не единственный случай «добычи» чудовищной машины репрессий. По Интернету гуляют десятки надерганных, в том числе из произведений А. Солженицына, холодящих душу примеров. «...Смертную казнь получил ивановский деревенский парень Гераська: на Николу вешнего гулял в соседней деревне, выпил крепко и стукнул колом по заду – не милиционера, нет! – но милицейскую лошадь» [А. Солженицын, 1989. С. 427].

Портной, откладывая иголку, вколол ее, чтобы не потерялась, в газету на стене и попал в глаз Кагановичу. Клиент донес куда следует. Портной получил 10 лет по 58-1 статье «за террор». Продавщица, принимая товар от экспедитора, записывала его на газетном листе, другой бумаги не было. Число кусков мыла пришлось на лоб товарища Сталина. По 58-1 статье ее посадили на 10 лет. Тракторист Знаменской МТС утеплил свой худой ботинок листовкой о кандидате на выборы в Верховный Совет, а уборщица хватилась (она за те листовки отвечала) – и нашла. По статье за контрреволюционную агитацию трактористу присудили 10 лет. Заведующий сельским клубом пошел со своим сторожем покупать бюст товарища Сталина. Купили. Бюст тяжелый, большой. Надо было на носилки поставить, да нести вдвоем, но заведующему клубом положение не позволяет... Старик-сторож догадался: снял ремень, сделал петлю Сталину на шею и так через плечо

понес по деревне. Ну, уж тут никто оправдывать не будет, случай чистый. По 58-й статье 10 лет за террор. Пастух в сердцах выругал корову за непослушанье «колхозной б...». Понятно, за подрыв авторитета колхозного строя ему дали 10 лет.

В бухгалтерии совхоза висел лозунг: «Жить стало лучше, жить стало веселее» (И. Сталин). И кто-то красным карандашом приписал «у» – мол, Сталину жить стало веселей. Виновника не искали... посадили всю бухгалтерию.

Не исключено, что нынешним молодым поколениям приведенные примеры могут показаться смешными, анекдотичными и почти невероятными. Но, как мне приходилось уже рассказывать, спецпереселенец из села Тамакулье исчез из села через три-четыре дня после того, как во время всенародного праздника по поводу выборов депутатов в Верховный Совет СССР в марте 1950 года, приняв «на грудь» излишнюю дозу спиртного, выразил вслух желание вступить в интимную связь с матушкой вождя народов, по злой воле которого был переселен из Гагаузии в Сибирь.

2. Соционормативная культура: дискретность или непрерывность?

В этносоциологическом ракурсе особый интерес представляет выяснение того, как соционормативная культура человека соотносится с нормами традиционной культуры своего народа и с культурой иноэтнической среды. Вдумываясь в опыт гагаузов и молдаван, депортированных в 1949 году в Курганскую область, можно было бы предположить, что проявления адаптации в сфере соционормативной культуры смогут иметь широкий диапазон приспособления к одним институтам и неприятия других. Например, довольно быстро привыкать к безответственному отношению к колхозной земле и нормам колхозной трудовой повинности и сильно сопротивляться непривычным нормам местного этикета, в частности, к употреблению всуе ненормативной лексики в присутствии женщин.

В депортации оказались, как известно, люди разных национальностей и разного возраста. Общая для всех трагедия слома судьбы состояла в разрушении одной из основ соционормативной культуры, согласно которой мерилом нравственности и справедливости жизни у молдаван, болгар и гагаузов считалось счастье

юности и спокойствие старости. Депортация подводила черту на юности и лишала перспектив благоустроенной старости.

В отечественной этнологии, в отличие от западной социальной и культурной антропологии, до настоящего времени автобиографический метод редко практиковался, в том числе в имеющих междисциплинарный характер этносоциологических исследованиях. Применение этого метода затрудняется в связи с отсутствием хорошо проверенного на опыте понятийно-терминологического аппарата и отсутствия релевантных отечественных терминов. Особенно заметно это в той части предметной области этнологии и этносоциологии, в которой изучаются проблемы соционормативной культуры.

На пороге нового тысячелетия этнология и смежные с ней обществоведческие дисциплины столкнулись с новыми проблемами в понимании места и роли соционормативной культуры (СНК) и языка в ее системе, в характеристике неоднозначной роли этнической мобилизации в стремлении к сохранению самобытности и в солидарном соучастии граждан в деле построения элементов гражданского общества, в оптимальном сочетании труда, отдыха и массовых развлечений. Немалый вклад в прояснение и разрешение этих проблем внесли развивающиеся на стыке традиционных наук гибридные по своему происхождению междисциплинарные научные направления – относительно молодая этносоциология и еще более юная этнополитология.

Соционормативная культура (далее СНК), как неправительственная система регулирования повседневной жизни («Грамматика жизни» по Всеволоду Овчинникову), обладала в прошлом и располагает до сих пор богатым арсеналом бесписьменных принципов и ценностей, ритуалов, обрядовой практики и неофициальных институтов по регулированию различных аспектов повседневной жизни.

Трудно не согласиться с Б.И.Ковалем, известным историком и политологом, посвятившем несколько своих книг, в том числе двулогию «Духи. Душа. Дух» и «Смыслы жизни (мнения и сомнения)», анализу человеческой энергии, как главной силе человеческой эволюции, выражающейся в приумножении духовного богатства, неотъемлемой составной частью которого у каждого народа выступает его соционормативная культура. Назову и солидаризируюсь с его исходным тезисом, предложенным к его

размышлениям о смыслах жизни: «Человечеством накоплен многовековой опыт сознательного творческого бытия, – пишет Б.И. Коваль и с сожалением констатирует, что – многое либо забыто, либо понято превратно, а то и просто извращено. В итоге люди, – продолжает автор, – довольствуются лишь малой толикой собственного духовного богатства. В повседневной суете не хватает ни сил, ни времени побеспокоиться о цели и содержании проживаемой личной жизни...

Однако, по мнению наиболее мудрых и тонких натур, да и по опыту всей истории, высшее блаженство и предназначение связано с духовностью и свободой, с любовью к другим людям и природе, с нравственностью и борьбой против зла, с творчеством» [Б. Коваль, 2001. С. 9].

В переломные периоды истории, особенно после развала Советского Союза, особую актуальность приобретает изучение того, как соблюдение или нарушение правил «Грамматики жизни», при ослабленном правосознании граждан, дополняется понижающимся авторитетом и снижающимся уровнем институтов и принципов соционормативной культуры.

Исключительное место в жизнеобустройстве народов, в том числе в регионах Молдовы, занимали ярмарки, сочетающие в себе множество функций: от обмена изделиями своего труда до празднично-карнавального отдыха, от повседневной трудовой деятельности до знакомства молодёжи на рынке невест и женихов, как это известно, со времён классической «Сорочинской ярмарки». При этом особая роль принадлежала ярмаркам в деле консолидации этнических общностей.

В литературе имеется немало работ, посвященных формированию общероссийского рынка в XVII в., как основы консолидации русского народа и шире – русской нации. Праздничная атмосфера ярмарок, придающая едва ли не карнавальный формат и тонус процессам купли-продажи со времени «Вечеров на хуторе близ Диканьки», известных каждому советскому человеку со школьной скамьи, была излюбленным сюжетом отечественных и зарубежных путешественников, писателей и поэтов, этнографов и историков – от Н.В. Гоголя до Василия Белова и от Афанасия Никитина до В.Я. Шишкова.

В соционормативной культуре молдаван, гагаузов и представителей других национальностей Молдовы важное место занимает обычай гостеприимства. В отличие от народов Северного Кавказа, где важнейшей функцией этого обычая выступает обеспечение безопасности гостя, в повседневной жизни народов Молдовы более емкой представляется его философия и доктринальная суть. Так, например, у гагаузов мера и масштаб гостеприимства раскрываются с помощью категории «адамлык», что, исходя из слова «адам», означает меру человечности, что, однако, не мешает подкреплять догматику высокого философского ранга вполне рациональными проявлениями на практике.

Генетическими корнями обычай гостеприимства восходит в глубину веков и связан с осознанием человеком подстерегающих его невзгод и опасностей, исходящих как от стихийных бедствий и природных катастроф, так и от недружественных соседей. Имея множество сходств и различий в соционормативной культуре разных народов, этот комплексный обычай, вместе с тем, прошел неодинаковый путь в своем эволюционном развитии. В многовариантной практике населения регионов Молдовы этот обычай выполняет не только обеспечение безопасности гостя, но и решает ряд других задач, создавая благоприятные условия для толерантного и солидарного сосуществования.

В репертуаре гостеприимства у народов Северного Кавказа, где ритуалы были достаточно строго канонизированы и детально обозначены, в том числе, в многообразии угощений и «угождений» гостю, но прекращались за порогом дома, у народов Молдовы этот обычай отличался относительно более слабым «угождением», но гораздо с более дальним прицелом, предусматривающим закреплением «на будущее» прочных коммуникационных связей.

Высокая честь гостю, в частности, у адыгейских народов, оказывалась, например, тем, что для гостей сооружалось специальное строение за пределами усадьбы. В Молдове, напротив, гостю отводилась лучшая комната непосредственно в доме хозяина, в то время как сами хозяева, особенно в гагаузских селениях, проживали в менее комфортных и в менее украшенных комнатах, порой без икон, ковров, настенных фотографий и картин.

В постсоветский период за пределами предметной области этнографии остались народные развлечении и массовые гуляния, составляющие важную грань «прорыва» повседневности и происходившие на разном уровне и на разной идеологической основе – от храмовых до общегражданских праздников, от внутрисель-

ских до межсельских или региональных акций, сочетающих в своих сценариях развлекательные, религиозные, патриотические и другие предназначения, например, символические или реальные жертвоприношения от имени отдельного лица или от локального сообщества.

Возрождаемый в последнее десятилетие исследовательский и практический интерес к месту, занимаемому всевозможными культами (земли, хлеба, воды, виноградной лозы, волка, медведя, предков и пр. и пр.) в системе соционормативной культуры, ведется в отрыве от ее смыслообразующей доктрины и деятельностной практики. Между тем для понимания и прогноза векторов, происходящих изменений и их возможных последствий, необходимо знание не только доктринальной стороны дела, но и современных акций и поступков самого актёра, т.е. «действующего человека» (Ален Турен, 1989. С. 10).

В нынешние времена, когда из памяти выветриваются веками наработанные правила из «Грамматики жизни», особую актуальность приобретают меры по возрождению и сохранению полезных компонентов культурного наследия. Не случайно, например, Государственное Собрание Республики Алтай 17 ноября 2008 г. приняло специальный закон «О регулировании отношений в области развития нематериального культурного наследия Республики Алтай».

Закон регулирует отношения в сфере выявления, возрождения, сохранения и использования объектов нематериального культурного наследия республики, устанавливает полномочия органов государственной власти в данной области, предполагает создание государственного реестра объектов нематериального культурного наследия республики.

Принятие закона было обусловлено прежде всего, тем, что Республика Алтай обладает богатым нематериальным наследием, в частности, в области фольклора и горлового пения, как отмечает пресс-служба республиканского правительства. Объектом нематериального культурного наследия признается обычай, форма представления, знания и навыки, а также связанные с ними инструменты, предметы, артефакты и культурные пространства, не имеющие индивидуального авторства, признанные сообществами, группами и, в некоторых случаях, отдельными лицами в качестве части их культурного наследия, передаваемые от поколения к поколению, постоянно воссоздаваемые сообществами и группами в зависимости от их окружающей среды, их взаимодействия с природой и их истории, формирующее у них чувство самобытности, содействующее тем самым уважению культурного разнообразия и творчеству человека и свидетельствующие о культурном разнообразии народов Республики Алтай, представляющие историческую и культурную значимость и внесенные в государственный реестр объектов нематериального культурного наследия народов Республики Алтай.

Основными видами объектов нематериального культурного наследия в Республике Алтай признаны и обозначены традиции, исполнительские искусства, обычаи, обряды, народные праздники, знания и навыки, связанные с традиционными ремеслами, являющиеся культурными ценностями народов республики [http://www.bankfax.ru/page.htp?pg].

Востребованность социологических исследований СНК, имеющих место среди сколько-нибудь значимых контингентов населения, вытекает, в том числе, из массового характера народных развлечений, без которых трудно представить себе во всех красках и гранях жизнедеятельность отдельных лиц и целых народов. 250 лет тому назад в предисловии к первому тому «Российской истории» М.В.Ломоносов писал о том, что история «даёт государям примеры правления, подданным повиновение, воинам мужества, судиям правосудия, младым старых разум, престарелым сугубую твёрдость в советах, каждому [т.е. массам в современном понимании – *М.Г.]* незлобивое увеселение, с несказанною пользою соединённое» [М.В.Ломоносов, 2007. С. 26].

Проблемы взаимодействия и интерференции разных культур занимали важное место в предметной области многих научных дисциплин в системе отечественного и зарубежного гуманитарного знания. Многое в существующей литературе не утратило своей актуальности и сегодня, на заре нового тысячелетия. Вместе с тем на рубеже XX и XXI вв. произошли изменения в действии «приводных ремней», двигающих культуру, культурную деятельность и культурное поведение людей из одного состояния в другое.

В советскую эпоху процесс культурных взаимодействий в значительной мере инициировался, поддерживался и контролировался сверху, т.е. со стороны государства и государствен-

ных бюджетных вливаний. Инициативы снизу и спонсорство от отдельных личностей занимали незначительный удельный вес. Сегодня, в условиях рыночной экономики мощность инициатив «сверху» и «снизу» поменялась местами. Государство самоотстранилось от цензуры и контроля за деятелями культуры и вместе с тем резко ограничило инвестиции и дотации в сферу культуры и образования. Напротив, инициативы снизу наполнились энергией творцов культуры при ослаблении интереса масс к потреблению «высоколобых» ценностей культуры.

Драматургия взаимодействия культур представляет собой многоаспектный процесс производства, тиражирования, сохранения, освоения и трансмиссии культурного наследия во внутриэтническом (внутригрупповом) и в межэтническом (межгрупповом) планах. Внутригрупповое членение культурного наследия с этносоциологической точки зрения проявляется в разнообразии производства предметов культуры для удовлетворения «высоких» (высокоэстетичных) и «заниженных» культурных потребностей населения в социально-дифференцированном обществе. Одна из ныне интригующих гипотез состоит в том, что в эпоху рыночной экономики авторы произведений искусства несут в народ не только традиционную культуртрегерскую миссию по воспитанию у масс высоких нравственных принципов, вкусов и черт, но и, действуя эгоистично и рационально, в собственных экономических интересах, идут ради прибыли на поводу низменных культурных потребностей части населения, особенно молодежи, недополучающей в системе образования прививок классической культуры. Так, например, образование в руках современного чиновничества обнаруживает тенденции превращения из веками сложившейся в досоветскую и советскую эпохи культурной ценности в товар, приобретаемый путём купли-продажи.

В рамках этой потребительской концепции, при реализации которой культура и образование превращаются из ценности в товар, знание русского языка, в частности, оценивается не с точки зрения получения доступа к духовным ценностям высокой русской культуры, авторитет которой общепризнан мировым сообществом, а с расчётом количества дивидендов, получаемых при его использовании при исполнении своих профессиональных и служебных обязанностей.

Рыночная экономика вынуждает некоторых художников (писателей, художников, театральных деятелей, производителей кинопродукции и рекламных клипов) идти на поводу обескультуренных вкусов населения, не имеющего навыков приобщения к высокому искусству. Следовательно, возникает социологическая по сути задача по выявлению того, в чём проявляются позитивные и негативные итоги превращения культуры из опредмеченных результатов культурной деятельности в составную часть экономики. Так, в итоге, реализуется экономическое наполнение содержания и обрамления культуры на проявлении этничности, в том числе на устойчивости, изменяемости и размываемость элементов соционормативной культуры, имплицитно воспринимаемой населением в качестве «грамматики жизни».

Культурное разнообразие в социально-дифференцированном обществе выражается в формировании несовпадающих экономических и культурных интересов у различных групп этнически однородной массы населения: условно говоря, от посетителей Куршавеля до владельцев приусадебных огородов и дачных домиков, от собаководов до любителей дворянских родословных, от наёмных домохозяек до собственников мелких лавчонок. Однако, остается открытым вопрос, способствует ли новый формат культурного многообразия, адаптирующийся к рыночной экономике, внутриэтнической интеграции или, напротив, под влиянием дикой конкуренции, не обрамлённой законами и законопослушанием, он оказывает расшатывающее воздействие, выталкивая этничность и связанные с ней ценности на периферию новообразованных в постсоветский период мотивов поведения и интересов человека.

В самом деле, как те или иные векторы этнокультурного развития проецируются на вызревание таких принципов гражданского общества как доверительность, ответственность и гражданская солидарность. Мало кто в этнологической литературе ставил перед собой задачу по выявлению степени лояльности и оппозиционности традиционной и профессиональных культур и их взаимодействия с нормами гражданского права. Вероятно, чем шире лаг несовпадения, тем больше усилий и «больше политики», т.е. действия субъективного фактора требуется для утверждения в общественном сознании принципов толерантности, доверительности, ответственности и солидарности.

Исключительно важное значение имеет описание не только этапов этнической истории, но и обстоятельный анализ состояния современной этнополитической ситуации, в рамках которой формируются элементы и институты гражданского общества, утверждаются принципы демократии, защиты прав и свобод человека, реализуется курс внешней и внутренней политики.

Соционормативная культура, сочетающая в своем поступательном движении дискретность и непрерывность, во всём великолепии своих ценностей, институтов и свойств, отражала жизнь определённого периода истории, но не останавливала и не закрепляла время. И в этом непреходящее значение этносоциологии, изучающей современность в сочетании с ретрооглядом.

3. Исповедь или самоанализ

В относительно юной по историческим меркам этносоциологии, по сравнению с этнографией и социологией, ориентированных больше на изучение групповых, чем личностных явлений, биографический, а тем более автобиографический метод, редко привлекался для осмысления взаимосвязей этнических и внеэтнических явлений и процессов. Между тем перспективы активизации и широкого внедрения в научный оборот этого специфического источника представляются чрезвычайно заманчивыми и привлекательными. В основе актуализации интереса к личности и ее индивидуальному жизненному пути, лежат те трансформационные процессы и связанные с ними результативные изменения, которые сегодня смещают акцент от коллективизма и массовости к индивидуальности и личности.

Исключительно важное значение автобиографии и мемуарная литература имеют для социального и художественного вызревания младописьменных литератур, в том числе для обогащения художественного опыта гагаузской литературы, которая вместе с ассоциированными отраслями гуманитарного знания призвана вносить важный вклад в историю и культуру гагаузского народа.

Раскрепощение духа бывших советских людей, признание и защита прав и свобод постсоветского человека порождают интерес не только к ключевым моментам его судьбы, но и попыткам самоосмысления, в том числе выраженным путем описания своей судьбы в связи с судьбой своей малой родины.

Известный скепсис одного из создателей советской этнографической школы С.А.Токарева к воспоминаниям и мемуарной литературе, понятно, был предопределен господством той идеологической атмосферы, когда корпоративные интересы коллектива, общества и государства ставились выше интересов индивида.

«Мемуары и разные биографические и автобиографические произведения, – помнится, учил студентов кафедры этнографии исторического факультета МГУ в 60-е годы прошлого века С.А. Токарев, – интересуют историографа этнографии лишь в одном случае, когда они относятся к лицам, оставившим свой след в развитии этнографической науки, и дают о них биографические сведения» [С.А. Токарев, 1966. С. 8].

Речь, как видно, идет, во-первых, только об историографической стороне дела, когда не исключается обращение к автобиографии как к историческому источнику, в том числе и в исследовании этнологической проблематики. Во-вторых, не отрицается тот факт, что «во многих мемуарах – и в «Житии» Протопопа Аввакума, и в «Записках» Андрея Болотова, и у различных новейших мемуаристов – как объяснял свою позицию С.А.Токарев, – можно найти немало ценных для этнографа бытовых черточек», хотя эти «черточки», по мысли автора учебника по историографии этнографии, «как правило, характеризуют лишь собственную среду мемуариста» [С.А. Токарев, 1966. С. 8].

Современные этнокультурная и этнопсихологическая ситуации в регионах России и в странах ближнего зарубежья, во многом определяемые этнополитической атмосферой, на заре нового века, характеризуются нарастающим интересом к проявлению различных форм идентичности: от гендерной до гражданской, от этнической до имущественной, и от религиозной до региональной. Ответом на этот интерес выступают интеллектуальные усилия в виде расширяющихся рефлексий по поводу связей человека с культурно-историческим пространством и национальным достоянием своего и других народов. Вслед за первой волной смещений этнического из сферы материальной в духовную и далее в политику и обратно из политики в сферу психологии [М.Н. Губогло, 2007. Р. 275-283] происходит вторая волна смещения от характеристики коллективистски настроенного советского человека в сторону повседневного существования простого индивида с изображением ключевых узлов и пе-

рекрестков его маргинальности. Соответственно, это находит выражение в расширении предметной области этнологии и ее составной части – этносоциологии.

Автобиография, как этнологический источник, проявляет свою ценность тем, что будучи формализованной схемой жизненного пути, раскрывает внутренние переживания и противоречия индивида, как его культурно-личностной саморефлексии. Биографические очерки, издания в честь юбилеев, мемуары, воспоминания современников о классиках науки позволяют раскрывать не только бытовую, но и творческую судьбу ученого [См., например: Благодарим судьбу за встречу с ним, 1995; Е.В. Гутнова, 2001; Междисциплинарные исследования..., 2004; Репрессированные этнографы, 1999, 2003; Академик Ю.В. Бромлей, 2003; Этносоциология и этносоциологи, 2008].

Современный специфический интерес к индивиду представляет, прежде всего, интерес к антропологии человека, как носителя изменяющейся культуры и как субъекта самоидентификации. Ответом выступают интимные письма, дневники (для себя), автобиографии, в которых делается попытка, известная с античности, уяснить самому себе, каким образом реагируют на вызовы внешней среды душа и поступки человека на разных этапах жизненного цикла. При этом предполагается, что, во-первых, характерные для жанра автобиографии «чейные» события и факты не менее важны для читателей и исследователей, чем «ничейные».

А, во-вторых, сдвиги в самоощущении, в структурировании идентичностей происходят тогда, когда «возникают стимулирующие внешние условия» [Л.М. Баткин, 2000. С. 160-161].

Этнологический аспект автобиографического текста состоит в фиксации культурных изменений и тем самым показывает созвучие разных эпох и место человека в культуре. И сегодня, в век освоения космоса и всемогущества Интернета, сидя перед экраном компьютера, имея возможность общаться с коллегами на любой точке земного шара, мне странно вспоминать комнату в глубинке Курганской области, в которой не было ни газа, ни электричества, ни телефона, ни телевизора. Длинными зимними вечерами можно было читать только при свете керосиновой лампы, от струйки дыма которой покрывались темным налетом обледенелые стекла двойной оконной рамы. Удивительно, как писал Вадим Шефнер, что человек, оставаясь «все тем же», за короткую жизнь успевал

повидать так много, что не рассказать об этом он просто не может [В. Шефнер, 1976. С. 75].

Между тем анализ текстов автобиографий имеет свою поучительную историю в социально-психологической литературе. Стоит вспомнить, что еще в 40-е годы прошлого столетия, проанализировав крупный корпус литературных источников, один из крупнейших психологов XX века, основоположник психологии личности, как особой предметной области психологии, Гордон Олпорт [Гордон Олпорт, 2002.] составил впечатляющий список мотивов, побуждающих иных людей к написанию автобиографических текстов:

1) Самозащита или самооправдание в своих глазах или перед окружающими; 2) Эгоистическое стремление показать себя. Классическим примером этого типа автобиографии может служить, в частности, известная «Исповедь» Ж.Ж. Руссо; 3) Стремление привести в порядок свою жизнь путем записи событий и собственных действий; 4) Поиск эстетического удовлетворения в писательской деятельности; 5) Осмысление перспектив собственной жизни, отчет о пройденном пути, начало «новой жизни», рассуждение по поводу своих достоинств и возможностей; 6) Разрядка внутреннего напряжения в период жизненного кризиса, иногда перед самоубийством, стремления показать свои внутренние конфликты; 7) К написанию автобиографии часто прибегают люди, находящиеся на пути возвращения в общество, например преступники, покончившие со своим прошлым; 8) Люди могут писать автобиографии, считая, что их записи имеют ценность как исторический источник, психологический или социологический материал; 9) Иногда люди ведут дневники или пишут мемуары, считая, что это их долг перед обществом или будущими поколениями, которым они хотят подать пример или сообщить информацию, имеющую большое моральное значение; 10) Мотивом может быть стремление к бессмертию, увековечиванию собственной личности, протест против забвения.

Наряду с перечисленными десятью внутренними мотивами, Олпорт называл следующие внешние:

1. Желание получить деньги за публикацию или премию за участие в конкурсе.
2. Поручение написать автобиографию, например, с научными целями, для публикации, либо передачи родствен-

никам, потомкам. В учебных целях профессор может дать такое поручение своим студентам.

3. Люди, попавшие в беду или страдающие психическими расстройствами могут писать автобиографии по рекомендации врачей, чтобы помочь им в диагностике и лечении, а также для разрядки внутреннего напряжения [G.W. Allport, 1942].

Моим воспоминаниям не подходит ни один из перечисленных мотивов из реестра, составленного классиком социальной психологии Гордоном Олпортом. Я беру на себя смелость обращаться к своей памяти с единственной целью осмыслить величие адаптационного подвига безвинно наказанных людей, сумевших найти в себе силы, чтобы, потеряв свой дом и поля, сады и виноградники, лошадей и овец, домашнюю птицу и домашний скарб, конструировать свою жизнь с нуля, приспосабливаясь к новому укладу жизни. Разумеется, не менее трагична потеря «Родной земли», «могил предков», разрыв семейных, соседских, дружеских связей, разрушение малого мира общения человека. Но в тех случаях, когда спецпереселенцев выгружали из «краснух» (телячьих вагонов) на опушку леса и предписывали рыть землянку для временного жилья, ностальгическая лирика, в том числе тоска по Бессарабии, как по своей Малой родине, отступала на задний план.

Автобиографии, созданные россиянами в разные периоды истории России, как особый литературный жанр, имеют поучительную историю. Как отмечалось в литературе, первые письменные автобиографии, появившиеся в конце XVII в., отражали духовный путь личности, стремившейся к религиозному идеалу. Автобиографии XVIII в. отражали наличие эмоциональных настроений, что позволяло отражать формирование противоречивой личности. В XIX в. автобиографии представляли уже не только автопортрет самого автора, но и его попытки объяснить природу своих социально-психологических свойств и характеристик путем соотнесения себя и своих личностных качеств с мнением и состоянием других. Начавшаяся в XX в. самообнаженность и склонность к прозрачности достигла сегодня, на заре XXI в., особой выразительности.

В художественной литературе одаренные от природы люди приступают к написанию своего жизнеописания, отвечая на вызовы настоятельной потребности самовыражения. Импульсы идут от острого желания проманифестировать творческий потен-

циал своей идентичности, адаптироваться к внешней социальной среде путем фиксации декларируемого образа себя. «Я слышала, – с пронзительной откровенностью пишет в своей автобиографии Агата Кристи, – что любой человек рано или поздно приходит к этой настоятельной потребности. Совершенно неожиданно такое желание овладело и мной… Мне хочется наугад запустить руку в собственное прошлое и выудить оттуда пригоршню воспоминаний. Жизнь, мне кажется, состоит из трех периодов: бурное и упоительное настоящее, минута за минутой мчащееся с роковой скоростью; будущее, смутное и неопределенное, позволяющее строить сколько угодно интересных планов, чем сумасброднее – тем лучше… и прошлое, фундамент нашей нынешней жизни, воспоминания, разбуженные невзначай каким-нибудь ароматом, очертаниями холма, старой песенкой» [http//www.zadaniexoma/2008/xx-vek-nachinaetsya-moda-na-avtobiogmfii/].

С точки зрения концепции культурного плюрализма, чрезвычайно продуктивную мысль высказал Даниил Гранин. «Когда пишешь автобиографию, – писал он, акцентируя внимание на ощущении множественности своего «я» в своем жизнеописании, – пишешь на самом деле не о себе, а о нескольких разных людях, из них есть даже чужие тебе. Меня было три, а может и больше. Довольно трудно прийти к выводу насчет себя и оценить, что это за человек жил-был на свете, такой он разный, несовместимый… я пробовал осмыслить свое новое или, вернее, иное отношение к прежним моим увлечениям… Автобиографии знакомых людей читать интересно - видишь, как автор представляет себя и свою жизнь, а ты знаешь его другим» [http://www.zadanie.com/2008/xx-vek-nachinaetsya-moda-na-avtobiografii].

Кому, как не самому себе, больше всего может доверять человек не только в поисках смысла жизни, как это, например, блестяще продемонстрировал известный советский философ Б. Коваль [Б. Коваль, 2001. С. 474], показавший, что «жизнь богаче ее собственного смысла», Поисками смысла жизни и связанной с ним идентичности были озабочены многие поколения талантливых людей до и после Омара Хайяма, рубайатами которого и сегодня восхищается читающая и думающая публика.

Исключительно важное значение в смысле достоверности воспоминаний и доверия к ним, имеет содержательность текста и образа. Фотографии, как образ этого времени, которому посвящены

воспоминания, позволяют читателю и зрителю создавать эффект присутствия и возможность переживания личной встречи с изображенным фактом, личностью или событием.

Возможности текста лежат в другой ипостаси: в плоскости истории. Образ в этом случае позволяет понять воспоминаемое и характеры связанного с ним времени. В создании доверительности тексту наличие фотографии имеет непреходящее значение.

Образ (фото) канонизирует или разрушает представление относительно феномена, извлекаемого из памяти человека. Связь восприятия фотографии, как символа времени и толкования, как интерпретации символа, имеет место, к примеру, и в живописи, и в истории. Однако в том и другой случае зрители и читатели должны владеть правилами игры. В этом, на мой взгляд, отличие между воспоминаниями, как данью ностальгии и сказочному детству, как «золотому времени», и воспоминаниями, как экологическим источником. Разумеется, фотография фотографии рознь. Одно дело, когда фотография, снятая профессиональным антропологом, изучающим быт и культу экзотических племен в Африке или на американских континентах, совсем другое – фотоснимок, не ориентированный на решение какой-либо этнографической задачи. Тем не менее, сам факт зафиксированного времени, в том числе в костюмах, в головных уборах и украшениях, в той или иной естественной или манифестируемой позиции – все это представляет исключительный интерес для потомков, особенно для тех, кто умеет читать и видеть, схватывать и понимать смысл, чтобы, в конечном счете, аутентично воспринимать дух времени.

4. «Айда в конюховку!»

Векторы хозяйственно-экономической, бытовой и социокультурной адаптации спецпереселенцев в Курганской области предопределялись, во-первых, насильственным переводом депортированных людей из частнособственнического сектора в колхозно-кооперативный; во-вторых, из климатической зоны Буджакского степного края в лесостепной ареал Западной Сибири.

Здесь, увы, не рос виноград, не вызревала кукуруза, вместо привычных роскошных южных фруктов – персиков, айвы, чернослива, здесь росли ранетки, дающие карликовые яблочки. В палисадниках крестьянских домов повсюду в изобилии росла черемуха, боярышник, реже встречалась вишня и вишенья (кустарниковая вишня).

На колхозных посевных пашнях значительный удельный вес занимали площади картофеля и свеклы, кормовых культур – турнепса, клевера, овсяно-гороховой смеси. Вместо привычного в Буджаке пастбищного овцеводства, здесь в Сибири преобладало стойловое животноводство. Зимнее содержание скота практически с ноября до мая, требовало значительного запаса кормовых единиц. Особенно непривычной была летняя страда – выездная кампания по заготовке сена на заливных лугах, находящихся на расстоянии не менее 20-30 километров от некоторых деревень, в том числе от с. Тамакулье, и заготовка дров на зиму.

Движущей силой хозяйственной деятельности спецпереселенцев было не стремление к обогащению, а инстинкт самосохранения. И еще срабатывала инерция соционормативной культуры, в основе которой была наработанная веками установка к труду.

На второй год пребывания в депортации женщины спецпереселенцев, еще не вполне освоившие местные природно-климатические условия, работали на полевых работах наравне со своими и местными мужчинами. Кроме того, на их долю достались уход за домашней птицей, обязанности по огороду, заготовка кормов для коровы и овец. Они сажали (квадратно-гнездовым способом) картошку, на утепленных органическими удобрениями грядках выращивали огурцы, помидоры, морковь, свеклу, а также неведомые в Буджаке бобы и брюкву. Вдоль забора на картофельном поле или у себя дома, или на огороде росли подсолнухи скорее для красоты, так как семечки не вызревали.

Заливные луга, отведенные жителям с. Тамакулье для сенокоса, находились в нескольких десятках километров вниз по течению в устье реки Миасс, где она впадала в Исеть. Сенокосная страда представляла собой целую операцию. Туда, где косили сено на лугах, в перелесках, в колках, выезжали сельским табором и на берегу Миасса ставили шалаши.

Дети от 12 до 17 лет верхом на лошадях подвозили к стогам копны сена на волокушах, сделанных из молодых берез или осин, стволы которых служили оглоблями, а на кроны с листьями складывали скошенную и высушенную в валках траву.

Запрягать лошадей в телеги для весеннего вывоза навоза на колхозные поля или в волокуши для перевозки копен при скирдовании высушенного сена, подростки учились с 12-13 лет. Труднее всего в этом нежном возрасте было подсаживать дугу и затя-

гивать супонь. Стертая в кровь коленка правой ноги, мозоли на руках выдавали подростка в том, что ему не раз уже приходилось запрягать лошадь.

Ни газа, ни электричества, ни водопровода в деревне не было. Воду, как и у себя на родине, в Молдавии, спецпереселенцы черпали из колодцев. Но в отличие от районов Юга Молдавии, здесь, в Сибири, на подступах к деревенскому колодцу вокруг сруба зимой нарастал толстый слой льда.

Кадушка с припасенной водой хранилась в сенях, а в лютые морозы – заносилась в жилую комнату. Чтобы растопить утром печь, надо было с вечера занести в сени или в комнату охапку дров. Надо было умело расходовать дрова, рационально выбирая из поленницы, сложенной во дворе загодя, в летний период.

Колхозных лошадей и коров поили речной водой. Водовозом в зимние месяцы мог быть только сильный мужчина. Он ездил за водой с бочкой, установленной на санях, прихватив с собой ломик или топор. Надо было сначала разрубить лед в проруби, залить водой обрастающую льдом бочку. Пока дышавшая на ладан лошаденка тянула сани к колхозной ферме, вода в отверстии бочки успевала покрыться коркой льда. Снова надо было работать топором или ледорубом. За заработанный в короткий зимний день трудодень водовоз получал причитающиеся на трудодень около 1,5 кг колхозной пшеницы и до 3-х кг овощей при хорошем урожае картофеля, свеклы и турнепса.

Уже через два года, благодаря «люфту доверия», в церемониале и обрядах первой гагаузской свадьбы гуляло едва ли не все население двух сел Каргапольского района – Суханово и Тамакулья – в которых проживали соответственно жених Орманжи Костя и его невеста Капанжи Маруся.

В соционормативной культуре православных гагаузов примерно так же, как и в исламе, не принято было манифестировать эротические моменты и явления, так же, как и не принято было прибегать к употреблению ненормативной лексики в речевой практике в присутствии женщин или затевать серьезные ссоры. Вполне естественно, что молодые гагаузы, следуя своей «Грамматике жизни», на первых порах входили в клинч с местными острословами, оберегая честь своих женщин.

Две крупные драки произошли на той тамакульской свадьбе: одна из них, когда приехавший из другого села свадебный кортеж оказался перед наглухо закрытыми воротами во двор невесты, а вторая – при въезде на мост через реку Миасс, когда невесту уже увозили в село жениха. Основной причиной драки был не отказ гагаузских участников свадебного кортежа платить выкуп, а ненормативная лексика, лихо и с избытком звучащая в воздухе среди впавших в праздничный кураж местных участников свадебного обряда.

И если бытовые разговоры гагаузов до депортации можно было бы упрекнуть в излишней вербальной деликатности и в чрезмерной осторожности в употреблении ненормативной лексики, то к концу депортационного периода прагматизм и рационализм речевого поведения в иноэтничной среде, пожалуй, граничили с безразборчивостью употребляемых слов, заимствованных, отнюдь, не из лучших литературных источников.

Своим добросовестным трудом и образцами нравственного поведения, спецпереселенцы вызывали уважение местного населения. Вместе с тем, сами того не замечая, они воспринимали отдельные образцы поведения в повседневной жизни. Приспособились ходить в русскую баню, варить из свеклы и пить дурманящую брагу, накопили определенный запас ненормативной лексики, научились печь пироги, шаньги, блины, лепить сибирские пельмени, собирать грибы и ягоды, заготавливать на зиму дрова и сено, ходить зимой в валенках и фуфайках.

Одним из важнейших позитивных обретений адаптационного процесса спецпереселенцев, вероятно, можно считать нарастающую доверительность местного населения, включая доверие, оказываемое им со стороны местной колхозно-административной элиты. Не прошло и десятилетия, как местная среда перестала воспринимать вынужденных переселенцев в качестве чужаков. На это был свой местный резон. Обезлюдевшая послевоенная деревня, едва ли не полностью потерявшая на фронтах Великой Отечественной войны своих мужчин, и по-черному хлебнувшая страданий, горя и бед, едва сводившая концы с концами, с пониманием отнеслась к привезенному контингенту свежей рабочей силы. С одной стороны, депортированное население ежемесячно должно было отмечаться в спецкомендатуре, свидетельствуя незыблемость своей «привязки» к району и к селу вселения. С другой стороны, местное население, наблюдая тот позитивный вклад, который вносили трудолюбивые люди в подъем захиревших

колхозов, проникло многосторонним доверием, принимая как должное социально-профессиональную карьеру инициативных спецпереселенцев. Местная элита уже по истечении нескольких лет осмелилась выдвигать представителей депортированного населения на важные и ответственные участки работы.

Уже через два-три года, например, популярность портного из числа жителей г. Чадыр-Лунги – Капанжи Дмитрия, у которого шили себе наряды жены Каргапольских начальников и привилегированные дамы из среды местной интеллигенции, перешагнула границы района.

Накануне реорганизации МТС в РТС (ремонтно-техническую станцию) в 1958 году, в соответствии с решениями Февральского пленума ЦК КПСС и Мартовской сессии Верховного Совета СССР, в каждом селе Каргапольского района, где проживали спецпереселенцы, было по 2-3 человека, работавших на тракторах или принимающих участие в их ремонте.

В селе Тамакулье один из жителей села Трашполи Чадыр-Лунгского района был приставлен к колхозным лошадям и числился заведующим конюховки. В культурной жизни села конюховка играла важную роль. Поэтому завхоз конюховки одновременно был наделен высоким доверием, как человек, обеспечивающий нормальное ее функционирование в качестве сельского клуба. Ни в Большой советской энциклопедии, ни в Словаре русского языка слова «конюховка» нет. Вероятно, этот сельский термин этимологически каким-то образом восходит к слову «конюший». Так назывался немаловажный придворный чин в XV – начале XVII вв., в ведении которого находились табуны лошадей, придворные конюхи, имения и строения, отведенные для содержания царских табунов.

В зимний период, в пору особо суровых холодов в конюховке собирались жители деревни повеселиться, обменяться новостями. Иногда по праздникам, а порой и по будням жарко натопленная конюховка превращалась в «красный уголок» для взрослых мужиков и взрослеющих юношей, тех, кого не привлекали культурные услуги, предлагаемые убогой сельской избой-читальней. Иногда «на огонек» конюховки приходили и вдовушки с кувшинчиком браги из числа наиболее решительных и истосковавшихся по живому общению.

Итак, между приглашением, впервые услышанным в детстве: «Айда по горох» и призывами в юности: «Айда в конюховку»,

лежит важная полоса жизненного цикла и этнокультурной социализации, наполненная диалогом, имевшим место в семейной ситуации и общением во внесемейной среде, содержанием которой выступила дискуссия на стыке двух соционормативных культур. Принципы и ритуалы одной из них практиковались дома на гагаузском языке в кругу семейных общений, другая – манила к себе и доминировала на русском языке за пределами семейного быта, в повседневных контактах с внешней средой, включая сферу школьного образования и сферу сельской жизни. В итоге формировались двуязычие и двукультурие, в которых гагаузское трудолюбие и сибирские навыки борьбы с природой во имя выживания сочетались с энергией романтизма, доставшейся в наследство от ярких запахов и красок Буждакской степи.

У спецпереселенцев, «переваривших» депортационную реальность и вернувшихся в Гагаузию из депортации, культура и менталитет представляют собой такую «социальную память» и такую форму «повседневного бытия», в которых остались следы экстремальной адаптации и хозяйственно-бытовой и социально-психологический опыт, накопленный там, в Сибири, за годы депортации. Важное место в мировоззрении этих людей, с которыми довелось познакомиться, занимает повышенное чувство самоуважения за то, что они сумели выжить в невероятно трудных условиях и сумели перенести все тяготы наказанного времени. Они, подобно своим предкам, более двух столетий тяжелым трудом осваивающим Буджакские степи, как правило, не пали духом, а, напротив, вернувшись домой, на родину, и, не получив конфискованную или разворованную в 1949 году недвижимость, с новой силой и новыми умениями приступили уже к третьему по фазе обустройству своей жизни. Экстремальные условия выживания и последующая благополучная адаптация в иносоциальную и в иноэтничную среду, закалили их характер, добавили социальной «упругости» и понимание личной ответственности.

Личность выжившего спецпереселенца, вернувшегося домой на родину и не получившего доступа к родному очагу, заслуживает серьезного внимания и постановки широких исследовательских задач. На передний план тут выдвигаются вопросы соотношения инерции его традиционной культуры и энергии новообретенных навыков. Насколько сильна была роль соционормативной культуры в менталитете и в повседневной жизни

этих людей можно судить по тому, насколько глубоко они оказались приверженными двум фундаментальным ценностям соционормативной культуры – трудолюбию и гостеприимству.

После возвращения из депортации спецпереселенцы сохранили многие институты из своей соционормативной культуры и добрые традиции трудолюбия и гостеприимства. Осенью 2008 года во время экспедиции в Буджак, я оказался в роскошном особняке, построенном в г. Чадыр-Лунге уже после возвращения трудолюбивых хозяев из сибирской ссылки.

Прекратив уборку урожая винограда, хозяева азартно принялись накрывать стол. Через несколько минут на столе дымились ... сибирские пельмени. В качестве приправы были поданы виноградный уксус и сливочное масло. Вместо натурального гагаузского вина к пельменям полагалась водка, в запотевшем графине, как это было принято в селениях Курганской области. Иными словами, в добротном гагаузском доме, плотно окруженном виноградником и фруктовыми деревьями, через полвека я встретился с навыками, обретенными в Сибири и ставшими инновациями в старинном ритуале гагаузского гостеприимства.

Основу жизненной мотивации, которую можно было бы по внешним признакам назвать «достижительной мотивацией», составляла такая позиция жизнедеятельности многих из этих людей, когда главным стержнем становилось не только желание стать советским человеком в соответствии с «моральным кодексом», сколько прагматический императив – выжить сегодня и обеспечить выживание свое и своих детей завтра.

Сегодня, переходя от изучения групповой к личностной идентичности, этнолог должен заглянуть в душу того, чью идентичность он изучает. Но чтобы сделать первый, едва ли не самый трудный шаг, можно начинать с себя, в том числе с саморефлексии по поводу этапов собственного жизненного цикла.

Литература

Академик Ю.В. Бромлей и отечественная этнология. 1960-1990-е годы \ Отв. ред. С.Я. Козлов. М., 2003.

Антропология академической жизни: адаптационные процессы и адаптивные стратегии \ Ред. Г.А. Комарова, 2008.

Баткин Л.М. Европейский человек наедине с собой. М., 2000.

Благодарим судьбу за встречу с ним. О Сергее Александровиче Токареве – ученом и человеке \ Ред. С.Я. Козлов, П.И. Пучков. М., 1995.

Булгар С.С. Гагаузские судьбы. Деятели культуры науки: 200 лет истории. Кишинев, 2003.

Бусыгин Е.П. Счастье жить и творить. Казань, 2007.

Гагаузско-русско-молдавский словарь \ Составители Г.А. Гайджаржи, Е.К. Колца, Л.А. Покровская, Б.П. Тукан. Ред. Н.А. Баскаков. М., 1973.

Гагаузско-русско-румынский словарь. Chisinau, Pontos. 2002.

Говорит элита республик Российской Федерации. 110 интервью Леокадии Дробижевой. М., 1996.

Голубцов В.С. Мемуары как источник истории советского общества. М., 1970.

Губогло М.Н. Этнические качели. Проблемы смещения этнической специфики с материальной в духовную сферу и обратно // Diversitatea experseelor culturale ale Habitatulue Tradisijnal Materiale conferentei Zuternationale. Chisinau. 2-4 august. 2007. P. 275-283.

Губогло Михаил. Сполохи прошлого. Автобиографические затеси. Кишинев, 2008.

Гутнова Е.В. Пережитое. М., 2001.

Дмитриев С.С. Мемуаристика как феномен культуры // История СССР, 1981. №6.

Источниковедение истории советского общества. М., 1964.

Коваль Б. Смыслы жизни (мнения и со-мнения). М., 2001.

Корель Л.В. Социология адаптации. Вопросы теории, методологии, методики. Новосибирск, 2005.

Лакшин В.Я. Берега культуры. М., 1994.

Ломоносов М.В. Записки по русской истории. М., 2007.

Междисциплинарные исследования в контексте социально-культурной антропологии: сборник в честь Юрика Вартановича Арутюняна \ Ред. М.Н. Губогло. М., 2004.

Олпорт Г. Становление личности: Избранные труды. М., 2002.

Опыт этносоциологического исследования образа жизни (По материалам Молдавской ССР). М., 1980.

Остапенко Л.В., Субботина И.А. Русская диаспора Республики Молдова: социально-демографические процессы и новая этно- социальная политика // Республика Молдова: современные тенденции развитая. М., 2004.

Пришвин М.М. Дневники. М., 1990.

Репрессированные этнографы \ Состав. и ред. Д.Д. Тумаркин. Вып. 1. М., 1999 (2-е изд. М., 2002).

Репрессированные этнографы \ Состав. и ред. Д.Д. Тумаркин. Вып. 2. М., 2003.

Словарь русского языка. Том 1. М., 1981.

Солженицын А. Архипелаг Гулаг. 1918-1956. Опыт художественного исследования. Том 1-2. Вермонт, Париж, 1989.

Субботина И.А. Гагаузы: расселение, миграция, адаптация. М., 2007.

Тишков В.А. Наука и жизнь. Разговоры с этнографами. СПб, 2008.

Токарев С.А. История русской этнографии (Дооктябрьский период). М., 1966.

Турен А. возвращение человека действующего. Очерк социологии. / Пер. с фр. Е.А. Самарской. М., 1998.

Черноморский М.Н. Мемуары как исторический источник. М., 1959.

Шайтанов И.О. Как было и как вспоминалось: Современная автобиографическая и мемуарная проза. М., 1981.

Шефнер В. Имя для птицы, или Чаепитие на желтой веранде. Л., 1976.

Этносоциология и этносоциологи. Исследования, поиски, воспоминания \ Состав.: Н.А. Дубова, Л.В. Остапенко, И.А. Субботина. М., 2008.

Allport G.W. The use of personal documents in psychological science. 1942 №4 // http://psi.webzone.ru/st/006700.htm

С.Я. Романова

ЭЛЕМЕНТЫ СОЦИОНОРМАТИВНОЙ КУЛЬТУРЫ В ЭТНОПЕДАГОГИКЕ

Все стойкое способно утвердиться,
Нестойкое легко склонится к дурному.
За шаткое непросто зацепится,
Некрепкое подвержено разлому...
Чтоб избежать потерь и уберечь людей,
Продумать надо все до мелочей...

Лао-Цзы

Современное общество переживает переломный, переходный, период. Новые демократические процессы и положительные результаты децентрализации в управлении обществом пока не компенсируют негативных последствий радикальных экономических реформ, которые, несомненно, отразятся на жизни еще нескольких поколений. Эти изменения носят глубинный характер и оказывают значительное влияние на соционормативную культуру общества.

Термин «соционормативная культура общества» вошел в наш обиход в 70-х гг. XX в. и обозначает специфическую сферу культуры, представляющую собой саморегулирующуюся систему нормативных механизмов регуляции социума, координирующих существование социальных институтов в обществе и общество в целом в целях его стабильности.

В основе механизмов, регулирующих жизнедеятельность общества, лежат все формы и результаты человеческой жизнедеятельности, формировавшиеся и передававшиеся от поколения к поколению на протяжении многих столетий или даже тысячелетий: это материальная культура (занятия, орудия труда, средства передвижения, одежда, жилище, пища и т.п.), духовная культура (верования и представления, знания, праздники и обряды, фольклор, язык и т.д.) и соционормативная культура (обычаи, нормы и правила, регулирующие отношения на индивидуальном

и групповом уровнях), которые являются традиционными и, как правило, характеризуются большим или меньшим этническим своеобразием.

Индивидуум в процессе социализации через различные формы идентификации [См. Губогло М.Н. Идентификация идентичности. Этносоциологические очерки. М. 2003.], усваивает картину мира, систему ценностей, социальный опыт своего народа и реализует его на практике, в жизни. Однако, для выполнения этой миссии необходимы как минимум два условия: структурно-функциональное состояние самой культуры и состояние общества, т.к. различным типам общества присущи различные целевые и ценностные ориентиры, а, следовательно, оно в состоянии выработать или принять только определенный тип культуры.

Состояние традиционных народных, этнических культур молдаван и гагаузов неодинаково. Это связано с различными факторами и объясняется как сохранением медленно эволюционировавшего традиционного уклада жизни, общественных связей и отношений, так и организационными мерами. Практически во всех советских республиках с конца 1980-х и, особенно, в 1990-е годы начинают вводиться и реализовываться программы обязательного изучения культуры и истории своего народа. В итоге, начиная с последних десятилетий XX в. и вплоть до настоящего времени мы наблюдаем рост этничности, этнического самосознания, имеющего, в том числе и негативные, агрессивные формы проявления по отношению к другим народам и культурам.

Вместе с тем, под влиянием социально-экономических и политических трансформаций в обществе, активных миграционных процессов, в конце XX – начале XXI вв. в Молдове наблюдается и другая тенденция – изменение у современной молодежи системы ценностей, уклада, образа жизни, принятие различных форм массовой культуры. Это приводит к конфликту поколений.

Мы оказались перед фактом, что те, немногие элементы и компоненты этнической культуры, культурные тексты, изменившие свою аутентичность и ценность, сохраняются в быту. Некоторые обычаи, элементы обрядовой культуры, свадебной, например; отдельные жанры фольклора, фрагменты зимней святочной обрядности и т.д., в основном реализуются на индивидуально-семейном уровне и не носят обязательного и всеобщего характера.

Некоторые элементы и компоненты традиционной народной культуры функционируют в клубной системе. В первую очередь, – это музыкальный фольклор, народное декоративно-прикладное искусство. С введением в школах РМ предмета «История, культура, обычаи и традиции народа» делается попытка сохранить народную культуру, пробудить у молодого поколения интерес и к народным обычаям.

Однако нужно отметить, что и в Молдове фольклор, народное декоративно-прикладное искусство постепенно превращается в продукт массового потребления, их духовность подменяется имитацией духовности, сами произведения получают статус товарных продуктов, имеющих потребительскую стоимость. (Как указывает Костина А.В. в работе «Массовая культура и культура народная...» С. 296]. Это наглядно прослеживается на примере угрожающей тенденции превращения традиционного народного декоративного искусства в сувенирную продукцию. Такое положение связано с разрушением системы духовных ценностей, заменой их культом денег, фактической отстраненностью населения РМ от управления обществом, от власти, отток населения из страны в поисках заработка. Бездуховность в обществе достигла угрожающих размеров и для исправления ситуации требуются совместные усилия государства, школы и семьи. А для этого необходимы: преобразования в экономической, социально-политической и идеологической сферах и разработка общегосударственных и региональных межведомственных программ и их соответствующая финансовая поддержка.

Одним из компонентов соционормативной культуры является народная педагогика, к которой все чаще стали обращаться педагоги и воспитатели в разных странах. И это неслучайно, потому что народная педагогика обладает разнообразным спектром способов педагогического воздействия на подрастающую личность, которые сформировались на основе опыта, накопленного в процессе общения старшего и младшего поколений. Опыт народной педагогики изучается в этнопедагогике.

О роли опыта народной педагогики (этнопедагогического) писали Я.А. Каменский, А. Дистверг, К.Д. Ушинский, П.Ф. Каптеров, Г.Н. Волков и другие. Через народную педагогику происходит воспитание у учащихся уважения к старшим, милосердия, совестливости, трудолюбия, любви и гордости за достижения

предков. Проблемы воспитания детей в духе нравственности во все времена занимали и занимают видное места во всех учебно-воспитательных учреждениях. Опыт, накопленный в последние десятилетия такими исследователями как Т.С. Буторина, Ю.В. Бромлей, Е.Л. Христанова, С.С. Курогло и др., позволяет нам противостоять халатности, неприспособленности к жизни, инфантильности, отсутствию творческого и осознанного отношения к порученному делу и к жизни.

Мне кажется, что именно народная педагогика поможет: справится с падением духовности и нравственности, противостоять вторжению иностранной культуры, сохранению национальных общечеловеческих ценностей. В наши дни мудрость и духовность предков, опыт этнопедагогики могут стать «палочкой – выручалачкой» в решении задач, стоящих перед современной системой образования.

В Республике Молдова в школах введен курс «История, культура, обычаи и традиции народа» с целью воспитания патриотизма, любви к народной национальной культуре, чувства гордости за достижения предков, потребности сохранять и приумножать культурные ценности. В воспитательной работе упор делается на изучение, сохранение народных традиций. В учебных заведениях проводятся коллективные творческие мероприятия такие как: «Хедерлез», «Касым», «Масленица», «Колядки», конкурсы поделок из природного материала, кружки по народному творчеству, «Посиделки», организуется работа «Клуба встреч с интересными людьми» и другие. Эстетическое восприятие гагаузского народного костюма активно формируется под воздействием устного, музыкального и изобразительного фольклора, используемого как на уроках, так и во внеурочное время.

Некоторые вопросы гагаузской народной педагогики изучаются студентами Комратского Государственного Университета в рамках курсов «Этнопедагогика» и «История, культура гагаузского народа», «Методика воспитательной работы». В Комратском педагогическом колледже им. М. Чакира уделяется внимание традициям гагаузской народной педагогики на занятиях по «Педагогике», «Методике развития речи», «Методике воспитательной работы» во внеклассных мероприятиях, проводимых преподавателями колледжа. Но принципы народной педагогики, ее специфика по-прежнему остаются вне внимания исследовате-

лей, мы на сегодняшний день не имеем учебного пособия и методических рекомендаций, которые могли бы использовать в своей работе педагоги АТО Гагаузия. Поэтому нам необходим в Гагаузии Научно-исследовательский центр, который бы возглавил работу по исследованию, систематизации опыта гагаузской народной педагогики и по изданию учебников для доуниверситетских учебных заведений, колледжа и ВУЗа по «Истории, культуре гагаузского народа», по «Народной педагогике гагаузов», по изучению и распространению передового опыта ведущих педагогов АТО Гагауз Ери.

Чтобы народная педагогика была не разовым действием, необходима разработка стратегии возрождения не только народной культуры, но и обычаев и традиций народа, национальных видов спорта, народных промыслов.

Среди целей воспитательного процесса отмечены следующие: «воспитание в духе национального достоинства и основных гражданских обязанностей. Формирование личностной иерархии ценностей. Воспитание законопослушности, социальной активности и осознания сопричастности к национальной, европейской и мировой сообщности». Другими словами – в образовательно-воспитательном процессе необходимо уделить внимание воспитанию чувства гражданственности, патриотизма и потребности в изучении, сохранении и приумножении наследия предков. А это возможно сделать на основе изучения родного языка, обычаев, традиций и истории своего народа, путем ознакомления с судьбами своих сородичей, которые оставили в истории человечества весомый вклад. Такой личностью является протоирей Михаил Чакир. Его жизнь служит примером патриотизма и образцом бескорыстного, самоотверженого служения людям и своей стране. Мы прекрасно знаем о вкладе Михаила Чакира в развитие системы обучения на молдавском языке, о том, что он подарил гагаузам возможность изучать слово Божье на родном языке, об исследованиях в области истории своего народа, о развитии печатного дела.

Деяния Михаила Чакира поучительны для разных категорий нашего общества:

- для педагогов и учеников, студентов – в использовании его наследия в образовательно-воспитательном процессе;
- для руководителей разного ранга – пример беззаветного служения людям;

- для бизнесменов – пример бескорыстного миссионерства.
- для ученых, исследователей – безамбициознное служение науке и предоставление возможностей широким слоям населения приобщится к знаниям и результатам исследований.

Чакир понимал, что издание религиозной литературы на родном языке является прекрасной возможностью укрепить веру и сохранить свою культуру. Поэтому мы должны помнить, что все языки, как и национальные истории и культуры, представляют собой огромную ценность для всемирной истории. Судьба народа складывается в неразрывной связи с развитием языка. А язык, в свою очередь, является составной частью истории культуры, экономики, государственных структур. Не у каждого народа свой язык, некоторые народы заимствовали язык. Не всегда родной язык народа имеет статус государственного языка, но каждый здравомыслящий человек старается сохранить свой язык не только из чувства патриотизма, но и как частицу культуры своего народа. Можно сказать, что человек не знающий или забывающий свою историю, культуру и язык обречен на «исчезновение». Гагаузский народ имеет свою письменность, он сберег свой язык, который приобрел в Гагаузии статус государственного – регионального языка, он изучается в школах наряду с государственным молдавским, русским и другими иностранными языками. Получается, что наши дети, и мы находимся в прекрасных условиях: родной язык, государственный язык, язык межнационального общения и иностранный язык. Но на практике получается совсем другая картина – уровень знаний практически всех языков не очень высокий. Об этом могут свидетельствовать не только экзамены, но и обычные письменные работы, проводимые педагогами-предметниками. И причин этому множество: загруженность программы, отсутствие качественной учебной и учебно-методической базы, не продуманные и не адаптированные к нашей среде методики преподавания, низкий уровень преподавания, отсутствие интереса у ребят к изучению языков и учебе вообще, царящая в обществе языковая атмосфера.

В последние годы часто возникает вопрос о необходимости обучения детей в школах и детских садах на родном языке но большинство родителей этому противится, да и педагоги с этим не согласны. И это не случайно – ведь для такого перехода необходима дидактическая база: программы, учебники, справочни-

ки, наглядность, методическая литература. А такового у нас нет. Мы уже не раз подвергали и педагогов, и учащихся различного рода реформам без создания необходимых условий, и поэтому в обществе такое отношение к обучению на родном языке. Я предлагаю представителям Академии Наук – отделу гагаузоведения, региональному Методическому Центру, Научному Центру, Комратскому Госуниверситету объединиться и разработать стратегию перевода обучения на родной язык, а администрации АТО Гагауз Ери изыскать средства для создания материально- дидактической базы для обучения на родном языке. Я думаю, что необходимо отбросить в сторону амбиции, обиды и приступить к разумной, рациональной работе. При этом необходимо помнить, что мы живем в полиэтническом мире, и практически нет класса, в котором были дети только одной национальности. Поэтому при изучении гагаузского языка необходимо учитывать, что для одних детей это родной язык, а для других – язык общения в Гагаузии, равнозначный иностранному языку. Как при изучении гагаузского языка, так и при изучении «Истории, культуры, обычаев и традиций народа», необходимо учитывать и особенности этнического состава, чтоб не вызвать обиду и противостояния. Чтобы выйти из создавшейся ситуации, необходимо не просто разработать соответствующую программу действий, но и иметь соответствующее финансирование разработанной программы. Необходимо помнить, что всю получаемую информацию и все знания человек усваивает не тогда, когда они ему насильно навязываются, а когда они осознаны, интересны. Не даром древневосточные мыслители говорили, что человек должен к знанию прийти «и умом и сердцем».

Михаил Чакир является образцом миссионерства. Он бескорыстно жертвовал средства на строительство школ, выпуск учебников, предоставлял возможность наиболее талантливым детям получить хорошее образование. Вот именно этому необходимо поучиться у него нашим бизнесменам, предпринимателям, которые могут и обязаны оказать помощь – содействие в развитии образования, науки, литературы и искусства. Именно они в состоянии спонсировать развитие талантов детей Гагаузии. Очень больно смотреть на нищенскую экипировку наших спортсменов, выезжающих на международные турниры и соревнования. Ведь они представляют не только свой талант, развитый благодаря

усилиям тренеров, но и Гагаузию. Неплохо было бы возродить некогда существовавшую традицию напутствия спортсменов, выезжающих на соревнования, с вручением им наших символов, чтобы в случае получения ими наград, они с гордостью пронесли флаг Гагаузии. Аналогичная ситуация и с учениками, выезжающими на предметные Олимпиады – у них тоже должны быть определенные атрибуты или символика, демонстрирующие, что они из Гагаузии.

Важно участие спонсоров и миссионеров в организации внешкольных детско-юношеских учреждений, чтоб во внеурочное время наши дети могли развивать свои таланты, умения, расширять кругозор, заниматься полезным делом.

В результате все это скажется на позитивном изменении соционормативной культуры молдавского и гагаузского общества.

Туник Г.А.

ОТРАЖЕНИЕ ЭЛЕМЕНТОВ СОЦИОНОРМАТИВНОЙ КУЛЬТУРЫ В ОФИЦИАЛЬНЫХ СИМВОЛАХ

Геральдика, разнообразная и сложная, становится образным и всеобщим языком нашей эпохи. Она накладывает свой отпечаток на все сферы жизни общества. Гербы появляются повсюду: ими обзаводятся школы, корпорации, коммерческие фирмы, общественные организации, политические партии, церковь, частные лица, поскольку наличие герба придает солидность, надежность, уважение. Геральдика входит в моду в литературе, искусстве, быту, промышленности.

Как создается герб?

Какими конкретными изобразительными средствами можно образно передать ту или иную местную особенность?

Как «описать неописуемое»?

Этими вопросами задаются все, кто каким-либо образом обращался к **геральдике – науке о происхождении гербов, их составлении, описании и обосновании символических значений геральдических образов** (авт. определение).

Выбор той или иной композиции для территориального символа определяется многими слагаемыми. Основой для разработки символов могут служить различные основания и источники. Это могут быть:

- исторические гербы городов, утвержденные до 1917 года;
- проекты гербов XVIII-XIX веков (по неизвестным причинам в свое время не утверждённые);
- элементы из родовых, княжеских гербов;
- памятники истории, архитектуры, литературы, производства;
- географическое расположение муниципального образования, отражённое в его наименовании;
- исторические события, послужившие присвоению муниципальному образованию наименования;

- ведущие отрасли народного хозяйства, определившие не только социально-экономическое развитие муниципального образования, но и его наименование;
- культурные особенности, давшее наименование муниципальному образованию;
- легенды, в основу которых положено наименование муниципального образования;
- топонимика наименования муниципального образования;
- исторические гербы, ставшие основой для современных официальных символов;
- эмблемы советского, постсоветского периодов;
- мотив, идея, легенда;
- производственные, сельскохозяйственные особенности.
- Рассмотрим некоторые примеры.

Создание современных официальных символов **субъектов Российской Федерации,** проблемы этого процесса и его результаты дают нам возможность исследовать социально-политическую жизнь регионов. Рассмотрим этот процесс на примере Челябинской области.

Работа по современному геральдическому обеспечению Челябинской области началась в 1995 году с созданием по предложению автора статьи рабочей группы по разработке проекта закона Челябинской области «Об официальных символах Челябинской области». Прежде всего, рабочая группа разработала положение о конкурсе на создание официальных символов Челябинской области, предметом которого являлись герб, флаг и гимн Челябинской области. В представляемых на конкурс проектах должны были найти свое отражение история и традиции Южного Урала, специфика его освоения, основные направления развития Челябинской области, социально-экономической, политической и культурной жизнедеятельности ее населения. В конкурсе могли принять участие все желающие.

Немного истории.

Инициатором создания герба для Исетской провинции выступил известный российский историк, географ и государственный деятель В.Н. Татищев.

Татищев Василий Никитич (1686–1750). Родился 19 апреля 1686 в Пскове в поместье отца его, Никиты Алексеевича Татищева. Учился в московской артиллерийской и инженерной школе под руководством Брюса. Участвовал во взятии Нарвы (1705), в Полтавской битве и в прусской кампании. Основоположник исторической науки в России, географ, государственный деятель. Окончил в Москве Инженерную и Артиллерийскую школу.

Участвовал в Нарвской баталии, Полтавской битве, Прутском походе, Северной войне (1700-1721), выполнял различные военно-дипломатические поручения царя Петра Первого. В 1720-1722 и 1734-1939 гг. – управляющий казенными заводами на Урале, начальник Оренбургской экспедиции.

Основатель Екатеринбурга, Оренбурга, Орска. В 1741-1745 гг. - астраханский губернатор.

Многое Татищев сделал для развития экономических, правовых и философских исследований. Впервые в русской историографии сделал попытку выявить закономерности в развитии общества, обосновать причины возникновения государственной власти. Отказавшись от провиденциалистской точки зрения в объяснении исторических событий («божий промысел»), Татищев выступил как рационалист, связывающий исторический процесс с развитием «умопросвещения». Из всех форм государственного правления для России Татищев явное предпочтение отдавал самодержавию.

В.Н. Татищев подготовил первую русскую публикацию исторических источников, введя в научный оборот тексты «Русской правды» и Судебника 1550 года с подробным комментарием, положил начало развитию в России этнографии, источниковедения. Создал обобщающий труд по отечественной истории, написанный на основе многочисленных русских и иностранных источников – «Историю Российскую с самых древнейших времен». Татищев впервые в отечественной историографии дал общую периодизацию истории России: господство единовластия (862-1132), нарушение единовластия (1132-1462), восстановление единовластия (с 1462).

Составил первый русский энциклопедический словарь.

Одним из первых обратился к хронологии, генеалогии, геральдике. Создал также труды по географии Сибири. В.Н. Татищев первым дал естественноисторическое обоснование границе между Европой и Азией по Уральскому хребту: граница, проведенная два с лишним века назад между Европой и Азией, лежит в основе современного разделения Европейской и Азиатской частей нашей страны.

Он составил несколько проектов герба для Исетской провинции, которая в ходе губернской реформы была отнесена сначала к Пермской, а потом к Уфимской губернии. На утверждение императрице Екатерине представили оба варианта герба. На первом эскизе изображался щит с белой стеной на черном поле. К стене была привязана собака. Щит венчала татарская корона и голова верблюда. Стена символизировала уральские крепости, а собака подчеркивала их охранительные функции. Описание первого проекта герба Исетской провинции гласило: *«В черном поле стена каменная белая в знак утверждения сей страны новопостроенными крепостями, к той стене прикован пес в знак покорения башкир...»* [См.: Н.А., 1981. С. 72].

Но было, возможно, и другое прочтение этого герба. По преданию, отказ от сотрудничества сибирский хан назвал башкир народом «иштяк», что означало «одинокий волк. Изображенная на гербе собака, привязанная к крепости, могла пониматься как символ приручения, порабощения башкирского народа. И даже татарская корона поверх щита и голова верблюда не могли изменить тайный смысл изображения. Да и сочетание цветов не устроило императрицу. Поэтому первый вариант герба был отвергнут.

Во втором варианте герба на черном фоне щита был изображен белый палисад, за которым стоял привязанный верблюд. Над щитом была изображена татарская корона. Описание второго проекта герба Исетской провинции было следующим (приводится в оригинале – авт.): *«В черном поле белой палисад, перед которым к приколу привязан верблюд, значит то же, над считом та же корона татарская или графская, а над нею верблюжья голова»*. Этот вариант подчеркивал значение Исетской провинции для торговли с Азией. Однако привязанный верблюд мог вызывать не самые лучшие ассоциации для торговцев. Поэтому Императрица отклонила и этот вариант.

Политическая направленность герботворчества В.Н. Татищева объясняется тем, что в момент их создания он принимал участие в подавлении восстания башкир 1735–1740 гг. При изготовлении печати Исетской провинции за ее основу был взят второй проект герба со значительными изменениями. Об официальном символе Исетской провинции говорится в челябинской анкете, составленной по просьбе Петербургской Академии наук в 1761 г. Описание проекта герба Исетской провинции: «А



Первый проект герба Исетской провинции. 1737. Автор проекта В.Н. Татищев.



Второй проект герба Исетской провинции. 1737. Автор проекта В.Н. Татищев.



Герб Исетской провинции. 1761. Автор проекта В.Н. Татищев.

герб хотя и есть, токмо не на одну ту Челябинскую крепость, но состоящий и на всю Исетскую провинцию; для оной Исецкой провинциальной канцелярии только печати, а знаменует: в щиту стоящего верблюда, а около того щита по сторонам знак воинского оружия и знамена, а сверх щита государственная корона, а около короны и оружия вокруг надпись такова: «Ея императорского величества печать Исецкой, или Зауральской провинции».

Герб Исетской провинции просуществовал до ее упразднения в 1781 г. После упразднения Исетской провинции часть ее территории вошла в состав Оренбургской губернии, часть – в состав Уфимской губернии. В начале XIX в. основная часть территории, ныне занимаемая Челябинской областью, входила в Оренбургскую губернию. В середине XIX в. в связи с созданием «новой линии» крепостей активно осваиваются оренбургским казачеством степные районы Южного Урала. Возникающим здесь населенным пунктам даются наименования, связанные с местами сражений и побед русских войск: Бреды, Варна, Лейпциг, Фершампенуаз, Бородино, Париж, Чесма и другие.

Челябинская губерния была сформирована в 1919 г. в составе Челябинского, Троицкого и Верхнеуральского уездов. В соответствии с постановлением ВЦИК от 3 ноября 1923 г. была создана Уральская область с центром в Екатеринбурге в составе 15 округов, среди которых были Челябинский, Златоустовский, Верхнеуральский и Троицкий. Челябинская область была образована 17 января 1934 г. в результате разукрупнения Уральской области. В дальнейшем площадь области неоднократно изменялась.

...Конкурс проводился с 1 марта по 1 июня 1996 г. Для оценки представленных проектов, выдвижения кандидатов на поощрение и объявление победителей конкурса был сформирован персональный состав жюри из представителей законодательной и исполнительной власти Челябинской области, творческой интеллигенции, ученых. Жюри работало гласно, на коллегиальной основе, решения принимались большинством голосов, а в некоторых случаях привлекались независимые эксперты. В целях же объективной и беспристрастной оценки поступивших на конкурс проектов секретариат жюри производил регистрацию поступивших проектов и передавал их для работы в жюри под номерами.

Работы, присылаемые на конкурс, оценивались по 10-бальной системе. Всего на конкурс были представлены 74 проекта герба, 84 проекта флагов и 26 проектов гимнов. На рассмотрение депутатскому корпусу Челябинской области были представлены по три работы, получившие наибольшее количество баллов. В целом был отмечен общий недостаточный профессиональный уровень конкурсантов: лишь один проект герба и флага перешагнул 6-бальный порог – 6,45 (проект № 311). По рекомендации жюри конкурса в номинации «герб» и «флаг» был объявлен второй тур конкурса (закрытый, среди профессионалов).

По номинации «гимн» на конкурс были представлены 26 работ. Активное участие в конкурсе приняли все профессиональные композиторы, члены Челябинской организации Союза композиторов России. Работы были представлены разные: от исполнения симфоническим оркестром с пением профессионального исполнителя, до напева под гитару, и порой даже профессиональным музыкантам было порой очень сложно угадать не только гармонию, но и саму мелодию конкурсной работы. А членам жюри не музыкантам было еще сложнее. Учитывая, что участники конкурса оказались в неравных условиях, жюри единогласно решило образовать «музыкальную секцию». А чтобы «уравнять» всех конкурсантов, было решено все музыкальные тексты аранжировать, чтобы и члены жюри и депутатский корпус Челябинской области слушали проекты гимнов в равных условиях. Была проведена гигантская работа: все 26 мелодий были приведены в единый исполнительский стиль. Надо отметить, что все понимали значимость и ответственность данной работы, поэтому прослушивание гимнов проходило еженедельно в тече-

ние нескольких месяцев. Каждый проект гимна прослушивался неоднократно.

В результате проведения конкурса депутатам Челябинской области жюри представило на прослушивание три проекта гимна, из которых депутаты Челябинской областной Думы признали победителем мелодию, автор которой после голосования депутатов был объявлен - композитор, заслуженный деятель искусств Российской Федерации, профессор Михаил Дмитриевич Смирнов. Слова, сказанные Председателем Челябинской областной Думы В.Ф. Давыдовым после прослушивания гимна-победителя очень образно характеризуют результаты конкурса: *«Под эту мелодию хочется встать»*... Так Челябинская область в 1997 г. обрела гимн.

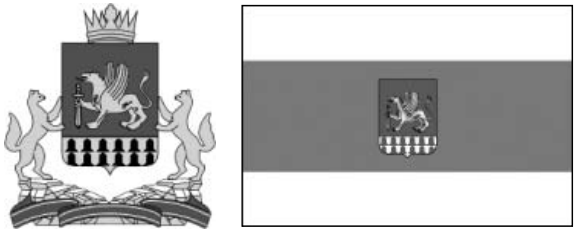
К сожалению, текст к мелодии гимна не был утвержден. Дело в том, что текст к гимну, согласно Положению о конкурсе 1996 года шел по отдельной номинации «текст». Сделано это было с целью повысить активность жителей области для участия в конкурсе. Соответственно, текстов к гимну в адрес конкурса было направлено более двух сотен. Теперь, со временем, понятно, что гимн – это и музыка и текст одновременно. Но тогда, в 1996 г., жюри конкурса не предполагало, что это заведомо неверный путь.

Конкурс на лучшие слова к гимну затянулся на несколько лет. За эти годы мелодия гимна стала узнаваемой, жители области к гимну привыкли. Слова к гимну Челябинской области были утверждены только в 2001 г. Победившим на конкурсе признан вариант текста гимна Челябинской области, представленный Валерием Алюшкиным.

Гимн Челябинской области установлен Законом Челябинской области «О гимне Челябинской области».

Второй тур конкурса по созданию герба и флага Челябинской области, проведённый в 1998 г., также не дал результатов. В связи с тем, что жюри конкурса не присудило призового места, Законодательное собрание Челябинской области объявило третий (открытый) тур, по итогам которого в декабре 1998 г. и на основании заключения Государственной герольдии при Президенте Российской Федерации своим постановлением от 28.12.1999 №727 признало победителем Вячеслава Старцева (Екатеринбург), разработавшего герб, флаг и штандарт губернатора области со следующим описанием: «В червлёном поле идущий золотой

крылатый лев с головой гончего пса (семаргл), держащий за клинок таковой же меч острием вниз, и оконечность червлёно-золотого столбчатого беличьего меха. Щит увенчан золотой российской земельной короной; щитодержатели – два золотых соболя, стоящие на таковых же скалах, поверх которых положена лента Ордена Ленина».



Проекты герба и флага Челябинской области.
Автор В.Старцев (Екатеринбург). 1999.

Эта композиция, несмотря на положительную в целом экспертизу Геральдического совета при Президенте Российской Федерации, вызвала горячие дискуссии среди общественности. Вот как описывает события тех лет Елена Францева: «...Тогда ни законодатели, ни участники конкурса не предполагали, сколь долгая и сложная работа их ждёт. ... Члены жюри, сознавая всю ответственность, лёгшую на их плечи по выбору символов, с которыми области предстоит шагнуть в XXI в. и которые должны ёмко и точно отражать её прошлое и настоящее, на последнем этапе конкурса обратились к общественному мнению... Самое любопытное, наверное, в том, что в центр герба помещён не верблюд, к которому (может быть, потому, что он использован в гербе города Челябинска) южноуральцы за последнее время вновь попривыкли, а Семаргл – вещая птица, которая входила в число семи божеств древнерусского пантеона. В пояснительной записке к проекту подробно аргументируется выбор Семаргла для герба, историческая оправданность использования в нем «столь мощного и сильного символа». В частности, «данный образ отражает многонациональный характер области, поскольку происходит из индоевропейской мифологии, объединяющей в себе арийскую, славянскую, греческую, италийскую, кельтскую, германо-скандинавскую и балтийскую мифологии».

В знак исторической преемственности в качестве фигур-щитодержателей в проекте были использованы соболя из герба Сибирского царства, в которое входила территория Челябинской области на протяжении почти 500 лет. Каждая деталь предлагаемого герба - не случайность, несёт смысловую нагрузку, Так, например, подножие в виде двух массивов земли означает символическую встречу Европы и Азии, граница между которыми проходит по территории области, а обвивающая их лента несёт цвета ордена Ленина, которым область дважды награждена в прошлом. Словом, герб - это как бы сжатая до символов наша история. Вариант её, воплощённый Вячеславом Старцевым, без сомнения, интересен. Но последнее слово – за Законодательным собранием области [см.: Если законодателям понравится..., 1999].

«Следует признать, – писал А.Аносов, – что при самом искреннем стремлении авторов отразить в графической форме историческое, культурное и промышленное своеобразие Челябинской области в представленных работах совершенно не учитывается, что территориальный герб – это не произвольное изображение с произвольным набором символов, а отражение в графической, зримой форме исторического своеобразия территории и его места в государственном устройстве в строгом соответствии с существующими геральдическими правилами и традициями» [И. Аносов, 1999.]

«Челябинская область в основе своей населена «ремесленниками» и крестьянами, – рассуждает В. Богдановский [1999]. И что, после принятия такого герба мы уже завоеваны закавказскими царями, а крестьянам и ремесленникам нужно будет поднимать бунт, чтобы уничтожить такой символ? Или все крестьяне и ремесленники будут числиться царями-завоевателями? Создатели герба хотя и привязали к летающей собаке ленточку от ордена Ленина, но от этого она не стала демократичнее у меня вопрос: кто распорядился заменить верблюда летающей собакой? Кто возьмёт на себя миссию зачеркнуть историю города, связанную с верблюдом на гербе, с 1782 года? Кто скажет, сколько стоит такая замена, ведь герб города как официальная символика – на всех документах, печатях, в оформлении города? А кроме этого, в предлагаемом гербе есть и грубые ошибки, на которые указывает в своём отзыве геральдическая палата: недопустимо использование основного элемента герба Свердловской области в гербе Челябинской области, это может быть истолковано как подчинение

одной территории другой. ... Желание войти в новое тысячелетие с новым гербом само по себе похвально. Но суетливая торопливость при замене собственной истории едва ли оправданна. Выбранный жюри герб ещё не принят Законодательным собранием. И последнее слово за депутатами».

Б. Морозов рассматривал предлагаемый символ с мифологической точки зрения: «В дохристианской Руси в Киеве действительно существовал пантеон семи славянских богов - языческих символов: Перуна, Велеса, Стрибога, Мокоша, Дажебога, Сварога и объединяющего их – Семаргла (Симаргла), о которых упоминается в «Повести временных лет». В 998 году князь Владимир, после принятия христианства, их уничтожил как языческую религию, запретив, в том числе поклонение и Семарглу как языческому богу-идолу» [Б. Морозов, 1999]



Проект герба Челябинской области. Разработчик Уральская геральдическая ассоциация (Екатеринбург). 2001.

В 2001 г. Уральская геральдическая ассоциация из Екатеринбурга предложила свой проект герба Челябинской области, содержащий в центре червленого (красного) щита изображение верблюда с мечом. Эти проекты герба и флага были отклонены.

Время шло, а герба у Челябинской области не было. И пустоту заполнил очередной неутверждённый герб, составленный директором творческого объединения «Каменный пояс», членом жюри по созданию официальных символов Челябинской области Владимиром Богдановским, который и воспроизводился на представительской продукции Челябинской области.

Свою позицию автор проекта обосновывает в одной из статей, выдержки из которых мы приводили выше: «Есть исторический герб города Челябинска. Исполнительную власть Челябинской области возглавляет губернатор. Значит, у нас должен быть губернский герб. По правилам

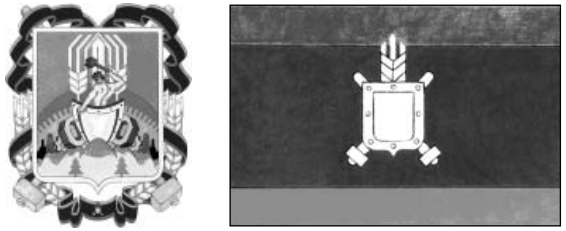


Проект герба Челябинской области. Разработчик В. Богдановский (Челябинск). 1999.

геральдики П.П. Винклера щит герба губернского города, обрамленный дубовыми ветвями, соединенными Андреевской лентой, водруженной над щитом имперской короной, – это и есть губернский герб...» [Челябинский рабочий. 24 ноября 1999].

Позиция и желание автора проекта герба Челябинской области, составленного из исторического герба города Челябинска с губернскими украшениями понятны. Однако губернский герб для Челябинской области как субъекта современной Российской Федерации не может быть применим. Несмотря на то, что Челябинская губерния была создана в 1919 году и первоначально состояла из Курганского, Троицкого, Златоустовского, Кустанайского и Челябинского уездов, административное формирование территории Челябинской области началось в восемнадцатом веке как крепости, заложенной полковником Тевкелевым на правом берегу реки Миасс. В 1923 г. Челябинская губерния была разделена на 4 округа – Челябинский, Троицкий, Курганский и Златоустовский, которые вошли в состав Уральской области [Челябинская губерния в период военного коммунизма, 1960]. Автор-разработчик не учёл того обстоятельства, что современная Челябинская область образована 17 января 1934 года, в советское время, а потому губернский герб Имперской России не мог быть гербом Челябинской области как субъекта Российской Федерации. Это разные гербы, каждый из них отражает свою эпоху, свои социально-политические особенности. Однако автор уловил и почувствовал главное – в основу герба области должен быть положен исторический герб Челябинска1782 года. [Гербы городов, губерний, областей и посадов, Российской империи, внесенные в полное собрание законов с 1649 по 1900 год /Сост. П.П. фон Винклер. С.165.] В ходе геральдической экспертизы в Геральдическом совете при Президенте Российской Федерации этот вариант герба также был отклонён (письмо от 28.02.2000 № А23-2-70).

В 2001 году в Челябинской области с 1 сентября по 31 декабря вновь был объявлен очередной конкурс на создание герба, флага и текста к гимну Челябинской области. Результатом конкурса явился один проект герба и флаг, условно названный автором проекта Дмитрием Дольниковым из Челябинска «Здесь куется щит России».



Проект герба и флага Челябинской области «Здесь куется щит России»
Разработчик Д.Дольников (Челябинск). 2001.

Вот как описывает и обосновывает проект герба автор Дмитрий Дольников: *«В лазуревом щите из-за гор с зелёными елями, на фоне восходящего червлёно-золотого солнца с розовым сиянием, возвышается мастер-кузнец в стилизованном изображении с червлёной повязкой на голове, кующий молотом натурального цвета позолоченный щит. Мастера со щитом по обе стороны сопровождают гайки и шестерни натурального цвета, кирпичные и железные трубы заводов. Позади мастера-кузнеца устремляются ввысь серебряный меч и золотые колосья. За щитом два перекрещенных золотых молота с двумя золотыми колосьями, обвитые лентою цветов флага области с символом»*.

Этот проект герба и флага Челябинской области был отклонён. А конкурс – закрыт.

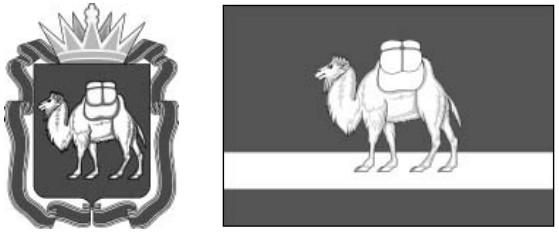
Современные официальные символы Челябинской области были разработаны на научно-геральдической основе и глубоком изучении исторических материалов. Их основу составил исторический герб уездного города Челябинск Оренбургской губернии, Высочайше утвержденный 6 июня 1782 года, подлинное описание которого гласит (приводится в оригинале – авт.) *«Въ верхней части щита гербъ Уфимскій. Въ нижней – навьюченный верблюдъ, въ знакъ того, что въ сей городъ оныхъ довольно съ товарами приводятъ»*.

Основной фигурой герба области является навьюченный серебряный двугорбый верблюд с золотой поклажей – выносливое и благородное животное, внушающее почтение и аллегорически показывающее мудрость, долголетие, память, верность, терпение. Червлёный цвет поля герба – цвет жизни, милосердия и любви, символизирует мужество, силу, огонь, чувства, красоту, здоровье. Красный цвет поля одновременно созвучен труду металлургов,

машиностроителей, литейщиков и энергетиков. Это дополняет содержание герба области как промышленно развитого региона. Золото – символ могущества, знатности, постоянства, прочности, богатства, надежды, интеллекта и солнечного света. Золото в гербе аллегорично показывает уникальную южноуральскую природу, неисчерпаемое богатство недр области. Серебро служит символом благородства, чистоты, справедливости, великодушия.

Историческая земельная корона указывает на статус Челябинской области как субъекта Российской Федерации.

Две ленты ордена Ленина, которым Челябинская область награждена в 1956 и 1970 годах, показывают заслуги Челябинской области».



Герб и флаг Челябинской области. 2002



Председатель Законодательного Собрания Челябинской области В.Давыдов (справа), Г.А.Туник (в центре, автор-разработчик официальных символов Челябинской области и нормативных правовых актов к ним) и первый заместитель Председателя Законодательного Собрания Челябинской области В. Мякуш (слева). 2003.

Город Переславль-Залесский Ярославской области среди геральдических преемников занимает особое место – это один из немногих городов, имеющий геральдический девиз, что исторически обоснованно: Переславль некогда был богат и знаменит. Само название города переводится с древнерусского как «перенявший славу». А самым известным переславским князем был Александр Невский, родившийся в городе и ушедший затем княжить в Новгород. После присоединения в 1302 году к Московскому княжеству Переславль видел почти всех великих князей и царей. В эпоху правления Ивана Грозного Переславль стал оплотом опричнины. Вместе с ополчением Минина и Пожарского переславцы приняли участие в освобождении Москвы. Конец XVII века был ознаменован для Переславля небывалым оживлением: в 1688 году Петр Первый начал строить на Плещеевом озере «потешную флотилию», положившую начало русскому флоту. Со всей страны стали съезжаться сюда плотники, кузнецы, лесорубы, резчики, оказавшие влияние на развитие ремесел в городе. Эти и другие поистине знаменательные события и послужили установлению герба с девизом «Горд и вечен».

При разработке официальных символов города Переславля-Залесского в 2002 году за основу герба был взят исторический герб уездного города Переславля Владимирской губернии, Высочайше утвержденный 16 августа 1781 года со следующим описанием (стиль сохранен – авт.): *«Въ верхней части щита гербъ Владимірскій. Въ нижней – золотыя сельди, въ черномъ полѣ, въ знакъ того, что сей городъ, оною копченою рыбою производитъ торгъ»* [Гербы городов Российской империи ... С. 117.]. При этом верхняя часть герба с Владимирским гербом исключалась, и, таким образом, городской герб представлял собой черное поле с двумя золотыми рыбами. Разумеется, пара рыб не может отразить всего богатства переславской истории, а крайняя простота такой композиции на первый взгляд может показаться разочаровывающей и прозаичной, недостаточной парадной для главного



Идет заседание Совета депутатов города Переяславль-Залесского Ярославской области. Апрель 2002.

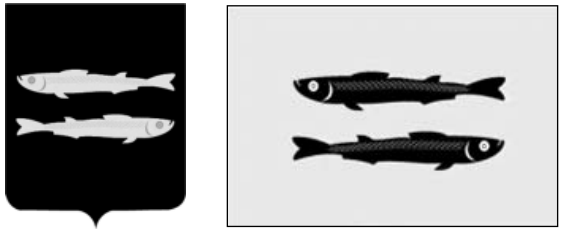


Г.А. Туник дает интервью телевидению города Переславль-Залесского Ярославской области после принятия Советом депутатов герба и флага в качестве официальных символов.



Г.А. Туник с главой города Переславль-Залесский на юбилее города и презентации герба и флага.

городского символа. Но именно простота переславского герба в изобразительном плане роднит его со старейшими гербами России, составляющими золотой фонд мировой геральдики.



Герб и флаг города Переславль-Залесского Ярославской области. 2002.

Геральдическая история **города Троицка Челябинской области**, начавшись в 1864 году, завершилась в 2002 году утверждением Троицким городским Советом депутатов герба и флага в качестве официальных символов. Обратимся к «геральдической истории» Троицка.

Для уездного города Троицка предпринимались несколько попыток утвердить герб. Первая, как следует из архивных документов, датирована 1864 годом. Рассмотрим внимательно архивные документы. На листе 16 представлено описание проекта герба уездного города Троицка: «В золотом щите три черные креста 2 и 1. В вольной части герб Оренбургской губернии. Щит украшен серебряною башенною о трех зубцах короною и окружен двумя

золотыми колосьями соединенными Александровскою лентою». А на листе 17 представлен рисунок проекта герба уездного города Троицка, щит которого золотой – на это указывают буквы «зо», а три креста, расположенные два и под ними один – черные, на это указывает буква «ч» расположенная на правом верхнем кресте. В вольной же части помещен герб Уфимской губернии. Бесспорно то, что главными фигурами герба являются три креста – город Троицк основан в день Святой Троицы. А вот вольная часть требует более детального рассмотрения.

Дело в том, что представленный рисунок герба содержит в вольной части герб Уфимской губернии, герб которой был утвержден только через 14 лет – после разработки проекта герба городу Троицку – 5 июля 1878 г. А Оренбургской губернии, на которую указано в описательной части проекта герба для Троицка, герб был Высочайше утвержден 12 октября 1867 г. Что это? Ошибка? Небрежность?

Однако, подобные ляпсусы с вольной частью, являющейся лишь обозначением административно-территориальной принадлежности муниципального образования к территории губернии, но при незнании ее значения может сыграть злую шутку. И об этом ниже.

Проект герба Троицка 1867 г. не был утвержден.



Рисунок проекта герба уездного города Троицк. 1764.
РГИА фонд 1343 опись 15 дело 196 лист 17.



Описание проекта герба уездного города Троицк. 1864.
РГИА фонд 1343 опись 15 дело 196 лист 16.

В 1968 г. исполнительным комитетом Троицкого городского Совета депутатов трудящихся от 06.06.1968 № 102 была утверждена эмблема города Троицка. Автор эмблемы Г. Андриевский так описывает эмблему: «Эмблема выполнена в виде щита, что говорит о богатом революционном прошлом города. Левая (от зрителя) частью эмблемы обрамлена частью шестерни красного цвета, являющейся символическим выражением развития промышленности. С правой стороны (от зрителя) стороны щит очерчен спелым колосом. В центре Щита название города. Первую букву названия образуют трубы Троицкой ГРЭС. Яркая электрическая искра над словом «Троицк» говорит о развитии энергетики в городе. Белый фон щита выражает миролюбие троичан».

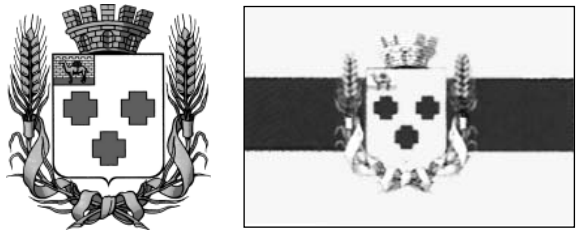
Этой эмблемой город пользовался около 30 лет.



Эмблема города Троицка Челябинской области. 1968.

В 1997 г. городским Советом депутатов и администрацией города Троицка проводился конкурс на создание официальных символов Троицка (решение городского Совета депутатов от 21.03.1997). Вот как описывает герб города Троицка соавтор проекта И.С. Левшич: «Герб расположен на фоне французского типа. Поле щита – золотое – божественный свет, вера, милосердие, знатность, постоянство, богатство – золото изображается желтым цветом. В поле щита три креста – символ Святой Троицы, цвет крестов пурпурный – это лилово-красный, цвет любви, мужества, смелости и великодушие.

В левом верхнем углу герба помещен герб г. Челябинска, а город Троицк областного подчинения. Щит увенчан пятизубчатой, городской серебряной короной, корона – это самостоятельность, независимость. Цвет серебра означает чистоту, надежду, правдивость, благородство. Вокруг щита изображены пшеничные колосья, перевитые голубой лентой».



Герб и флаг города Троицка Челябинской области. 1997.

На первый взгляд – очень красивая и яркая картинка. Много всего. И текст, казалось бы, в полной мере комментирует все детали композиции и даже некоторые моменты расшифровывает (пурпурный – это лилово-красный). Однако при внимательном рассмотрении рисунка и подробном прочтении текста мы устанавливаем, что рисунок герба изобилует геральдическими излишествами и геральдико-правовыми нарушениями. Как следует из архивных материалов, проект герба Троицка украшен серебряной башенной короной о трех зубцах, что говорило (на тот момент) о том, что город Троицк уездный. Кроме этого, обращает на себя внимание подпись управляющего Гербовым отделением Б.В. Кёне (третья строка снизу). Согласно установленному порядку того времени, все проекты гербов представлялись на утверж-

дение царю через министра юстиции. И именно управляющий нес полную ответственность за правильность составления герба и статусных украшений к нему. Следовательно, каждый элемент в гербе узаконен. Почему же в корону герба Троицка добавлены еще два зубца? Вероятно, источником для «восстановления справедливости» послужил материал по коронам из книги П.П. фон Винклера, в которой написано, что «затем в гербах уездных городов стали помещать башенные короны иного вида».

Неверно истолкована в описательной части и пятизубчатая корона (правильно – корона о пяти зубцах): «корона – это самостоятельность, независимость». Муниципальная корона обозначает только статус муниципального образования – город, район и т.д. – каждому своя корона. А почему корона в авторском изложении должна означать независимость – неясно и некорректно. И главное – для использования этого традиционного атрибута гербов XIX в. в настоящее время нет геральдико-правовых оснований. Существующая концепция корон только тогда приобретет юридическую силу, когда будет закреплена нормативным актом главы государства.

Что же касается пшеничных колосьев, перевитых голубой лентой, то ветви с лентами, были введены в 1856 г. геральдической реформой Кене, и означали важность городов и занятие их жителей. Так, Александровская лента с двумя золотыми колосьями предназначалась для городов, отличающихся земледелием. Однако город Троицк отличался тем, что в конце XVIII начале XIX вв. был одним из ведущих российских центров меновой и ярмарочной торговли.

Теперь мы подошли к вольной части, о которой говорили выше. В вольной части (в левом верхнем углу герба от зрителя) помещен герб города Челябинска. В описании герба написано «в левом верхнем углу герба», что неправильно. В геральдике стороны левая и правая «читаются»» наоборот: если в геральдическом описании написано «в левом», то это означает – в правом «от зрителя» и наоборот. Подобные нарушения происходят часто и причина этому одна – незнание правил геральдики. И в данном рисунке, следуя описанию, герб города Челябинска (правильно это называется – вольная часть) на самом деле должен быть помещен в верхний правый угол. Но и это – полбеды. Вольная часть вводится в герб в соответствии с принятыми нормами практичес-

ки всегда в верхний правый угол (левый от зрителя). При этом этот угол не фиксируется в описании. Вольная часть может помещаться в верхний левый угол (правый от зрителя) в зависимости от композиции герба. В этом случае в геральдическом описании эта сторона, в которую введена вольная часть, обязательно фиксируется.

Главная же ошибка юридического характера заключается в следующем: город Троицк является городом областного подчинения, также как и город Челябинск. Однако разработчики герба, поместив в вольной части герба Троицка герб города Челябинска, указали тем самым подчиненность города Троицка городу Челябинску, т.е. показали административно-территориальную принадлежность одного областного города другому областному городу: Таким образом, город Троицк, согласно указанной вольной части, стал административно-территориальной частью города Челябинска. И тем самым нарушил не только Устав (Основной закон) Челябинской области, но и административно-территориальное устройство Российской Федерации.

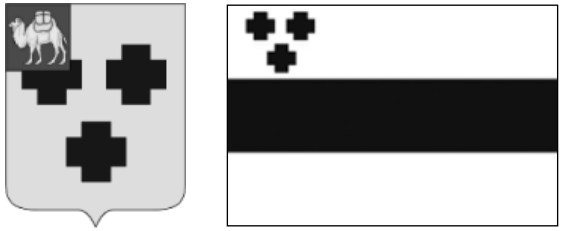
Главе города неоднократно было рекомендовано изъять из оборота продукцию (вымпелы, грамоты, благодарственные письма и пр.) с неправильным гербом Троицка, однако троичане к рекомендациям не прислушивались долго, ссылаясь на своих специалистов. Ситуация сдвинулась только после моего приезда в Троицк в июле 2002 г. и продолжительной беседы с главой города и авторами-разработчиками герба и флага.

Герб города Троицка доработан на основе проекта исторического герба города Троицка 1864 г. Поскольку герб не был утвержден, это позволило изменить цветовое содержание герба. И таким образом кресты в гербе вместо черных стали пурпурными, а герб города утвержден с вольной частью – четырехугольником, примыкающим изнутри к верхнему краю герба с воспроизведенным в нем малым гербом Челябинской области. Именно поэтому во флаг города Троицка введена пурпурная полоса.



Беседа с главой города Троицка Челябинской области.

Вот какой длительный и сложный путь прошли герб и флаг города Троицка.



Герб и флаг города Троицка Челябинской области. 2002.

Одним из классических способов создания символа является так называемый «гласный». Это означает, что композиция символа отражает буквально то, что звучит в его наименовании.

Наименование **городского поселения Красногорск Московской области** пошло от поселка Красная Горка, что в гербе и флаге отражено красным трехгорьем.

Символика трех гор в геральдике многозначна:

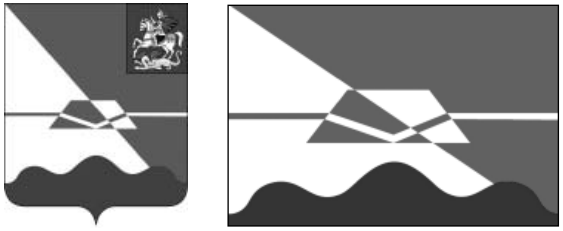
- гора, являясь природным символом вечности, устойчивости, символизирует уверенность, незыблемость, нерушимость (основание горы), внутренний рост (подъем горы), духовное восхождение (вершина горы). Следовательно, восхождение на гору – познание самого себя;
- цифра «три» – число совершенное (троица, тройственный союз) и означает средоточие целостности.

Красногорск – один из наиболее экологически чистых городов. Природную символику герба подчеркивает лазоревая часть герба – символ чистого неба и водных просторов, экологии, возвышенных устремлений, искренности, преданности, возрождения. Благополучной экологией Красногорск обязан не только окружающему его зеленому щиту, но и удачной розе ветров, благодаря чему загазованный и загрязненный атмосферный воздух практически никогда не перемещается в северо-западном направлении. Эта особенность показана в гербе переменой цветов. Основной автомагистралью Красногорска является Волоколамское шоссе, что показано в гербе скошением



Совет депутатов городского поселения Красногорск Московской области рассматривает проекты герба и флага. 2007.

поля. Призма переменных цветов с нитевидным, однократно изломанным вниз поясом, напоминает фирменный знак градообразующего и наиболее известного предприятия города ОАО «Красногорский завод им. С.А. Зверева», где производят оптические и оптико-механические приборы и аппаратуру.



Герб и флаг городского поселения Красногорск Московской области. 2008.

Административно-территориальная принадлежность города Красногорска к Московской области обозначена включением в герб вольной части – четырехугольника червленого (красного) цвета, примыкающего изнутри к верхнему краю щита, с воспроизведенными в ней фигурами из гербового щита Московской области.

Центральной фигурой герба и флага **города Долгопрудного Московской области** является лебедь, плывущий по серебряным (белым) волнам, аллегорически показывающий город, стоящий на берегу. Лебедь – гордая и величавая птица. Красота его формы является украшением водоемов, где они обычно обитают, однако гнезда лебеди обустраивают на суше. Умные, понятливые птицы, лебеди приспосабливаются к различным обстоятельствам, но вместе с этим, никогда не утрачивают осторожности. Лебеди отличаются привязанностью и постоянством в браке, нежно и заботливо относятся потомству. Символика лебедя в гербе города Долгопрудного многозначна:

- это красота, постоянство, верность, чистая любовь;
- это полет, отражающий одно из первых производств города – дирижаблестроительную верфь, действующую в 30-х годах XX в.;
- это судоходство, связанное с судоремонтным заводом, где в затоне стоят корабли, ожидающие ремонта или очередной навигации;

Воздетые крылья лебедя символизируют стремление вперед, к развитию и совершенству; воздетые крылья – это страницы раскрытой книги, символизирующие научный и культурный потенциал города.

Два узких серебряных пояса в оконечности герба символически изображают два Долгих пруда, давшие название городу - Долгопрудный (долгий или длинный пруд, водоем, образованный подпруживанием одного из притоков р. Клязьмы). Серебро символизирует чистоту, благородство, совершенство, мир, взаимное сотрудничество. Лазоревая оконечность герба также аллегорически показывает географическое расположение города на берегу канала имени Москвы (Москва-Волга).

А 27 ноября 2003 г. в городе **Долгопрудном** произошло поистине историческое событие – презентации новых герба и флага города. Анна Шатилова (бывший диктор центрального телевидения), являвшаяся распорядительницей неординарного мероприятия, предоставила слово исполняющему обязанности главы города А.Н. Гладышу: «Сегодня на флагштоке Долгопрудного поднят новый флаг с изображением герба нашего города, – взволнованно произнес Анатолий Николаевич. Пройдет какое-то время и наши потомки будут с гордостью смотреть документальные кадры кинохроники, Новые флаг и герб Долгопрудного – это не просто символы, это его глубинное содержание, сегодняшняя душа и суть... Поздравляю земляков с этим замечательным событием, и уверен, что оно навсегда останется в памяти жителей города, который в своем развитии будет стремиться к гармонии и совершенству, всему тому, что заложено в элементах-символах нашего нового герба».

Присутствующие, держа в руках красочные флажки, нескрываемо гордились новой атрибутикой города. Дети прикрепляли к груди взрослых значки с изображением герба.

Почетный гражданин города и заслуженный художник Анатолий Петрович Орлов в сопровождении двух солдат местного гарнизона внес на сцену новый флаг.

«Меня наполняет чувство гордости и радости за то, – отметил в своем выступлении Олег Иванович Троицкий, под руководством которого разрабатывались новые официальные символы города, – *что горожане своим героическим, созидательным трудом заслужили полное право достойно отметить этот*

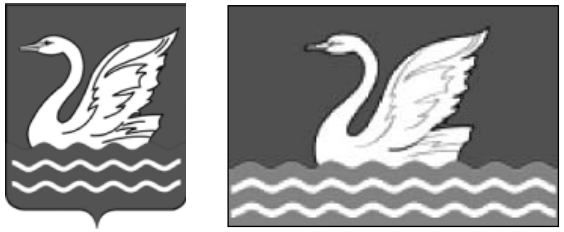


Рассматриваются проекты герба и флага города Долгопрудного Московской области. В центре – глава города О.П. Троицкий.



Рассматриваются проекты герба и флага города Долгопрудного Московской области.

праздник. С сегодняшнего события начинается отсчет традиционного празднования официальной даты – Дня флага и герба города. Впредь каждый из нас своими благородными поступками будет приумножать все хорошее, делая тем самым наши торжества более значимыми, красивыми и знаковыми. Очень рад за нашу молодежь, у которой появились новые стимулы быть похожими на смелую, гордую сильную птицу, особенно в моменты ее взлета и парения в небе. Удачи и успехов всем и во всем».



Герб и флаг города Долгопрудного Московской области. 2003 г.

Значительную роль в изучении современной геральдики играют символы, в которых запечатлены *памятники истории, архитектуры, культуры, производства,* составляющие наше наследие. Специалисты именуют памятниками истории, культуры, архитектуры, производства объекты, находящиеся на учете и под охраной либо местных, либо региональных, либо центральных органов охраны памятников и имеющих особый паспорт.

Критериями для признания тех или иных зданий и объектов памятниками служат, как правило, время постройки, авторство известных зодчих, связь с окружающей застройкой, а также с историческими событиями и различными деятелями. Однако нередко в композицию символов включаются здания и сооружения, не имеющие художественной ценности, но дороги тем, что с ними связаны исторические события, жизнь и деятельность великих людей.

Немалую роль в трагических судьбах памятников старины играли и сами люди – и это не секрет. Резкие повороты государственной политики, идеологические и вкусовые пристрастия, как правило, губительно сказывались на сохранности памятников.

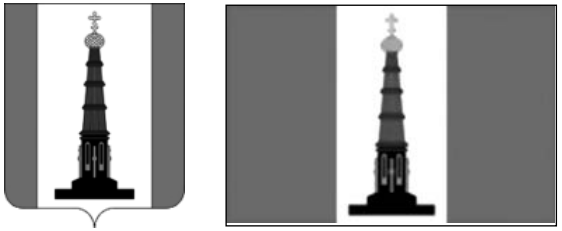
Как складываются геральдические традиции в отношении памятников в России, чем объясняются те или иные композиционные идеи, как они отражаются в обосновании символики герба или флага и как способствуют пробуждению интереса населения к своей малой родине, мы рассмотрим на некоторых примерах. И проследим, какой значительный вклад в изучение и охрану памятников истории, архитектуры, культуры, производства привносит геральдика.

Куркинский район Тульской области известен в России тем, что на территории находится Государственный военно-исторический и природный музей-заповедник «Куликово Поле», созданный в память об эпохальном событии в истории России, оказавшем решающее влияние на укрепление российской государственности и национального самосознания.

В основу официальных символов Куркинского района положено изображение памятника русской славы в виде чугунной (пятиступенчатой) колонны, установленной в честь победы русского народа на поле Куликовом 8 сентября 1380 г. Эта победа явилась завершающим этапом в жизни Северо-Восточной Руси в ее противостоянии с Золотой Ордой и положила начало нового этапа в национально-освободительной борьбе за независимость, свободу и честь нашей Родины.



Рассматриваются проекты герба и флага Куркинского района Тульской области.



Герб и флаг Куркинского района Тульской области. 2006 г.

В композицию официальных символов *Нязепетровского района* ***Челябинской области*** включен рисунок клейма знаменитой марки «рыбка», являющегося историческим производственным памятником. На базе найденной в первой половине XVIII в. в больших лесных массивах залежей железной руды на реке Нязя в 1747 г. построен чугунолитейный и железоделательный завод, первый из заводов горнозаводской зоны Челябинской области. Запасы их были невелики, но удобны для добычи – поверхностные, с большим содержанием железа, примесью никеля и хрома. Это обеспечивало особое качество нязепетровского «белого железа» марки «рыбка». Оно не ржавело и славилось в Европе. Им покрыты Брюссельский дворец в Париже и Лондонский парламент.

Центр района – город Нязепетровск, основан в 1747 г. у слияния рек Уфа и Нязя как поселок в связи со строительством купцом Петром Осокиным чугуноплавильного и железоделательного завода – об этом аллегорически говорит рыба – товарный знак завода.

Медведь – символ предусмотрительности, богатырской силы, и вместе с тем – добродушия и нерасторопности, аллегорически показывает спокойного, миролюбивого, трудолюбивого человека.

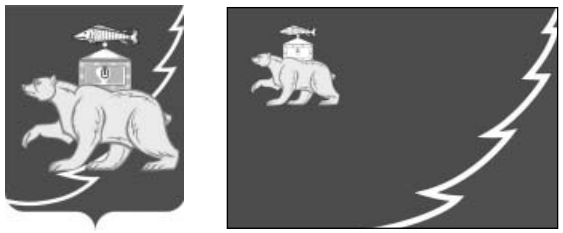
Ларец на спине золотого медведя аллегорически говорит о природных богатствах уральского края, надежности их сбережения и рачительности использования.

Серебряная черта наподобие еловой кроны аллегорически показывает реку Нязя и говорит о названии района, составленного из двух частей: от башкирского диалектного слова назы – «ель», «еловая», т.е. «река, где растут ели» и имени основателя завода – Петра Осокина – Нязепетровский.

Эта композиция «зрела» около двух лет. Прежде чем принять герб и флаг в качестве официальных символов, руководство района пригласило на обсуждение этого вопроса представителей общественности. На встречу пришли около ста человек. Учитывая, что Нязепетровский район является самым северным и дальним в Челябинской области, я, прежде чем приступить к обсуждению герба и флага, рассказала присутствующим и смысле геральдики в жизни общества, о ее незримом влиянии на человека, о необходимости району иметь герб и флаг. Вопросы мне задавались самые разные, от «зачем нам это надо, ведь мы жили без герба и раньше», до «почему в гербе медведь, а например не олень». Выяснилось, что город Нязепетровск имел эмблему, эскиз которой разработал Б. Сметанин, работавший в свое время главным редактором газеты «Заря». Эта эмблема с оленем в красном поле была утверждена на бюро райкома, воспроизводилась в газете, на значках. Со временем все же эта эмблема забылась, поскольку в советское время органами местного самоуправления использовались бланки без гербов, а позже - сменилось поколение.



Голосование Совета депутатов Нязепетровского района Челябинской области по гербу и флагу района в качестве официальных символов.



Герб и флаг Нязепетровского района Челябинской области. 2003 г.

Фрагмент из герба графского рода Бобринских взят за основу герба и флага *Донского муниципального образования Тульской области,* подлинное описание которого гласит (стиль сохранен – авт.): «… въ лѣвом верхнемъ полъ разделенномъ же по поламъ въ поперегъ, въ верху серебромъ, а въ низу краснымъ

цветомъ, восходит Бобръ съ лѣваго нижнего угла къ правому верхнему косвенно, и преобразуется на серебръ въ красный цвѣт, а на красномъ въ серебро;…».

Город Донской (до 1939 г. – поселок Донской) известен со второй половины XIX в. как село Бобрики, принадлежавшее графам Бобринским, получившим эту фамилию в 1774 г. по названию пожалованной им Бобриковской волости в Тульской губернии, возведенного по указу Императора Павла Первого от 12 ноября 1796 г. «въ Графское Россійской Имперіи достоинство съ потомствомъ его».

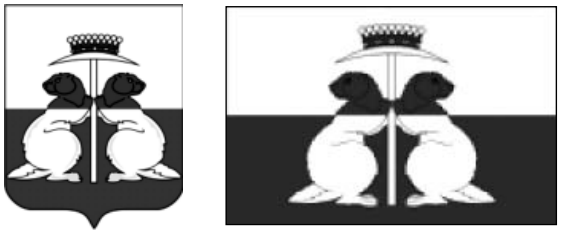


Рассматриваются проекты герба и флага Донского района Тульской области.

Бобры, символ трудолюбия и настойчивости, аллегорически показывают историческую связь времен, делая герб гласным по первому названию местности. Ведение в герб графской короны подчеркивает статус города Донского как родины одного из лучших дворянских родов России, представители которого были видными промышленниками, финансистами, военными, политическими, научными, общественными деятелями.

Корона красного цвета, цвета нижней части графского герба, символизирующего недра, здесь выступает как результат – венец труда горняков.

Кирка, символ горнорудной и камнеломной промышленностей, аллегорически показывает горнодобывающую промышленность – одну из основных отраслей промышленности, в которой заняты жители города. Перемена цвета в гербе также «говорит» об этом – «из недр на поверхность».



Герб и флаг Донского района Тульской области. 2002 г.

Мотив, идея, легенда, легшие в название муниципального образования, играют важную роль при разработке символа, поскольку именно они могут многое поведать разработчикам о муниципальном образовании, его образовании, истории и особенностях развития.

Мотив, идея, легенда помогают наиболее ярко отразить в композиции символа местные особенности. Надо сказать, что не каждая композиция символа может быть отражена мотивом, идеей, легендой. У многих муниципальных образований их просто нет. Но те из них, для которых составлены герб и флаг на основе мотива, составляют особую категорию.

Принципиальная трудность состоит в том, что мотив символа напрямую ненаблюдаем в рисунке, недоступен непосредственному познанию. Ведь когда мы смотрим на композицию символа (герба или флага), мы из текста геральдического описания, который составляется особыми геральдическими терминами, не всегда можем понять – что передает нам символ, какую идею, какую особенность. Но именно мотив выступает в качестве объяснительного текста. Именно такая – краткая по форме, но емкая по содержанию фраза – передаёт отличительные особенности.

Этот прием, ставший впоследствии авторским методом, впервые был применен мною при составлении обоснования символики герба и флага города Пласта Челябинской области. Использование этого конструкта плодотворно в практической геральдике, подтверждает его жизненность, убедительно демонстрирует целостность и ценность обоснования символики. Познавательная же ценность этого конструкта очевидна.

Мотив «*Горы и недра*» лег в основу композиции герба и флага города *Сатка и Саткинский район* Челябинской области.

В обосновании символики герба и флага мы закрепили, что за основу композиции герба и флага города Сатки и Саткинского района взяты исторические, культурные и природные достопримечательности. Саткинский район это, прежде всего, «горное сердце края» – об этом говорят главные фигуры композиции – три горы, аллегорически символизирующие Зюраткульский горный узел (Уреньгинское высокогорье, хребет Нюргуш и др.) Уральских гор, которое венчают три вершины. Горы олицетворяют



Презентация герба и флага Саткинского района Челябинской области на торжественном концерте, посвященном 245-летию со дня основания Сатки. 2003 г.



На сцене – флаг Саткинского района Челябинской области. 2003 г.

собой уверенность, устойчивость, нерушимость, неуязвимость. Кроме того, что южноуральские горы сами по себе величественны и красивы, это еще и разнообразный источник богатейших природных богатств (желто-оранжевая часть полотнища):

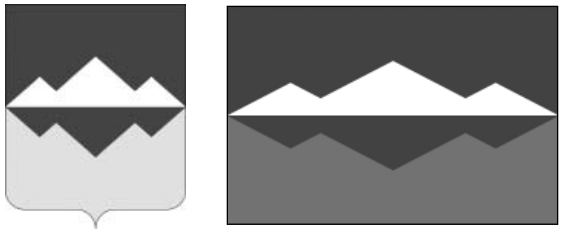
- в XIX в. на территории современного Саткинского района было открыто месторождение магнезита, разработка и освоение которого дали экономическое развитие поселку Сатке (ныне – это центр одноименного района) при чугуноплавильном Троицко-Саткинском заводе (ныне – АО «Магнезит»); сегодня Саткинский район – центр добычи и переработки магнезита – огнеупорные изделия для металлургической промышленности изготавливаются для многих стран мира;
- в 1910 г. на порогах р. Сатка построен один из первых в России электрометаллургический завод «Пороги» (ныне АО «Метзавод») – историко-природный памятник мирового значения «Пороги»;
- в начале 90-х годов XX столетия создан национальный парк «Зюраткуль» – один из красивейших парков России, на территории которого находятся 15 памятников природы, произрастает до 650 видов растений, обитает более 150 видов птиц и 40 видов млекопитающих.



День Саткинского района. В центе – глава района В.Г. Некрасов.

Синяя часть дополняет символику природы района, располо-

женного на западном склоне Южного Урала, на реке Большая Сатка и аллегорически передает красоту природы, окружающей Саткинский район – край озер и многочисленных горных рек, по праву называемый Синегорьем, и его жемчужину – одно из самых примечательных памятников природы Урала не только российского, но и мирового уровня «уральскую Рицу» – высокогорное озеро Зюраткуль (опрокинутая лазоревая фигура).



Герб и флаг Саткинского района Челябинской области. 2003 г.

Легенда «*Куначаг-быз*», «*Еще здесь переночуем*» – о возникновении поселка Кунашак положена в основу символов *Кунашакского района Челябинской области.*

«Шел караван по земле Уральской. Застала его ночь на берегу озера. Старый аксакал сказал: «Куначаг-быз! Здесь переночуем!».

Проснулся аксакал рано. Видит – в голубом тумане человек по воде идет. Бешмет голубой, сапоги голубые, шапка на голове голубая. Голубой камышинкой к берегу рыб подгоняет. «Доброго здоровья, сосед, – говорит голубой человек, – прими от сердца рыбу из озера». Поблагодарил аксакал голубого человека, вернулся к своему каравану, говорит: *«Куначаг-быз! Здесь переночуем!»*.

Проснулся аксакал рано. Пошел в лес. Видит – из тумана зеленый человек выходит. В руках корзину ягод душистых несет. Бешмет на человеке зеленый, сапоги зеленые, шапка на голове зеленая. «*Доброго здоровья, сосед*, – говорит зеленый человек, – *прими от сердца ягод из наших лесов*». Поблагодарил аксакал зеленого человека, вернулся к своему каравану, говорит: *«Куначаг-быз! Еще здесь переночуем!»*.

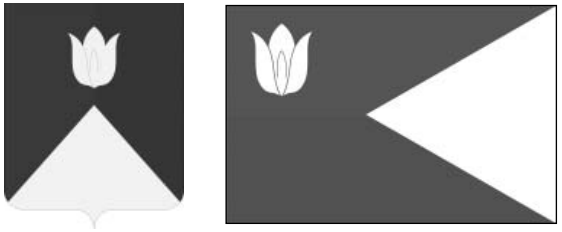
Проснулся аксакал рано. В поле пошел. Видит – из тумана золотой человек выходит. В руке золотые колосья несет. Бешмет на

человеке золотой, сапоги золотые, на голове шапка золотая. «*Доброго здоровья, сосед*, – говорит золотой человек, – *прими от сердца хлебные колосья золотые*». Поблагодарил аксакал золотого человека, вернулся к своему каравану, говорит: «*Куначаг-быз! Еще здесь переночуем! Зачем дальше идти? Места привольные и богатые, соседи добрые и приветливые*». Вот и стали эту землю обживать, Кунашаком называть».



Беседа с главой Кунашакского района Челябинской области. Рассматриваются проекты герба и флага Кунашакского района.

Почетное место в гербе занимает тюльпан, олицетворяющий красоту, духовность, любовь и аллегорически показывает, что главным богатством и достоянием Кунашакского района являются его жители – добрые и приветливые соседи, представители разных национальностей.



Герб и флаг Кунашакского района Челябинской области. 2003 г.

Приемы отражения географических особенностей муниципального образования в символах очень обширны.

Уйский район Челябинской области является географическим центром Челябинской области. Современный Уйский район Челябинской области образован 4 ноября 1926 года. А Уйская крепость была основана 23 июня 1742 года по инициативе и при содействии первого Губернатора Оренбуржья И.И. Неполюева в цепи Оренбургской пограничной линии по защите юго-восточных рубежей российской империи от набегов кочевников киргиз-кайсаков. Заложил ее воевода Исетской провинции подполковник Петр Бахметьев. В конце XVIII века в ходе реорганизации адми-

нистративного деления Оренбургского казачьего войска Уйская крепость была преобразована в станицу.

К середине тридцатых годов в районе действовало 48 сельхозартелей, и получил название «Колхозного». С 1962 по 1964 гг. район был ликвидирован и входил в состав Чебаркульского, а с 1965 г. – восстановлен с нынешним названием – Уйский район. Слово «Уй» башкирское, означает «ущелье», «межгорная долина», «большая долина».

Изучая историю района, мы в одной из местных газет нашли статью от 17 июня 1996 г. «Праздник, любимый всеми», из которой ясно, что геральдика для района не была и новым непонятным явлением. Уйчане приняли активное участие в создании своих символов. Вот как подводились итоги проводившегося в 1996 году конкурса: «Заведующий районным отделом культуры В.Г. Шевченко рассказал собравшимся о ходе конкурса на лучшую эмблему района. На центральную площадку празднества поднялись десять художников, чьи варианты эмблемы были признаны наиболее удачными по сути и эстетичными по форме. В эмблеме должна символично воплотиться вся жизнь района. Конкурс не закончен, он продлен до 20 октября 1996 г., и у художников достаточно времени для фантазии. А пока за основу эмблемы взят вариант, предложенный художницей отдела культуры Татьяны Погребниковой».

Через год 23 июня 1997 г. на районном празднике в честь 255-летия основания Уйской крепости состоялось торжественное представление эмблемы района. В статье «Юбилей земли Уйской» районной газеты «Колос» (26.06.1997) отмечалось: «На празднике состоялось торжественное открытие эмблемы района. Теперь у нас есть герб – отличительный знак как заявка на большое будущее села».

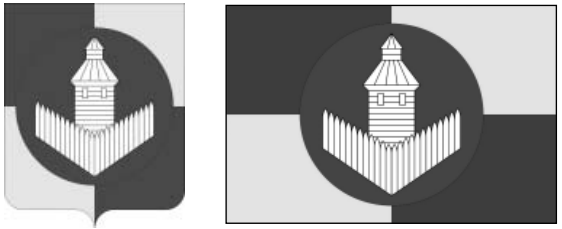


Рассматриваются проекты герба и флага Уйского района Челябинской области.

За основу герба и флага Уйского района была взята эмблема Т.Е. Погребниковой 1967 года. При этом композиции герба придан более глубокий информационно-смысловой план, заключающийся в том, что Уйский район является географическим центром Челябинской области. Включение в

герб фрагмента Уйской крепости представляет особенный интерес. Флаг Уйского района в полном виде воспроизводит композицию гербового щита.

Четверочастное деление герба и красный шар в центре показывают, что Уйский район является географическим центром Челябинской области. А стилизованный фрагмент Уйской крепости, основанной в середине XVIII в. как сторожевое укрепление между Верхнеяицкой и Чебаркульской крепостями (деревянная крепость в виде башни), включен в композицию символов как дань памяти истории.



Герб и флаг Уйского района Челябинской области. 2003.

Шатурский район Московской области является самым восточным и приграничным районом на территории области. А потому в композицию включен журавль как символ бдительности и преданности. Журавль олицетворяет также и жизненную силу, абсолютный дух и чистое сознание, передает изумительную по красоте природу Шатурского края. Кроме того, журавль, взмывающий в небо, означает стремление к совершенству, в будущее.

Восходящее солнце, символ созидательной силы, аллегорически говорит о том, что жители Шатурского района первыми в Московской области встречают восход солнца, а значит и наступление нового дня. Возникающее солнце – символ творящего первоначала, являясь источником тепла, мира и согласия, изливает на землю поток жизнетворческих сил, а на людей – свою благодать.



Рассматриваются проекты герба и флага Шатурского района Московской области.



Г.А. Туник вручает главе Шатурского района Свидетельство о внесении официальных символов Шатурского района в Государственный геральдический регистр Российской Федерации.



Главы муниципальных образований Шатурского района Московской области.

Люди солнца – мудрые, верные, надежные друзья. Лазоревая оконечность аллегорически показывает, что в Шатурском районе насчитывается около 300 озер.

Интересно проходила презентация герба. На это торжественное мероприятие были приглашены главы муниципальных образований района, ветераны войны, труда, интеллигенция, военные, молодежь. По сценарию каждому главе были вручены герб и флаг.



Герб и флаг Шатурского района Московской области. 2003 год.

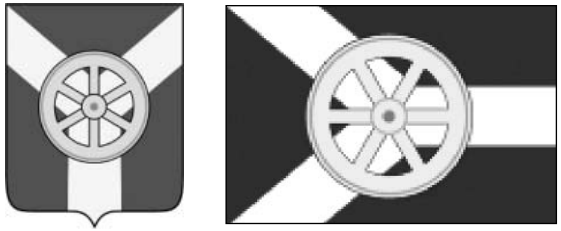
Станция Узловая Тульской области соединяет три важнейших направления на Ряжск, Елец, и Тулу. Эта особенность отражена в гербе тремя серебряными, сходящимися в центре полосами – геральдичсеким вилообразным крестом. Железная дорога определила жизненный уклад и дальнейшую судьбу города, что отражено золотым колесом – символом вечного движения и развития, показывает ритм движения поездов.



Рассматриваются проекты герба и флага Узлового района Тульской области.



Герб и флаг Узловского района Тульской области принимаются Советом депутатов в качестве официальных символов.



Герб и флаг Узловского района Тульской области. 2002 г.

Итак, территориальные символы интересны уже тем, что созданные в разное время, они в наглядной форме отражают основные идеи государственной политики, социально-политические ценности, умонастроения, взгляды. Исследование современной российской геральдики дает нам основание сделать вывод, что в сфере геральдики мы имеем дело с выработкой нового курса в общем контексте государственной политики. Символ выступает историко-культурной зоной, сформировавшей образное целостное пространство каждой отдельной территории в единстве всех ее социально-политических составляющих.

Причины возникновения гербов, их эволюция помогают не только всесторонне представить исторический процесс «геральдического развития» России. Через герб, как форму выражения определённых правовых отношений, мы приближаемся к пониманию, расшифровке мировоззрения создателей герба, вплотную подходим к изучению социально-политической направленности отдельных слоев российского общества, его менталитета, склада

ума, мышления, т.е. вопросов очень важных для российского общества, но недостаточно изученных.

Безусловно, влияние современной российской геральдики на состояние государства, его социально-экономические показатели не имеет непосредственного влияния, она влияет опосредованно, через механизмы формирования личности, коллектива, политический курс государства и т.п. Вместе с тем современная российская геральдика, способствуя укреплению государства, стабилизации общества, вносит определённый вклад в показатели социально-экономического развития государства.

Литература

Аносов И. О гербе Челябинской области // Информационный бюллетень. 5-6 (9-10). 1999.

Богдановский В.И. Верблюд или летающая собака? // Челябинский рабочий. 24.11.1999.

Челябинская губерния в период военного коммунизма (июль 1919 - дек. 1920). Документы и материалы. Челябинск, 1960. Документы и материалы. Челябинск, 1960.

Если законодателям понравится этот проект Вячеслава Старцева, то именно с таким гербом наша область встретит XXI в. // Челябинский рабочий. 15 мая 1999.

Морозов Б. Сенмурв, Переплют, Паскудь... // Челябинский рабочий. 08.12.1999.

Соболева Н.А. Российская городская и областная геральдика XVIII-XIX вв. М., 1981.

РАЗДЕЛ 4

СОЦИОНОРМАТИВНАЯ КУЛЬТУРА В ЗЕРКАЛЕ ТРАДИЦИЙ И РЕЛИГИИ

В.И. Сырф

ГАГАУЗСКИЙ ФОЛЬКЛОР: КЛАССИФИКАЦИЯ ЖАНРОВ И СИСТЕМА ТЕРМИНОВ

Фольклор во всей своей полноте проявления представляет собой одну из значимых частей духовной жизни того или иного народа. Песни, сказки, пословицы, игры и другие элементы традиционной духовной культуры оставляют, как правило, глубокие следы в памяти каждого человека.

Гагаузский фольклор (*gagauz folkloru*), как и фольклор любого другого народа, является одним из самых ярких проявлений и ценнейшим достоянием национальной культуры, неиссякаемым источником обогащения для литературного языка, а также для других видов профессионального искусства.

Кроме того, основой для возникновения и развития каждой профессинальной художественной литературы, как известно, служило устное народно-поэтическое творчество. В одних случаях используется какой-либо мотив или сюжет, в других – заимствуются отдельные поэтические приемы, в третьих – лексика и/или фразеология. Не является исключением и гагаузская художественная литература. До появления письменности и авторского творчества фольклор оставался для гагаузов основной формой художественного отражения окружающей их действительности.

Статьи обзорного характера, посвященные народному творчеству гагаузов, публиковались ранее как отечественными [Буджактан сесляр, 1959. С. 5-14; Л.С. Чимпоеш, 1995, 2006], так и зарубежными [G. Doerfer, 1965; H. Güngür, M. Argunşah, 1991. C. 52-57; Zajączkowski Wł., 1976] гагаузоведами. Наша статья не претендует на исчерпывающую полноту рассмотрения темы, а является лишь новой попыткой обобщения и систематизации изученного материала. В скобках даются предлагаемые нами в плане дискуссии и апробации термины или их варианты на современном гагаузском языке.

Автор выражает сердечную благодарность и искреннюю признательность сотрудникам сектора *Этнология гагаузов* Академии наук Республики Молдова: кандидатам наук Е.С. Сорочяну, Л.С. Чимпоеш, Д.Е. Никогло, стажеру-исследователю Г.К. Кышлалы, а также литератору-гагаузоведу П.А. Чеботарю, оказавшим ценную помощь в работе над статьей своими советами, замечаниями и рекомендациями.

Основным материалом для настоящего исследования послужили фольклорные тексты, опубликованные в конце XIX в. и на протяжении XX в., а также произведения фольклора, хранящиеся как в рукописном фонде сектора *Этнология гагаузов*, так и в частных коллекциях гагаузоведов. К анализу привлекались также соответствующие нашей теме словарные статьи энциклопедий, учебная и специальная литература, историко-этнографические источники.

Вид фольклора гагаузов условно определяется по его формальным характеристикам и в зависимости от функциональной направленности. В целом, гагаузский фольклор может быть разделен, на наш взгляд. на следующие виды:

1. устное народно-поэтическое / словесное творчество (*sözlü peet folkloru*),
2. драматическое / театрализованное творчество (*halk teátru yaratmaları*),
3. музыкальный фольклор (*müzıka folkloru / folklor havası*), в состав которого входят инструментальный (*halk çalgı havası / çalgı folkloru*) и танцевальный фольклор (*halk oyun havası / oyun folkloru*).

Отметим при этом, что обрядовый фольклор (*adet folkloru*) (заговоры, заклинания, причитания, песни и т. д.) и игровой фольклор (*folklor oyunnarı*) рассматриваются нами частично в контексте того или иного вида народного искусства (*halk incäzanaatı*).

1. Устное народно-поэтическое / словесное творчество

Песенные жанры (*türkü jánraları*). В основе нашего обзора песенных жанров лежит их классификация, предложенная гагаузоведом Л.А. Покровской [2008. С, 124-128]. В песенном творчестве гагаузы различают *türkü* – длинную песню и *maani* – короткий лирический куплет, их образно-эмоциональный строй в большей степени выглядит контрастным.

По форме гагаузские *maani* – четверостишия и (реже) пятистишия семисложного размера (встречаются и одиннадцатислож-

ного, но еще реже), со схемой рифмы чаще всего *a a b a*, генетически родственные классическим *бейтам* (*байатам*), которыми особенно богата тюркская фольклорная традиция. Они поются на различные мелодии и построены на поэтическом параллелизме: в первой части (две первые строки) описывается какое-нибудь явление природы, а во второй – приводится поэтическая параллель из жизни людей.

Жанр *maani* отличается пестротой содержания при относительно стабильной форме. Тексты таких песнопений создавались и часто использовались во время досуга в виде музыкального и/или стихотворного состязания. По своему характеру *maani* бывают шуточные, сатирические, лирические. Больше всего *maani* посвящено лирическим отношениям молодых. В числе их мотивов – воспевание красоты любимого или любимой, разлука, ожидание встречи, сватовство и др. Куплеты легко варьируются в соответствии с потребностями, вызванными жизненными ситуациями.

Длинные песни представляют широкую гамму разновидностей. Первое место среди них прнадлежит *обрядовой поэзии* (*adet peetleri*), являющейся, как известно, одной из самых древних форм словесной культуры любого народа. Обрядовая песня условно подразделяется на разновидности: 1) *календарно-обрядовая песня* (*kalendar adet türküsü*) и 2) *семейно-обрядовая песня* (*aylä adet türküsü*).

К числу календарно-обрядовых песен, бытующих у гагаузов Молдовы и связанных с земледельческой обрядностью, относятся так называемые «лазарская» песня (*lázari türküsü*), «пипируда» (*pipirúda türküsü*), рождественская и новогодняя колядка (*kólada türküsü*).

В гагаузском обрядовом фольклоре сохранилось большое количество семейно-обрядовых песен различных подвидов: а) *колыбельная песня* (*uyutma / uyku / sállangaç / náni türküsü*); б) *сиротская песня* (*üüsüz türküsü*); в) *свадебная песня* (*düün türküsü*); г) разряд *похоронно-поминальных песен* (*aalama türküleri*) включает в себя *причитание* и *плач* (*dizmäk / sıralamak*).

Свадебные песни имеют свою классификацию: существуют песни о сватовстве (*dünürlük türküleri*) и целый ряд специальных песен, сопровождающих тот или иной свадебный обряд – во время приготовления теста исполнялась песня *hamur türküsü*; во время

причесывания невесты пелась песня *pelik türküsü*; во время одевания ее в свадебный наряд – песня *gelini telläìrkän*; во время бритья жениха – песня *traş edárkän*; во время пиршества пелись застольные песни (*sofra türküleri*), обычно протяжные, печальные песни (*garip türküleri*) различного содержания и т. д.

Похоронные причитания обычно не имеют постоянных текстов, составляются всякий раз экспромтом, но звучат речитативом на один и тот же напев [В.А. Мошков, 1904. С. 314]. Поминальные песни представляют собой лиро-эпические плачи, сложенные по поводу безвременной смерти покойного [Л.А. Покровская, М.Б. Чернышева, 1989. С. 66-67].

Как особый подвид гагаузских народных песен выделяются *духовные стихи* (*din türküleri / din peetleri*) – песнопения религиозного содержания, как правило, на библейские сюжеты. Они отражают народное понимание добра и зла, греха и искупления, справедливости и т. п. [В.А. Мошков, 1904; ноты, 1-2]

В гагаузском песенном фольклоре значительное место занимают *баллады* (*baláda türküleri*) – сюжетные лиро-эпические песни, построенные на фантастическом, легендарно-историческом, семейно-бытовом материале, с мрачным колоритом и трагическим финалом. Их классификация условно представляется нам следующим образом: 1) героическая баллада (*iitli baláda türküsü*); 2) трагическая баллада на семейно-бытовую тему (*güçlü baláda türküsü*); 3) трагическая баллада, отражающая: а) эпоху османского ига (*osman zulumnuk için baláda*), б) разбойную деятельность хайдутов (*haydut türküsü*). Более подробная классификация гагаузских баллад дана фольклористом и краеведом М.А. Дурбайло в ее сборнике [Баллада тюркюлери, 1991. С. 5-26].

Подвид *исторических* песен (*istóriya türküleri*) представлен в гагаузском фольклоре в основном солдатскими песнями, связанными с русско-турецкой войной 1828-1829 гг., Крымской войной 1853-1856 гг., русско-турецкой войной 1877-1878 гг., русско-японской войной 1904-1905 гг., Первой мировой войной. К этому же подвиду относится и песня о М.Г. Буткове, управителе болгарскими колониями в период с 1832 по 1844 гг., сложенная по поводу тяжелых дорожных работ, выполнявшихся по его приказу.

Отдельное место в классификации занимает *лирическая песня* (*liìrika türküsü*) на любовную тему. Она воспевает красоту девушки, передает страдания влюбленных в разлуке, затрагивает вечные

вопросы верности и измены в любви. Очень популярна и в настоящее время лирическая по содержанию песня о любви девушки к пастуху «*Oglan, oglan...*» («Парень, паренек...»), исполняемая в минорной тональности.

Старинные турецкие любовные песни, как и версии тюркских стихотворных *дастанов* (*dastannar*), гагаузов Молдовы и Украины не имеют широкого распространения, и встречаются лишь в отрывках (*«Aşık-Garip», «Köroglu»*).

Разряд *шуточных песен* (*şaka türküleri*) в гагаузском фольклоре представлен такими образцами, как: «*Чекирге*» («Стрекоза»), «*Оланнар*» («Парни»), «*Кожа кары*» («Ах ты, старая!») [Гагауз фольклору, 1969. С. 33-40].

Прозаические жанры (*annatma jánraları*). Гагаузская народная проза (*gagauzların halk prózası*) условно делится на мифологическую и историческую прозу, на сказочный эпос и на комические миниатюры. Все эти виды народной прозы систематизируются в свою очередь по жанровым разновидностям и тематическим группам.

Мифологическая проза (*mif annatmaları*) состоит из мифа и демонологического рассказа-былички.

К *мифу* (*mif*) относятся этиологический рассказ, связанный с попыткой объяснить то или иное явление природы и общественной жизни. В число мифов включаем и рассказы, отражающие мифологические представления гагаузов об окружающем мире в целом и об особенностях внешнего вида животного мира в частности.

Демонологический рассказ-быличка (*cin annatması*) сложился на основе верований и суеверий в различного рода демонов. Он повествует о злых духах (*hobur, rusáli, tılısım*), о карликах (*cücä*) и великанах (*dev*), о ведьмах (*cadı*) и чертях (*şeytan*) и т. п.

Историческая проза (*istóriya halk prózası*) условно включает в себя в основном легенду и предание.

К *легенде* (*legénda*) причисляют рассказ на библейский сюжет, в котором встречаются элементы сверхъестественного, анимизма, тотемизма и отправления культов. Вера в достоверность сообщаемого материала объясняется связью легенды с религиозностью гагаузов, что и является ее характерной чертой.

Еще больший интерес с точки зрения исторического прошлого гагаузов представляет их *предание* (*eveldän gelmä annatma / evelki oluşlar için annatması*) – устный рассказ о каком-либо выдающемся событии исторического или бытового характера, передаваемый с установкой на реальность. К ним примыкает рассказ о происхождении того или иного местного топонима.

Как известно, сказка – понятие видовое, обобщающее. Наличие определенных видовых признаков – повествовательность и сюжетность, установка на вымысел и назидательность, особые композиционные приемы и стилистика повествования – позволяет отнести то или иное устное прозаическое произведение к сказке.

Сказочный эпос (*masal annatmaları*) гагаузов в видовом отношении схематично может быть представлен в следующем порядке: сказка о животных или зооморфная сказка, волшебная сказка, включая богатырскую, религиозную сказку, и бытовую сказку [В.И. Сырф, 2006, 2007].

Зооморфная сказка (*kurt-kuş için masal*) группируется главным образом по главным персонажам – о диких животных, о диких и домашних животных, о человеке и животных, о домашних животных. Эти группы подразделяются на циклы сюжетов, различаемых по одному главному герою: о лисе, о волке, о других животных (о медведе, зайце и др.), о птицах (вороне, воробье, орле и др.), которые могут быть в значительной степени аллегоричны. Все циклы разнообразны по сюжетам, и многие из них имеют большое число вариантов.

В *богатырской* сказке (*pelivan masalı*) повествуется о борьбе главного героя с враждебными силами природы, т. е. в основе сюжета лежит поединок (богатырский бой) с чудесным противником. Ее архаическая основа затемнена поздними напластованиями.

В центре *волшебной* сказки (*büülü masal*) находится обыкновенный человек, вступающий в контакты с различными чудесными явлениями. Данный подвид сказок по композиции однотипен, отличается наличием традиционных формул, своеобразием сюжетов и мотивов.

Религиозная сказка (*din masalı*) гагаузов связана с религией народа, отличается от собственно легенд своей структурой, сти-

листикой и устойчивым кругом персонажей, подразделяется на тематические группы по библейским сюжетам: Бог вознаграждает и наказывает; всё тайное становится явным; человек в раю; человек, обещанный дьяволу.

Бытовая сказка (*yaşayış için masal*) условно делится на тематические группы: *социально-бытовая* (*cümnä masalı*), *семейно-бытовая* (*aylä masalı*) и *новеллистическая* сказка (*dervişli masali*). Действующие лица в них – не животный мир и не потусторонние фантастические существа, а реальные люди, но и с ними в обычной жизни происходит что-либо сверхъестественное. Социальная тема, семейные проблемы находят в бытовых сказках сравнительно широкое отображение под сатирико-юмористическим углом зрения.

Надо отметить, что перечисленные выше виды и подвиды гагаузской народной сказки могут вступать во взаимодействие как друг с другом, так и с другими жанрами и видами фольклора. Так, версии общетюркского прозаического *дастана* «*Тахир и Зохра*» в фольклоре гагаузов Молдовы сохранились в редуцированном виде и рассказываются по сказочному канону («*Tahri, Zuhroyka hem Karaçul*» / «*Daril, Züflä hem Karaçol*»). Кроме того, совпадающие видовые признаки прослеживаются в мифах и сказках о животных, в анекдотах и бытовых сказках и т. п.

Отметим также, что для обозначения не только сказки, но и любого другого фольклорного повествования, в том числе и дастана, гагаузы пользовались одним термином – *masal*. Следовательно, сказочный эпос, на наш взгляд, свидетельствует о синкретичности гагаузского фольклора и о незаконченности формирования в нем отдельных видов и подвидов.

Комические миниатюры (*cümbüşlü annatmalar*) состоят из близких друг другу по содержанию, но отличающихся по форме и объему текстов народной прозы. *Анекдот* (*fikra*) занимает первое место по широте распространенности и количеству зафиксированных единиц в сравнении с *забавной историей* или *байкой* (*porezen*) из обыденной жизни и *небылицей* (*palávra*).

Если анекдот – это повествовательное произведение эпического характера с острой ситуацией, лежащей в его основе, и неожиданностью развязки, то байка состоит из цепи смешных перипетий главного героя, действие в ней разворачивается постепенно

и подробно. Наиболее популярными персонажами анекдотов и забавных историй выступают острословы и хитрецы *Hoca Nastradin, Balakir, Kösä*.

Небылица у гагаузов представлена как разновидность присказки, где вымысел доведен до абсурда, чем достигается комический эффект. Она встречается, как правило, в зачинах и концовках сказок, но к их содержанию никакого отношения не имеет.

Редко встречаемыми произведениями народного творчества гагаузов являются *притча* (*pìlda*) – малый дидактический вид фольклора, отображающий единичный факт обыденной жизни, рассказанный к случаю в форме афоризма, выражающего философски-обобщенную мысль, в которой рациональное начало преобладает над эмоциональным.

Афористические жанры (*özlü söz jánraları*) в гагаузской фольклористике различаются в зависимости от функциональной направленности:

1) функция поучения – *пословица* (*söleyiş*), *скороговорка* (*yanıltmaç / şaşırtma / dil dolaştırma[k] / dil kösteklemä[k] / dil kırmak*), *загадка* (*bilmeycä*);
2) функция моделирования – *поговорка* (*deyim*);
3) функция прогнозирования – *поверье* (*inanış*) и *примета* (*nışan*), *гадание* (*bilgiçlik / fal*);
4) функция магии – *благопожелание* (*dua*) и *тост* (*tost*); *проклятье* (*betva*); *заговор* (*okumak*); *клятва* (*emin*);
5) функция развлечения – *присказка* (*masal açımı*) и *присловье* (*demäk*), *потешка* (*iilenmäk*) и *прибаутка* (*gülümsä*); *каламбур* (*söz oyunu*); *считалка* (*sayılmak / badaşmak*); *дразнилка* (*yansılamak*).

В меткой, образной, лаконичной форме афоризмы гагаузов отражают их мировоззрение, нормы общественной морали и религиозной жизни, а также отношение к окружающей их природе. В пословицах и поговорках, в поверьях, приметах и гаданиях и других видах афоризмов сохранены черты прежнего быта гагаузов.

Практически все жанры гагаузских афоризмов могут вступать во взаимодействие с другими жанрами и видами словесного фольклора. Кроме того, некоторые из них особенно часто исполь-

зуются в детской среде, в так называемом *детском фольклоре* (*uşak folkloru*).

Как известно, детский фольклор охватывает следующие категории:

а) произведения, созданные самими детьми и бытующие только в их среде: присловья, считалки/жеребьевки и дразнилки;

б) произведения устного народного поэтического творчества, специально созданные для детей и не входящие в обычный репертуар взрослых [О.И. Капица, 1928. С. 76]. Песенки-потешки (*uşak üilenmäk türküleri*) сопровождают различные забавы детей: качанье на коленях, подбрасывание в воздух, игра пальцами и т. п. Пословицы и поговорки, скороговорки и загадки, сказки, прибаутки имеют развлекательно-игровую направленность и служат также развитию и воспитанию подрастающего поколения. Колыбельные песни исполняются с целью успокоить и ускорить заыпание ребенка;

в) обрядовый фольклор, который взрослые в настоящее время перестают исполнять. Так, обряд колядования *Kólada / Krêçun* в основном сохраняется благодаря детям и подросткам, следовательно, и эта часть фольклора входит в тему нашего исследования. Дети выступают активными участниками и таких обрядов, как: *Súrváki, Lázari, Pipirúda* [С.С. Курогло, 1996; E. Soroçanu, 2006. С. 26-30, 39-41, 45-48].

2. Драматическое или театрализованное творчество.

Элементы народного театра у гагаузов Молдовы проявляются во время рождественских, новогодних праздников в виде колядования *с козой* (*kápraylan gezmäk*), *с медведем* (*ayıylan gezmäk*), *с овцой* (*koyunnan gezmäk*) – в форме маскарада, а также – как ряженье, обрядовое переодевание мужчин в женские одежды (*Kadın*); обряд ритуальной запашки поля (*plugumóşi*)) [E. Soroçanu, 2006. P. 23, 29-31], на масленицу надевались маски *осла*, *цыгана*, а также в семейной обрядности: на свадьбах – посредством обряда *hamur* («выпечка каравая»), обряда *komédii* [С.С. Курогло, 1972. С. 158, 164-165], через игры ряженых [С.С. Курогло, 1980. С. 82-88], «заячья игра» (*tavşan oyunu*) [К. Иречек, 1890. С. 237; Хр. Докторов, 1912; А.И. Манов, 1938. С. 39]; на воскресных и праздничных народных гуляниях (*hóru*), посиделках (*dernek / sidänka / perdänka / mánga / oturmak*) – театрализация народного юмора в розыгрышах, каламбурах, анекдотах [Л.С. Чимпоеш, 1999. С. 269-270].

3. Музыкальный фольклор.

Составные части музыкального фольклора представлены с использованием публикаций композиторов и музыковедов *М.М. Колса* и *Д.Ф. Гагауза* [М.М. Kolsa, 1997; Д.Ф. Гагауз, 2008. С. 220-221] с некоторыми нашими дополнениями и комментариями.

В гагаузском музыкальном фольклоре широко бытует как вокальная, так и инструментальная музыка. В вокальной музыке гагаузы различают два жанра: длинные песни (*türkü*) и короткие лирические куплеты-четверостишия (*maani*).

Длинные песни отличаются широтой мелодики, выразительной интонацией, обогащенной тонкой мелизматикой, яркой метроритмикой, разнообразной ладовой основой, в которой, однако, преобладает минорный строй, что роднит *türkü* с общетюркской любовной лирикой.

Короткие лирические куплеты характеризуются игривым, подвижным ритмом, четким метрическим рисунком, скорым темпом, квадратностью построения и ярким эмоциональным подъемом.

Инструментальная музыка подразделяется на танцевальную (*oyun havaları*) и на мелодии, проигрываемые для слушания между танцами: на инструментальную обработку песенных тем (*türkü havaları*) и на собственно инструментальные мелодии (*çalgı havaları*).

К танцевальной музыке относим музыку, сопровождающую ряд характерных танцев и плясовых движений: *Kadínca* («Женский танец» (исполнявшийся раньше только мужчинами) с самым характерным для гагаузской музыки ритмом на 9/16), *Élcä* или *Sıkı hóru* («Сомкнутое хоро»), *Düz hóru* («Раздольное хоро»), *Fírlíkundak* (юношеский танец ритмом на 9/16), *Maramca* или *Aar oyun* («Стариковский танец» на 7/16), *Kiráţa havas* («Танец золовки»), *Kapuya karşı* (обрядовый танец «У входа в дом») и др..

Сами названия танцев несут в себе определенное программное назначение. По форме они обычно имеют квадратную структуру, типичную для танцевальной музыки многих народов. Каждый танец сопровождается своей мелодикой и метроритмикой, общий характер мелодий энергичный, темпераментный, хотя встречаются и спокойные мелодии в размере 4/4.

Мелодии, предназначенные для слушания, более развиты: *Yol havası* или *Yólca* (марш «Дорожный»), *Karşı havası* (марш «Встреч-

ный») *Sofra havası* («Застольная»), *Gelini telläìrkän* (мелодия-плач «Наряжая невесту»), *Parnélä* («Пастораль») и др. Их импровизационность и ритмическое разнообразие создает для исполнителя определенные трудности.

Собственно инструментальные мелодии представляют собой вполне самостоятельный подвид гагаузских инструментальных наигрышей, основанных на оригинальной мелодии, проникнутой повествовательно-импровизационным характером.

Перечисленные танцы и инструментальные мелодии распространены во всех районах, где живут гагаузы, но в каждой местности их варианты имеют свои особенности, хотя и сохраняют общие черты, чаще всего – метроритмику.

Непосредственно с гагаузской народной музыкой связаны и распространенные в быту народа музыкальные инструменты. Они делятся на три группы: *струнные* (*strúna çalgıları*), *духовые* (*duhovoy çalgıları*) и *ударные* (*luplatma çalgıları*).

К струнной группе принадлежат инструменты: смычковые (*arkuş çalgıları*) – *kauş* (трехструнная скрипка с квинтовым строем [ре^1-ля^1-ре^2], при игре инструмент держат стоя, упирая с колена; на верхней струне играют мелодию, две нижние струны выполняют роль баса), *kemençä* (скрипка) и щипковые (*çimdik çalgıları*) – *kóbza* (восьмиструнный инструмент, струны расположены попарно, т.е. четыре пары струн, настроенные ре-ля-ре^1-соль^1), *tambura* (трехструнный инструмент), последние два инструмента в оркестре выполняют аккомпанирующую роль.

Группу духовых инструментов составляют: *kaval* (пастуший рожок, свирель; звук производится вдуванием воздуха в раструб инструмента углами губ), *komuz* (или *drímba*), *çırtma* (дудка, по звуку похожа на флейту), *düdük* (дудка, свирель, жалейка), *gáyda / tulum* (тип волынки).

Ударную группу представляют *daul* (барабан среднего размера) и *dóba* (барабан малого размера), изредка используют различные звеняще-ударные инструменты типа бубна (*daarä*) и литавр (*cámpara*).

Таким образом, нами представлены классификация видов и система терминов с учетом формальных характеристик и функциональной направленности для гагаузского фольклора.

Более ста лет гагаузский фольклор служит объектом научного исследования, лучше и больше всего в научный оборот включена

область словесного фольклора. За это время собрано великое множество материалов, изучены и опубликованы сказки, легенды, песни и другие образцы устного народно-поэтического творчества. Кроме того, написаны и успешно защищены кандидатские диссертации по таким видам устного фольклора: народная песня, эпические сказания (*dastan*), лирические куплеты-четверостишия (*maani*), волшебная сказка.

Гораздо в меньшей степени изучены остальные жанры и виды гагаузского фольклора. В дальнейшем исследование всех видов представленной системы гагаузского фольклора, как мы полагаем, приблизит нас к более глубокому пониманию традиционно-бытовой культуры гагаузов, поможет разобраться в исторической основе фольклорного наследия народа и установит объективный и закономерный характер связей гагаузов с родственными и соседними народами.

Литература

Аманжолов А.С. Семей облысында туратын гагауздардан жазылып алынган фольклор текстері // Казакдиалектологиясы. 1965. Вып. I. С. 234-246.

Баллада тюркюлери: Солпет топлуму / Хазырл. М.А. Дурбайло. Кишинев, 1991.

Бизим дост Настрадин / Сост. и лит. обработка П. Чеботаря. Комрат, 1992.

Буджактан сесляр: Литература йазылары / Хазырл. Д. Танасоглу. Кишинев, 1959.

Гагауз фольклору / Собир. и сост. Н.И. Бабоглу. Кишинев, 1969.

Гагауз Д.Ф. Прошлое и настоящее музыкального искусства гагаузов // Revista de etnologie şi culturologie. Chişinău, 2008. Vol. III. P. 220-226.

Гагаузские сказки / Собр. и обраб. Ю. Лопатков и А. Тукан. Кишинев, 1958.

Гагаузские народные сказки / Сост. и пер с гаг. П. Чеботаря. Кишинев, 1998.

Гян-Кыз хем Уч Ок: Гагауз халк масаллар / Упорядк. та перекл. С. Келар. Київ, 2003.

Докторов Хр. «Заешка игра» у гагаузите в Добрич // Изв. на Варненското археологическо дружество. 1912. № 5. С. 5-6.

Иречек К. Няколко бележки върху остатоците от Печенези, Кумани, както и върху тъй наречените народи Гагаузи и Сургучи въ днешна България // Периодическо списание на Българско книжовно дружество в Средец. Средец, 1890. Година седма. Кн. XXXII - XXXIII. С.212-238.

Капица О.И. Детский фольклор. Песни, потешки, дразнилки, сказки, игры. Изучение. Собирание. Обзор материалов. Л., 1928.

Капалó Д.А. Молитва и заклинание в религиозном фольклоре гагаузов // История и культура гагаузов: очерки. Chişinău, 2006. С. 477-486.

Курогло С.С. Духовная культура // Курогло С.С., Маруневич М.В. Социалистические преобразования в быту и культуре гагаузского населения МССР. Кишинев, 1983. С. 96-97.

Курогло С.С. Использование гагаузского народного творчества на уроках истории // Унеле проблеме привинд предаря историей ын шкоала медие. Кишинэу, 1969. П. 173-188.

Курогло С.С. Свадьба и свадебный фольклор гагаузов // Енурь ши спечий фолклориче. Кишинэу, 1972. П. 149-166.

Курогло С.С. Свадебная обрядность гагаузов в XIX – начале XX в. Кишинев, 1980.

Курогло, 1996 – Курогло С.С., Воробьева Л.П. Детский песенно-обрядовый фольклор гагаузов // Ştiinţa.Chişinău, 1996. № 6. С. 7, 12.

Маанеляр / Уклад. С.С. Курогло. Одеса, 1998.

Манов А.И. Потеклото на гагаузите и техните обичаи и нрави. В две части. Варна, 1938.

Мошков В.А. Гагаузские тексты // Изв. общества археол., истории и этнографии при Имп. Казанском ун-те. 1895. Т. XIII, вып. 2. С. 70-83.

Мошков В.А. Гагаузы Бендерского уезда (Этнографические очерки и материалы) // ЭО. М., 1900. Т. 44. № 1. С. 1-89; 1901. Т. 48. № 1. С. 98-161; 1901. Т. 51. № 4. С. 1-80;1902. Т. 54. № 3. С. 1-66.

Мошков, 1904 – Образцы народной литературы тюркских племен, изд. В. Радловым. Часть X. Наречия бессарабских гагаузов / Тексты собраны и переведены В. Мошковым (с двумя прибавлениями).СПб., 1904.

Покровская Л.А. Народные песни гагаузов Молдавии и Украины // Первый конгресс балканских исследований (София, 26 авг. – 1 сент. 1966 г.): Сообщения сов. делегации. М., 1966.

Покровская Л.А. Гагаузские пословицы, поговорки и фразеологизмы // Acta linguistica petropolitana. Труды Института лингвистических исследований. СПб., 2003. Т. I. Ч. 3. С. 269-288.

Покровская Л.А. Жанровая классификация гагаузских народных песен // Revista de etnologie şi culturologie. Chişinău, 2008. Vol. IV. P. 124-128.

Покровская Л.А., Чернышева М. Б. Народные песни гагаузов, М., 1989.

Сырф В.И. Проблема классификации сказочного эпоса в гагаузской фольклористике // Проблемы классификации, типологии, систематизации в этнографической науке: Материалы Пятых Санкт-Петербургских этнограф. чтений. СПб., 2006. С. 117-120.

Сказочный эпос гагаузов: историография проблемы и видовая классификация // Курсом развивающейся Молдовы: Материалы II Российско-Молдавского симпозиума «Трансформационные процессы в Республике Молдова. Постсоветский период», посв. проблеме«Культура адаптации и адаптация культуры». 20-21 апр. 2007 г., г. Комрат. Сост.: Л.В. Федотова. Общая ред. М.Н. Губогло. М., 2007. С. 449-460.

Трефилова О.В. Легенды, предания и мифологические рассказы из гагаузского села Болгарево // Живая старина. 2007. № 4. С. 44-47.

Чимпоеш Л.С. Устное народное творчество гагаузов (80-е гг. XIX – XX вв.) // Ştiinţa.Chişinău, 1995. № 8. P. 12.

Чимпоеш Л.С. Дастанный эпос гагаузов. Кишинев, 1997.

Чимпоеш Л.С. Гагаузские народные гуляния // История и культура болгар и гагаузов Молдовы и Украины (Сборник статей к 100-летию со дня рождения И.И. Мещерюка) / Научный ред. И.Ф. Грек. Кишинев, 1999. С. 264-276.

Чимпоеш Л.С. Устное народное творчество гагаузов (к вопросу о классификации) //Проблемы классификации, типологии, систематизации в этнографической науке: Материалы Пятых Санкт-Петербургских этнограф. чтений. СПб., 2006. С.113-117.

Arnaut F.İ. Gagauz folklorunda maani nevi (Türkiye ve Azerbaycan mani-bayatı örnekleriyle karşılaştırma): Filoloji ilimleri adayı ... sunulmuş tez çalışmasının özeti. Bakı, 1999.

Doerfer G. Die gagausische Literatur // Philologiae Turcicae Fundamenta. Wiesbaden, 1965. C.II. S. 835-840.

Gagauz halk türküleri / Topl. hem hazırl. M. Durbaylo. Havaları seçän, notalara geçirän hem muzıka redaktoru P. Stoyanov. Chişinău, 2001.

Güngör H., Argunşah M. Gagauz Türkleri (Tarih – Dil – Folklor ve Halk Edebiyatı). Ankara,1991.

Kapaló J.A. «Isus Hristos yapmış bir büük pınar...» – epic healing «charms» amongst the Gagauz of Moldova // Българи и гагаузи заедно през годините. Отг. редактор: Г. Григоров. Комрат, 2007. С. 67-73.

Kolsa M. Gagauz Ezgileri ve Bazı Tonal Özellikleri // Folklor / Edebiyat. 1997. № 10. S. 46-59.

Moldova gagauzların halk türküleri / Topl. hem hazırl. E. Kvilinkova. Kişinöv, 2003.

Sârf V. Povestea fantastică găgăuză: Autoreferatul tezei de doctor în filologie. Chişinău, 2001.

Soroçanu E. Gagauzların kalendar adetleri: Etnolıngvıstik aaraştırması // Гагаузская календарная обрядность: Этнолингвистическое исследование. Kişinöv, 2006.

Zajączkowski Wł. Gagauskie teksty folklorystyczne // Езиковедско-етнографски изследвания в памет на акад. С. Романски. София, 1960. С. 855-886.

Zajączkowski Wł. Пословицы и поговорки гагаузов из Болгарии // Folia Orientalia. Kraków, 1962. Vol. V.P. 127-164.

Zajączkowski Wł. Jezyk i folklor Gagauzow z Bulgarii. Krakow, 1966.

Zajączkowski Wł. Gagavuz Folkloru // I. Uluslararası Türk Folklor Kongresi bildirileri. Ankara, 1976. C. I. S. 249-257.

Е. Н. Квилинкова

ГАГАУЗСКИЕ ЗАГОВОРЫ И ЛЕЧЕБНАЯ МАГИЯ: ВЕКТОРЫ, ЭТНОКУЛЬТУРНЫХ ПАРАЛЛЕЛЕЙ

1. Цель и методы исследования

В данной статье в сравнительном аспекте исследуются гагаузские лечебные обряды, представления о болезнях, заговоры, обереги. В целом традиционные представления гагаузов о болезнях и способах их лечения вписываются в воззрения народов Юго-Восточной Европы. Однако значительная близость наблюдается с балканскими народами, с которыми гагаузы на протяжении длительного периода времени проживали в общем историко-культурном регионе. В этой связи исследование любой области традиционной культуры гагаузов делает необходимым и значимым соотнесение полученных сведений с данными по аналогичным областям культуры различных балканских народов.

Целью исследования является выявление в лечебной магии и заговорах бессарабских гагаузов балканского субстрата и типологического сходства с балканскими народами. В настоящей работе автор предпринял попытку сравнения гагаузской заговорной традиции с южнославянской (в частности, с болгарской) и восточнороманской, поскольку именно с этими народами, с которыми гагаузы в течение многих столетий проживали по соседству, сходство проявляется в большей степени, в том числе в области терминологии.

В ходе сравнительного исследования автор, с одной стороны, анализировал общие обряды, сюжеты заговоров и др. При этом учитывался тот факт, что иногда ввиду языковых различий, мифологические персонажи имели разное название, но одинаковое содержание. В этой связи, на наш взгляд, немаловажным представлялось сравнение сопоставимых персонажей у этнически разных демонологических систем. У различных этносов с другой стороны, рассматривая одинаковые у гагаузов и у других балканских народов названия заговоров или болезней, автор выявлял имевшиеся различия в сюжетах текстов или в содержании персонажей. Наряду с этим чрезвычайно важным представляет-

ся учет региональных особенностей в народной медицине гагаузов, проживающих в различных регионах.

Основная часть использованного в настоящей статье материала по народной медицине гагаузов была собрана автором в 2007-2008 гг. в ходе индивидуальных полевых исследований в гагаузских населенных пунктах юга Молдовы. Предварительные наши наработки по данному вопросу были опубликованы в различных сборниках [Е.Н. Квилинкова, 2008, 2008а]. Интересные сведения, позволившие рассмотреть некоторые архаичные элементы народной медицины гагаузов и их сохранность во времени, были почерпнуты из работы В.А. Мошкова [1901, 1902]. Ценные отрывки текстов гагаузских заговоров и их сравнение с народными молитвами содержатся в статье английского исследователя Д. Капало [2006].

Особую ценность при изучении этнокультурных параллелей для нас представляли работы российских, болгарских и молдавских ученых. В монографии И. Тодоровой-Пирговой полно и основательно представлен материал по заговорам и магии болгар, рассмотрены и проанализированы семантические аспекты [И. Тодорова-Пиргова, 2003].

Общее и особенное в представлениях о болезнях и в заговорах, характерное для южных, западных и восточных славян, подробно изучено в работах И.Ф. Амроян [2004, 2005; http://aingard.ru; http://www. relga.ru; http://next.feb-web.ru]. При сравнении с восточнороманской традицией мы привлекали данные, содержащиеся в работах А. Граур, в которых отражена заговорная традиция у румын и молдаван [А. Граур, 2004; A. Graur, 2004]. К сожалению, ограниченность представленных в опубликованных работах сведений не всегда позволяла провести полный сравнительно-сопоставительный анализ по каждому из рассматриваемых в работе пунктов. Привлекались данные по лечебной магии и заговорам других народов, опубликованные в болгарских и российских научных журналах и сборниках, а также сведения из научных публикаций, представленных в интернет-сайтах.

2. Представления гагаузов о болезнях в сравнительном освещении

В гагаузских заговорах болезни представляются обычно живыми враждебными существами. Для их обозначения довольно

часто используется термин *duşman* (букв. враг, враждебный) или *däul* (дьявол), что демонстрирует отношение к ним как к нечистой силе и свидетельствует о значительном влиянии христианства. В некоторых случаях саму нечистую силу (в том числе и домового) ругательно называют *hastalık*, что значит болезнь. При изгнании болезни нередко использовалось выражение: *duşmannan bilä gitsin!* (букв. Пусть уходит вместе с душманом!).

Несмотря на отсутствие в гагаузских заговорах указания на то, что болезнь «пришла» с ветром, эта связь ярко отражена в народных представлениях. Считалось, что «худые ветра» (*фена люзгяр*) насылаются шейтаном» [В.А. Мошков, 1902. С. 58]. Для обозначения понятия «смерч» использовали словосочетание «*şeytan bayramı*» [Гагаузско-русско-молдавский словарь, 1973. С. 68]. Согласно поверью, в вихре, поднимающем столбы пыли (*явpушка*), летит шейтан. Человек, попавший в него, непременно заболевает. В прошлом от болезни, вызванной вихрем (что, по сути, рассматривалось как порча, причиненная шейтаном – *Е.К.*), читали заговор. В таких случаях, как описывал В.А. Мошков, «жгут тряпку, вертят в руке и потом мажут углем ея губы и уши больного, ноги и пальцы рук. Через два часа после этого нужно умыться» [В.А. Мошков, 1902. С. 57].

Представления о связи болезни с ветром сохраняются у гагаузов и в настоящем. Более того, в названии растения *lüzgär otu* (букв. «ветряная трава») отражены особенности отыскания его при сборе трав: растение можно обнаружить только при появлении ветерка, от которого его листья издавали особый звук – как бы скрипели. Указанная связь отчетливо просматривается и в его функциональной значимости: этой травой лечили тех больных, которых «ударял приходивший с ветром душман» (то есть нечистая сила). Отваром из данного растения купали больного [ПМА, Стамова Е.К.].

В народных представлениях болгар сильный ветер (*цървения вятър, витрушка*) также связывался с нечистой силой и воспринимался как причина возникновения болезни (в частности *урама*). В традиционных воззрениях обоих народов данное нервное заболевание связывалось с негативным воздействием определенного пространства на человека: прошел через «плохое место» (у болгар – *лошо място*) или там, где вылили мыльную воду. У болгар при лечении данного заболевания знахарка поджигала (*опо-*

лювам) красную ткань и коноплю (*9 търкалца от канополь*), а также совершала магические действия с неиспользованным ранее ножом (*фърлен нож*) [И. Тодорова-Пиргова, 2003. С. 289-290]. От негативного воздействия зловредных мифических существ (*самодивы, каракондже, юди* и др.), считавшихся причиной возникновения болезни *урама*, делали отвар из специальной травы (*юдинска трава*) [И. Тодорова-Пиргова, 2003. С. 277-279].

У болгар так называемая самодивская болезнь зачастую смешивалась с урама. При этом первая рассматривается как результат воздействия *самодив, юди, русалий* и других мифических существ, представления о которых зачастую смешивались. Считалось, человека, наступившего на трапезу *самодив* или миновавшего через место их *хоро*, последние жестоко наказывали. Но вместе с тем существовало представление о том, что они могут смилостивиться над человеком и помочь ему вылечиться. Так, на Спасов день они подсказывали больным, какой травой лечиться. Широко распространенный у болгар обряд хождения *на росен* совершали на русальной неделе после Спасова дня. Для предохранения от воздействия эти существ женщины танцевали «обрядовое *хоро* влево, которое дублировало самодивское и одновременно защищало женщин от «чужого» пространства» [И. Тодорова-Пиргова, 2003. С. 74]. Составной частью русальной обрядности болгар (Северная, Северо-Западная Болгария), македонцев (Южная Македония), румын, молдаван является ее целительно-врачующая направленность, основу которой составляют ритуальные действия мужских дружин (*русалии, калушары*) направленные на «исцеление людей» [М. Арнаудов, 1972. С. 150; Т.Д. Златковская, 1978 г. С. 210-226; Д. Маринов, 1981. С. 226, 279, 638, 642, 683, 217].

Характеристика болезни *урама*, причины ее возникновения, а также двойственное отношение к демоническим существам характерны как для болгар, так и для гагаузов. Однако если у болгар двойственность образов (*самодивы, русали*) связана с возможностью этих существ излечивать больных, то в представлениях гагаузов двойственность образа *русали* связана не с лечебной обрядностью, а с плодородием (исполнение обрядов встреч и проводов *русали* должно было обеспечить дожди и плодородие, а *хоро* влево – предохранить от их негативного воздействия). Более того, у гагаузов не зафиксировано обрядов целительно-врачующей на-

правленности. Информаторы подчеркивали, что излечиться от русальной болезни невозможно. При этом они приводили сведения о существовании обрядов в соседних болгарских селах, в основе которых лежит лечебная магия: «У болгар размешивали землю с водой (которую брали с того места, где *русали* танцевали *хоро*), и обрызгивали ею больного [ПМА, Янакиева С.Н.].

Отметим, что отсутствие лечебной магии и русальских дружин характерна как для гагаузской, так и для восточнославянской русальной обрядности. Несмотря на то, что в гагаузских представлениях о болезни *урама* прослеживается определенная близость с русальной болезнью, тем не менее, последней можно было заболеть только в период от Преполовения до окончания Русальной недели (когда *русали* могли нанести вред человеку). В то время как первой можно было заболеть независимо от временных рамок, так как нечистая сила – душман – это существа, которые жили рядом с людьми, не вмешиваясь в мир людей до тех пор, пока они не беспокоили их (например, идя по улице, человек мог наступить на их трапезу и др.). В целом можно говорить о том, что наряду с близкими представлениями имеются и определенные различия – у гагаузов более четко выражены представления о болезнях как о враге (*душманы*).

В гагаузских заговорах, как правило, отсутствует описание внешности болезней, но исходя из названий некоторых их них (*babiţa, udma, samka, sıtma* и др.) видно, что в основном это женоподобные существа. Данный образ более четко отражен в фольклоре и в народных представлениях, где оспа, чума, холера выглядят как старухи. В народных воззрениях гагаузов Чума представлена в виде курносой старухи с бледным лицом, которая ходит по деревням и останавливается на ночлег у своих знакомых, а в благодарность за гостеприимство не делает им ни малейшего вреда [В.А. Мошков, 1901. С. 16].

У славянских народов болезни также представлялись в антропоморфном виде как женоподобные существа. Вместе с тем И.Ф. Амроян отмечает, что особенностью представлений болгар о болезнях является то, что они часто выступают и в мужской ипостаси (Ермик, Димитрий и т.п. [И.Ф. Амроян, 2005. С. 91; http://aingard.ru] *на ерменясала* родилка [И. Тодорова-Пиргова, 2003. С. 419]). В этой связи отметим, что данная черта не характерна для представлений бессарабских гагаузов, в отличие от болгар Болгарии и от бессарабских болгар. У последних и в настоящее время распространены представления о существовании нечистого духа под названием *ерменци*, приходящего и вредящего женщинам (по-видимому, роженицам) и новорожденным [В.П. Степанов, 2006. С. 475-476]. У гагаузов злые существа, могущие навредить роженице и детям, представлялись только в женском облике (*lufusniţa, luşniţa, urisniţa, bet karısı*) [С.С. Курогло, 1980. С. 23].

В лечебной магии народов Балкано-Дунайского региона значительное сходство проявляется в обозначении ряда болезней, а также в представлениях о них. Так, у болгар, сербов, румын, молдаван детскую диарею, ассоциировавшуюся с женскими демонами, называли *бабица / бабици*, а болезнь селезенки – *далак*. В заговорах гагаузов, бессарабских болгар, румын и молдаван фигурирует мифическое существо «самка», но представления об области наносимого им вреда здоровью, по-видимому, различаются [A. Graur, 2004. P. 61, 74, 82, 89; И.Ф. Амроян, 2005. С. 91; В.П. Степанов, 2006. С. 489; Молдаване, 1977. С. 269; И. Тодорова-Пиргова, 2003. С. 360]. У первых заговором от Самки лечили паралич [ПМА, с. Джолтай, с. Бешгёз].

Как мы ранее отмечали, у гагаузов и болгар для обозначения нервной болезни неизвестного происхождения, рассматривавшейся как порча, использовался термин *урама* [М. Федоров, 1877. С. 383]; а острая боль (колики), представлявшаяся в виде клиньев, называлась *клину* [ПМА, с. Гайдар] – *заклинване, клиня* (при болях в желудке) [И. Тодорова-Пиргова, 2003. С. 297-303]. У болгар лечение данной болезни заключалось в том, что больного пропускали через отверстие в дубе. При этом наиболее благоприятными днями для лечения считались Спасовден, Георгьовден, Русальная неделя, «большие праздники» [И. Тодорова-Пиргова, 2003. С. 300-302].

Опухоль в области груди и в других частях тела гагаузы называли *удма*. Аналогичный термин известен у румын и молдаван [A. Graur, 2004. P. 88]. У болгар уплотнение в груди (мастопатия) ассоциировали с лесными орехами (*Родила леска до девет лешници…*) [И.Ф. Амроян, 2005. С. 84].

В продолжение этнокультурных параллелей отметим, что в одном гагаузском заговоре-молитве от ушной болезни изгоняется нечисть, именуемая *нежит* [*ПМА, Добриогло В.Д.*]. При этом существо с таким названием в гагаузской демонологии не фигу-

рирует. Заговор от *нежита (за нежит)*, который применяли при воспалении *на венците*, известен у болгар. В нем болезнь ласково просят покинуть тело больного и предлагают уйти в место, где есть золотая трапеза, вино и т.д. [И. Тодорова-Пиргова, 2003. С. 441-442] Кроме того, у сербов была распространена старинная молитва, в которой архангел Гавриил среди прочей нечисти изгоняет *нежита* [А.В. Юдин, 1997]. Приведенные сведения дают основание говорить о том, что зафиксированная у гагаузов молитва-заговор представляет собой балканское наследие. В приведенных А.В. Юдиным данным молитва, аналогичная сербской, была распространена и в Древней Руси. Кроме того, в русской мифологии сохранились сведения о существе *не́жить* под которым понимается всякая нечисть (домовые, лешие, водяные, ведьмы, русалки, кикиморы) [С.И. Ожегов, 1990. С. 403].

3. Сведения в заговорах о местах проживания болезней

Несмотря на то, что в заговорах болезнь описывается как одушевленное существо, но при этом оно всегда противопоставляется человеку по внешнему облику (огромные глаза, зубы, уши и т.д.) и по месту проживания. В гагаузских текстах чаще всего использовалась краткая формула отсылки болезни: *Daya-taşa gitsin!* (букв. «Пусть идет в лес, в камень!»[1]). Отметим, что в турецком языке слово *daa* употребляется в значении «гора». Исходя из этого, приведенное заклинание можно перевести следующим образом: «Пусть идет в каменную гору!» Для образного выражения «каменная гора», вероятно, более подходящим будет синонимичный термин «скала», который мы будем использовать в дальнейшем. В результате дополнительных вопросов удалось уточнить, что место, куда отсылали болезнь, и в частности фраза *daya-taşa*, понимается информатором как «пустынное место» – *pıstiyalık* (от слова *pıstiya* – 1) пустырь, заброшенное место; 2) *перен.* проклятие, проклятый). Последний термин фигурируют и в некоторых заговорах. Из этого видно, что формулы отсылки болезни содержат представления о местах обитания этих сущностей, которые связывались с определенной сакральной точкой, чаще всего лес, камень, каменная гора (скала), пустынное место.

1 Здесь и далее наш перевод с гагаузского на русский язык – *Е.К.*

В тех заговорах, в которых подробно оговаривается место, куда изгоняется болезнь (то есть там, где она живет), оно представляется как мир «другой» / «иной», непригодный для существования человека. В гагаузской заговорной традиции, как и у народов Юго-Восточной Европы, данный момент передается путем указания на отсутствие привычных человеку домашних животных и птиц. В одном из текстов этот ряд дополняется указанием на то, что там даже цветы не растут.

Близкие по содержанию формулы отсылки болезни характерны для большинства болгарских заговорных эпических текстов. В некоторых из них уточняется, что там не живут не только домашние, но и дикие животные. При описании места куда знахарка или другие помощники отправляют болезнь, указывается, что это *пуста гора*, то есть «пустынный лес».

Как в болгарских, так и в гагаузских заговорах особенно подчеркивается тот факт, что там нет петуха, который в народных представлениях тесно связан со «своим» миром и обладает властью изгонять из него нечистую силу: «*«...іу пусту гору зелену... там петлове не пеіу, там манаре не сечу, там зверове не іоде, тамо ништо живо нема...*» [И.Ф. Амроян, 2005. С. 88]. Помимо распространенного указания на то, что там люди не живут, петухи не поют, собаки не лают, несколько специфичным выглядит то, что в одном из гагаузских заговоров болезнь отправляют не только в леса, но и в поля: *Gidäsin daalalara,* ***tarlalara*** *– nända horozlar yotmeer, nända insan yaşamêyêr, köpeklär salmêêr.*

Особый интерес представляет один из маркеров, в котором отчетливо проявляется религиозная идентичность гагаузов. В списке показателей, подчеркивающих непригодность места для жизни человека, перечисляется отсутствие в тех местах священника: «*git daya, taşa, nerede kuş uçmêêr,* ***nerede popaz gezmeer****, nerede çiçek büümeer...*» [Д.А. Капало, 2006. С. 481] (Иди в лес, в камень, где птицы не летают, где священник не ходит, где цветы не растут).

Вместе с тем, одним из отличий гагаузских заговорных текстов от славянских и восточнороманских является то, что у последних место отсылки болезни нередко имеет двойственную характеристику. Часто болезням предлагают уйти хоть и в отдаленные места и явно принадлежащие к «тому» миру, но очень привлекательные и комфортно обустроенные, да и угощение для них приготовлено соблазнительное с человеческой точки зрения:

«Уходи в дикие леса, где петух не запоет, где вол не замычит, где собака не залает, где волк не завоет, где ягненок не заблеет, овца не заблеет, коза не заверещит, осел не заревет, конь не заржет, мул не замычит. Там есть зеленые луга и высокие деревья. Тень там густая, а в тени – колодец. У колодца сядь, воду бери, пей и умывайся...» [И.Ф. Амроян, http://aingard.ru/]. В заговорной традиции румын и молдаван часто встречается мотив приглашения болезней к столу и угощение их ритуально приготовленной пищей [А. Граур, 2004. С. 134].

Придание месту изгнания двойственной характеристики не характерно для гагаузских заговоров. В одном из них даже отмечается, что эти места безводные; при этом к болезни не только не проявляют уважение, но и оскорбляют: *««...git susus hem pustiya erlerea silenmedik, neredä insan yaşamêr...»* (...иди в безводные и пустынные места, грязнуля, где люди не живут...) [Д.А. Капало, 2006. С. 481].

4. Формулы проклятья в гагаузских заговорах в сравнении с болгарскими

Значительное сходство демонстрируют гагаузские и болгарские заговоры, содержащие проклятья. Из их содержания следует, что вредоносной силой, как правило, обладают мужчины и женщины, которые, по народным представлениям, заслуживают самой жестокой кары. При этом почти полностью совпадают сами формулы проклятья. В основном для женщин оно связано с грудями, для мужчин – с гениталиями (а именно, яйцами) [И.Ф. Амроян, 2005. С. 94].

В гагаузских текстах с разными сюжетами данные формулы практически идентичны: «*Херь кары гёзүньдяй-са, патласын мемелери, да аксын сүдү. Херь еркек гёзүньдяй-са, патласын ташаклары да аксын барсаклары*»» / «Если сглазила женщина, то пусть лопнут ея груди и потечет молоко. Если сглазил мужчина, пусть лопнут его шулята и вытекут внутренности» [28а, 17]. *Karı nazarladıysı – güüslää çatlasın, adam nazarladıysı –* ***brası*** *(atladêrlar lafı) çatlasın.* / «Если сглазила женщина, то пусть лопнут ею груди, если сглазил мужчина, пусть тут (жестом показывали на область паха) лопнет» [ПМА, Кара Ф.С.] и др.

В болгарских текстах кара, которая призывается на голову мужчины и женщины довольно часто конкретизируется и варьируется. Так, например, встречаются следующие проклятья: «чтобы лопнули ее глаза», или более специфическое – «чтобы у нее выпали волосы» (то есть, чтобы она лишилась основного атрибута девичьей красоты), или «чтобы она потеряла свою невинность» (что сделало бы ее маргинальным членом общества): «*Както се пръскат самовилците каменье, така да се пръснат и очите на този, дето те е урочасал: ако е мъж – да му се пукне лявото мъдо! Ако е жена – да се пръсне лявата хи гърда! Ако е мома – да се пукне мо-минството хи!*» (Как лопаются камни самовильские, так пусть лопнут глаза того, кто тебя сглазил: если это был мужчина, пусть лопнет его левое яйцо! Если это была женщина, пусть лопнет ее левая грудь! Если это была девушка, пусть потеряет свою невинность!) [И.Ф. Амроян, http://aingard.ru/]. Если в списке вредителей появляется юноша, то проклятье о выпадение волос относится и к нему: «если это был парень, пусть поредеет у него чуб». Аналогичное проклятье, высказанное в адрес мужчины («чтобы у него выпали волосы»), встречается в одном из гагаузских текстов.

В болгарских текстах нередко в списке возможных вредителей фигурируют домашние животные, которые также должны были понести наказание за причиненный вред здоровью человека: «*...ако те іе іурочило добиче, шуга га изела; ако те іе іурочил кон, грива му іопадла; ако те іе іурочила коза, сиса гьу отпадла; ако іе іурочила іовца, рогове гьу іодлетели*» (...если тебя сглазила корова, пусть парша ее сожрет; если тебя сглазил конь, пусть у него выпадут волосы из гривы; если тебя сглазила коза, пусть у нее отвалится вымя; если тебя сглазила овца, пусть у нее отвалятся рога) [И.Ф. Амроян, http://aingard.ru/].

Гагаузских заговоров с аналогичными проклятьями нами не обнаружено. В одном из текстов перечисляются 9 наименований домашних животных (*Horozdan korkmuş, köpektän korkmuş, kedidän korkmuş, hayvandan korkmuş...*), которые могли быть причиной испуга, но в нем отсутствует формула проклятья. Вместе с тем, в одном из текстов в списке вредителей фигурируют объекты неживой природы (лес, камень), которые в древности воспринимались как возможные источники оказания на людей негативного воздействия. По этой причине на них также насылалась кара: *Adamdansıydı – saçını silksin. Karıdansıydı – memesi çatlasın.* ***Daadansıydı – daa yapaklanı silksin. Taştansıydı – taş patlasın!*** (Если это от мужчины – пусть выпадут его волосы, если от женщины – пусть лопнут ее

груди, если от леса – пусть у леса опадут листья, если от камня – пусть камень лопнет!). Данный элемент свидетельствует, на наш взгляд, об архаичности текста.

5. Представления о «своих» и «чужих» в гагаузских и болгарских заговорах

Один из сходных моментов является включение в представления о болезнях представителей различных этнических групп. Однако в болгарских заговорах это является одним из способов конкретной маркировки понятия «чужой», «не свой». Тот факт, что болезнь отсылается к представителям этих народов («Пусть разойдутся уроки по туркам, по цыганам и по евреям...»), по мнению И.Ф. Амроян, не обозначает негативного отношения к ним в обыденной жизни. Поскольку они «другие», то они начинают играть роль синонимов, обозначающих живущих в «том мире» [И.Ф. Амроян, http://aingard.ru/].

Особенностью некоторых гагаузских текстов является социально-этническая характеристика болезней. Так, в заговоре от Самки перечисляются представители не только других этносов, но и собственного: «*Samka gêsäskê, Samka rusäskê,* ***Samka gêgêuzäskê,*** *Samka nemţäskê, Samka romınäskê, Samka bulgêräskê....*». Данный момент можно рассматривать как одну из форм отражения этнического самосознания гагаузов в фольклоре. Он представляет особый интерес, так как в целом не характерен для гагаузского фольклора. Возможно, данный элемент является результатом интеграции нового в традиционной культуре. Однако при сравнении содержания гагаузского текста с болгарским налицо значимые особенности. Болезнь в гагаузском заговоре не отсылается к представителям перечисленных этнических групп, а традиционно – в каменную гору (*daya-taşa*). Поэтому в нем нет противопоставления по принципу «свой» – «чужой». Целью включения в список собственной этнической группы являлось, по-видимому, то, что распространителем болезни могли быть представители этносов, проживающих по соседству, в том числе и собственного.

6. Гагаузские заговоры в контексте балканской традиции заговаривания в народной медицине

Самая большая группа заговорных текстов во всех рассматриваемых нами традициях — это лечебные заговоры. Характерной чертой гагаузской и южнославянской заговорных традиций является большое число лечебных заговоров, при почти полном отсутствии хозяйственных и социальных заговоров (на судей, начальство). Эта особенность южнославянской заговорной поэзии (которую вполне правомерно относить и к гагаузской, ввиду упомянутых нами сходств) И.Ф. Амроян связывает с тем, что она в большей степени сохранила архаичную функциональную систему, в которой социальные и хозяйственные тексты не были развиты. По мнению того же исследователя, социальные и хозяйственные заговорные тексты являются более позднего происхождения. Появление первых связывается ею со временем резкой дифференциации общества на сословия. Хозяйственные же заговоры основаны на коллективном труде, поэтому они сопровождались коллективными магическими обрядами. Заговорные тексты и по исполнению и по бытованию являются индивидуальным жанром, а потому хозяйственные заговоры развиваются при интенсификации труда и индивидуализации хозяйства. Эти процессы, как полагает И.Ф. Амроян, в южнославянских странах проходили более медленно, чем на Руси [И.Ф. Амроян. http://next.feb-web.ru/], с чем вряд ли можно безоговорочно согласиться.

Для гагаузской заговорной традиции, в отличие от славянской, не характерно наличие ритма в текстах, что сближало бы их с поэтическими жанрами. Основная часть заговоров произносилась в свободной форме.

7. Об общих сюжетах заговоров и приемах у народов Балкано-Дунайского региона

У гагаузов немало общих с народами Балкано-Дунайского региона «языческих» заговорных сюжетов, поражающих своим сходством. К таковым относится заговоры с сюжетом «люди».

Согласно выводам молдавского ученого А. Граур, исследованные ею тексты с таким сюжетом почти дословно совпадают у румын, сербов, болгар [А. Граур, 2004. С. 134]. При этом отметим, что помимо общих для них персонажей «красный человек» / *omul roşu*, (чудный человек) / *omul minunat* и др. в южнославянских заговорах встречается название «кривой человек» [В.Л. Кляус, 1997], что в большей степени отражает название персонажа гагаузского заговора.

У последних в текстах с аналогичными сюжетами все главные действия выполняются «кривой бабкой», в то время как заговоры с персонажами «красный человек», «чудный человек» и др. нами не зафиксированы. Не лишним будет уточнить, что у болгар Бессарабии в 70-х гг. XIX в. был зафиксирован заговор с сюжетом *чудни люди* [М. Федоров, 1877. С. 385], который почти полностью совпадает с аналогичными текстами болгар Болгарии, записанные примерно в тот же период: «*Тръгнале са чудни ора, ... надоиле чудно млеко, ... под-сиреле го ф чудно сирене ...*» (Пошли чудные люди, ... надоили чудное молоко, ... заквасили его в брынзу...) [И.Ф. Амроян, http://aingard.ru/].

При сравнении гагаузских заговоров с персонажем «кривая бабка» с аналогичными вариантами текстов, встречающихся у балканских народов, видно, что они более кратки по содержанию, а по сюжету больше схожи с южнославянскими заговорами. Так, в гагаузских текстах присутствуют элементы, составляющие основу этого сюжета: «кривая бабка» пошла в «кривой лес», «криво подоила овец», приготовила «кривую брынзу», понесла ее продавать на базар; видевшие такое – купили, а невидевшие – удивлялись. В другом варианте имеются некоторые различия: бабка подоила «кривую козу», сварила «кривое молоко», «криво пила», «криво стояла» и под конец выздоровела.

Согласно выводам А. Граур, мотив доения овец, приготовления сыра, продажа его на базаре и т.д. больше характерен для южнославянских заговоров, в то время как в восточнороманских текстах часто встречается сюжет о «красном человеке» съедающем болезнь с молоком и сыром [A. Graur, 2004, C. 135]. Особенностью же гагаузских заговоров с указанным сюжетом является то, что они использовались только при лечении от сглаза и, видимо, потому обязательно включали в себя формулу проклятья.

К общим у рассматриваемых народов можно отнести заговоры с сюжетом «человек плачет». При их общей структуре, гагаузские заговоры короче по содержанию. Особый акцент в них делается на описании процесса уничтожения болезней или последствий нанесенного вреда человеку. Речь идет об очищении души больного, пострадавшей от нечистой силы. Важное место в текстах данной группы обычно занимает описание процесса исцеления, в котором используется прием нанизывания сравнений и в

аллегорической форме по типу подобия фиксируется изменение душевного состояния больного.

Как правило, при первом и втором чтении заговора (в частности, от испуга – с. Джолтай) течение болезни направлялось знахаркой в заданное русло благодаря призыву на помощь самых сакральных образов христианского пантеона: *Gök Boban(ın) üzünnän, İsuzun yadımınnan, su gibi yıkansın, gün gibi aydınnansın, bal gibi tatlılansın. Silkinsin bu duşmandan Allahın yardımınnan /* «Силой Отца небесного, с помощью Иисуса, пусть (душа) как водой умоется, как солнце засияет, как мед станет сладкой. Чтобы с помощью Господа сбросил (осыпалась) эту нечистую силу». Произнося заговор в третий раз, перечислялись те же самые действия, но уже как свершившиеся: *Kor gibi sündürüldü, su gibi yıkandı, gün gibi aydınnandı, bal gibi tatlılandı, İsuzun kuvedinnän kuvetlendi, aydınandı, paklandı* (Подобно угольям (болезнь) угасла, водой (душа) омылась, как солнце засияла, как мед стала сладкой, с помощью силы Иисуса окрепла, стала светлой, очистилась). В конце заговора, в так называемой закрепке, констатировался факт полного выздоровления: *Can kaldı pak, kurat* (Душа осталась чистой – очистилась) [ПМА, Стамова Е.К.].

Подобный способ описания в тексте процесса избавления от болезни и изменения состояния больного после того, как его оставила болезнь, обозначается фольклористами как «прием нанизывания сравнений» [И.Ф. Амроян, http://aingard.ru/]. В целом можно говорить о том, что заговорно-заклинательные формулы, использующиеся в гагаузских текстах с подобными сюжетами, по структуре и содержанию во многом схожи с формулами, употреблявшимися в заговорах болгар, румын и молдаван. Например: «*«...да са учисти като чисту сребру; да му улъокнеа като льоку перу; да са утраси като рожан класс*» (...чтоб очистился, как чистое серебро; чтоб стало легко, как легкому перу, чтоб сбросил с себя болезни (обсыпался), как ржаной колос) [И.Ф. Амроян, http://aingard.ru/]; «*Tu sî rămîi curat şî luminat...*» (Оставайся чистым и светлым...); «*Să rămîie luminat şi curat / Ca Dumnezeu din cer ce l-a lăsat, / Ca busuiocul din grădină, / Ca soarele şi ca luna în senin, / Amin.*» [A. Graur, 2004. P. 69, 83, 92].

Кроме того, нередко в гагаузских заговорах для усиления закрепки одновременно употреблялись лексемы тюркского (*pak*) и восточнороманского (*kurat*) происхождения, выражающие одно

и то же понятие – «чистый». Данный способ, с одной стороны, можно квалифицировать как прием повторений, подчеркивающий архаичный характер текста, а с другой – как результат иноязыкового влияния. Аналогичный прием использовался в лечебной магии при чтении молитв: довольно часто одна и также молитва произносилась поочередно на трех языках – гагаузском, молдавском, русском. Считалось, что таким образом усиливается ее действие, поскольку сама связь с цифрой 3 имела религиозно-магическое значение.

Схожей является основа заговора от испуга, в котором болезнь изгоняется из всех частей тела больного. Например, у болгар: Страх на Иван, излезе из главы, рта, носа, костей, всего тела ... Иди в магазин и купи себе ... питье [35, 234-235]. В гагаузском тексте перечисляются части тела человека, в которых мог локализоваться страх. Простое перечисление, по-видимому, предполагало их изгнание: *Korku basından, korku saçlarından, korku gözlerindän, korku burnusundan, korku azından, korku dişlärindän, korku arkasından, korku güüsündän* [ПМА, Стамова Е.К.].

8. Христианские элементы в заговорах

Во многих гагаузских заговорах отражаются черты религиозного сознания, формы выражения которого различны. Заговор мог представлять собой молитву, включавшую в себя языческие элементы: описание образа болезни, отсылка ее в пустырь, в скалу и т.д. Гораздо чаще тексты содержат заклинание враждебно настроенного существа, в котором лишь упоминаются или призываются на помощь Всевышний, Христос, Богородица. Иногда болезнь изгоняется из больного самой Богородицей. Различные формы проявления религиозно-магического синкретизма отражают процесс слияния нового вероучения с языческими представлениями о природе и по сути представляют собой смешение языческих и христианских воззрений.

На основе сравнительно-сопоставительного изучения можно говорить о том, что религиозный компонент более широко представлен в заговорах славянских и восточнороманских народов, в которых часто перечисляются имена различных христианских святых. Нередко обращение адресовано сразу к нескольким святым, выступающих в роли чудесных помощников и защитников. Кроме того, немало заговоров, в которых довольно широко пред-

ставлены библейские сюжеты (например, об изгнании Адама и Евы из рая (в заговоре от лихорадок), о Каине и Авеле (в заговоре от зубной боли), о воскрешении Лазаря и др. Значимость религиозного элемента характерна для заговорной традиции других народов Центральной и Юго-Восточной Европы.

Исходя из вышесказанного, можно говорить о слабом влиянии книжной традиции в данном жанре гагаузского фольклора, что вполне объяснимо, так как до начала XX в. гагаузы не имели книг (в том числе религиозных) на родном языке. Можно предположить, что он вряд ли был известен и тем более доступен бессарабским гагаузам.

9. Цифровая символика в заговорах и лечебной магии народов Балканского региона

Составной частью многих текстов является использование магии чисел, что свидетельствует о значимости в заговорах цифровой символики. Из тех заговоров, которые удалось собрать у бессарабских гагаузов, часто встречается число 9. Оно использовалось как в прямом, так и опосредованном виде, например: информатор акцентировал внимание на том, что при чтении заговоров (от испуга, от сглаза, «от самки») необходимо перечислить 9 наименований животных, 9 цветов глаз, 9 раз произнести слово «Самка» в сочетании с названием различных этнических групп и т.д. Девятка фигурирует и в содержании текстов эпических заговоров: *O büük pınar dalayında yapmış 9 holluk* (Он возле большого колодца сделал 9 желобков) [Д.А. Капало, 2006. С. 479]); в заклинании при отсылке болезни: *9 çayır çıktım, 9 bayır gittim – duşmannan bilä gitsin!* (9 лугов и 9 гор прошла. Пусть (болезнь) уйдет вместе с нечистой силой!); в заговоре с обратным счетом от 9 до 0; и др.

Число 9 довольно часто фигурирует в архаичных лечебных обрядах: использование в ритуальном купании 9 черенков (*çıbık*); бросание в дымоход 9 кучек с мукой, приготовление средства из 9 стаканов воды (в заговоре от испуга); закапывание в цветочный горшок 9 зерен ячменя, разгрызание 9 семечек или завязывание 9 узелков на черной нитке (от ячменя); использование 9 семян тмина при изготовлении оберега *«мыска»*; и т.д. [ПМА; В.А. Мошков, 1901. С. 17].

Реже встречается число три: 3 пакли, 3 ложки (при лечении диареи *бабиця*); и т.д. В основном оно связано с троекрат-

ным произнесением заговора или совершением магического действия. Таким образом, очевидно, что эти числа, и в большей степени девятка, наделялись у гагаузов особой магической силой.

В болгарских заговорах часто встречаются числа 9 и 99: «*Седнали са* ***девет юди, девет самудиви*** *на път на кръстопът…*» (Сели девять самодив на дороге, на перепутье...); «*Тръгнали са девет сестри ерменки…*» (Отправились в путь **девять** сестер-армянок...) [И.Ф. Амроян, http://aingard.ru/]. В одном из заговоров знахарка изгоняет болезнь «на чужую чужбину, за девять морей, за девяносто девять гор» (*на тугьа тугина, преку девет мриньа, и преку деведесет планиньа)* [И.Ф. Амроян, http://aingard.ru/]. Однако не менее часто, а, возможно, и более употребляются цифры 7 и 77 [И.Ф. Амроян, http://aingard.ru/; М. Федоров, 1877. С. 383; Х. Вакарелски, 1974. С. 505-506; И. Тодорова-Пиргова, 2003. С. 221-222, 224, 191-192]: «*Тръгнале съ сидимдисе і седем вери злини…*» (Пошли семьдесят семь злых вер...) [И.Ф. Амроян, http://aingard.ru/]; «*Ете отът идат седмдесе и седм дунгерина, носат седмдесе и седм секири, носат седмдесе и седм тривоня, носат седмдесе и седм свърдела…*» (Вот идут семьдеся семь работников, несут семьдесят семь топоров, несут семьдесят семь пил, несут семьдесят семь сверел...) [М. Арнаудов, 1972. С. 175]. Данная особенность характерна и для бессарабских болгар: «*Да идите да обидите 77 кадалъка…*» [М. Федоров,1877. С. 383]; 77 болезней (*77 вере…*) [В.П. Степанов, 2006. С. 479, 487].

Согласно выводу А. Граур, в заговорах славянских народов часто используется семерка (7 или 77), в то время как в молдавских и румынских текстах доминируют числа 3, 9, 99, хотя встречаются 7 и 77 и даже 44 [A. Graur, 2004. С. 62, 75-76, 78].

Числа 9 и 3 часто фигурируют и в лечебной обрядности болгар, например, в количестве предметов, использовавшихся в магии: камешки, собранные с трех или девяти бродов [И.Ф. Амроян, http://aingard.ru/], 9 раз заговаривать воду с помощью китки (букетика цветов) [В.П. Степанов, 2006. С. 486], ношение нитки с 9 узлами (*науз*), использование 9 угольев – при лечении «от *ураки*» [М. Федоров,1877. С. 384-385] и др. В народной медицине других народов Бессарабии также часто использовалось число 9 (*наузы* с 9 узлами – от лихорадки, скарлатины и др.) [Д. Щеглов,1885. С. 284-285].

10. Об использовании обратного счета в заговорной традиции разных народов

Использование в заговорной традиции обратного счета от 9 до 0 имеет место у разных народов. Счет в данном случае отражает качественный показатель состояния: девять – максимальная степень заболевания, которая, под воздействием знахарки, уменьшается вплоть до полного исчезновения.

У гагаузов данный способ применялся в заговоре от испуга и при изготовлении оберега, в который клали 9 семян тмина [Е.Н. Квилинкова, 2008а; В.А. Мошков, 1901. С. 17]. Заговоры с обратным счетом от 9 до 1, от 9 до 0 (а также от 1 до 9, а затем обратно до 0) широко использовались в лечебной магии болгар [И. Тодорова-Пиргова, 2003. С. 343, 357, 368, 383]. Например, при лечении от испуга брали 9 зерен ячменя, которые во время чтения заговора клали в воду, а затем туда же наливали олово. Данное обрядовое действие сопровождалось произнесением обратного счета от 9-0. Наряду с этим у болгар использовали и обратный счет от 7 до 0 (при втором чтении заговора считали уже от 6 до 0, а в третий – от 5 до 0) [И. Тодорова-Пиргова, 2003. С. 197, 364]. В одном из болгарских заговоров, приводимых И. Тодоровой-Пирговой, обратный счет от 9 до 1 произносился на греческом языке [И. Тодорова-Пиргова, 2003. С. 386]. Это дает основание говорить о том, что данная традиция характерна и для греков. Вместе с тем отметим, что заговоры с обратным счетом от 9 до 1 известны и у малороссов (от сглаза и др. болезней у людей и у скота), великороссов (от грудницы), казанских татар (вначале считали от 1 до 9, а затем говорили «от девяти да возвратится») [В.А. Мошков, 1901. С. 41].

11. Диагностика болезни и способы гаданий

Набор традиционных способов диагностики болезни у гагаузов и болгар во многом схож: при помощи измерения локтем какого-то предмета (как правило, платком – чембер / чумбер – или рубашкой) определяли течение болезни («уменьшается» или «увеличивается»); бросали муку в дымоход и по получившемуся изображению определяли чего испугался ребенок; сжигали щепки дерева или растения и бросали их в сосуд с водой, которую затем выливали на собаку и смотрели, отряхнется или нет (если отряхнулась – то выздоровеет и наоборот); бросали в печь бобы и по их состоянию определяли чем болен человек, и др. [И. Тодо-

рова-Пиргова, 2003. С. 105-106, 184, 18]. В лечебно-магических обрядах диагностика и лечение болезни в подавляющем большинстве случаев осуществлялись у домашнего очага, на пороге дома [И.Ф. Амроян, http://aingard.ru/; В.П. Степанов, 2006. С. 467–507], возле уголка с иконой.

У гагаузов известен также способ определения болезни по положению брошенного ножа (*çakı*). Особый интерес представляет один из зафиксированных в с. Гайдар способов предсказания исхода болезни и установления знахаря, способного ее излечить, при помощи черной куклы и чаши с водой. Данный элемент требует более тщательного изучения, но нельзя исключать, что он может представлять собой один из архаичных обрядов, связанных с шаманизмом. Сосуд с водой служил, по-видимому, орудием гадания в качестве магического зеркала. Упоминание о кукле, которую знахарка делала непосредственно из платка, использовавшегося при измерении, имеется и у болгар («на платке делала узел и оформляла его как голову куклы, а потом, произнося заговор, измеряла по локтю») [И. Тодорова-Пиргова, 2003. С. 234-235].

У болгар одним из способов диагностики было приготовление из муки маленьких хлебцев (обычно девяти), которые затем клали в печь и по их состоянию определяли чем болен человек [И. Тодорова-Пиргова, 2003. С. 224]. Широко была распространено гадание по расплавленному олову, свинцу или воску, которые выливали в «молчаливую» воду [И.Ф. Амроян, http://aingard.ru/; И. Тодорова-Пиргова, 2003. С. 199, 203, 208, 210, 213]. Предсказания давались на основании форм, принимаемых этими веществами при охлаждении. Аналогичные способы гаданий посредством опускания в сосуд с водой расплавленного свинца или воска были широко распространены у европейских народов. Диагностика болезни при помощи брошенных в сосуд с водой угольков имела место у ирландцев [Д.Д. Фрезер, 1985. С. 288]. Не исключено, что гадания с помощью олова и свинца в прошлом имели место и у гагаузов, но в настоящем их зафиксировать не удалось.

12. Предметы, использующиеся в лечебной магии

Набор использовавшихся в лечебной магии предметов во многом схож у гагаузов с болгарами: нож, ножницы, ложки, сито, пучок конопли, бессмертник, освященная или «молчаливая» вода, раковина рапаны (привезенная из Иерусалима), макавейский базилик, камушки, веник, пепел, уголья, одежда или волосы человека и др. [И. Тодорова-Пиргова, 2003. С. 199, 203, 207, 166, 233]. Аналогичные предметы использовались и у восточнороманских народов: нож, тарелка, ложки… [A. Graur, 2004. С. 68] К распространенным методам лечения при испуге относится: бросание муки в дымоход или в стену очага, бросание использованной ложки за спину и т.д. В качестве архаичного элемента, встречающегося у болгар при лечении от испуга, отметим использование муки, оставленной от кануна Рождества (*Малка Коледа*), а при отсутствии таковой ее «воровали» из трех домов (то есть просили в долг, но об этом хозяину не говорили) [И. Тодорова-Пиргова, 2003. С. 221-223, 235].

Возможно, в результате лучшей изученности данного вопроса у болгар, использовавшиеся методы и список применявшихся в магии предметов гораздо шире. Среди таковых можно выделить использование бессарабскими болгарами в народной медицине таких архаичных элементов, как волчья челюсть, перевязанная красной нитью (при заговаривании от сглаза) [В.П. Степанов, 2006. С. 488]. Кроме того, у болгар среди животных, причинителей болезни часто фигурирует волк [И. Тодорова-Пиргова, 2003. С.75].

Отметим, что у сербов части тела волка также фигурируют в лечебной (челюсти и кожа убитого животного) и предохранительной магии – от нечистой силы (голова волка, амулеты из шерсти, зубов и других частей тела) [И. Георгиева, 1983. С. 49]. Использование частей тела волка в народной медицине широко распространено у многих тюркских и тюркоязычных народов (узбеков, башкир, чувашей, якутов и др.) [А.Ф. Илимбетова, 2005. С. 381-382; Г.А. Гаджиев, 1991. С. 105; З.П. Соколова, 1972. С. 115; П.В. Денисов, 1969. С. 107-108].

Вместе с тем заметим, что этот специфический элемент не зафиксирован у гагаузов и более того, согласно поверью, «дотрагиваться до языка мертвого волка считалось очень опасным, потому что человек непременно заболеет: начнутся *вереда* и в теле заведутся черви. Мясо овцы, загрызенной волком, считается ядовитым и его не едят» [В.А. Мошков, 1901. С. 61]. Возможно, отсутствие у гагаузов сведений об использовании частей тела в лечебной магии объясняется утратой данной традиции. При этом встречается другой оригинальный способ лечения с помощью че-

люсти барана, который в прошлом использовался одной из знахарок с. Гайдар. Очевидно, что данный вопрос требует более углубленного исследования.

Основу методов лечения у некоторых гагаузских знахарок составляют различные предметы с религиозной семантикой, привезенные с мест паломничества (*hacılıktan*): упоминавшаяся выше морская раковина (*sülük*), растение «рука Богородицы» (*Panaya eli*), печать для просфор (*pusurnik*), камень черного цвета. В одном из лечебных обрядов важную роль играли красное яблоко (половинка), кусок свиного сала, «собачья трава» (*köpek otu*) и др. Во многих способах лечения фигурирует яйцо. Использованные предметы ярко подчеркивают религиозную идентичность гагаузов и их хозяйственную деятельность.

13. Отражение понятия «благоприятное» / «неблагоприятное» время в лечебной магии

Важное место в лечебной обрядности занимают воззрения на природу. Считалось, что одним из источников вредного воздействия может быть космический объект, находящийся в определенной фазе. Так, с конкретными фазами Луны соотносили некоторые виды действий, запретов и предсказаний. Например, если полнолуние считалось благоприятным временем для начала важных дел (посев, строительство дома [М.В. Маруневич, 1980. С. 149]), то сведения о новолунии довольно противоречивы. С одной стороны, новолуние считалось благоприятным временем для начала посева, а с другой – оно наделялось отрицательной магической силой. Согласно народному поверью, человек, впервые увидевший молодой месяц, должен посмотреть затем в степь, но не на людей и дома, «чтобы не навредить» им [В.А. Мошков, 1901. С. 55; 1901. С. 64]. Вероятно, это связано с воззрением о том, что взгляд человека может удерживать и передать полученную из космоса (от космических объектов) энергию.

Тесная связь с фазами Луны ярко проявляется лечебной магии основанной на обряде. Так, чтобы болезнь убывала «молчаливую воду» (принесенную молча из трех колодцев) оставляют во дворе на ночь во время убывающего месяца. Затем обряд дважды совершают при нарастающем месяце, чтобы ребенок рос и крепчал [*ПМА, Капсамун Е.И.*]. Это подтверждает тот факт, что природные и космические объекты оказывали влияние на здоровье чело-

века и домашних животных, в результате чего человек вынужден был выработать определенные средства с целью защитить себя и свое хозяйство от их негативного воздействия и от злых сил.

Аналогичные воззрения о негативном воздействии космических объектов на здоровье человека характерны и для болгар. Существовало поверье, что человек, посмотревший на луну или солнце, может сглазить (правят назар) [И. Тодорова-Пиргова, 2003. С. 191-192]. Особенно возможное негативное воздействие связывалось с новолунием. При этом четко прослеживается связь лечебной магии с определенным временем суток, днями недели, положением луны (растущий / убывающий месяц) [И.Ф. Амроян, http://aingard.ru/; ПМА, Гайдары]. Воду для лечения от сглаза оставляли на ночь под звездами [И. Тодорова-Пиргова, 2003. С. 117].

В болгарской врачевательной традиции сохранились качественные характеристики времени, которые выражаются понятиями «благоприятный» / «неблагоприятный» день. Соответственно, круг людей, потенциально наделяющихся вредоносным магическим воздействием, учитывал такие временные характеристики как время суток и день рождения. Считалось, что сглазить могут не только синеокие или те, которых в младенчестве повторно приложили к груди, но и рожденные в субботу (особенно в Великую субботу), в новолуние, в «плохой день и час» или человек с каким-либо физическим недостатком [И. Тодорова-Пиргова, 2003. С. 109].

Помимо качественной характеристики времени у болгар имело место деление дней недели по принципу пола – на мужские (среда, пятница, суббота) и женские (понедельник, вторник, четверг) [И. Тодорова-Пиргова, 2003. С. 200]. В зависимости от пола больного его необходимо было лечить в строго установленные дни.

Такой же принцип деления по полу использовался болгарами и по отношению к Луне и Солнцу, которые воспринимались как одушевленные существа [И. Тодорова-Пиргова, 2003. С.192]. У гагаузов аналогичные воззрения сохранились в сказочном фольклоре: «гюн-ана» (солнце-мать), «ай-боба» (луна-отец) [В.А. Мошков, 1901. С. 53]. Что же касается запрета на лечения в определенные дни, то в настоящее время у последних он связан в основном с религиозными представлениями, и относится, как правило, к воскресенью и к большим религиозным праздникам.

14. Формы апотропеической магии в лечебных обрядах и некоторые способы лечения болезней

Гагаузская традиция, как и любая традиционная культура [Е.Е. Левкиевская // http://il.rsuh.ru/], содержит в своем арсенале различные формы проявления агрессивного поведения людей на самых различных уровнях (социальном, ритуальном, магическом), а само поведение в рамках традиционного общества имеет строгую функциональную обусловленность и закрепленные на языковом и акциональном уровне способы выражения. Одним из таких выражений являются лечебные обряды и заговоры, направленные на уничтожение болезни.

В заговорах и в лечебной обрядности важную роль играет апотропеическая магия, составной частью которой является агрессия. Она проявляется в форме магического и ритуального поведения человека, в основе которого лежит защита его интересов и «его» мира от потенциального зла (в частности, от болезней и нечистой силы). При этом отметим, что агрессия как форма ритуального поведения широко представлена и в остальных областях традиционной культуры (изгнание из села единоплеменников, нарушивших нормы морали и нравственности, коллективные формы публичного осмеяния или наказания нечестной невесты после брачной ночи и др.) [Е.Н. Квилинкова, 2006. С. 41-43].

В гагаузской лечебной магии (как в заговорах, так и в обрядах) применялось множество способов ритуального уничтожения болезни, которые в целом схожи с традицией рассматриваемых нами балканских народов. Разнообразные обрядовые действия, символизирующие закалывание и резание (ножницами, ножом), сжигание («бросание в огонь»), растворение (в воде), выпивание болезни, сопровождались ритуальным диалогом. Как у гагаузов, так и у болгар подобные обрядовые действия присутствуют во многих способах лечебной магии: от сглаза, опухоли селезенки («далак»), от коликов («клиня» – «клину») и др. [И.Ф. Амроян, 2005. С. 84; И. Тодорова-Пиргова, 2003. С. 390, 419, 421, 427; В.А. Мошков, 1901. С. 17; ПМА].

У болгар обряд излечивания от болезни селезенки *сечене на далак* также включал в себя аналогичный ритуальный диалог (происходивший между знахаркой и матерью ребенка) и обрядовые действия, совершавшиеся на пороге дома (очерчивание ножом вокруг ступни, посыпание солью, резание болезни) [И.

Тодорова-Пиргова, 2003. С. 436]. Аналогичный способ лечения, включающий в себя дополнительные магические действия (растворение соли в копытце лошади у колодца с проточной водой), сохраняется у гагаузов и в настоящее время. Одним из способов лечения у болгар при болях в желудке *сечене на клиня* было совершение указанных выше магических действий (с ножом и солью), сопровождавшихся диалогом: «пусть болезнь останется тут» [И. Тодорова-Пиргова, 2003. С. 300-302]. У гагаузов лечение болезни *клину* сопровождалось символическим разрезанием ножницами (у колен, ступней, локтей, кистей) невидимых нитей, опутавших конечности ребенка.

В подобных заклинаниях и действиях агрессия выступает как форма защитной магии. В сербском заговоре *от бабицы* встречается мотив потопления опасности [Е.Е. Левкиевская // http://il.rsuh.ru/]. Мотив уничтожения болезни при помощи ее символического поедания, иссушения (*dalacu s-o uscat*) широко распространен и в восточнороманских заговорах [A. Graur, 2004. P. 82; А. Граур, 2004. С. 133-135].

Интересным при изучении этнокультурных параллелей является способ лечения детского кашля. У гагаузов данное заболевание называлось *eşek üüsürüü* (букв. «ослиный кашель») [Гагаузско-русско-румынский словарь, 2002.], при котором ребенку давали пить лошадиное молоко [ПМА, Руссу В.В., Славиогло Е.С., Стамова Л.Г.]. Известно, что оно имеет большой процент жирности. У болгар при болезни горла и сильном кашле «за кашлица» детей поили ослиным молоком. Интересна разница в выборе средства лечения, которая, возможно, объясняется распространенностью указанных видов животных у гагаузов и болгар. Другим способом лечения от этой же болезни было пропускание ребенка через отверстие, вырытое собакой, после чего ему давали трижды выпить по ложечке собачьего молока [И. Тодорова-Пиргова, 2003. С. 422].

Интерес представляет лечение так называемой «собачьей болезни», сведения о которой встречаются у гагаузов (*köpek hastalı*) и у болгар («баяния за песци, пясъчиво дете»). Более полно способ ее лечения представлен у гагаузов. При определенных различиях в лечебной обрядности многие элементы совпадают: диагноз ребенка и причины заболевания этой болезнью. У болгар, «песчяво дете» – значит слабый, косматый ребенок. Это происходит если

мать, будучи беременной, переступила через кошку или собаку. У гагаузов причины заболевания связываются только с нанесением вреда собаке или рассматриваются как результат нежелательных контактов ребенка с животным: у детей, заболевших этой болезнью, «спина становится волосатой как у собаки» (*arkası tülü nicä köpektä*); ею заболевают те дети, у которых мать, будучи беременной (*aar güüdiynän*), пнула собаку ногой [ПМА, Маноли А.И., Славиогло Е.С., Потоска О.Ф.], или если ребенок долгое время находился возле собаки [ПМА, Кристева Е.Д.]. У гагаузов лечение повторяли 3 раза. При этом учитывали фазы луны (на убывающем, а затем два раза на нарастающем месяце), солнца (до восхода) и дни недели (среда, суббота, среда). В лечебной магии использовали золу, сито, молчаливую воду (принесенную из трех колодцев), свиное сало, яблоко, коноплю, «собачью траву» (*köpek otu*), яйцо [ПМА, Маноли А.И.]. При купании ребенка совершали магические действия с указанными предметами и произносили заклинание: *Yımırta gibi paklansın, kenevir gbi paklansın, alma gibi kızarsın, domuz gibi düzülsün!* (Чтобы очистился как яйцо, чтобы очистился как конопля, чтобы зарумянился как яблоко, чтобы поправился как свинья!). Существовали и другие более простые способы лечения: чтение заговора и «пронесение» ребенка через так называемую «водяную дыру» (промоины, сделанные в земле вешними водами) [ПМА, Кристева Е.Д.] или купание ребенка в воде, в которой прежде искупали щенка [ПМА, Потоска О.Ф.]. У болгар одним из способов лечения было «пронесение» ребенка через отверстие, сквозь которое проходила собака, и чтение заговора. Ритуал совершали трижды – обычно в среду до восхода солнца, или для мальчика можно в две пятницы и одну среду, для девочки – в две среду и одну пятницу. При другом способе знахарка держала ребенка, завернутого в пеленку, над черным чугунком (*бакыр*), в который наливали немного воды. При разогревании воды на огне сверху чугунка держали 3 скрещенных зеленых сливовых веточки (*клечки*), которые затем бросали в огонь и произносили обрядовый диалог с целью уничтожить (сварить) болезнь [И. Тодорова-Пиргова, 2003. С. 395-396].

В лечебной обрядности болгар довольно ярко проявляется момент, связанный с получением вознаграждения за лечение: знахарка не брала деньги в руки, а просила положить их на пол или землю – «чтобы было лечение» [И. Тодорова-Пиргова, 2003.

С.147, 160]. Столь строгого предписания, связанного с лечебной магией, у гагаузов нам зафиксировать не удалось. Некоторые информаторы отмечали, что деньги нельзя было давать в руки не только при лечении, но и при одалживании, чтобы не в будущем у тебя не перевелись деньги.

15. Курбан и муска как наиболее действенные средства излечивания от тяжелых болезней

Самые тяжелые болезни, по представлениям как гагаузов, так и болгар, невозможно вылечить при помощи заговоров. С целью исцеления совершали жертвоприношение животного – *курбан* и изготавливали специальные амулеты – *муска* (подробнее см. ниже).

У болгар с целью выздоровления делали *оброк за здраве*: в жертву приносили черного барана или ягненка (при отсутствии – птицу) [И. Тодорова-Пиргова, 2003. С. 73, 415-416]. У гагаузов совершали *курбан* «Аллахлык» (в честь Бога в жертву приносили быка или трехлетнего барана), составной частью которого была жертвенная трапеза, одаривания небольшими ковриками, сотканными из шерсти жертвенного барана, и свечами, сделанными из жира этого животного.

Другим действенным средством излечивания от тяжелых заболеваний было ношение оберега-*муски*, сохранившийся у гагаузов до настоящего времени. *Муска* – предмет треугольной формы с вложенными внутрь различными магическими предметами, завернутыми обычно в синюю ткань. Подобные обереги с аналогичным названием широко распространены у болгар и турок. Общее и особенное в способах изготовления и ношения *муски* у гагаузов в сравнении с другими народами рассмотрены нами в отдельной работе [Е.Н. Квилинкова, 2008а.]. Поэтому в данной статье мы лишь отметим, что в прошлом такой оберег гагаузы носили от лихорадки, сумасшествия [В.А. Мошков, 1901. С. 27], а в настоящем их носят люди, страдающие какой-либо тяжелой формой хронического заболевания или особо подверженные сглазу (*nazar için*), а также от паралича (*kısma için*), если ребенок постоянно плачет, если нет здоровья (*saalın yok*), от испуга (*korkun var*) и т.д.

У турок и болгар *муска* имеет более широкое значение – амулет, талисман. Их носили от головной боли, от страха, от тяже-

лой болезни; ее давали солдату, идущему на войну и т.д. У болгар *муськами* считались и накидки-амулеты, использовавшиеся в различных обрядах и верованиях или входившие в состав традиционного костюма. Их носили под одеждой; ими украшали двери. *Муски-кутийки* (называемые еще *хамалии*), изготовляли из серебра и носили сверху одежды как украшение [Ю. Шулекова, 1994. С. 105-119. 105-106].

У турок и доныне сохранилась практика излечивания тяжелых болезней (в том числе последствия инсульта и инфаркта) с помощью *муски*. Вместе с тем, изготавливали специальные *тълъзъм мускасъ*, которые носили с целью «обеспечить» благополучие и как средство предохранения от всяких бед [Ф. Салифова, http://www.chudesa.net/]. Традиция ношения *мусок* на Балканах не связывается напрямую с мусульманской религиозностью, а рассматривается местным населением как традиционное средство народной медицины [Ф. Салифова, http://www.chudesa.net/].

У гагаузов в *муску* клали предметы, отражающие конфессиональную принадлежность самого изготовителя и той среды, в которой он жил (молитву, клочок священнической ризы), а у мусульман – клочок бумаги с сунной из Корана и др. Таким образом, в способе изготовления *муски* тесно переплелись народные способы лечения с религиозной атрибутикой.

В качестве имеющихся различий отметим, что у турок *муски* изготавливали и носили для счастья, удачи, от алкоголизма и т.д., что можно рассматривать как талисман. У гагаузов же традиционное использование *мусок* отражает понятие оберег и связано лишь с народной медициной.

Ношение аналогичных оберегов треугольной формы (*наузы*, «отписывание») с написанными в них заклинаниями было широко распространено XIX в. у населения Бессарабии, о чем свидетельствуют приводимые местными священниками данные [С. Кульчицкий, 1873, С. 813-824 823-824; Д. Щеглов, 1885. С. 284-285]. Их носили на шее обычно вместе с шейным крестом.

Традиция ношения оберегов треугольной формы с написанными в них заклинаниями имеет древнее происхождение. Они широко применялись врачами римских легионов для борьбы с лихорадкой и др. [И.П. Краснов, http://bookz.ru/authors/].

16. Выводы

Проведенное в работе сравнительное изучение содержания народных способов лечения и общих сюжетов фольклорных текстов позволяет говорить о взаимопересечении на Балканах культурных традиций. Важным представляется вопрос о происхождении гагаузских заговоров и степени их включенности в балканскую заговорную традицию. Данные сравнительного анализа на сюжетном уровне в определенной степени позволили выявить этнокультурные параллели. При сравнении текстов заговоров хорошо видно, какие сюжеты (сюжетные ситуации) являются общими для заговорной традиции гагаузов, южных славян (в большей степени болгар), восточнороманских народов. Сюжеты, возникшие под влиянием христианства, имеют более позднее происхождение, но, несмотря на это, христианские элементы органично вписались в заговорную традицию. Они не изолированы от «языческих» сюжетов, сосуществуют с ними в определенных взаимосвязях и сюжетных контекстах.

Близкое содержание заговоров и использование общих приемов у рассмотренных нами балканских народов свидетельствует о том, что они восходят к древнейшему фракийскому пласту традиционной культуры. Столь тесное переплетение в этом регионе языков, текстов и культур дает основание рассматривать лечебную магию и заговоры гагаузов в русле общебалканской традиции. По мнению А.Ф. Амроян, большинство заговорных текстов возникло, по-видимому, в период средневековья, а некоторые сюжеты восходят к индоевропейской архаической культуре [И.Ф. Амроян, http://aingard.ru/].

В настоящей работе мы выявили лишь некоторые сходства в названиях болезней у гагаузов с народами Балканского региона, которые нам удалось зафиксировать. На основании отсутствия одного или другого элемента в народной медицине гагаузов или болгар нельзя делать выводы об этнически специфических чертах в данной области традиционной культуры, так как при более углубленном исследовании выявляются многие недостающие элементы, которые демонстрируют богатство и подчеркивают культурную общность народов Балкано-Дунайского региона. Вместе с тем, очевидно, что в целом гагаузская заговорная традиция и народные способы лечения представляют собой балканское наследие. Выявленный общий пласт в данной области

традиционной культуры убеждает нас в том, что вопрос об этнокультурных параллелях требует более глубокого изучения, которому необходимо посвятить специальное монографическое исследование.

Литература

Амроян И.Ф. Абстрактные модели связной речи как структурообразующие модели заговорного текста // Вестник ОГУ, № 11. 2004. С. 113-117.

Амроян И. Ф. Представления славян о болезнях. На материале русских, болгарских и чешских лечебных заговоров // Славянская традиционная культура и славянский мир. Сборник материалов научной конференции. Вып. 8. М., 2005. С. 82-94.

Амроян И.Ф. Традиция заговаривания в болгарской народной медицине // http://aingard.ru/page.php?id=167

Амроян И.Ф. Духи древних славян // http://www.relga.ru/ Environ/WebObjects/tgu-www.woa/wa/Main?textid= 238&level1=main&level2=articles.

Амроян И.Ф. http://next.feb-web.ru/feb/zagovory/indexes/kly/ kly-454-.htm

Арнаудов М. Студии върху българските обреди и легенди. Т. II. София, 1972.

Вакарелски Х. Етнография на България. София, 1974.

Гаджиев Г.А. Доисламские верования и обряды народов горного Дагестана. М., 1991.

Георгиева И. Българска народна митология. София, 1983.

Граур А. Сюжетно-мотивный состав в заговоре и его функциональное назначение // Этнопоэтика и традиция. К 70-летию члена корреспондента РАН Виктора Михайловича Гацака. М., 2004. С. 131-136.

11а. Гагаузско-русско-молдавский словарь. М., 1973.

11б. Гагаузско-русско-румынский словарь. Chişinău, 2002.

Денисов П.В. Этнокультурные параллели дунайских болгар и чувашей. Чебоксары, 1969.

Златковская Т.Д. Rosalia – русалии? (О происхождении восточно-славянских русалий) // История, культура, этнография и фольклор славянских народов. VIII Международный съезд славистов. Загреб-Любляна, Сентябрь, 1978 г. Доклады советск. делегации. М., 1978. С. 210–226.

Илимбетова А.Ф. Пережитки культа волка в мифологии, в обрядах и обычаях башкир // Русский язык в тюрко-славянских этнокультурных взаимодействиях. (Этнологические очерки). М., 2005. С. 379-380.

Капало Д.А. Молитва и заклинание в религиозном фольклоре гагаузов // История и культура гагаузов. Очерки. Комрат–Кишинэу, 2006. С. 477–486.

Квилинкова Е. Н. Гагаузы Молдовы и Болгарии (Сравнитель-ное исследование календарной обрядности, терминов родства и фольклора). Chişinău: Pontos, 2005.

Квилинкова Е.Н. Традиционная духовная культура гагаузов: этнорегиональные особенности. Кишинев, 2007.

Квилинкова Е.Н. Разновидности наказаний за преступления и проступки согласно Обычному праву гагаузов // Закон и жизнь. № 7 (176). Кишинэу, 2006. С. 41–43.

Квилинкова Е.Н. Магия, заговоры, заклинания и обереги у гагаузов // Курсом развивающейся Молдовы. Материалы к III Российско-Молдавскому симпозиуму «Традиции и инновации в соционормативной культуре молдаван и гагаузов». Т. 4. М., 2008. С. 339-372.

Квилинкова Е.Н. Обереги в календарной обрядности и в народной медицине гагаузов // Курсом развиваю-щейся Молдовы. Материалы III Российско - Молдавского симпозиума «Традиции и инновации в соционормативной культуре молдаван и гагаузов». Т. 5. М., 2008.

Кляус В.Л. Указатель сюжетов и сюжетных ситуаций заговорных текстов восточных и южных славян. М., 1997. 464 с. // http://0lesja-0lgerd.livejournal.com/8191.html

Краснов И.П. Наузы — славянские обереги // http://bookz.ru/ authors/krasnov-ip/krasnov-ip01.html

Курогло С.С. Семейная обрядность гагаузов в XIX – начале XX вв. Кишинев, 1980.

Кульчицкий С. О суевериях, обычаях и повериях жителей с. Ставучан Хотинского уезда // КЕВ. 1873. № 22. С. 813-824.

Левкиевская Е.Е. // http://il.rsuh.ru/lib/aggr/07.pdf

Маринов Д. Избрани произведения. Народна вяра и религиозни народни обичаи. Т. I. София, 1981. С. 378–712.

Маруневич М.В. Поселение, жилище и усадьба гагаузов Южной Бессарабии в XIX – начале XX в. Кишинев, 1980.

Молдаване. Очерки истории, этнографии, искусствоведения. Кишинев, 1977.

Мошков В.А. Гагаузы Бендерского уезда // ЭО. 1901. №4. С. 1-52.

Мошков В.А. Гагаузы Бендерского уезда // ЭО, 1902. №3. С. 1–63.

Ожегов С.И. Словарь русского языка. М., 1990.

Салифова Ф. Ходжа лекува инсулт с муски // http://www.chudesa. net / ?p=statia&statiaid=1497

Соколова З.П. Культ животных в религиях. М., 1972.

Степанов В.П. Очерки болгарской демонологии и народных знаний // Этнографические исследования в Республике Молдова. История и современность. Кишинев, 2006. С. 467–507.

Федоров М. Обыкновенные болезни в бессарабской деревне и их лечение (по материалам в болгарском селении Задунаевке Аккерманского уезда) // КЕВ. 1877. № 9. С. 382-386.

Фрезер Д.Д. Фольклор в Ветхом завете. 2 изд. испр. М., 1985.

Тодорова-Пиргова И. Баяния и магии. София, 2003.

Шулекова Ю. Накитки-амулеты от Габрово // Българска етнография, Год. V, 1994. Кн. 2. С. 105-119.

Щеглов Д. Народные поверья относительно болезней // КЕВ, 1885, № 11. С. 272-286.

Юдин А. В. Ономастикон русских заговоров. Имена собственные в русском магическом фольклоре. М., 1997 // file://localhost/c:/Temp/Rar$EX00.141/333.htm

Graur A. Descîntecul la români: istorie şi actualitate. Teză de doctor în filologie. Chişinău, 2004. 135 p. // http:www.cnaa.acad.md

Примечания

1. Нами обнаружены сведения об издании в Болгарии гагаузского молитвенника: Паничков гагаузский молитвенник. Варна, 1875. См.: Ученая, литературная и художественная Бессарабия. Алфавитный библиографический указатель. Составитель Д. Драганов. Кишинев: Universitas: 1993. С. 113.
2. Полевые материалы автора (ПМА) – Е.Н. Квилинковой, собранные в гагаузских селах юга Молдовы (2007-2008 гг.) и в Болгарии (2001 г.).
   ПМА, Капсамун Е.И., с. Гайдар.
   ПМА, Кара Ф.С., с. Гайдар.
   ПМА, Манол Е.К. с. Гайдар.
   ПМА, Маноли А.И., с. Гайдар.
   ПМА, Стамова Е. К., с. Джолтай.
   ПМА, Руссу В. В., с. Бешгёз.
   ПМА, Славиогло Е.С., с. Бешгёз.
   ПМА, Добриогло В.Д., с. Бешгёз.
   ПМА, Караджа М.Д., с. Бешгёз.
   ПМА, Попова Е. Д., с. Бешгёз.
   ПМА, Кристева Е.Д., с. Баурчи.
   ПМА, Стамова В.С., г. Чадыр-Лунга.
   ПМА, Стамова Л.Г., г. Чадыр-Лунга.
   ПМА за 2001 г., Болгария: Штерева Х.А., с. Болгарево.
   ПМА за 2001 г., Болгария: Янакиева С.Н., с. Божурец.

В. А. Колосов

К ВОПРОСУ О ПРАВОСЛАВИИ ТЮРКОЯЗЫЧНЫХ КОЧЕВЫХ НАРОДОВ ПРИЧЕРНОМОРСКИХ СТЕПЕЙ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

История гагаузского народа, по-прежнему, остается недостаточно изученной и, в определенной степени, политизированной. Вопрос о происхождении гагаузского народа продолжает вызывать много споров. В начале XX в. болгарский историк Г. Димитров, обобщая литературные сведения о гагаузах, указал на существование 19 различных мнений о происхождении этого народа, впоследствии М. Губогло указал на существование 21 версии о происхождении гагаузов [История гагаузов, Эл. ресурс].

Гипотезы происхождения гагаузов чрезвычайно разнообразны и многовариантны. Особого внимания заслуживают гипотезы «славянского» (болгарского) и «тюркского» происхождения гагаузов.

Суть гипотезы «славянского» происхождения гагаузов, состоящая в том, что гагаузы – это болгары, воспринявшие турецкий язык, возникла еще в середине XIX в. Позднее ее разделяли В. Маринов, И.И. Мещерюк и др.

Мнения сторонников «тюркского» происхождения гагаузов можно свести к четырем группам. Первые считали гагаузов потомками тюркоязычных куман (В.И. Григорович, К. Иречек, А. Иширков, И.Д. Шишманов и др.). Вторые усматривали в них потомков узов (К. Баев, Н.А. Баскаков, А. Манов, В.А. Мошков и др.). Третьи были уверены, что гагаузы – тюрки, но не пытались доказать, какие именно (Т. Ковальский, Н. Николау, С. Романски и др.). Четвертые предполагали, что гагаузы ведут свое происхождение от турок-сельджуков (Г. Баласчев, И.К. Димитров, Р. Вулпе, В. Зайончковский, П.Н. Ников, Е.М. Хоппе и др.) [М.П. Губоглу, 1967. С. 163].

Видный исследователь истории гагаузского народа Михаил Николаевич Губогло на основании тщательного анализа науч-

ных данных пришел к выводу, что современные гагаузы возникли в результате смешения многих этнических элементов, но видное место в их формировании занимают кочевые тюрки южнорусских степей [М.Н. Губогло, 1969. С. 103].

Сложность исследования ранней истории гагаузского народа, а также наличие многовариантных гипотез происхождения гагаузского народа проистекает из наличия лишь отрывочных и фрагментарных сведений о гагаузах и их предках в болгарских, румынских, восточнославянских, турецких письменных источниках. Вопрос о времени и обстоятельствах принятия христианства предками современных гагаузов является, несомненно, одним из самых важных и сложных в истории гагаузов. Пожалуй, ни один исследователь не станет оспаривать роль православного христианства в этногенезе гагаузского народа. Уникальное сочетание тюркского языка и православного вероисповедания позволило сформироваться и сохраниться национальной идентичности гагаузского народа, который испытывал постоянное ассимиляционное давление со стороны болгарского и турецкого народов.

Из записок турецкого путешественника XVII в. Евлия Челеби известно, что население страны узов – «Узи-еялет», которое он называл «читаки» (предки гагаузов) были православными христианами [М.Н. Губогло, 1969. С. 103]. А. Манов в своих работах доказывал, что уже в XIII в. предки современных гагаузов, составлявшие большинство населения т.н. «Огузской державы», исповедовали христианство, а также имели собственный экзархат с центром в Каварне. Таким образом, можно говорить о том, что уже в XIII в. и совершенно определенно в XVII в., предки гагаузского народа были православными христианами.

Христианизация – это не одномоментный акт, а процесс, который занял длительное время, сыграв, несомненно, заметную роль в этногенезе гагаузов. Исследователям еще предстоит определить начало и содержание процесса христианизации предков современных гагаузов, под которыми подразумеваются кочевые тюркоязычные народы причерноморских степей: узы (в русских летописях торки), берендеи, печенеги, половцы (куманы, кипчаки).

Восточнославянские письменные источники, в частности, русские летописи достаточно скупо и отрывочно говорят о кочевых народах, упоминая о них, как правило, в контексте повествования о внутренней и внешней политике Руси. Сделать вывод об обстоятельствах христианизации тюркоязычных кочевых народов южнорусских степей можно лишь на основе обобщения, анализа и сопоставления всех, во многом, косвенных свидетельств письменных источников.

В русских летописях зафиксированы два факта крещения печенежских князей. В Патриаршей летописи под 988 годом содержится свидетельство: «Тогда же прииде Печенежский князь Метигай къ Володимеру и веровав крестися во Отца и Сына и Святаго Духа» [ПСРЛ. Т.9. 2000. С. 57]. Та же летопись свидетельствует, что в 991 году «... прииде Печенежский князь Кучюгъ, иже нарицаются Измаилите, къ Володимеру, въ Киевъ, и приатъ веру Греческую, и крестися во Отца и Сына и Святаго Духа, и служаше Владимиру чистымъ сердцем...» [ПСРЛ. Т.9. 2000. С. 64].

Свет на вопросы христианизации печенегов проливает и послание Бруно Кверфуртского к германскому королю Генриху II, написанное, вероятно, осенью 1008 г. Бруно писал о печенегах следующее: «Верно, уж целый год исполнился месяцами и днями с тех пор, как мы покинули венгров, где понапрасну провели много времени, и направились к печенегам (*Pezenegi*), жесточайшим из всех язычников. Государь Руси (*senior Ruzorum*), великий державой (*regnum*) и богатствами, в течение месяца удерживал меня против [моей] воли, как будто я по собственному почину хотел погубить себя, и постоянно убеждал меня не ходить к столь безумному народу, где, по его словам, я не обрел бы новых душ, но одну только смерть, да и то постыднейшую. Когда же он не в силах был уже [удерживать меня долее] и устрашен неким обо мне, недостойном, видением, то с дружиной два дня провожал меня до крайних пределов своей державы, которые из-за вражды с кочевниками со всех сторон обнес крепчайшей и длиннейшей оградой. ... В воскресенье, когда мы добрались до мест, более обитаемых, нас оставили в живых до срока, пока весь народ по зову гонцов не соберется на сходку. Итак, в девятом часу следующего воскресного дня нас зовут на сходку, бичуя, словно лошадей. Сбежалась бесчисленная толпа; с налитыми кровью глазами, они подняли страшный крик; тысячи обнаженных мечей и тысячи топоров, [занесенных] над на-

шими головами, грозили изрубить нас в куски. До ночи терзали нас, волоча в разные стороны, пока нас не вырвали из их рук старейшины (*maiores*) [той] земли, которые, будучи рассудительны, услыхав наши речи, поняли, что мы с добром явились в их землю. Как то было угодно неисповедимому Господу и честнейшему Петру, пять месяцев провели мы среди этого народа, обойдя три его части, не заходя в четвертую, из которой к нам прибыли послы от старейшин (*raeliores*). Обратив в христианство примерно тридцать душ, мы, по мановению Божию, устроили мир, который, по их словам, никто кроме нас не смог бы устроить. «Сей мир, – говорили они, – тобою устроен. Если он будет прочен, то все мы, как ты учишь, охотно станем христианами; если же государь Руси изменит уговору, нам придется думать только о войне, а не о христианстве». С тем я и прибыл к государю Руси, который ради [успеха] Божьего [дела] одобрил это, отдав в заложники сына. Мы же посвятили в епископы [одного] из наших, которого затем государь вместе с сыном поместил в середине земли [печенегов]. И установился, к вящей славе Господа, Спасителя [нашего], христианский закон среди наихудших и жесточайших из всех обитающих на земле язычников» [Древняя Русь..., 1999. С. 314-315].

Исходя из текста послания, можно сделать вывод, что принятие христианства печенегами было своеобразным залогом мира и союза с Русью. Следует отметить, что установление мира с Русью и принятие христианства затронуло печенегов, кочевавших на правом берегу Днепра, так как Бруно ничего не пишет о переправе через Днепр. Из трактата Константина VII Багрянородного «Об управлении империей» науке известно о четырех «округах» печенегов на левобережье Днепра и четырех на правобережье, которые, вероятно, и посещал Бруно. Известно, что Святополк, став в 1015 г. киевским князем, наследовал союз с печенегами, которые сражались на его стороне в битвах против Ярослава Владимировича в 1016 и 1019 гг. Таким образом, можно предположить, что союз между Русью и печенегами был эффективным, а процесс христианизации, вследствие этого, продолжился.

Византийские источники свидетельствуют, что в начале 40-х годов XI столетия около 20 тыс. печенегов, под предводительством хана Кегена пришли в Византию. Император Константин

Мономах принял Кегена на службу и крестил его, предоставив печенегам земли в придунайской Болгарии. Примеру хана последовали его соплеменники. Греческий монах Евфимий, прибывший на Дунай вместе с ханом Кегеном, без труда обратил в христианство, или, по крайней мере, окрестил в дунайской воде целые тысячи печенегов [В.Г. Васильевский, 1908. С. 11]. Чуть позднее, зимой 1048 года взятые в плен печенеги орды хана Тираха были приняты на службу Константином Мономахом. Тирах и сто сорок знатных печенегов были отведены в столицу, где Константин Мономах велел их окрестить и потом дал им надлежащие чины и титулы византийской табели о рангах [В.Г. Васильевский, 1908. С. 14].

Впервые торки упоминаются в «Повести временных лет», под 985 годом, когда Владимир Святославич со своим дядей Добрыней пошел против волжских болгар. «А торки берегомъ приводе на конихъ». Олжас Сулейменов предположил, что термины «торки», «торчин», под которыми в русских летописях подразумеваются узы, происходит от искаженного тюркского «торкин» – народ, к которому принадлежит жена. На основе этого, он высказал предположение, что узы состояли не только в военном союзе (составляя гвардию киевских князей), но и в родстве с русскими князьями. Есть многочисленные доказательства тому, что торки прочно осели на территории Киевского государства. Об этом ясно говорят данные топонимики. Часто упоминаемый в русских летописях, город Торческ в Поросье играл роль центра торкских поселений на Руси. Торки вероятно составляли значительный элемент в смешанном населении многих южнорусских городов и поселений [О. Сулейменов, 1975; Эл. ресурс].

Широкое распространение среди торков христианства может быть связано с их родством с русскими князьями, с длительным временем проживания на Руси, о чем свидетельствует Лаврентьевская летопись за 1093 год «Половцы повоевали много и возвратились к Торческу, и изнемогли люди в городе от голода, и сдались врагам. Половцы же, взяв город, запалили его огнем, и людей поделили, и много христианского народа повели в вежи к семьям своим и сродникам своим...» [ПСРЛ Т.1. 2001. С. 225]. Более того, Торческ находился неподалеку от города Юрьева, который располагался на старом городище поблизости от Бе-

лой Церкви [В.Б. Антонович, 1895. С. 52]. В Юрьеве же, в годы правления митрополита Феопемпта (1035—1040-е годы), основывается пятая русская епископия [Митрополиты Киевские...; Эл. ресурс]. Создание епископии в Юрьеве, несомненно, имело своей целью ведение активной миссионерской деятельности среди союзных тюрков, населявших южные рубежи Киевского княжества, которая, если верить Лаврентьевской летописи, принесла определенные плоды.

В отношении христианизации половцев восточнославянские письменные источники сообщают значительно подробнее и обстоятельнее. О распространении православия среди половцев свидетельствуют письменные источники XII в. «Житие черноризца Никона Сухого» [Житие преподобного..., 1998; Эл. ресурс], «Сказание о пленном половчине» [Источники русской истории, 1913. С. 53-54] и «Вопрошания Кириковы» [К.Ф. Калайдович, 1821. С. 181].

В Патриаршей летописи под 1132 годом сообщается о крещении в Рязани половецкого князя Амурата «...крестися въ Рязани Половецкый князь Амуратъ» [ПСРЛ. Т.9. 2000. С. 158], к 1168 г. относится сообщение о крещении половецкого князя Айдара «...прииде въ Киевъ Половецкий князь Айдаръ къ великому князю Мстиславу Изяславичу служити, таже потомъ мало пребывъ крестися...» [ПСРЛ. Т.9. 2000. С. 236]. О крещении половецкого князя Бастыя в 1223 г. сообщают Ипатьевская [ПСРЛ. Т. 2. 2001. С. 741] и Патриаршая [ПСРЛ, Т. 10. 2000. С. 90] летописи.

К концу XII – началу XIII вв. православное христианство уже довольно широко распространилось среди половцев, косвенным доказательством этого является упоминание в Ипатьевской летописи половцев (главным образом ханов) с христианскими именами, несомненно, полученными ими после крещения, к примеру: Михалко Гюргевича, Романа Кзичь и Лавра под 1185 г., Юрия Кончаковича под 1223 г.

Исходя из вышеизложенного, можно сделать вывод, что процесс христианизации тюркоязычных кочевых народов причерноморских степей начался в конце X века, протекал довольно интенсивно и был вызван, главным образом, сложившейся политической обстановкой. Печенеги, торки, а затем и половцы, оказавшись в окружении христианских государств и неизбежно вступая во взаимодействие с ними (заключая мир или союз, прибегая к покровительству, поступая на службу и т.д.), вынуждены были принимать христианство, чтобы подтвердить серьезность своих намерений и достичь равноправия в рамках сложившегося механизма взаимодействия.

Литература

Антонович В.Б. Археологическая карта Киевской губернии. М., 1895.

Васильевский В. Г. Византия и печенеги (1048—1094) // Труды В. Г. Васильевского. Т. 1. СПб., 1908..

Губогло М.Н. Этническая принадлежность гагаузов (историография проблемы) // СЭ. 1967. № 3.

Губогло М.Н. Гагаузы // Наука и жизнь. 1969. № 10.

Древняя Русь в свете зарубежных источников / Под. ред. Е.А. Мельниковой. – М.: Логос, 1999. – С. 314-315.

Житие преподобного отца нашего Никона Сухого / Патерик Печерский. Киев, 1998 // http://www.pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=514#t2

Источники русской истории. Русь допетровская: Пособие. Т. 1. \ Сост. Фарфоровский С.В. М., 1913.

Калайдович К.Ф. Памятники российской словесности XII века. М., 1821.

Митрополиты Киевские и всея Руси (988—1305 гг.) // http://ricolor.org/history/ka/period/1/ mitropolit/

История гагаузов // http://www.comrat.iatp.md/gagauzia/history_gagauz.htm

Полное собрание русских летописей (ПСРЛ). Т. 1, 2. М., 2001.

Полное собрание русских летописей (ПСРЛ). Т. 9, 10. М., 2000.

Сулейменов О. Аз и Я. Книга благонамеренного читателя. Алма-Ата, 1975 // http://www.geocities.com/plt_2000plt_US/azia/

Е. Хатлас

ПРАВОСЛАВНАЯ ВЕРА – ЦЕМЕНТИРУЮЩИЙ ЭЛЕМЕНТ В ЖИЗНИ ЖИТЕЛЕЙ ГАГАУЗСКОЙ АВТОНОМИИ: ПРАВДА ИЛИ МИФ?

Православная вера гагаузов, вместе с их языком (который относится к группе тюркских языков) – традиционные факторы принадлежности к этому этносу. Уже Михаил Чакир писал, что «гагаузы везде придерживаются православной христианской веры» [М. Чакир, 2005. С. 80]. Валентин Мошков также упоминал о религии гагаузов. Он писал, что хотя гагаузы по своему вероисповеданию – православные, но очень мало знакомы с сущностью этой религии [В.А. Мошков, 2004. С. 199]. Современные учёные подчеркивают специфику религиозности гагаузов в прошлом: «Парадоксален тот факт, что, с одной стороны, болгары, как и гагаузы, были очень религиозны и фанатически привержены христианской религии. С другой стороны, многие из них не знали даже молитв. Это говорит о том, что необходимо было прикладывать огромные усилия для того, чтобы прихожане стали истинными христианами: знали историю и догматы христианской религии, ее обрядность» [Е. Квилинкова (Касым), http://turkolog.narod]. Надо отметить, что в начале XX в. слабое проявление внешних форм религиозности было характерно не только для задунайских переселенцев (гагаузов и болгар), но и для других жителей Бессарабии [Е.Н. Квилинкова, 2006]. Несмотря на указанную выше специфику религиозности жителей Бессарабии, без всяких сомнений можно сказать, что гагаузы – народ христианского вероисповедания, а православие – это их традиционная религия. Во многих публикациях (традиционных и сайтах сети интернет), старых и новых, неоднократно можно прочитать, что гагаузы по своей религии – люди фанатичные.

Годы советской власти в Молдове – годы гонений на религию. Тогда росли поколения людей, индифферентных к религии, а также атеистов. Православные храмы (за исключением только небольшой их части) были закрыты. Многие церкви оказались в

руинах. Всё это начало изменяться с Горбачевской эпохи, когда наступила «перестройка». После развала Советского Союза и создания Гагаузской Автономии (*Gagauz Yeri*) начались большие изменения. Православные храмы вновь были открыты, а во многих населенных пунктах компактного проживания гагаузов были построены новые культовые сооружения. Сегодня государство, по закону, гарантирует свободу вероисповедания гражданам, независимо от их конфессиональной принадлежности. Таким образом, можно сказать, что сегодня вернулись условия, отвечающие международным стандартам по религии и культам. Наступила свобода не только в области вероисповедания. Многие граждане, уезжающие из Молдовы за границу (на заработки, частным и служебным путем), оказываются в разных странах мира, где доминирует не православие, а другие религии (Турция, Центральная и Западная Европа). Спутниковое телевидение делает возможным увидеть, как живут люди в других странах мира, в том числе и то, что касается религии. Активисты многих культов приезжают в страну. В настоящее время религия в значительной степени стала частным делом. Таким образом, произошли огромные изменения условий функционирования религии у гагаузов. Итак, в контексте сказанного выше, можно поставить вопрос, каково сегодня место православной веры в жизни гагаузов и вообще всех жителей (независимо от национальности) Гагаузской автономии (*Gagauz Yeri*). Что изменилось, а что осталось традиционным?

Ответ на этот вопрос – не простой, поэтому ответ, который дан автором настоящего исследования, живущего далеко от места компактного проживания гагаузов, может отличаться от мнения местных учёных.



Новые православные храмы в Гагаузии
(гг. Вулканешты и Чадыр Лунга - 2006 г.).

Итак:

I. В последнее годы, на территории Гагаузской автономии (*Gagauz Yeri*) построены новые храмы и монастырь (Чадыр-Лунга). В 2007 году был построен прекрасный храм в селе Светлое. Православные церкви отсутствуют только в населенных пунктах Буджак, Русская Кисселия и Карболия. Это – явный символ того, что православная вера от народа не ушла.

II. На территории Гагаузии возникли многочисленные дома молитв протестантов, но это не изменило значительного преобладания среди них православных.

III. По официальным данным, которые автор текста получил от чиновника Автономии в начале декабря 2006 года, в праздничные дни в церковь ходит до 90% деревенских жителей и около 30-40% – жителей городов. К сожалению, наблюдения автора явно отличаются от приведенных данных, но слабое проявление некоторых форм религиозности было характерным среди переселенцев из Османской империи и в прошлом, поэтому данный факт не свидетельтствуют об отсутствии религии в жизни современных гагаузов. В Османской империи были гонения на христианство и поэтому религия приобрела «домашний» характер. Многие обряды, которые должен был, согласно правилам православия, выполнять священник, у болгар и гагаузов выполняли старшие в семье мужчины в домашних условиях. Церквей в Османской империи было мало, в них боялись ходить и проводили обряды дома, что по догматике официального православия– недопустимо.





Новые православные храмы в Гагаузии
(Верхный Конгазчик и Светлий - 2008 г.).

Таким образом можно ответить на наш вопрос, связанный с ролью религии в жизни населения Гагаузской Автономии (*Gagauz Yeri*). Факт, ходят ли гагаузы с радостью в церковь каждое воскресение и в каждый церковный праздник или нет, не так уж важен для ответа на этот вопрос. Важно, что больше 90% гагаузов декларирует свое православное вероисповедание. Этнологические данные (главным образом, гагаузский календарь [Е.Н. Квилинкова, 2002]) хорошо показывают роль и значение многих обрядов, связанных с церковными праздниками в жизни населения Автономии (*Gagauz Yeri*). Итак, автор принимает тезис, что в нынешнее время православная вера, независимо от условий и многих изменений последних лет, остаётся цементирующим элементом в жизни общества Гагаузии.

Таким образом, можно сказать, что как в прошлом, так и в настоящем не только гагаузский язык, но ещё и православная вера являются одними из главных факторов принадлежности к гагаузскому этносу, независимо от постепенно возрастающего религиозного плюрализма.

Литература

Квилинкова (Касым) Е.: Гагаузский религиозный деятель Д. Чакир: жизнь и деятельность // http://turkolog.narod.ru/ info/l247.htm

Квилинкова Е. Гагаузский народный календарь. Кишинев, 2002.

Квилинкова Е. Н. Религиозность гагаузов и формы проявления религиозной идентичности (по этнографическим и архивным материалам XIX – первой половины XX в.) // Moldova Noastră. Chişinău, 2006 // http://www.moldovanoastra.md/ru/social. php?rubr=2737

Мошков В.А. Гагаузы Бендерского уезда (Этнографические очерки и материалы). Кишинев, 2004.

Чакир М. История гагаузов Бессарабии // Страницы истории и литературы гагаузов XIX – нач. XX вв. Chişinău, 2005. P. 80-108.

А.К. Папцова

ТЕНДЕНЦИИ РАЗВИТИЯ РЕЛИГИОЗНОСТИ В РЕСПУБЛИКЕ МОЛДОВА

На заре XX в., когда либеральная Европа стала явственно ощущать плоды секуляризации, этот фактор был осмыслен теологами и философами, мало кто мог бы предположить, что в условиях существования атеистического государства, религия как социальный институт не только выдержит тяжелые испытания, но и приобретет некий социальный капитал к моменту распада СССР. Это важнейшая причина для изучения религиозности в техрегионах, которые оказались своего рода полигоном для грандиозного социального эксперимента. Опыт Молдовы в этом отношении уникален потому, что с одной стороны она стала частью государства, создавшего систему стран социализма (и в этом отношении ее опыт близок к опыту других республик Советского Союза), но с другой стороны пребывала в этом государстве не столь продолжительное время (и поэтому ее опыт близок к опыту других европейских стран, членов этой системы).

К моменту окончания этого периода обе стороны – и государство, и религия (как социальный институт) оказались во власти некоторых иллюзий относительно друг друга. Предполагалось, что демократическое государство, утвердив принцип свободы совести, и отказавшись от воинствующего атеизма будет всемерно способствовать росту религиозности. С другой стороны, предполагалось, что в условиях крушения идеологической системы, вызвавшей распад привычного образа мира и утрату идентификаций на индивидуальном и групповом уровнях, а также на уровне общества в целом, религия предложит уже готовую идеологическую систему, и церковь выступит в роли некоего оплота на тот период, когда новые политические структуры, возникшие на руинах прежних, обретут положенный уровень легитимации.

Конец XX в. был в целом временем, когда на смену ориентации на доминирование научных ценностей 1970-х пришел рост религиозности. На постсоветском пространстве этот процесс имел и другое

значение – с разрушением системы идентичностей, выстраиваемой советской идеологией, потребовалось заполнить духовный вакуум. Рост религиозности был связан с возрождением активной религиозной жизни, едва теплившейся ранее. Но рост религиозности в Молдове не сопровождался резким ростом религиозного плюрализма, хотя и Конституция Молдовы, принятая в 1994 г., и «Закон о культах» (1992 г.) утверждали принцип свободы совести.

Данные недавней переписи населения показали, что подавляющее большинство жителей Молдовы – 3 158 015 человек (93,3% общего числа граждан) считают себя православными [Статистический ежегодник Республики Молдова, 2006. С. 53]. Остальные конфессии, насчитывающие наибольшее число членов, также имеют достаточно долгую историю существования на территории Молдовы. В настоящее время их общины пополняются как за счет прозелитизма, так и за счет тех, кто пришел в молитвенные дома вместе с родителями. К ним относятся баптизм (ранее других протестантских конфессий – еще в XIX в. появился на территории страны [Д.Н. Табакару, 1984. С. 12]) – 1,0% (32 754 человека), адвентизм – 0,9% (13 503 человека), пятидесятничество 0,3% (9 179). Увлечение нетрадиционными культами проявилось в форме увлечения эзотерической литературой, что было характерно, прежде всего, для интеллектуалов.

Одной из причин сохранения православной церковью своих позиций было то, что основная часть Молдовы вошла в Советский Союз сравнительно недавно, и разрыва религиозной традиции не произошло. Конечно, в советское время и было закрыто множество храмов (к 1981 г. их сохранилось 192) и монастырей (остался 1) [Н. Митрохин, 2004. С.505]. В 1990-е годы, после принятия «Закона о культах», прошла перерегистрация религиозных общин. Процесс восстановления православной инфраструктуры происходил ускоренными темпами – уже к апрелю 1989 г. было зарегистрировано 265 новых общин – важный рывок был сделан к 1996-1998 гг. [Н. Митрохин, 2004. С. 506].

Сейчас и по количеству монастырей (33 на 2001 г. против 29), и по количеству приходов (1274 против 1120 довоенных). Молдавская православная церковь превышает довоенные показатели. Помимо этого стоит учесть еще 291 приход Бессарабской митрополии.

Количество православных приходов более чем в два раза превышает количество неправославных (их, в общей сложности, около

700). Именно православие можно с наибольшим основанием считать «традиционной религией» Молдовы. Термин «традиционная религия» присутствует в правовых нормах ряда стран – Болгарии, Литвы, Бельгии, Ирландии [М.П. Мчедлов, 2005. С. 51]. В свете бурных дискуссий, которые вызывает в настоящее время новый Закон о религиях [Закон о религиях Молдовы..., Интернет ресурс], обращение к данному аспекту темы представляется более, чем целесообразным. К числу важнейших характеристик традиционной религии можно отнести степень воздействия данной религии на историю, социальную и духовно-культурную жизнь народа страны, на ментальность и образ жизни, на становление и развитие государственности и национального самосознания [М.П. Мчедлов, 2005. С. 53]. Хотя статус православия как традиционной религии не закреплен законодательно, согласно сообщению Христианского Мегапортала www.invictory.org со ссылкой на portal-credo.ru и «Форум 18» настороженность правозащитников вызывает тот факт, что сегодня в Молдове все мусульманские общины, общины РПЦЗ(Л), УПЦ КП и различные протестантские деноминации не имеют государственной регистрации. Госслужба по религиозным делам игнорирует судебные решения, обязывающие зарегистрировать ту или иную общину. А ведь только официально зарегистрированные религиозные общины имеют исключительное право издавать и импортировать религиозную литературу.

Вместе с тем, такая деятельность Государственной службы не останавливает распространение ислама и протестантизма. Согласно сообщению муфтия Молдовы А. Бабаева (признанного в этом качестве ДУМ РФ), за 2006 г. только в Кишиневе ислам приняли около 30 человек, не относящихся ни к татарам, ни к иным этносам, для которых ислам является традиционной религией. Растет и число членов протестантских общин. В целом наблюдатели отмечают, что законодательство Республики Молдова содержит еще некоторые ограничения, которые препятствуют деятельности некоторых религиозных общин, а Митрополия Молдовы пользуется привилегированным отношением со стороны правительства [Американская организация обнародовала..., Интернет ресурс]. Молдавские законы запрещают регистрацию «раскольнических движений» существующих культов на территории страны, что позволяет правительству не признавать некоторые религиозные организации, к примеру, Митро-

полию Бессарабии, которая добилась регистрации более чем через 10 лет после подачи первого ходатайства, и лишь после обращения в Европейский суд по правам человека. На слушаниях, состоявшихся 2 октября 2001 г., власти Молдовы заявили, что этот конфликт, очевидно, административный, скрывал за собой политический конфликт между Румынией и Россией; если бы власти Молдовы признали церковь-заявителя, которую они считали схизматической группой, последствия этого, скорее всего, были бы губительными для независимости и территориальной целостности молодой Республики Молдова [Постановление от 13 декабря 2001 г..., Интернет ресурс].

Такая реакция со стороны правительства Молдовы, хотя и вызывает критику Запада и правозащитников, все же вполне объяснима, особенно с учетом тех сложностей, которые характеризуют процесс становления государственности Республики Молдова, проходящей при заинтересованном внимании Румынии и России. Именно желанием не усугублять их мотивируются позиции противников Митрополии Бессарабии [Д. Щипков, Интернет ресурс]. Важно отметить, что в Молдове уже существовала ситуация, когда при переходе Бессарабской митрополии Русской православной церкви под юрисдикцию Румынской Патриархии в 1918 -1940 гг. возникли конфликты между руководством Патриархии и бессарабским клиром [П.М. Шорников, 2006. С. 92]. В настоящее время иностранные наблюдатели отмечают, что между различными культами, в целом, царит веротерпимость, а наиболее частные разногласия возникают между двумя православными христианскими митрополиями (Митрополией Молдовы и Митрополией Бессарабии) [Американская организация обнародовала..., Интернет ресурс]. Действительно, Митрополия Молдовы имеет свою историю, отличающуюся от таковой в других епархиях РПЦ. Статус митрополии в юрисдикции Вселенского Константинопольского патриарха Молдавия приобрела в 1401 г. После распада СССР Православная церковь Молдовы получила самостоятельность в делах внутреннего управления. Этот день 5 октября отмечается в Молдове как День независимости церкви. Вместе с тем, она осталась составной частью РПЦ [Н. Митрохин, 2004. С. 508]. Митрополит Молдовы Владимир (Кантарян) на Архирейском соборе 2000 был введен в число постоянных членов Священного Синода РПЦ [Н. Митрохин, 2004. С. 510]. Конечно, процессы некоторого обособ-

ления продолжаются. В настоящее время, например, в храмах заменены антиминсы. Но таких акций, как в Украине, когда во время празднования 1020-летия крещения Киевской Руси едва ли не произошло отделение от РПЦ в Молдове не было.

То, что государство поддерживает Православную Церковь Молдовы, не остается без ее внимания. В 2008 г. Президент страны В.Н. Воронин получил премию Фонда Единства православных народов – высокую, престижную награду.

Не осталась Молдова в стороне и от такой тенденции, как экуменизм. 28 января 2007 г. в Молдове года в третий раз состоялось празднование Всемирного Дня Религий в форме круглого стола на тему «Роль религии в установлении мира» [Молдова в третий раз..., Интернет ресурс].

В итоге можно сделать следующие выводы: *в Молдове, несмотря на рост религиозного плюрализма, преобладающие позиции сохранила Православная церковь. В настоящее время рост религиозности «вширь» во многом позади и идет процесс укрепления религиозной практики неофитов, рост религиозности «вглубь». Взаимные ожидания Церкви и Государства оправдались.*

Литература

Американская организация обнародовала доклад о свободе религии в мире, в том числе в Республике Молдова // 8 октября 2002 http://www.azi.md/news?ID=21062

Закон о религиях Молдовы насторожил правозащитников// www.invictory.org

Митрохин Н. Русская православная церковь: современное состояние и актуальные проблемы. М., 2004.

Молдова в третий раз отпразднует Всемирный день религий // http://booms.com.ua/news73894.php

Мчедлов М.П. Религиоведческие очерки. М., 2005.

Постановление от 13 декабря 2001 г. по жалобе 45701/99 Европейского суда по правам человека. Бессарабская Митрополия (METROPOLITAN CHURCH OF BESSARABIA) и другие против Молдовы

Статистический ежегодник Республики Молдова. Chişinau, 2006.

Табакару Д.Н. Баптизм и «Небесный Ханаан». Кишинев. 1984.

Шорников П.М.Кризис православной церкви Бессарабии // Anale – Труды Современного гуманитарного института. Выпуск 3. Chişindu, 2006.

Щипков Д. Бессарабия против Румынии.Румынская и Русская Церкви борются за души жителей молодой республики //http://religion.ng.ru/printed/conflict/2002-10-16/4_struggle.html

ПРИЛОЖЕНИЕ

СПИСОК ПЕЧАТНЫХ НАУЧНЫХ ТРУДОВ ДОКТОРА ИСТОРИЧЕСКИХ НАУК, ПРОФЕССОРА Ю.И. СЕМЕНОВА

СПИСОК ПЕЧАТНЫХ НАУЧНЫХ ТРУДОВ ДОКТОРА ИСТОРИЧЕСКИХ НАУК, ПРОФЕССОРА Ю.И. СЕМЕНОВА

1956

1. Возникновение и основные этапы развития труда (в связи с проблемой становления человеческого общества) // Ученые записки Красноярского педагогического института. Т. 6. Вып. 2. 1956. С. 115-224.

1957

2. К вопросу о первой форме классового общества // Ученые записки Красноярского педагогического института. Т. 9. Вып. 1. 1957. С. 237-260.

1958

3. Объективная логика развития высшей нервной деятельности животных // Ученые записки Красноярского педагогического института. Т.12. Вып. 2. 1958. С. 1-59.
4. Материальное и идеальное в высшей нервной деятельности животных // Ученые записки Красноярского педагогического института. Т.12. Вып. 2. 1958. С. 60-110.
5. О причине матрилинейности первоначального рода // Ученые записки Красноярского педагогического института. Т. 13. Вып. 2. 1958. С. 175-182.
6. В.И. Ленин о тождестве логики, диалектики и теории познания диалектического материализма. Красноярск, 1958. 32 с.
7. К дискуссии по проблемам возникновения труда и становления человеческого общества // СА. 1958. № 4. С. 109-126.

1959

8. «Происхождение семьи, частной собственности и государства» Ф. Энгельса и современные данные этнографии // ВФ. 1959. № 7. С. 137-147.
9. Правда о сектантстве и сектантах. Красноярск: Красноярское книжное издательство. 1959. 68 с.
10. Выступление на Всесоюзном совещании по философским вопросам естествознания // Философские вопросы современного естествознания. М.: Издательство Академии наук СССР. 1959. С. 648-649.

1960

11. О месте «классических» неандертальцев в человеческой эволюции // ВА. Вып. 3. 1960. С. 46-65. То же на рум. языке // Analele romina-sovetica. Seria biologie. 1961. № 2(49).
12. Письмо в редакцию // ВДИ. 1960. № 4. С. 204-205.
13. В.И. Ленин о творческом характере человеческого познания // Бессмертная сила идей ленинизма \ Ученые записки Красноярского педагогического института. Т.18. 1960. С. 72-87.
14. В.И. Ленин о категории «общественно-экономический уклад» // Там же. С. 227-244.

1962

15. Возникновение человеческого общества. Красноярск. Красноярский государственный педагогический институт. 1962. 672 с.
16. О корнях религии и философского идеализма // ФЗ (Труды методологического семинара). Красноярск, 1962. С. 125-131.

1963

17. Рецензия на книгу: Social Life of Early Man. New York, 1961 // ВА. Вып. 14. 1963. С. 117-121.

1964

18. Групповой брак, его природа и место в эволюции семейно-брачных отношений. М., 1964. 11 с. То же на англ. языке: М.,1964; // Труды VII МКАЭН. Т. 4. М.: Издательство «Наука». Главная редакция восточной литературы. 1967. С. 26-32.
19. Категория «общественно-экономический уклад» и ее значение для философской и исторических наук // ФН. 1964. № 3. С. 25-33.
20. Возникновение общественных отношений // У истоков человечества. М.: Издательство Московского университета. 1964.С.281-317. То же на нем. языке // Sowjetwissenschaft Gesellschaftwissenschaftliche Beitrage. 1966. № 8; То же на япон. языке // Специальный гуманитарный сборник. № 8, № 9. Токио, 1969.
21. Учение Моргана, марксизм и современная этнография // СЭ.1964. № 4. С. 170-185. То же на англ. языке // Soviet Anthropology and Archaeology.1965. Vol. 4. №2.
22. К постановке психофизиологической проблемы // Научные труды Рязанского медицинского института. Т. 20. 1964. С. 9-14.
23. Лекция по философии как важнейшее средство формирования научного мировоззрения и метода познания у студентов // Материалы межвузовской научно-теоретической конференции по проблеме «Роль преподавателей об-

ственных наук в идейно-политическом воспитании студентов». Рязань: Рязанское отделение издательства «Московский рабочий». 1964. С. 78-87.

1965

24. Проблема становления классов и государства в странах Древнего Востока // НАА. 1965. № 3. С. 160-171.
25. Проблема социально-экономического строя Древнего Востока // НАА. 1965. №4. С. 69-89. То же на фр. языке // Recherches internationales a la lumiere du marxisme. № 57-58.1957; То же на англ. языке // Introduction to Soviet Ethography. Vol. 2. Berkeley, Calif., 1974.
26. О периодизации первобытной истории // СЭ. 1965. № 5. С. 74-93. То же на нем. языке // Ethnoraphisch-archaologische Zeitschrift. 1967. № 8; Matriarchat und Patriarchat. Zur Enstechung der Familie. Frankfurt am Main. 1986. То же на япон. языке // Специальный гуманитарный сборник. № 5. 1968.
27. О некоторых вопросах становления человеческого общества // ВФ. 1965. № 6. С. 170-175.

1966

28. Советские историки о становлении классового общества в древнем Китае // НАА. 1966. № 1. С. 151-161.
29. В.И. Ленин о категории «факт» // Материалы научно-теоретической конференции кафедр общественных наук Рязанского медицинского института. Рязань, 1966. С. 18-20.
30. В.И. Ленин о социализме и социалистическом государстве // Материалы научно-теоретической конференции кафедр общественных наук Рязанского медицинского института. Рязань, 1966. С. 34-39.
31. Категория «социальный организм» и ее значение для исторической науки // ВИ. 1966. № 7. С. 87-106.
32. Из истории теоретической разработки В.И. Лениным национального вопроса // НАА. 1966. № 4. С. 106-129.
33. Как возникло человечество. М.: Издательство «Наука». 1966. 576 с. То же на венгерск. языке: Будапешт, 1973. То же на япон. языке: Т. 1-2. Токио. 1970-1971.

1967

34. Первобытнообщинный строй // Советская историческая энциклопедия. Т. 10. М.: Издательство «Советская энциклопедия». 1967. Стлб. 1005-1012 (в соавт. с Л.А. Файнбергом)
35. Первобытнообщинная формация // Философская энциклопедия. Т. 4. М.: Издательство «Советская энциклопедия». 1967. С. 234-236.
36. К определению понятия нация // НАА. 1967. № 4. С. 86-102.

37. Новые американские издания «Древнего общества» Л. Моргана // СЭ. 1967. № 5. С. 182-185.
38. Выступление на симпозиуме по учению Л. Моргана // Труды VII МКАЭН. Т. 4. М. Издательство «Наука». Главная редакция восточной литературы. 1967. С. 451-457.
39. Выступление [второе] на симпозиуме по учению Л. Моргана // Труды VII МКАЭН. Т. 4. М. Издательство «Наука». Главная редакция восточной литературы. 1967. С. 505-508.
40. Социалистическая революция — скачок из царства необходимости в царство свободы // Рязанский медицинский институт. Труды юбилейной научной конференции, посвященной 50-летию Великой Октябрьской социалистической революции. Рязань, 1967. С. 3-8.

1968

41. О некоторых теоретических проблемах истории первобытности // СЭ. 1968. №4. С. 75-86.
42. Льюис Генри Морган: легенда и действительность // СЭ. 1968. № 6. С. 3-24.
43. Об одной из ранних нерабовладельческих форм эксплуатации // Разложение родового строя и формирование классового общества. М.: Издательство «Наука», 1968. С. 25-290.
44. О структуре раннеродового общества // История, археология и этнография Средней Азии. М.: Издательство «Наука», 1968. С. 267-274.
45. Проблема начального этапа родового общества // Проблемы истории докапиталистических обществ. Кн.1. М.: Издательство «Наука». 1968. С. 156-222.

1969

46. Сущность математизации физики как одной из причин ее методологического кризиса в начале XX в. // Тезисы докладов и сообщений на Всесоюзной конференции-семинаре «В.И. Ленин и философские проблемы физики» М.: Издательство «Знание». 1969. С. 137-141.
47. Рецензия на книгу: Н.А. Бутинов. Папуасы Новой Гвинеи. М, 1968 // СЭ. 1969. № 3. С. 163-170.
48. Детерминизм абсолютный (лапласовский) и детерминизм диалектический // Философские проблемы современной физики. М.: Издательство «Знание». 1969. С. 237-252.

1970

49. Проблема перехода от материнского рода к отцовскому (Опыт теоретического анализа) // СЭ. 1970. № 5. С. 57-71. То же на англ. языке: Soviet Anthropology and Archaeology. 1976-1977. Vol. 15. № 2-3.

50. Теория общественно-экономических формаций и всемирный исторический процесс // НАА. 1970. № 5. С. 82-95. То же на англ. языке: Soviet Anthropology and Archaeology. 1977.Vol. 16. № 1.

1971

51. Рецензия на книгу: Общественный строй у народов Северной Сибири. М.,1970 // СЭ. 1971. № 4. С. 169-172.
52. По поводу рецензии В.М. Бахты // НАА. 1971. № 3. С. 245-247.
53. Проблема исторического соотношения материнской и отцовской филиаций у австралийцев // СЭ. 1971. № 6. С. 101-111.
54. Рецензия на книгу: Ю.П. Аверкиева. Индейское кочевое общество XVIII-XIX вв. М., 1970 // СЭ. 1971. № 6. С. 188-191 (в соавт, с С.И. Вайнштейном)
55. От кого произошел Homo sapieтs? // Природа. 1971. № 11. С. 50-63.

1972

56. Выступление на дискуссии об абсолютизме в России // История СССР. 1972. №4. С. 72-73.
57. Познание и творчество // Современная физика и проблемы марксистско-ленинской теории познания. М., 1972. С. 9-16.

1973

58. Происхождение *Homo sapiens* // Биология в школе. 1973. № 1. С. 3-13; № 2. С.5-14.
59. Теоретические проблемы «экономической антропологии» // Этнологические исследования за рубежом. Критические очерки. М.: Издательство «Наука». 1973. С. 30-76. То же на англ. языке // Philosophy of Social Sciences. 1974. Vol. 4. № 2-3.
60. Не люди, а предлюди // Природа. 1973. № 2. С. 77-78.
61. Рецензия на книгу: М.В. Крюков. Система родства китайцев (эволюция и закономерности). М., 1972 // СЭ. 1973. № 2. С.165-169.
62. О материнском роде и оседлости в позднем палеолите // СЭ. 1973. № 4. С.52-65.
63. Марксистско-ленинская теория общественно-экономических формаций и исторический процесс // ФН. 1973. № 5. С. 3-13. То же на нем. языке // Sowjetwissenschaft Gesellschaftwissenschaftliche Beitrage. 1974. H.2; То же на испан. языке: Habana, 1987.
64. Место советского народа среди исторических общностей людей // НАА. 1973. № 5. С. 44-58.

1974

65. Развитие общественно-экономических формаций и объективная логика эволюции религии // Атеизм и религия. Проблемы истории и современность. Вып.1. М., 1974. С. 55-77.
66. Рецензия на книгу: M. Sahlins. Stone Age Economics // СЭ. 1974. № 4. С. 168-172.
67. Объединения обезьян и человеческое общество // СЭ. 1974. № 5. С. 115-119.
68. Религия: логика эволюции // Наука и религия. 1974. № 11. С. 14-19.
69. Рецензия на книгу: Ю.В. Бромлей. Этнос и этнография. М., 1973 // ФН. 1974. №6. С. 159-161
70. Происхождение брака и семьи. М. Издательство «Мысль». 1974. 310 с. То же на вьетнам. языке: Ханой, 1978; То же на кит. языке: Пекин, 1983.
71. Comment on the article of P. Bohannan “Rethinking Culture” // CA. 1974. Vol. 15. №2. P. 116.
72. On the Northwest Society // CA. 1974. Vol. 15. № 2. P. 200.

1975

73. Еще раз о материнском роде и брачных классах // СЭ. 1975. № 1. С. 55-71.
74. Первобытнообщинный строй // Большая советская энциклопедия. Т. 19. М.: Советская энциклопедия. 1975. С. 356-359.
75. Марксизм и первобытность // СЭ. 1975. № 4. С. 154-163.
76. Марксистско-ленинская теория общественно-экономических формаций и всемирная история // Актуальные проблемы марксистско-ленинского учения об общественно-экономических формациях. М., 1975. С. 53-87.
77. Comment on the article of E. Gellner “The Soviet and the Savage” // CA. 1975. Vol.16. № 4. P. 612-614.
78. Marxism and Primitive Society // Philosophy of Social Sciences. 1975. Vol. 5. № 2. P. 201-213.

1976

79. Значение категории «общественно-экономический уклад» для анализа социально-экономического строя общества // ФН. 1976. № 3. С. 39-48. То же на нем. языке // Jahrbuch des Museum fur Volkerkunde zu Leipzig. Bd. 30. 1980.
80. О специфике производственных (социально-экономических) отношений первобытного общества // СЭ. 1976. № 4. С. 93-113. То же на кит. языке // Сборник статей по этнографии. Пекин, 1987.
81. Религия, идеализм: сходство и различие // Наука и религия. 1976. № 9. С.45-91.
82. Развитие общественно-экономических формаций и объективная логика эволюции религии // Вопросы научного атеизма. Вып. 20. М.: Издательство «Мысль». 1976. С. 43-61.

83. Древняя Индия и античная Греция // XIV международная конференция античников социалистических стран. Тезисы докладов. Ереван: Издательство АН Армянской ССР. 1976. С. 389-391.
84. Первобытная коммуна и соседская крестьянская община // Становление классов и государства. М.: Издательство «Наука». 1976. С. 7-86.

1977

85. Об изначальной форме первобытных социально-экономических отношений // СЭ. 1977. № 2. С. 15-28. То же на кит. языке // Сборник статьей по этнографии. Пекин, 1987.
86. Рецензия на книгу: Г.Е. Марков. Кочевники Азии. М., 1976 // СЭ. 1977. № 5. С. 163-166 (в соавт. с С.И. Вайнштейном)
87. Theoretical Problems of Ethnoeconomy // Ethnography and Related Sciences. M.: «Social Sciences Today» Editorial Board USSR Academy of Sciences. 1977. P. 55-75.

1978

88. Теория общественно-экономических формаций и всемирная история // Общественно-экономические формации. Проблемы теории. М.: «Мысль». 1978. С.55-89. То же на словацком языке // Teoreticke problemy spolocetsko-economickih formacii. Bratislava, 1981.
89. О некоторых теоретических проблемах экономики первобытного общества // СЭ. 1978. № 4. С. 58-75. То же на китайском языке // Сборник статьей по этнографии. Пекин, 1987.
90. On Morgan Kinship Theory // CA. 1978. Vol. 19. № 1. P. 167-168.
91. Okonomische Gesellschaftformation // Kategorien des historischen Materialismus. Dietz Verlag. Berlin. 1978. S. 70-86.
92. The Main Stages of the Evolution of Primitive Economy // Social Sciences. 1978. Vol. 9. № 4. P. 38-53. То же на фр., нем. и испан. языках.

1979

93. О методике реконструкции развития первобытного общества по данным этнографии // Этнография как источник реконструкции истории первобытного общества. М.: Издательство «Наука». Главная редакция восточной литературы. 1979. С. 108-125.
94. О стадиальной типологии общины // Проблемы типологии в этнографии. М.: Издательство «Наука». 1979. С. 75-91. То же на англ. языке // Community and its Types. M., 1982.
95. Первобытнообщинный строй // Экономическая энциклопедия. Политическая экономия. Т. 3. М.: Издательство «Советская энциклопедия». 1979. С. 213-216.

96. Некоторые вопросы теории общественно-экономических формаций // Диалектика логического и исторического в формационном анализе. М., 1979. С. 8-16.
97. Эволюция экономике раннего первобытного общества // Исследования по общей этнографии. М.: Издательство «Наука». 1979. С. 61-124.

1980

98. О сущности религии // СЭ. 1980. № 2. С. 49-63. То же на литов. языке: Вильнюс, 1984.
99. Об одном из типов традиционных социальных структур Африки и Азии: прагосударство и аграрные отношения // Государство и аграрная эволюция в развивающихся странах Азии и Африки. М.: Издательство «Наука». Главная редакция восточной литературы. 1980. С. 102-130.
100. Общественно-экономическая формация // Категории исторического материализма. М.: «Мысль». 1980. С. 74-90. То же на словацком языке // Kategorie historickeho materialismu. Bratislava, 1982.
101. The Theory of Socioeconomic Formations and World History // Soviet and Western Anthropology \ Ed. by E. Gellner. Duckworth. L., 1980. P. 29-58.

1981

102. О системе категорий исторического материализма // Проблема начала и исходной категории в теории исторического материализма. М., 1981. С. 45-53.
103. Предмет философии // Предмет философии и система философского знания. Челябинск, 1981. С.39-42.
104. Начало человеческой истории // Марксистско-ленинская теория исторического процесса. Исторический процесс: действительность, материальная основа, первичное и вторичное. М.: Издательство «Наука». 1981. С. 23-44.
105. Socioeconomic Formations in Historical Process // Philosophy in USSR. Problems of Historical Materialism. M. Progress Publishers. 1981. P. 33-51.

1982

106. Кочевничество и некоторые общие проблемы теории хозяйства и общества // СЭ. 1982. № 2. С. 48-59.
107. О структуре стратифицированной сельской общины и ее роли в истории докапиталистических классовых обществ // СЭ. 1982. № 6. С. 143-149.
108. Общественно-экономические уклады // Теория общественно-экономической формации. М.: Издательство «Наука». 1982. С. 126-164.
109. Facts and Theory in Ethnography // Problems of the European Ethnography and Folklore. M., 1982. P. 201-204.

1983

110. Терминология и теория // СЭ. 1983. № 6. С. 151-153.
111. Рецензия на книгу: З.П. Соколова. Социальная организация хантов и манси. Проблема фратрии и рода. М., 1983 // СЭ. 1983. № 6. С. 151-153.
112. Первобытнообщинная формация // Философский энциклопедический словарь. М.: Издательство «Советская энциклопедия». 1983. С. 486-487; 2-е изд. 1989. С. 469-470.
113. Предпосылки становления человеческого общества // История первобытного общества. Общие вопросы. Проблемы антропосоциогенеза. М.: Издательство «Наука». 1983. С. 228-292.
114. Становление человеческого общества // История первобытного общества. Общие вопросы. Проблемы антропосоциогенеза. М.: Издательство «Наука». 1983. С. 293-397, 406-420.

1984

115. Основные этапы эволюции первобытной экономики // НАА. 1984. № 1. С. 56-67.
116. Государство и право на Древнем Востоке // НАА. 1984. № 2. С.101-104.
117. Рецензия на книгу: Э.С. Годинер. Возникновение и развитие государства в Буганде. М., 1982 // СЭ. 1984. № 2. С. 163-167.
118. Проблема перехода от первобытного общества к классовому в свете современных данных // Grundprobleme vorkapitalischer Gesellschaftsentwiklung. Dresden, 1984. S. 142-145. То же на нем. языке // Ibid. S. 146-149.
119. Ehe und Familie in F. Engels «Der Ursprung der Familie, des Privateigenthums und des Staats» // Altertums.1984. № 3. S. 177-182; Matriarchat und Patriarchat. Zur Enstechung der Familie. Frankfurt am Main. 1986. S. 104-111.
120. Avioliiton ja perheen alkupera. Filosofis-kansatieteellinen tutkimus. Moskva. Kunstannusliike. 1984. 277. (Происхождение брака и семьи. Доработ. и дополн. изд на фин. языке)

1985

121. Об особенностях развития производительных сил докапиталистических классовых обществ // ФН. 1985. № 1. С. 24-35.
122. Отклик на статью М. М. Громыко «Место сельской (территориальной, соседской) общины в социальном механизме формирования, хранения и изменения традиций» // СЭ. 1985. № 1. С. 73-76.
123. Эволюция религии: смена общественно-экономических формаций и культурная преемственность // Этнографические исследования развития культуры. М.: Издательство «Наука». 1985. С. 198-243.
124. Типология ранних форм эксплуатации // НАА. 1985. № 4. С. 59-68.

125. Les problemes theoriques de l'economie primitive et l'ethnologie occidentale // Ethologie occidentale: Essais critiques sur l'ideologie. M. Editions du Progress. 1985. P. 66-88.

1986

126. Завершение становления человеческого общества и возникновение первобытной родовой общины// История первобытного общества. Эпоха первобытной родовой общины. М.: Издательство «Наука». 1986. С. 73-129.
127. О племени, народности и нации // СЭ. 1986. № 3. С. 73-75.
128. Социально-экономические отношения и соционормативная культура. М. «Наука». 1986. Статьи: Антропосоциогенез (С. 24-27); Взаимопомощь (С. 30-31); Классы общественные (С. 65-67); Обмен экономический (С. 93-96); Общество первобытное (С. 96-107); Организм социальный (С. 126-128); Отношения производственные (С. 128-131); Потребление (С. 147-148); Продукт общественный (С. 155-156); Производство (С. 156-159); Распределение (С. 166-167); Силы производительные (С. 180-182); Собственность (С. 184-188. В соавт. с Д. Трайде); Способ производства (С. 197-199. В соавт. с Д. Трайде); Торговля (С. 293-294); Труд (С. 204-205); Уклад общественно-экономический (С. 205-207).
129. Die Lage der Frau in der Urgesellschaft // Matriarchat und Patriarchat. Zur Enstechung der Familie. Frankfurt am Main. 1986. S. 112-134.

1987

130. Происхождение человека в свете современных данных // Вестник АН СССР. 1987. № 7. С. 120-130.
131. О предмете и внутренней структуре этнографической науки // СЭ. 1987. № 4. С. 73-76.
132. Ленинская категория «общественно-экономический уклад» и некоторые проблемы истории первобытного общества // Ленинизм и проблемы этнографии. Л.: Издательство «Наука». Ленинградское отделение. 1987. С. 97-117.

1988

133. Социально-экономический строй Древнего Востока: Современное состояние проблемы // НАА. 1988. № 2. С. 151-165. То же // Преподавание истории в школе. 1988. № 6. С. 85-87; 1989. № 1. С.52-67.
134. Zur Problem des Ubergangs von der Urgesellschaft zur Klassengesellgeschaft in Lichte der neuern Forschungen // Familie, Staat und Gesellschaftformation. Akademie-Verlag. Berlin. 1988. S. 87-97.
135. Экономическая этнография // Этнография и смежные дисциплины. Этнографические субдисциплины. Школы и направления. Методы. М.: Издательство «Наука». 1988. С. 90-91.

136. Статьи: Взаимопомощь (С. 578-579); Домохозяйство (С. 579); Обмен (С. 588-589); Потлач (С. 592), Табу (С. 595) // Народы мира. Историко-этнографический справочник. М.: Издательство «Наука». 1988.

1989

137. Экономическая антропология // Этнология в США и Канаде. М.: Издательство «Наука». 1989. С. 62-85.
138. На заре человеческой истории. М.: «Мысль» 1989. 319 с. То же на япон. языке: Токио, 1990.
138а. Рецензия на книгу: В.А. Шнирельман. Возникновение производящего хозяйства. М.:Наука, 1989 // СЭ. 1989. № 4.

1990

139. История Древнего Востока: Исследования и преподавание // НАА. 1990. № 2. С. 82-84.
140. Социология. Т. 2. Отдельные отрасли социологического знания. Словарь-справочник. М., М. Издательство «Наука». 1990. Статьи: Обмен экономический (С. 82); Потребление (С. 132-133); Продукт общественный (С. 134-135); Распределение (С. 145-146); Способ производства (С. 203); Уклад общественно-экономический (С. 217-218) //
141. Les principaux types de societes traditionnelles et les particularites de leur etude ethnographique // Cahiers de monde russe et sovietique // Vol. XXXI (2-3). Paris, 1990. P. 57-59.

1991

142. О соотношении частной собственности и свободы // Социальная философия в конце XX века. М.: Издательство Московского университета. 1991. С. 82-85.
143. У истоков человечества. М.: Знание. 1991. 62 с. То же: Барнаул. Знание. 1991. 52 с.
144. Основные этапы развития первобытной экономики: соотношение глобального и регионального // Исследования по первобытной истории. М.: Институт этнологии и антропологии РАН. 1991. С.90-112.
145. Возникновение классового общества: вариативность и инвариантность // Исследования по первобытной истории. М.: Институт этнологии и антропологии РАН. 1991. С. 168-180.

1992

146. О первобытном коммунизме, марксизме и сущности человека // ЭО. 1992. №3. С. 31-46.

147. О «социологии племени», теоретическом мышлении и многом другом // ЭО. 1992. № 5. С. 139-148.

1993

148. Экономическая этнология. Первобытное и раннее предклассовое общество. Ч. 1-3 // Материалы к серии «Народы и культуры». Вып. XX. Экономическая этнология. Книга 1. М., Институт этнологии и антропологии РАН. 1993. 710, XXV с.
149. Переход от первобытного общества к классовому: пути и варианты развития // ЭО. 1993. № 1. С. 52-70; № 2. С. 57- 74.
150. У истоков человечества // Человек и общество. Кн. 1. Что такое общество? М.: Издательство Московского университета. 1993. С. 140-191.
151. Россия: Что с ней случилось в двадцатом веке // Российский этнограф. Этнологический альманах. Вып. 20. М., 1993. С. 5-105.
152. Возникновение культуры и ее ранние формы // История культуры России. М.: Знание. 1993. С. 3-34.
153. Об «архаическом обществе», классогенезе, политогенезе и еще о десятке подобного же рода сюжетов // Восток, 1993. № 5. С. 197-209.
154. Этнология и гносеология // ЭО. 1993. № 6. С. 3-20. То же на англ. языке // Anthropology and Archeology of Eurasia. 1995. Vol. 34. № 2. P. 39-66.
155. Выступление на теоретическом семинаре «Современная концепция аграрного развития» // Отечественная история. 1993, № 6. С. 102-103.
156. Рецензия на книгу: В.А. Шнирельман. Война и мир в традиционных обществах (по материалам западных исследований) М., 1992.// Восток. 1994. № 1. С. 213-216.

1994

157. О различии между доказательствами ad veritatem и ad hominem, о некоторых моментах моей научной биографии и эпизодах из истории советской этнографии и еще раз о книге Н.М. Гиренко «Социология племени» // ЭО. 1994. № 6. С. 3-19.
158. Война и мир в земледельческих предклассовых и ранних классовых обществах // Перщиц А.И., Семенов Ю.И., Шнирельман В.А. Война и мир в ранней истории человечества. Т. 2. М., Институт этнологии и антропологии РАН. 1994. С.7-127.
159. Льюис Генри Морган // Энциклопедический словарь молодого историка. М., 1994.

1995

160. Энциклопедический социологический словарь. М.,1995. Статьи: Обмен экономический (С. 457-459); Потребление (С. 571); Продукт общественный (С. 599-600); Распределение (С. 626-627); Способ производства (С. 759).

161. Материалистическое понимание истории: За и против // Восток. 1995. № 2. С. 18-40.
162. Россия: Что с ней было, что с ней происходит и что её ожидает в будущем. М., 1995. 76 с.
163. Общество, этнос, нация // Этнополитический вестник (Этнополис). 1995. № 4(10). С. 149-165.
164. Ценный вклад в историографию этнологической науки: Г.Е. Марков. Очерки немецкой науки о народах. Ч. 1-2. М., 1993 // ЭО. 1995. № 4. С. 166-169.
165. Правовая политика Российского государства в области поземельных отношений инородцев в 1806-1917 годах // Коренные народы России: самоуправление, земля и природные ресурсы. М.: Издание Государственной Думы. 1995. С. 12-14.
166. Землевладение и землепользование по обычному праву у инородцев в дореволюционный период // Коренные народы России: самоуправление, земля и природные ресурсы. М.: Издание Государственной Думы. 1995. С. 14-15.
167. О предмете этнографии и ее значении для востоковедных исследований (В связи с книгой «Этнология. Учебник для вузов». Под ред. Г.Е. Маркова и В.В. Пименова. М., 1994) // Восток. 1995. № 5. С. 168–173.

1996

168. Пережитки первобытной престижной экономики в обычаях русских крестьян вообще, сельских жителей Рязанского края в частности // Этнография и фольклор Рязанского края. Материалы Российской научной конференции к 100-летию со дня рождения Н.И. Лебедевой. 6-8 декабря 1994 г. (I-е Лебедевские чтения). Рязанский этнографический вестник. Рязань, 1996. С. 62-67.
169. Пережитки первобытных форм отношений между полами в обычаях русских крестьян XIX — начала XX в. // ЭО. 1996. № 1. С. 32-48.
170. Общество, страны, народы // ЭО. 1996. № 2. С. 3-18.
171. Рецензия на книгу: И.М. Дьяконов. Пути истории. М., 1994 // ЭО. 1996. № 2. С. 170-173.
172. Преподавание философии в высшей школе. Способность к самостоятельному мышлению и марксизм // Проблемы преподавания философии в высшей школе. Материалы Всероссийской конференции. 13, 14, 15 марта 1996 г. М., 1996. С. 292-295.
173. Всемирная история: Пути подхода к ней // Коммунистическая перспектива. 1996. № 2. С. 68-82.
174. Белое дело против красного дела // Коммунист. 1996. № 3. С. 102-116.
175. О проблеме истины и научном познании // Диалог. 1996. № 9. С. 41-48.
176. Социально-исторические организмы, этносы, нации // ЭО. 1996. № 3. С. 3-13.
177. Материалистическое понимание истории: Недавнее прошлое, настоящее, будущее // Новая и новейшая история. 1996. № 3. С. 80-84.
178. Секреты Клио. Сжатое введение в философию истории. М.: Московский физико-технический институт. 1996. 179 с.

1997

179. Персоналии в словарях и словари персоналий // Общественные науки и современность. 1997. № 1. С. 160-166.
180. Всемирная история как единый процесс развития человечества во времени и пространстве // ФиО. 1997. № 1. С. 156-217.
181. Всемирная история в самом сжатом изложении // Восток. 1997. № 2. С. 5-34.
182. Рецензия на книгу: С.В. Чешко. Распад Советского Союза. М., 1996. // ФиО. 1997. № 3. С. 256-264.
183. A Place of Folk Law among Forms of Social Will in Pre-Class Society // Folk Law and Legal Pluralism: Society in Transformation. Moscow, Russia August 10-22. 1997. Abstacts. M., 1997. P. 75.
184. Редактирование: Обычное право народов Сибири (буряты, якуты, эвенки, алтайцы, шорцы). М.: Старый сад. 1997. 396 с.
185. Обычное право в доклассовом обществе: Возникновение, сущность и эволюция // Обычное право народов Сибири (буряты, якуты, эвенки, алтайцы, шорцы). М.: Старый сад. 1997. С. 9-46.
186. Формы общественной воли в доклассовом обществе: Табуитет, мораль и обычное право // ЭО. 1997. № 4. С. 3-24.
187. Введение в философию истории // Программы по всеобщей истории для студентов 1 курса МФТИ. М., 1997. С. 4-50.
188. О русской религиозной философии конца XIX — начала XX века // ФиО. 1997. № 4. С. 113-137.
189. Составление и редактирование: Национальная политика в императорской России. Цивилизованные окраины (Финляндия, Польша, Бессарабия, Украина, Закавказье, Средняя Азия). М.: Старый сад. 1997. 321 с.
190. Национальная политика в императорской России: цивилизованные окраины // Национальная политика в императорской России. Цивилизованные окраины (Финляндия, Польша, Бесарабия, Украина, Закавказье, Средняя Азия). М.: Старый сад. 1997. С. 3-98.
191. Введение во всемирную историю. Вып. 1. Проблема и понятийный аппарат. Возникновение человеческого общества. М.: Московский физико-технический институт. 1997. 202 с.
192. Диффузия культурная // Культурология. XX век. Словарь. СПб. Университетская книга. 1997. С. 105-106.

1998

193. [Предисловие к статье юбиляра — А.И. Першица] // Восток. 1998. № 2. С. 119–120.
194. Рецензия на книгу: Современная антропология и генетика и проблема рас у человека. М., 1995. // ЭО. 1998. № 1. С. 152-156.
195. Предмет этнографии (этнологии) и основные составляющие ее научные дисциплины // ЭО. 1998. № 2. С. 3-17.

196. Для того, чтобы разобраться в любом вопросе, нужно знать его историю. // Национально-культурная автономия: Проблемы и суждения (по материалам заседания круглого стала в Центре «Этносфера»). М.: Центр «Этносфера». 1998. С. 26-30.
197. Марксова теория общественно-экономических формаций и современность // ФиО. 1998. № 3. С. 190–233.
198. Невежда и шарлатан в роли учителя мудрости // Философия и общество. 1998. № 3. С. 288-300.
199. Составление и редактирование: Национальная политика в императорской России. Поздние первобытные и предклассовые общества Севера Европейской России, Сибири и Русской Америки. М.: Старый сад. 1998. 368 с.
200. Поздние первобытные и предклассовые общества Севера Европейской России, Сибири и Русской Америки в составе Российской империи // Национальная политика в императорской России. Поздние первобытные и предклассовые общества Севера Европейской России, Сибири и Русской Америки. М.: Старый сад. 1998. С. 7-59.
201. Редактирование: Обычное право народов России. Библиографический указатель. 1890-1998. М.: Старый сад. 1998. 252 с.
202. Культурология. XX век. Энциклопедия. Т. 2. Л. Университетская книга. Алетейя. 1998. Статьи: Науманн Г. (С. 71-72); Тайлор Э. (С. 243-244); Фробениус Л. (С. 317-318).
203. Статьи: Домохозяйство; Обмен; Потлач // Народы и религии мира. М.: Издательство «Наука». 1998.
204. Предмет этнографии (этнологии) и проблема его соотношения с предметом социальной антропологии // Наука о культуре и социальная практика: Антропологическая перспектива. М., 1998. С. 7-39.

1999

205. Введение во всемирную историю. Вып. 2. История первобытного общества. М.: Московский физико-технический институт. 1999. 190 с.
206. «Национальное возрождение»: Возможно ли оно и нужно ли оно? // III конгресс этнографов и антропологов России. 8-11 июня 1999 г. Москва. Тезисы докладов. М., 1999. С. 382-384.
207. Редактирование: Никишенков А.А. Традиционный этикет народов России XIX — начала XX. М.: Старый сад. 1999. 137 с.
208. Общество: Теоретический анализ основных значений слова // Россия. Духовная ситуация времени. 1999. № 3-4. С. 134-155.
209. Философия истории от истоков до наших дней: Основные проблемы и концепции. М., 1999. 382 с. (49,5 авт. л.)
210. Льюис Генри Морган // Энциклопедический словарь молодого историка. Всеобщая история. М., 1999. (перепечатка)

2000

211. Этнос, нация, диаспора // ЭО. 2000. № 2. С. 64-74.
212. Основные понятия обычного права: Возникновение развитие // Юридическая антропология. Закон и жизнь. М.: Издательский дом «Стратегия». 2000. С. 15-31.
213. О биобиблиографическом словаре отечественных этнологов // Актуальные проблемы изучения отечественной этнологии и антропологии XX века. М., 2000. С. 14-15.
214. Составление и редактирование: Традиционная нормативная культура, организация власти и экономика народов Северной Евразии и Дальнего Востока. М.: Старый сад. 2000. 403 с.
215. Общие проблемы нормативной этнологии и материалы по нормативной культуре народов Северной Евразии и Дальнего Востока // Традиционная нормативная культура, организация власти и экономика народов Северной Евразии и Дальнего Востока. М. Старый сад. 2000. С. 7-37.
216. Редактирование: Степной закон. Обычное право казахов, киргизов и туркмен. М.: Старый сад. 2000. 289 с.
217. О структуре стратифицированной сельской общины и ее роли в истории докапиталистических классовых обществ // Алаев Л.Б. Община в его жизни. История научных идей. М.: Издательская фирма «Восточная литература». 2000. С. 359-368. (перепечатка)

2001

218. Этнополитология: Трудный путь становления новой научной дисциплины (Размышления над книгой М.Н. Губогло «Языки этнической мобилизации»). М.: Школа «Языки русской культуры». 1998. 811 с. // Отечественная история. 2001. № 4. С. 170-178.
219. О факторах развития философской мысли // Панорама философской мысли в России XX века. Материалы Российской научно-практической конференции 3-4 октября 2001 года. Рязань, 2001. С. 3-6.
220. О русской религиозной философии конца XIX — начала XX века // Новый безбожник. 2001. № 1. С. 21-32. (перепечатка)
221. О русской религиозной философии конца XIX — начала XX века // Коммунист. 2001. № 6. С. 104-126. (перепечатка)
222. А.С. Пушкин как мыслитель // А.С. Пушкин и мировая культура. Материалы международной конференции (МГСУ, 21 апреля 1999 г.). М., 2001. С. 68-79.
223. Личность, общество и культура // ФиО. 2001. № 3. С.39-69.
224. Предмет этнологии (этнографии) и его изменение в ходе исторического развития // IV конгресс этнографов и антропологов России. Нальчик 20-23 сентября 2001. Тезисы докладов. М., 2001. С. 48.
225. О существующих биобиблиографических словарях отечественных гуманитариев и обществоведов и о не существующем, но очень нужном биобиблиографическом словаре отечественных этнологов // ЭО. 2001. № 5. С. 134-136.

226. Разработка проблем истории первобытного общества в Институте этнографии АН СССР в «эпоху» Бромлея (воспоминания и размышления) // ЭО. 2001. № 6. С. 3–20.
227. Введение во всемирную историю. Вып. 3. История цивилизованного общества (XXX в. до н.э. — XX в. н.э.). М.: Московский физико-технический институт. 2001. 206 с.

2002

228. Диалектический материализм: Его сущность и отличие от предшествующих материалистических учений // Человек — Культура — Общество. Актуальные проблемы философских, политологических и религиоведческих исследований. Материалы Международной конференции, посвященной 60-летию воссоздания философского факультета в структуре МГУ им. М.В. Ломоносова. 13–15 февраля 2002 г. Т. 4. М., 2002. С. 167–170.
229. Как возникло человечество. Изд. 2-е с новым предисловием и приложениями. М.: Государственная публичная историческая библиотека России. 2002. 790 с.
230. Возникновение религии и её первая, исходная форма — магия // Скепсис. 2002. № 1. С. 61–69.
231. Диалектический материализм: его место в истории философской мысли и современное значение // ФиО. 2002. № 3. С. 74–102.
232. Составление и редактирование: Власть земли. Традиционная экономика крестьянства России XIX века — начала XX века. Т. 1. М., 2002. 366 с.
233. Общая теория традиционной крестьянской экономики (крестьянско-общинного способа производства) // Власть земли. Традиционная экономика крестьянства России XIX века — начала XX века. Т. 1. М., 2002. С. 6–175.
234. Культовые фигуры и мода в российской гуманитарной науке // Состояние и проблемы развития гуманитарной науки в Центральном регионе России. Труды 4-й региональной научно-практической конференции г. Рязань 5–6 июня 2002 года. Т. 1. Рязань, 2002. С. 29–42.
235. Сергей Владимирович Илларионов: ученый, мыслитель, человек // ФиО. 2002. № 4. С. 204–217.

2003

236. Лекции: 3. Общество как целостная система (С. 61–79); 5. Производство и общество (С. 97–116); 6. Основные и неосновные способы производства (С. 117–146); 7. Основные концепции всемирной истории (147–160); 8. Периодизация и общая картина всемирной истории (С. 161–181); 10. Социальная организация отношений между полами: возникновение и развитие (С. 209–235); 11. Этносы, нации, расы (С. 236–266) // Социальная философия. Учебник. М., 2003.
237. Идеологическая мода в науке и скептицизм // Скепсис. 2003. № 2. С. 11–18.

238. Основные этапы эволюции первобытной религии // Скепсис. 2003. № 2. С. 45–50.
239. Современный мир и основные тенденции его развития // XXI век: На пути к единому человечеству? Материалы международной конференции 27–30 мая 2003 года. М., 2003. С. 170–174.
240. О характере Октябрьской рабоче-крестьянской революции 1917 г. и о сущности возникшего в ее результате общественного строя // Марксизм: Прошлое, настоящее, будущее. Материалы международной научно-практической конференции «Марксизм, обществоведческая мысль современности и социалистические тенденции развития человечества в XXI веке». Москва, Институт философии РАН, 22–24 апреля 2002 г. М.: Макс-Пресс. 2003. С. 170–175.
241. О моем «пути в первобытность» // Академик Ю.В. Бромлей и отечественная этнология. 1960–1990-е годы. М.: Издательство «Наука». 2003. С. 164–211.
242. Эдуард Мейер и его труды по методологии и теории истории // Э. Мейер. Труды по теории и методологии исторической науки. М.: Государственная публичная историческая библиотека России. 2003. С. 3–21.
243. Редактирование // Э. Мейер. Труды по теории и методологии исторической науки. М.: Государственная публичная историческая библиотека России. 2003.
244. Философия истории. Общая теория, основные проблемы, идеи и концепции от древности до наших дней. М.: Современные тетради. 2003. 776 с.
245. Составление и редактирование: Власть земли. Традиционная экономика крестьянства России XIX века — начала XX века. Т. 2. М.: Современные тетради. 2003. 429 с.
246. Избранная библиография по крестьянству и традиционной крестьянской экономике // Власть земли. Традиционная экономика крестьянства России XIX века — начала XX века. Т. 2. М.: Современные тетради. 2003. С. 377–418.
247. Редактирование: Крестьянское правосудие. Обычное право российского крестьянства в XIX веке — начале XX века. М.: Современные тетради. 2003. 402 с.
248. Первобытное и крестьянское обычное право: их сходство и различие, а также отношение к законному праву в классовых социоисторических организмах // Крестьянское правосудие. Обычное право российского крестьянства в XIX веке — начале XX века. М.: Современные тетради. 2003. С. 6–36.
249. Словарь философских терминов. М. Инфра-М. 2004. Статьи: Капитализм (С. 242–244); Народ (С. 346); Нация (С. 350–352); Общественное бытие (С. 380); Общественное сознание (С. 380); Общественные отношения (С. 382–384); Первобытное общество (С. 410–411); Первобытность (С. 411); Политаризм (С. 420–421); Рабство (С. 463); Случайность и необходимость в истории (С. 513–514); Собственность (С. 520–522); Феодализм (С. 622–623); Этнос (С. 712).
250. О путях и формах научного познания // Труды XLVI научной конференции Московского физико-технического института. Современные проблемы фун-

даментальных и прикладных наук. Часть IX. Философия, экономика. 28–29 ноября 2003 года. М.-Долгопрудный, 2003. С. 35–37.2004

251. Этническая культура и политическая борьба // Философия. Культура. Философия культуры. / Московский социально-гуманитарный институт. Научные труды. Вып. 1. М., 2004. С. 110-133.
252. Предмет этнографии и социальной антропологии // Кравченко А.И. Культурология. Хрестоматия для высшей школы. 2-е изд. перераб. и доп. М.-Екатеринбург, 2004. С. 151–182. (перепечатка)
253. Современный мир и основные тенденции его развития // Личность. Культура. Общество. 2003. № 3–4. С.62–74.

2004

254. С.П. Толстов как теоретик этнологической и исторической науки // Выдающиеся отечественные этнологи и антропологи. М., Наука, 2004, С. 210–225, 230–232.
255. Труд Ш.-В. Ланглуа и Ш. Сеньобоса «Введение в изучение истории» и современная историческая наука // Ш.-В. Ланглуа и Ш. Сеньобос. Введение в изучение истории. М., 2004. С. 3–36.
256. Редактирование: Ланглуа Ш.-В. и Сеньобос Ш. Введение в изучение истории. М., 2004. 305 с.
257. Ю.И. Семенову — 75 лет (Интервью юбиляра) // ФиО. 2004. № 3. С. 193–202.
258. Интервью с проф. Ю.И. Семеновым // Личность. Культура. Общество. 2004. Т. 6. Вып. 4. С. 322–340.
259. XXI век и перспективы развития философской мысли // Тенденции развития отечественной философской мысли в XXI веке и перспективы регионального обществоведения. Труды 2-й Российской научно-практической конференции. Рязань, 28–29 сентября 2004 года. Рязань, 2004. С. 144–162.
260. О «социологии племени-, теоретическом мышлении и многом другом // Н.М. Гиренко. Социология племени. Становление социологической теории и основные компоненты социальной динамики. СПб., 2004. С. 340–357 (перепечатка).

2005

261. Выступление на круглом столе «Общество против терроризма» // Личность. Культура. Общество. 2005. 2005. Т. 7. Вып. 1. С. 364–368.
262. Типология социальных революций // Философия и будущее цивилизации. Тезисы докладов и выступлений IV Российского философского конгресса (Москва, 24–28 мая 2005 г.). Т. 3. М., 2005 С. 224–225.
263. Выступление на круглом столе «Россия и Запад в контексте украинских событий» // Личность. Культура. Общество. 2005. 2005. Т. 7. Вып. 2. С. 347–350.
264. Выступление на обсуждении книги В.А. Тишкова «Реквием по этносу» (материалы методологического семинара Института этнологии и антропологии РАН) // ЭО. 2005. № 3. С. 119–125.

265. Тотемизм, первобытная мифология и первобытная религия // Скепсис. № s. Весна 2005. С. 74–78.
266. Письмо в редакцию. По поводу статьи О.Ю. Артемовой «Отечественная теория «первобытности» и социальная организация аборигенов Австралии» // Личность. Культура. Общество. 2005. 2005. Т. 7. Вып. 4. С. 384–389.
267. Энгельс Матвеевич Чудинов: ученый, организатор науки, человек // Московский физико-технический институт (государственный университет). Труды XLVIII научной конференции Современные проблемы фундаментальных и прикладных наук. Часть IX. Факультет гуманитарных наук. 25–26 ноября 2005 года. М.-Долгопрудный, 2005. С. 4–6.
268. Рассудок и разум // Московский физико-технический институт (государственный университет). Труды XLVIII научной конференции Современные проблемы фундаментальных и прикладных наук. Часть IX. Факультет гуманитарных наук. 25–26 ноября 2005 года. М.-Долгопрудный, 2005. С. 7–9.

2006

269. О теории первобытности и о многом другом // Личность. Культура. Общество. 2006. Том. 8. Вып. 1. С. 80–98; Вып. 2. С. 77–94.
270. А.К. Дживелегов и его книга «Армия Великой французской революции и её вожди» // А.К. Дживелегов. Армия Великой французской революции и её вожди. Исторический очерк. М.: Государственная публичная историческая библиотека России. 2006. С. 3–11.
271. Редактирование: Дживелегов А.К. Армия Великой французской революции и её вожди. Исторический очерк. М.: Государственная публичная историческая библиотека России. 2006. 198 с .
272. Торопится с заупокойной молитвой по этносу вряд ли стоит (Об основных идеях книги В.А. Тишкова «Реквием по этносу. Исследования по социально-культурной антропологии». М., 2004) // ФиО. 2006. № 2. С. 94–105.
273. Редактирование: Минье Ф. История Французской революции с 1789 по 1814 гг. М.: Государственная публичная историческая библиотека России. 2006. 548 с.
274. Франсуа Минье и школа французских историков эпохи Реставрации // Минье Ф. История Французской революции с 1789 по 1814 гг. М.: Государственная публичная историческая библиотека России. 2006. С. 3–31.

2007

275. Всемирная история как единый процесс развития человечества во времени и пространстве // Семенов Ю.И., Гобозов И.А., Гринин Л.Е. Философия истории: Проблемы и перспективы. М.: КомКнига, 2007. С. 10–67.
276. Марксова теория общественно-экономических формаций и современность // Семенов Ю.И., Гобозов И.А., Гринин Л.Е. Философия истории: Проблемы и перспективы. М.: КомКнига, 2007. С. 68–105.

277. Редактирование: Илларионов С.В. Теория познания и философия науки. М., 2007.
278. Сергей Владимирович Илларионов: учёный, мыслитель человек // Илларионов С.В. Теория познания и философия науки. М., 2007. С. 5–13.
279. Об истории настоящей книги (заметки ответственного редактора) // Илларионов С.В. Теория познания и философия науки. М., 2007. С. 23–24.
280. In memoriam. Норайр Бадамович Тер-Акопян (16.01.1926–25.01.2007) // ЭО. 2007. № 4. С.178–182.
281. В.И. Сергеевич и его труд «Древности русского права» («Русские юридические древности») и проблема исторического пути Руси-России // Сергеевич В.И. Древности русского права. Т. 1. М., 2007. С. 3–81.
282. Диффузия культурная // Культурология. Энциклопедия. Т. 1. М., 2007. С. 577–578.
283. Фробениус Л. // Культурология. Энциклопедия. Т. 2. М., 2007. С. 855–856.

2008

284. Статьи: Потребление (С. 352–353); Продукт общественный (С. 364–365.); Распределение (С. 382–383) // Социологический словарь. Под ред. Г.В. Осипова и Л.Н. Москичева. М., 2008.
285. In memoriam. Абрам Исакович Першиц (01.03.1923–01.10.2007) // ЭО. 2008. № 5. С. 185–190.
286. Против глобальной эксплуатации. Ни русские, ни Россия ни в каком оправдании не нуждаются // Новый мир. 2008. № 10. С. 228–229.
287. Редактирование: Ф. Бернье. История последних политических потрясений в государстве Великого Могола. М.: Государственная публичная историческая библиотека России. М., 2008. 487 с.
288. О новом русском издании книге Ф. Бернье // Ф, Бернье, История последних политических потрясений в государстве Великого Могола. М.: Государственная публичная историческая библиотека России. М., 2008. С. 3–8.
289. Франсуа Бернье и проблема «азиатского» (политарного) способа производства // Ф. Бернье. История последних политических потрясений в государстве Великого Могола. М.: Государственная публичная историческая библиотека России. М., 2008. С. 9–120.
290. Предисловие // Ю.И. Семенов. Политарный («азиатский») способ производства: Сущность и место в истории человечества и России. Философско-исторические очерки. М., 2008. С. 7–11.
291. Протополитарные и политарные общества: материалы к генезису политарного способа производства // Ю.И. Семенов Политарный («азиатский») способ производства: Сущность и место в истории человечества и России. М., 2008. С. 74–123.
292. Великая Октябрьская рабоче-крестьянская революция 1917 г. в России и возникновение неополитаризма в СССР // Ю.И. Семенов. Политарный («азиатский») способ производства: Сущность и место в истории человечества и России. М., 2008. С. 7–11.

293. Проблема исторического пути Руси-России // Ю.И. Семенов. Политарный («азиатский») способ производства: Сущность и место в истории человечества и России. М., 2008. С. 236–305.
294. Политарный («азиатский») способ производства: Теория и история // Ю.И. Семенов. Политарный («азиатский») способ производства: Сущность и место в истории человечества и России. М., 2008. С. 305–400.
295. О «национальном возрождении», культуре и больше всего об языке // Этносоциология и этносоциологи. Исследования, поиски и воспоминания. М., 2008. С. 9–18.
296. Гобозов И.А Социальная философия. Учебный словарь под ред. И.А. Гобозова. М., 2008. Статьи: Аккультурация (С. 8); Антропосоциогенез (С.12–16); Атеизм (С. 16–17); Брак (С. 20–21); Брак между индивидами (С. 21–22); Варварство (С. 24); Волюнтаризм (С. 29); Вульгарный социологизм (С. 31); Групповой брак (С. 56–57); Движущих сил истории концепции (С. 58–59); Демографический детерминизм (С. 61); Демонизм (С. 61–54); Дикость (С.74); Доминарный способ производства, или доминаризм (С. 74–75); Дуально-родовая организация (С. 75–76); Евразийство (С. 82–83); Зависимости концепции (С. 92); Империализма концепции (С. 97–98); Имущественные разряды (С. 98); Индустриального общества концепции (С. 100–101); Индустриальное общество (С. 101–102); Историческая эстафета (С. 107–198); Исторический центр и историческая периферия (С. 113–114); Капитализм (С. 114–118); Касты (С. 118); Колонизация (С. 123); Колония (С. 123–124); Космический детерминизм (С. 127); Крестьянство (С. 127–130); Культура (С. 130–131); Культурная диффузия (С. 131–132); Культурный релятивизм (С. 132–133); Магия (С. 138–142); Магнарный способ производства, или магнаризм (С. 142); Мантика (С.142–143); Миграция (С. 153); Миф (С. 155–160); Модернизации концепции (С. 163); Народонаселение (С. 166); Нация (С. 168–171); Неравномерность исторического развития (С. 171–172); Нобиларный способ производства, или нобиларизм (С. 172); Обмен (С. 173–174); Общественно-экономический уклад (С. 184–188); Обычное право (С. 197–205); Оменализм (С.205–206); Организационно-трудовые отношения (С. 207); Первобытное общество (С. 208–210); Первобытность (С. 210); Периферийного капитализма концепции (С. 215–216); Племя (С. 216–217); Плюрально-циклическое понимание истории (С. 217–218); Политаризм (С. 221–223); Постиндустриального общества концепции (С. 225–227); Потребление (С. 230–231); Предлюди (С. 231–232); Провиденциализм (С. 232); Рабство (С. 239–240); Разделение труда (С. 241); Расизм (С, 241–245); Распределение (С. 245–247); Расы (С. 248–249); Религия (С. 232–261); Род (С. 262–263); Родство (С. 263–269); Семья (С.214); Сепаратизм (С.214); Собственность (С.277–279); Сословия (С.279); Социальная мобильность (С. 282); Социально-экономический строй общества (С. 286–287); Социальное расслоение (С. 295); Социальное расчленение (С. 295–296); Социальный дарвинизм (С. 297); Социобиология (С. 299–300); Социоисторический организм (С. 300–304); Социологический номинализм

(С.304); Социологический реализм (С. 304); Табу (С. 310); Табуитет (С. 310); Террор (С. 312–313); Тотемизм (С. 315); Трех секторов (сфер) экономики концепция (С. 317); Труд (С. 317–318); Унитарно-стадиальное понимание истории (С. 318–320); Феодализм (С. 320–322); Фетишизм (С. 322–323); Хозяйство (С. 334–337); Частная собственность (С. 340–341); Шаманизм (С. 345); Экологический детерминизм (эйваронментализм) (С. 347–348); Экономика (С. 348); Экономический детерминизм (С. 248); Эксплуатация (С. 348–349); Эманизм (С. 350); Этнические процессы (С. 352–354); Этнос (этническая общность) (С. 354–355) .

2009

297. Редактирование. Белох Ю. Греческая история. Т. 1–2. М.: Государственная публичная историческая библиотека России. 2009.
298. Карл Юлиус Белох и его «Греческая история // Белох Ю. Греческая история. Т. 1. М.: Государственная публичная историческая библиотека России. 2009. С. 3–42.
299. О третьем русском издании «Греческой истории К.Ю. Белоха // Белох Ю. Греческая история. Т. 1. М.: Государственная публичная историческая библиотека России. 2009. С. 43–47.
300. Естественнонаучное и историческое познание: сходство и различие // Проблемы исторического познания. М.: ИВИ РАН. 2009. С. 81–123.

Научное издание

КУРСОМ РАЗВИВАЮЩЕЙСЯ МОЛДОВЫ
Том 6

Культурное наследие
и его социальные добродетели

Составители:
Михаил Николаевич Губогло,
Надежда Анатольевна Дубова,
Людмила Владимировна Федотова

Редколлегия серии:
Михаил Николаевич Губогло (главный редактор),
Надежда Анатольевна Дубова,
Галина Александровна Комарова,
Любовь Викторовна Остапенко,
Ирина Алексеевна Субботина

Москва
Старый сад
2009

ISBN 5-89930-126-0

Формат 60x84 1/16 Уч-изд л.22,5 Усл. печ. л. 28,1
Заказ № № 10/08-2Т. Тираж 300 экз.
Отпечатано в типографии
АНОО ВПО «Одинцовский гуманитарный институт»
143000, г. Одинцово, ул. Ново-Спортивная, д. 3

