



ИНСТИТУТ ЭТНОЛОГИИ И АНТРОПОЛОГИИ РАН

**ИССЛЕДОВАНИЯ
ПО ПРИКЛАДНОЙ
И НЕОТЛОЖНОЙ
ЭТНОЛОГИИ**

№ 254

М.Н. ГУБОГЛО

**БИНАРНЫЕ ОППОЗИЦИИ
В КУЛЬТУРЕ ГАГАУЗОВ:
МИРОТВОРЧЕСКИЕ И
КОНФЛИКТОГЕННЫЕ
РЕСУРСЫ
(лексико-семантическое
исследование)**

Москва

2016

ИНСТИТУТ ЭТНОЛОГИИ И АНТРОПОЛОГИИ РАН

ИССЛЕДОВАНИЯ ПО ПРИКЛАДНОЙ И
НЕОТЛОЖНОЙ ЭТНОЛОГИИ

№ 254

М.Н. Губогло

**БИНАРНЫЕ ОППОЗИЦИИ В КУЛЬТУРЕ ГАГАУЗОВ:
МИРОТВОРЧЕСКИЕ И КОНФЛИКТОГЕННЫЕ
РЕСУРСЫ**
(лексико-семантическое исследование)

*Исследование выполнено и работа подготовлена при поддержке гранта
РГНФ № 14-01-00372а «Двуязычие как социальная реальность. Теория и
практика языковой жизни российской нации»*

Москва
ИЭА РАН
2016

ББК 2871
УДК 316.7 (4Мол)

Серия:
Исследования по прикладной и неотложной этнологии
(издается с 1990 г.)

Редколлегия:
д.и.н. М.Ю. Мартынова (отв. ред.),
академик РАН В.А. Тишков,
к.и.н. Н.А. Лопуленко.

Материалы серии отражают точку зрения авторов
и могут не совпадать с позицией редакционной группы.
При использовании ссылка на материалы обязательна.

Г-93 Губогло М.Н.

Бинарные оппозиции в культуре гагаузов: миротворческие и конфликтогенные ресурсы (лексико-семантическое исследование) / Исследования по прикладной и неотложной этнологии. – М., ИЭА РАН, 2016. – Вып. 254. – 64 с.

ISBN 978-5-4211-0170-3

В работе впервые представлены предварительные результаты антропологического исследования статуса этноэтики и этноэстетики гагаузов в концепции бинарных оппозиций – добро и зло, справедливость и несправедливость и т.п. Новый лексически-семантический подход позволяет в какой-то степени сделать заключение о существенных и значимых ресурсах толерантности и миротворчества в традиционной культуре самобытного этноса – гагаузов.

© ИЭА РАН – 2016 г.
© М.Н. Губогло – 2016 г.

М.Н. Губогло

**Бинарные оппозиции в культуре гагаузов:
миротворческие и конфликтогенные ресурсы
(лексико-семантическое исследование)**

Resume

BINARY OPPOSITIONS IN THE CULTURE OF THE GAGAUZ: PEACEKEEPING AND CONFLICT RESOURCES (LEXICAL-SEMANTIC STUDY)

In the paper for the first time is presented the preliminary results of anthropological research of status of ethnoetics and ethnoesthetics of the Gagauz in the conceptual way of binary oppositions – good and evil, justice-injustice. New lexical-semantic approach allows to a certain degree to make a conclusion about substantial and significant peacekeeping resources of the traditional culture of the Gagauz as original ethnic community.

Содержание

Предисловие	4
Глава 1.	
Добро и зло (iilik – fenalık)	8
Глава 2.	
Бинарные оппозиции нравственности	11
Глава 3.	
Справедливость (доорулук) и ассоциированные этические категории	21
Глава 4.	
Гостеприимство (мусаафирлик) – институт воспитания нравственности	37
Глава 5.	
Совесть (суратлык) – зеркало нравственности	45
Выводы	50
Литература	55
Вместо заключения: Казиев С.Ш. Рец. на работу М.Н. Губогло «Бинарные оппозиции в культуре гагаузов: миротворческие и конфликтогенные ресурсы»	60

Предисловие

Хотя неуклонный рост этносоциологических исследований накануне распада Советского Союза сопровождался параллельными попытками разработки актуальных проблем соционормативной культуры, места и роли двуязычия в качестве миротворческих и конфликтогенных ресурсов, ряд причин замедлил их развитие, а методологические недочёты нового научного направления пагубно отразились на выводах и обобщениях.

Состоявшаяся в Москве в начале июня 2016 г. Международная конференция «Этносоциология: вчера, сегодня» ещё раз подтвердила преобладание в предметном поле этносоциологии скорее интереса к конфликтологическим ситуациям, личностным и групповым идентификациям, политически и идеологически ориентированным проблемам этничности, чем к миротворческим интенциям. .потенциалу и ресурсам народной культуры.

Серьёзным упущением в ряде этносоциологических проектов представляется прежде всего самоустранение учёных, или их отказ от использования лексико-семантического и этимологического методов, якобы не репрезентирующих социальные основы человеческих умонастроений и его повседневных забот и деяний, тогда как в действительности выдающиеся российские этнографы нескольких поколений немало потрудились над сравнительной синонимично-антонимичной этимологией категорий, отражающих многозначность материальной и прежде всего — духовной культуры. Эти успешные опыты требуют систематического продолжения.

Неприемлемыми, в частности, представляются попытки, в гипертрофированной форме следуя инерции некоторых канонов марксизма, отрицать психологические, духовные, нравственные и религиозные основания в мотивации и реальном поведении людей. В общении друг с другом люди прибегают к оценкам и самооценкам. Отдельные факты и явления истории, культуры, искусства, качеств человека воспринимаются положительно: как приятные, полезные, прекрасные, другие, наоборот, отрицательно: как отвратительные, вредные, позорные, постыдные. Нравственная позиция обнаруживается при осмыслении едва ли не са-

мых значимых противоположностей между добром и злом, справедливостью и несправедливостью, истиной и ложью.

Так, например, упорно, аксиоматично повторяемый тезис о неразрешимости принципов самоопределения и сохранения территориальной целостности государства, подобно «квадратуре круга», в последнее время оказывается вполне разрешимым при обращении к воле человека, выражаемой свободно с помощью референдума, как одного из важнейших инструментов реализации прав и свобод человека, при самоопределении народов или отдельных, компактно проживающих групп населения.

Важную роль при этом играют этико-правовые представления людей о справедливости, долге, ответственности за себя, за свою семью и за свой народ. Во имя справедливости и взаимного доверия крымчан и россиян вопрос о вхождении Крыма в состав России был решён на Всенародном референдуме (16.03.2014) [Губогло, 2014; Губогло, Старченко, 2015].

Вопреки свободному волеизъявлению крымчан на референдуме о статусе Крыма, соответствовавшему их этическим и нравственным представлениям и нормам, Запад с завидным упорством настаивает на незыблемости и неприкосновенности государственных границ Украины. Для России и Президента В.В. Путина в случае с крымским референдумом главенствующим принципом стало признание права народа на самоопределение, основанное на всенародном понимании справедливости.

Согласимся с известным историком и правоведом М.Л. Галас в том, что «представление народа о справедливом конституционном строе, правопорядке, социально-экономических и политических, ментальных основах страны происхождения закономерно эволюционируют параллельно изменениям внутригосударственного, международного, геополитического прядка, но могут не совпадать с идеологиями центральной власти или политических групп» [Галас, 2014, 55].

Предпринятое нами лексико-семантическое исследование некоторых этических категорий в системе нравственной жизни гагаузов приводит к выводу о том, что наряду с привычными для марксизма (исторического и диалектического материализма) социально-экономическими, идеологическими и политическими влияниями на повседневную жизнь людей, немалую роль играют сами люди, решающие проблемы морального выбора, справедливости, смысла жизни и ряд других проблем, исходя из системы разделяемых ими ценностей, собственного культурного, душевного или психологического бытия.

Многokrатно человек сталкивается с проблемой выбора, в т.ч. в сфере этических и нравственных категорий. Выбор духовных ценностей и принципов является наиболее сложным в силу высокой ответственности. Тем не менее безгра-

ничность выбора в этике и эстетике укладывается в рамках обширной шкалы между ДОБРОМ и ЗЛОМ, справедливостью и несправедливостью, прекрасным и ужасным. Мы, россияне старшего поколения, выросшие на классической литературе, помним примеры трагического выбора Понтия Пилата между смелым решением и трусостью, Гамлета – «быть или не быть», из русской классики – сомнения Обломова, Раскольникова, Мелихова, Корчагина, Тёркина... Несть числа бинарным оппозициям в литературе, живописи, музыке, архитектуре.

Этика и нравственность служат людям навигаторами выбора ценностей или стратегии поведения, потому что человек опирается на исторически сложившееся моральное чувство, в котором проявляется социально-психологическая самооценка соответствия его действий принципам и нормам, принятым в традиционной культуре его народа. Перед избирательными урнами во время референдума 2 февраля 2014 г. действия граждан Гагаузии определялись личностной духовностью, представляющей собой выбор как субъективную равнодействующую объективной основе, состоящей из синтеза справедливости, добра и красоты поскольку чувства и разум их не противоречили, а взаимно дополняли друг друга, охватывая современную ситуацию в Республике Молдова в её целостности и одновременно принадлежности и к Европейскому, и Евразийскому пространству.

Первые пилотажные исследования семантико-этимологического состава и смысла важнейших этических и нравственных категорий гагаузского языка показали его исключительно богатые синонимические и антонимические возможности. Произведённый ниже сопоставительный анализ ряда бинарных оппозиций некоторых этических категорий, обозначающих качества человека и его нравственных позиций, выявил гибкость языка и гамму разнообразных оттенков в его оборотах и средствах выражения. Мне кажется, что поэты, писатели и отдельные журналисты в плане освоения лексических ресурсов гагаузского языка продвинулись дальше, чем профессиональные филологи, поскольку в их распоряжении, а также у широкого круга читателей и специалистов, непосредственно связанных с работой в области языка и этнологии, нет специализированных, тематически ориентированных словарей этого языка.

Современное гагаузоведение до сих пор не располагает исчерпывающим или хотя бы более или менее полным толковым или этимологическим словарями или словарём гагаузских синонимов и антонимов. Тематически ориентированное словарное хозяйство представлено лишь давно устаревшим орфографическим словарём и двумя худосочными словарями по географическим и юридическим терминам.

Причиной успешной продвинутой в исследовании этнографических особенностей быта, культуры и повседневной жизни, с одной стороны, и парадок-

сального отставания в исследовании этимологических оснований языковых обозначений – с другой, служит, во-первых, слабая разработанность вопроса о том, что считать категориями культуры, нравственности, справедливости и других аспектов ментальности гагаузов, во-вторых, как этимологически и философски истолковывать термины и понятия языка в контексте его культуры и истории, в-третьих, отсутствие практики систематического мониторинга лексикологических исследований в современном гагаузоведении [Копуцу, 2015: 242–250].

Ярким примером обращения гагаузских поэтов к языковым ресурсам этической системы в традиционной культуре, может, в частности, служить одухотворённое стихотворение «Чаарыш» («Призыв») Фёдора Мариноглу. Поэт крайне обеспокоен тем, что «час от часу набирает силу зло» («саат-саатан куветлешер феналык»), чтобы одолеть добро («пек истеер о енсемӓй доорулуу»). Он призывает человека стать добрым во имя солидарности и во имя сохранения счастливой жизни, во имя справедливости, чтобы утро начиналось солнечным светом, а не в пыль обращённой землёй ядерным взрывом [Мариноглу, 1990: 161].

Поэт понимает, что мир без человека не является ни добрым, ни злым. Поэтому он обращается к человеку, как к брату: «Калк гиделим, гиделим кардашлык, ии инсаннан олалым аркалык» («вставай, мой брат, пойдём и пойдём, добрым людям станем в защиту») [Мариноглу, 1990: 161].

Наличие добрых людей заслуживает поддержку, такова моральная позиция поэта, в которой выражается, как в капле воды, моральная характеристика народа. Те свойства ментальности, которые благоприятствуют оптимальной жизнедеятельности, предстают в этике гагаузов, как и у других народов, в виде добра (доорулук) и справедливости, а те, которые препятствуют, или же причиняют ему вред и горе – предстают в виде зла (феналык).

Существо, обладающее пониманием добра и зла, в соответствии с известным афоризмом Протагора, жившим в пятом веке до н.э., является мерой всех вещей. Когда же мир нарастает числом таких людей, складывается ситуация, при которой их цели и потребности могут совпадать или вступать в конфликт. Отсюда и берут своё начало, как считают философы и специалисты по этике, явления, выражаемые этическими категориями «справедливости» и «несправедливости». Об этом ниже [Гуревич, 2006: 54].

Едва ли не самая большая трудность в анализе бинарных оппозиций состоит в том, что одним и тем же словом могут обозначаться разные этические категории, например, слово «доору» – это и правда, и справедливость, и добро. И, напротив, немало случаев, когда в художественных текстах одна и та же этическая категория обозначается разными словами. При этом одни слова синонимично насыщены, в то время как к другим трудно подобрать адекватный антоним, т.е. слово с прямо противоположным лексическим значением.

Глава 1. **Добро и зло (iilik – fena)**

*«Что есть добро? Что зло?
Что правда? А что ложь? <...>
Мы видим в мире свет
И думаем о счастье.
А если видим зло, то думаем о тьме»
[Ольга Паргала]*

В основе нравственности и нравственной жизни заложена оценка человеком людей и явлений окружающей жизни и самого себя. На одном конце шкалы – добро как основная моральная ценность, на другом, противоположном – зло.

Проявление добра и зла имеет место в самых различных сферах жизнедеятельности, в т. ч. в вербальном сопровождении межличностных контактов, когда получаемая информация транслируется «добрым словом». Поэт не случайно замечает позитивное значение «доброго слова».

«Слово доброе сил прибавляет,
И легко поднимает на щит,
А недоброе – в бездну толкает
Или ненависть в нас ворошит».
[Курогло, 1988: 13].

Метафорически, в образной художественной форме противостояние добра и зла представляет себе гагаузский поэт Н. Бабоглу, задав дню и ночи один и тот же вопрос: «Кто из вас длиннее и значимее?» («Kim taa uzun hem büük?»). «Я, – ответил день в июне, – потому что я светлее и теплее, ты же, ночь, – в декабре холодна, темна, а летом коротка, но пугающе страшна».

«Bänim büük hem aydinnik
Hem sıcak, yısıdıcı,
Sänsin suuk hem karannik
Hem titsi korkuducu»
[Baboglu, 2009: 50].

Этические категории добра и зла призваны выражать и оценивать весь существующий миропорядок, социальное устройство общества и социальные качества людей, мотивов их поступков и результатов их деятельности. Разграничивая нравственное и безнравственное, понятия добра и зла представляют наиболее важные понятия жизни, в которой имеют место и польза (добро) и вред (зло). Однако наивысшей ценностью выступает сама жизнь. Ей нет альтернативы, в бинарной оппозиции ей противопоставлена только смерть. Поэтому поэты, писатели и люди креативного склада не устают воспевать жизнь как доброту и красоту.

Приведу пример из ранней поэзии («Жан татлы») гагаузского поэта и писателя Петра Чеботаря, для которого добро, как и зло, характеризуют человеческую

деятельность, желания, мотивы и стратегии поведения. Если человек, по П. Чеботарю, терзается вопросами правды и неправды в смысле справедливости и несправедливости, значит он поистине достоин высшей ценности – жизни.

«Йанылмак, атылмак, чекишмак...
Ким доору, санки?
Ким кабаатлы?
Ама генә гелеер аклыма
Анамын лафлары «Жан татлы». <...>
Жан татлы ен фена вакытта,
Ачан йок бир кимә аалашмаа.
Нечин бракмээр бени бир дуйгу,
Ани доймайжам бан йашамаа».
[Чеботарь, 1988: 14].

«Ошибаться, терзаться, ругаться...
Размышляя: кто прав или кто виноват?
«Жизнь бесценной» должна представляться,
Как участливо матери нам говорят.
Жизнь прекрасна и в те времена,
Когда некому душу излить,
Признаваться: душа озабочена
Тем, что хочется, хочется жить».
[Пер. М.Н. Губогло].

Желаниям творчески настроенных людей, деятелей культуры, науки, искусства изобразить противостояние добра и зла, несть числа... Даже самые молодые из них изобретательно находят новые краски, приёмы и аллегории, думая, например, «добро – это радость, свет и красота, а зло – проблемы, неудачи и беда» [Ольга Портала].

Одно и то же слово в гагаузском языке, означающее двойное понимание: *iilik* как «добродетель» и *islää, ii* – «добро» в смысле «хорошо», открывают целый ряд производных слов и словосочетаний, раскрывающих смысл нравственной нормы для человека. В ряде случаев наряду с *iilik* употребляется в качестве синонима слово *hayir*, например, *hayir уармаа* – «делать добро», «доброжелатель» – *ii neetli ii canni, уалпак*, «доброжелательность» – *ii neetli oluş уалпаклык*, «добросовестность» – *duşuştuluk* и, наконец, особенно важное для нашего анализа – «доброта» – *iiliklik, hairlik*.

В первом приближении «зло» обозначено в гагаузском языке словами: *fena, kötü, üttkä*, «злоба» – *fenalık, kötülük, karez*. Благодаря одному из этих слов, в зависимости от места, времени и ситуации употребляется: *fena insan* – «злой человек», *kötü istek* – «злая воля», *kötü neet* – «злой умысел», *kötü aazlar* – «злые языки», *amazlamak, kötölemek* – «злословие», *amazlamaa, kötölemää* – «злословить», *kötülük, fenalık* – «злословить». Существование зла в некоторых случаях воспри-

нимается и трактуется, как доказательство бессилия Бога, или ниспосланного им наказания за греховные поступки.

Не принимая близко к сердцу утомительные дискуссии между верующими и атеистами, между теологами и философами, поэты усматривают доброту в красоте земной.

«Мне вдруг открылся мир земной,
Травы зелёной доброта».
[Курогло, 1988: 60].

Однако в литературе нет сколько-нибудь вразумительного объяснения природы зла. Основной аргумент сторонников оправдания Бога, допускающего существование зла, заключается в утверждении, что человек должен иметь возможность выбора между добром и злом.

Бесконечные споры и дискуссии, продолжающиеся до последнего времени не выходят за рамки признания неразрывной связи и связанности добра и зла. Мир был бы чрезвычайно прост, – считают мыслители и дискусанты, если бы в нём царило только добро. Моральное зло не является внешним и чужеродным человечеству, – читаем в популярном учебнике по этике, – «Это та же самая человеческая нравственность, но только ослабевшая, разорванная, потерявшая контроль над своим содержанием» [Гуревич, 2006: 68].

Одно из своих стихотворений, посвящённое борьбе со злом во имя добра Н. Бабоглу элегантно назвал «Proekt», хотя точнее было бы назвать «Protest». На широкой площади поэт, обливаясь потом и слезами, готов кричать на весь мир: «Дорогие люди и народы, выройте могилу, закопайте в неё зло и зависть, жадность и двоедушье, обман и ревность... пусть сгинут предательство и злодеяние, кричите так, чтобы услышали звёзды на небе, что мы люди спасены, от зла очищены, от зависти, а наши мольбы услышаны» [Бабоглу, 2009: 58].

Смыслы добра и зла, как культивировать в душе и в жизни первое и избегать второго волнуют учёных, писателей, поэтов, деятелей литературы и искусства. «Свой опыт или ремесло, что побеждает зло, – спрашивает С. Курогло и отвечает, – дыхание сына и тепло, дыхание и тепло» [Курогло, 1988: 8].

Тепло воспринимается поэтом и этнографом по образованию едва ли не синонимично человечности, когда он размышляет о бессмертии, вечности и быстротечности жизни.

«И знаем мы только о дне наступившем,
Что он, приносящий добро или зло,
Так быстро становится прошлым и бывшим! –
Хотя сохраняет людское тепло».
[Курогло, 1988: 12].

Глава 2. *О бинарных оппозициях в сфере этноэтики*

Для выяснения места доверия и справедливости в системе нравственности, необходимо знание общих механизмов его функционирования, которые являются особой формой развития традиционной народной культуры. Нравственность, можно сказать, выступает регулятором отношений человека с людьми и с самим собой. При этом нравственные оценки распространяются не только на отдельные поступки людей, но и на их устойчивые качества. В отечественной этнографии, имеющей многовековые традиции, а также в современной этнологии / антропологии положительные качества людей представляют добродетели, а не отрицательные пороки [Мартынова, 2004].

Цена доверия–недоверия измеряется в гагаузской художественной литературе уровнем соблюдаемой справедливости и удачно сложившейся жизни.

«– Кимя татлы пек гелмеер йашамак?

– Она, кими инанмээр бириси.

– Кима ондан да зоор ама?

– Ким инсаны инанмээр кендиси».

[Чеботарь, 1989: 114].

Философски настроенный Пётр Чеботарь предлагает в кратком куплете важную с научной точки зрения гипотезу: тому несладкой может показаться жизнь, кому люди не доверяют, однако ещё труднее тому, кто сам не доверяет людям.

В этнографических трудах отечественных учёных, получивших мировое признание, не оставлена без внимания бинарная оппозиция: «культуры и природы», «дома» и «дикого поля», «престижного–непрестижного», «сакрального–профанного», «равнинный–горный», «центральный–периферийный», положенная в основу теории бинарных оппозиций как «локомотива адаптивной эволюции в культуре жизнеобеспечения». Автор этой теории С.А. Арутюнов считает «бинарную оппозицию» присущей практически всему человечеству [Арутюнов, 2012: 381].

В соответствии с этой теорией установлено, что «практически любая традиционная культура сочетает в себе как экофильные, так и экофобные черты. <...> Почти всем традиционным культурам свойственна бинарная оппозиция культуры и природы, «дома» и «дикого поля». При этом за домом закреплены благостные, сакральные коннотации, а за диким полем – коннотации демонические, связанные с опасностью. В них отражается ощущение враждебного противостояния человека и природы» [Арутюнов, 2012: 381].

Анализ нравственных норм и системы этических категорий позволяет проследить в любой формальной и неформальной жизненной ситуации многообразие этических правил и предписаний, которые сводятся к простейшим бинарным моделям. Их можно, как считает А.А. Никишенков, представить формулой «доминирование–подчинение»: «лучше–хуже», «верх–низ», «перед–зад», «правое–левое», «центр–периферия», «мужчина–женщина», «старше–младше», «знатный–простой», «чужие–свои», «гость–хозяин», <...> «свойственник–родственник» [Никишенков, 1999: 107–108].

В сюжетных линиях, в разнообразных жизненных коллизиях и ситуациях, изображаемых в художественной литературе, живописи и во многих других «зонах» культуры встречается немало примеров бинарной оппозиции, играющих ключевую роль в раскрытии творческого замысла автора. Так, например, известный гагаузский поэт философски пишет:

«Тя о заман бян аннадым,
Ани дюнняя ики чизи:
Бири кара – ежел ады,
Бири бийяз – Емюр изи».
[Занет, 1990: 109]

«Тогда я понял, наконец,
Что суть Вселенной – две черты,
Тёмной – обозначен последний час судьбы,
Светлой – нашей жизни первые следы».
[Пер. М.Н. Губогло]

Аналогичную мысль несколько ранее в поэтической форме с тонким и грустным лиризмом выразил Степан Курогло:

«Кто был творец? – Кто указал дорогу?
Чей перст был виден, или слышен глас?
“Мир ниспошли” – мы молим у порога,
“Прими!” – мы просим в свой предсмертный час».
[Курогло, 1988: 105]

Согласно философии и нравственной этике С. Курогло и Ф. Занета все артефакты и ментифакты имеют свои корни и их последствия, подобно тому, как все дела и деяния имеют начало и конец. Не рискуя перекидывать мост через бездну полутора тысячелетнего времени, осмелюсь напомнить, что один из постулатов конфуцианства призывает знать, что должно быть первым и что последним. При этом «усовершенствование человека, – по Конфуцию, – есть начало всего» [цит. по: Волкова, 2015: 9].

В российской этнологии исследовательскую тему бинарной оппозиции одним из первых обозначил А.А. Никишенков в докладе «Диалектика дружбы–

вражды» в межэтнических отношениях Бурятии (в свете эпистемологии Э. Эванс-Причарда), с которым он выступил на ежегодной сессии, посвящённой итогам полевых исследований в 1992 г. В г. Грозном. центральная мысль доклада, урок и контурно обозначенная стратегия дальнейших исследований состояла в признании им указанной бинарной оппозиции такими полярными, взаимоотрицающими оценочными ориентациями, когда за первым закреплялось значение «абсолютного добра», за вторым – «абсолютного зла» [Никишенков, 1992: 24–25].

В современном молдавском гагаузоведении исключительно важным и оригинальным представляется открытие бинарной оппозиции в системе образов и персонажей гагаузской народной волшебной сказки, отчётливо отражающей этические и нравственные представления гагаузов о добре и зле, прекрасном и безобразном, высоком и низком в человеке. Приоритет этого открытия бесспорно принадлежит авторитетному молдавскому фольклористу, известному собирателю и интерпретатору гагаузских народных сказок В.И. Сырфу. Среди многочисленных акторов, действующих лиц и персонажей гагаузской народной сказки носителями и выразителями добра выступают положительные герои, воплощающие в себе народный идеал и вместе с тем нравственные принципы традиционной культуры, в т.ч.: а) герои-богатыри, побеждающие злые силы природы, б) младшие сыновья (братья), хранители и продолжатели родовых и семейных традиций; в) невинно гонимые люди – падчерицы, сиротки и другие; г) герои-хитрецы (Сырф, 2013: 105).

«Народное представление о безобразном, – как считает В.И. Сырф, – проявляется в образах противников героя, которые наделены отрицательными чертами характера и уродливы внешне (...) Антиподами врагов героя выступают его добрые помощники, многие из которых также идеализированы, как и сам главный герой сказки» (Сырф, там же). Таким образом гагаузские народные сказки вместе с этическими и нравственными категориями представляют собой богатое духовное наследие народа и одновременно репрезентируют самобытность его этнокультурной истории. При этом мне особенно импонирует фундаментальный вывод автора о связи этики, поэтики и повседневной жизни гагаузов, с важными этапами их давней истории. «Распространению и сохранению сказочного творчества среди гагаузов, – пишет В.И. Сырф, – и с его воображаемой картинкой трудно не согласиться, – чему способствовал, прежде всего, кочевой образ жизни их предков. Чабаны, уходя на дальние пастбища или оберегая ночью стада, скрашивали свой досуг сказками, песнями, легендами. Сказки и позднее, когда кочевники осели на Балканах, были их любимым развлечением. На посиделках происходил как бы обмен сказками, бытующими в разных местах проживания. Всё это благоприятствовало скрещиванию и размножению различных сказочных сюжетов, вменивших в себя

элементы тюркской, славянской, романской фольклорных культур» [Сырф, 2013: 106].

Знаменательно обращение к бинарной оппозиции известного гагаузского поэта и писателя Фёдора Мариноглу. Категоризация дня и ночи, как двух крыльев времени, позволяет метафорически точно представить ещё одну важнейшую оппозицию – начало и конец жизненного цикла человека:

«Дүннедә вар
Ики канат:
Бири – гежә,
Бири – гүндүз,
Салларкан оннары
О гечирер бизи
Яшаманын кенарына».
[Мариноглу, 1990: 170]

«Вселенная двумя крылами:
Одно крыло – глухая ночь,
Другое – светлый день,
Уносит в бездну бытия,
Туда где мрак,
А жизнь как тень».
[Пер. М.Н. Губогло]

Мало кто из молдавских поэтов и писателей может сравниться с талантливым поэтом, тонким психологом и социально чувствительным этнографом Степаном Курогло в глубоком понимании строения бытия в его бинарной оппозиции. Его фантазия и творческая находчивость, как и адекватность в отражении реальности и в выстраивании гирлянды бинарных соотношений, поистине неисчерпаемы: «мёд горчит», «летом – стужа», «город – пуст», «дом – чужбина», «гора – равнина», «глубь и высь», «день и ночь», «стужа – зной», «жизнь и смерть», «зерно – колос», «мрак – свет», «земля – небо», «рай и ад». Впрочем лучше прервать цитирование и привести отрывки из оригинала его знаменитого стихотворения «Без тебя».

«Без тебя и дом – чужбина,
И соседи – чужаки,
Без тебя гора – равнина,
Без тебя моря – пески.
Без тебя покой не нужен,
Без тебя и рай, что ад,
Без тебя и летом стужа,
Так что сам себе не рад».
[Курогло, 1988, пер. А. Бродского].

Смысл жизни, её начало и конец, рождение и смерть на фоне земного и вселенского существования, являются постоянными источниками вдохновения гагаузских поэтов и писателей. Так, например, классик и патриарх художественной литературы на гагаузском языке Н. Бабоглу одно из произведений озаглавливает звонкой глубокомысленной тирадой: «Biri geler – biri gider...» («Кто-то приходит – кто-то уходит»), основанной на бинарной оппозиции [Baboglu, 2009: 85].

Наполнив свои произведения яркими примерами бинарных оппозиций («равнины–горы», «белый свет–чёрный свет» и др.), С. Курогло, как и подобает этнографу-профессионалу, объяснил данный подход высоким авторитетом этнографической науки и тем самым явил миру мир гагаузов как систему моральных, этических норм, «поддерживающих общественные устои» и предотвращающих опасные, разрушительные деяния. Из какой бы сферы жизни ни приходили в голову поэта сюжеты этических категорий или явлений природы, или норм нравственности, любви и жизни, в них можно было найти «адаптивный смысл», смысл самопознания или становление самосознания. «Всю жизнь искал <...> Была длинна дорога и тяжка. Я в гору шёл и опускался в дол. Но вот находка – жилка у виска. Я удивляюсь, я себя нашёл» [Kuroglo, 2011: 151].

В философском смысле противопоставление светлого и тёмного, белого и чёрного порой равнозначно основной моральной ценности – добру и злу. Так, например, в одной из песен, записанных в конце XIX в. В.А. Мошковым о двух тучах («бир кара булут, бир бияз булут»), одна из них ассоциируется со злом, другая – с добром [Мошков, 1904: 292]. «Смотрю я на старушек в чёрном и на девочек в коротеньких юбочках, – пишет С. Курогло через столетие, – и глубже размышления мои о белом цвете и о цвете чёрном», который, в частности, ассоциируется с цветом траура и горя, печали и тревоги [Kuroglo, 1988: 102–103].

С поразительным одухотворением и тонким лиризмом известный поэт Васи Филиоглу философски призывает «род людской» и «сердце человечье» «днём и ночью добро и только добро неустанно творить»:

«Бизим канымаз – хайыр,
Ўрек йорулмаз байыр,
Гүндүз иеки дә гежә
Ийлик салт йапмаа кайыл».
[Филиоглу, Занет, Мариоглу, 1990: 28].

Эта и многие другие бинарные оппозиции как литературные приёмы, успешно освоенные младописьменной художественной литературой гагаузского народа, практически всего за полувековой период, восходят к классической русской и мировой литературной традиции. Со школьной статьи многим известны литературные

антитезы: Штольц–Обломов, Печорин–Грушницкий, Онегин–Ленский, Чацкий–Молчалин, Жилин–Костылин, Данко–Ларра.

«Ты богат, я очень беден;
Ты прозаик, я поэт;
Ты румян, как маков цвет,
Я, как смерть, и тощ, и бледен».
[А.С. Пушкин]

Стержнем всемирно известного романа «Война и мир» выступали антитезы двух войн – 1805–1807 гг. и 1812 г.; двух сражений – при Аустерлице и на Бородинском поле; командующие армиями – Кутузов и Наполеон; города – Москва и Петербург; ряд действующих лиц. И всё же главная антитеза, по замыслу Л.Н. Толстого, была заключена в самом названии романа, имеющим глубокий философский смысл и нравственную нагрузку.

Слово мир (в дореволюционном написании – міръ) означало общество, народ, мировое сообщество. Мир, по замыслу автора, – это жизнь народа, крестьянский сход, будничные интересы, ближайшее окружение человека. Вместе с тем мир – это вся вселенная, о которой говорит Пьер, доказывая князю Андрею существование «царства правды», т.е. справедливости, как реальной и нравственной категории; сама жизнь и мировоззрение социума, братство людей независимо от национальных и классовых различий. Согласно общей концепции мир отвергает войну, т.к. мир создан для труда и счастья, свободного и естественного проявления нравственных основ личности и народа, в то время как война ведёт к разобщению и отчуждению, к изоляции и враждебности людей.

В переломные моменты истории, на разных её этапах и фрагментах происходят, конечно, существенные изменения в обычаях, обрядах, церемониях, в этикете и в драматургии жизнедеятельности и жизнеобеспечения. Однако этикет и доверие как особые сферы соционормативной культуры продолжают и сегодня служить подобно «грамматике жизни» миротворческим интенциям и снижению турбулентности в социуме, смягчению возникающих противоречий, предотвращению и преодолению конфликтных ситуаций. Как составная часть соционормативной культуры и норм поведения народа, этикет неоднократно привлекал внимание этнографов, филологов и этносоциологов [Байбурин, 1988; Бгажноков, 1983; Никишенков, 1999; Байбурин, Топорков, 1990; Семёнов, 1997; Громыко, 1986; Банкова, 2007].

В культуре и в её нравственной системе добродетели и пороки находятся в бинарной оппозиции, что означает, во-первых, что каждой добродетели противопоставит «свой порок», во-вторых, – число тех и других одинаково.

Нравственность представляет собой важный аспект исторически развивающейся народной культуры, важным условием существования которой служит

гармония или дисгармония традиций и инноваций, закономерности проявления доверия и справедливости.

Нравственность как совокупность добродетелей, как и культура, выступает в форме дуальной (знание–незнание) оппозиции, несущей в себе два заряда с противоположными знаками: например, добро–зло, полезное–вредное, оптимизм–пессимизм, гнев–благодушие, правда–кривда и т.д. «Стоит выделить к какому-либо условию семиотического освоения мира, – считает Ю.М. Лотман, – как в рамках его тотчас наметится оппозиция» [Лотман, 1977: 8].

Между концами шкалы от позитивного до негативного значения могут располагаться «ослабленные» значения той или иной добродетели. Так, например, если расположим на этой шкале отношение человека к тому или другому «определённому результату человеческой деятельности» (Э.С. Маркарян), то можем получить следующую оценку добродетели по нисходящей линии: скупость–бережливость–щедрость–расточительность.

Избыточным проявлением бережливости предстаёт скупость, щедрости – расточительность. В данном случае добродетельность превращается в порочность. Если щедрость не дополняется и не уравнивается бережливостью, она превращается в расточительность. Точно так же и бережливость в отрыве от щедрости вырождается в скупость с пёстрым букетом её многочисленных вариаций: алчности, жадности, крохоборства, скарденности, скряжничества и т.п. Приведённый пример, как считает автор ряда монографий и учебников по этике А.П. Скрипник, является оправданием пословицы о наших пороках, являющихся продолжением наших добродетелей [Скрипник, 2004: 198].

Разговор о соотношении добродетелей и пороков, страстей и инфантильностей, начатый Аристотелем более двух тысяч лет тому назад, нашёл интересное продолжение в наши дни, в критике исторического опыта России и в изложении концепции дуализма нравственности, разработанной известным историком А.С. Ахиезером. «Основная оппозиция русской культуры, – отмечает А.С. Ахиезер в поисках ответа на вызовы времени, – противопоставление добра и зла выступает как борьба Правды и Кривды. Борьба Правды с Кривдой бескомпромиссна. Кривда побеждает на земле; потерпев поражение, Правда отлетает на небо и остаётся непобеждённой в принципе. Борьба этих двух начал выступает как противоборство космических сил, противостояния противоположных субстанций. Синкретическая правда – внутренний принцип, закон мироздания, некая нравственная субстанция мира абсолютное добро. Антитеза «Правда–Кривда» рассматривается в качестве одной из констант народного мировоззрения, сохранявших актуальность и после эпохи средних веков» [Ахиезер, т. 1, 1997: 63].

Принципиальное значение дуальной оппозиции добродетелей заключается в порождении **напряжённости** между её полюсами, что служит катализатором

или локомотивом осмысления каждого из них. В конечном итоге решается задача преодоления турбулентности и установления стабильности и уравновешенности. Эту напряжённость как движущую силу в поисках смысла жизни и воспроизводства основ жизнедеятельности можно считать «двигателем истории». Интерес к дуальной оппозиции, лежащей в основе нравственности народной культуры, волнует исследователей ещё со времён Аристотеля. Красноречива в этом отношении таблица, разработанная известным отечественным философом, автором многочисленных школьных и вузовских учебников, в том числе учебника по этике для студентов высших учебных заведений П.С. Гуревичем.

Соотношения страстей, добродетелей и пороков (по Аристотелю)

<i>Страсть</i>	<i>Добродетель</i>	<i>Порок</i>	
		<i>Избыток</i>	<i>Недостаток</i>
1	2	3	4
Себялюбие	Чувство собственного достоинства, благородство, самоуважение	Тщеславие, высокомерие, кичливость, спесивость, чванство	Самоуничижение, самоумаление
Удовольствие	Благоразумие, рассудительность, умеренность	Распущенность, невоздержанность, разнузданность	Бесстрастие (апатия), аскетизм
Страх	Мужество, смелость, храбрость	Трусость, робость, пугливость, малодушие	Дерзость, безрассудная отвага
Гнев	Ровность, кротость, выдержанность	Вспыльчивость, гневливость, свирепость, ярость	Благодушие, безгневность
Скорбь, печаль	Грусть	Уныние, тоска, отчаяние	Бесшабашность, разнузданность
Сострадание, жалость, благоволение	Милосердие	Жалостливость, сентиментальность	Жестокосердие, жестокость, бессердечность, чёрствость
Чувство собственности (обладание вещью)	Благотворительность, щедрость, бережливость	Расточительность, мотовство	Алчность, жадность, корыстолюбие, скарденность, скупость
Чувство откровенности, исповедальности	Искренность, чистосердечность	Болтливость, навязчивость, назойливость, развязность	Лицемерие, притворство, скрытность
Желание нравиться	Естественность, благовоспитанность, простота	Жеманство, кокетство, чопорность	Грубость, дикость, неотёсанность
Жизнелюбие	Благоговение перед жизнью, оптимизм	Восторженность	Угрюмость, пессимизм
Чувство гордости	Честолюбие	Надменность, гордыня	Смирение
Чувство родовой чести	Благородство	Спесь	Низость, подлость, бесчестие

Если согласиться с пониманием конструктивной напряжённости как движущей силы жизнедеятельности, то нравственная основа народной культуры обретает окраску социального феномена. «Дуальная оппозиция, – считает А.С. Ахиезер, – выступает как присущая не только процессу осмысления, мышления, но и социальным отношениям. Люди на всех уровнях социального целого членили себя на оппозиции. Например, – как пишет Б.Ф. Поршнев, – даже для соседских деревень в дореволюционной России отмечалось наличие дуализма по той или иной сознательно акцентируемой этнографической детали» [Поршнев, 1964: 7; Ахиезер, 1997: 68].

Несмотря на то, что термины «нравственность», «этика», «мораль» употребляются в литературе и в повседневной жизни в одном синонимическом ряду, делаются безуспешные попытки разграничения их смысловой нагрузки. Так, например, в новейшем университетском учебнике под «этикой понимается наука (область систематизированного знания), а под моралью (нравственностью) – то, что она изучает, её предмет (или объект). Попытка эта, – как считают авторы учебника, хотя она имеет многовековую историю, в целом не удалась <...> Сказать «этические нормы», «моральные нормы», «нравственные нормы» – значит сказать одно и то же» [Этика, 2015: 12].

В наши дни, на заре нового столетия особенно значима нравственная основа культуры проявляется в ряде частных фрагментов этносоциальной истории, в т.ч. на примере референдумов о самоопределении. Анализ баланса добродетелей как социальной реакции представляет необходимое условие изучения референдумов с целью понимания их как локомотивов человеческих действий, особенно массовых, которые в наши дни по масштабам, направленности, интенсивности определяют ход этнической истории и состояние субстанции этничности. Активно действующая личность во времена «перезагрузки» добродетелей на принципах доверия и справедливости выступает творцом истории в рамках соответствующего сообщества.

Этносоциологические исследования, проведённые в 1970–90-е гг. ЦИМО ИЭА РАН, подтвердили известное со времён А. Смита высказывание о том, что добродетели имеют социальный характер, дополняемый нравственными чувствами. Высоко оценивая такие чувства (добродетели), как верность, справедливость, правдивость и ряд других, А. Смит вместе со своим единомышленником Дэвидом Юмом не находит возможным построить всю нравственность на основании пользы и обращается к чувству симпатии, что и составляет основу его «Теории нравственных чувств» [Смит, 1997].

Для исследований, проводимых в концептуальной парадигме этническое–социальное, принципиально важным в осмыслении нравственных основ доверия было признание факта вознаграждений за проявленную или оказанную добродетель.

тель. «Если мы исследуем, – объяснял свою позицию А. Смит, – общие законы, по которым распределяются в этом мире добро и зло, то найдём, что несмотря на кажущийся беспорядок в этом распределении, каждая добродетель находит своё вознаграждение, и вознаграждение самое приличное для её поощрения» [Смит, 1997].

Двуединая сущность нравственных принципов, как источников, вызывающих доверие, проявляется, во-первых, в определении того, в чём состоит добродетель, т.е. какой душевный склад и какой образ поведения заслуживают похвалы и поощрения, во-вторых, какая интенция или какая способность души заставляет человека отдавать предпочтение тому или другому поведению, называть одно явление добром, другое – злом, рассматривать одно, заслуживающим одобрения и награждения, а другое – как предмет порицания, неодобрения и наказания.

Слабая изученность смысловой и функциональной нагрузки добродетелей вызвана тем, что с каждой из них, будь то доверие, справедливость, совесть или стыд, почтительность или вежливость, трудно иметь дело как в политическом и социологическом, так и в эмоциональном плане. Они представляют собой интеллектуальную проблему, трудно поддающуюся логическому определению и социологическому измерению. Кроме того, каждая из добродетелей состоит в запутанных связях с политическими институтами, этническими категориями и нравственными принципами и нормами, с политическим и экономическим развитием.

Тем не менее приведённые материалы, извлечённые главным образом из художественной литературы и личных полевых наблюдений, позволяют сделать вывод о том, что языковые ресурсы гагаузского языка в сфере этноэтики, особенно в понятиях нравственности, добра и зла, доброжелательности и ответственности вполне укладываются в теорию бинарных оппозиций.

Терминологическая система, отражающая в гагаузском языке систему этических категорий, как видно из приведённого анализа, служит носителям языка средством познания мира и руководством (в известной мере) к деяниям в креативной и коммуникативной сфере жизнедеятельности.

В описании любой картины мира бинарные оппозиции носят едва ли не универсальный характер: жизнь–смерть, счастье–несчастье, радость–горе, добро–зло, правое–левое и т.д. При этом левая часть оппозиции считается маркированной положительно, правая – отрицательно. В этнологической литературе имеется немало примеров положительной оценки билингвизма и бикультурности, например, в рамках теории структурного параллелизма двукультурности двуязычия [Губогло, 1972, 1977; Брук, Губогло, 1975; Арутюнов, 1978; 2012: 203–219].

Глава 3.

Справедливость и ассоциированные этические категории

Dooruluk* – доорулук (справедливость)

*«Закон природы справедлив и вечен:
Явился в мир – так значит, должен жить,
И путь избрать, что был тебе намечен,
И жизни смысл постичь и завершить».*
[Курогло, 1988: 25]

Справедливость – категория морально-нравственного и социально-политического сознания, понятие о должном, связанное с исторически меняющимися представлениями о неотъемлемых правах человека. Содержит требования соответствия между реальной значимостью различных индивидов (социальных групп) и их социальным положением, между их правами и обязанностями, между деянием и воздаянием, трудом и вознаграждением, преступлением и наказанием и т.п. Несоответствие в этих соотношениях оценивается как несправедливость [Советский энциклопедический словарь, далее – СЭС, 1984: 1255].

Не случайно в системе нравственных ценностей и этических категорий гагаузского народа видное место занимает понятие «доорулук» (справедливость) с широко разветвлённой смысловой нагрузкой, производное от слова «доору» (верный, прямой, правильный, правдивый, честный), «доорудан–дооруя» (откровенно, доверительно, открыто). В общественном мнении высоко ценится правдивый человек, правдолюб (дооружу), человек, способный признавать свои ошибки и исправлять своё поведение – «доорутмаа кенди кулланманы», человек, способный и умеющий устанавливать истину – «доорулуа йаппаа».

Важнейшей ценностью Библейского уровня подобно озарению (ачыклык) служит для умудрённого жизнью, известного поэта и маститого переводчика Петра Афанасьевича Чеботаря – справедливость как основание нравственности.

«Ама бир башка ишä
Бән балы
Алтындан хем парадан
О паалы
О паалы ишин ады –
Доорулук.
Саде о бизä верер
Бол солук».
[Чеботарь, 1989: 35]

* Подобрать антонимы к слову «справедливость» затруднительно: в зависимости от контекста это могут быть слова «беспоощадность», «бессовестность», «беспринципность», «несознательность», «аморальность», «бесчувственность».

Справедливость для него дороже денег и золота, без неё человеку жить невозможно, уверен поэт. Поэт не видит себя ни бомжом, ни калекой, ни бедняком. А деньги ему нужны только для того, чтобы делать добро друзьям и помогать маме. Справедливость, как воздух, – одна из сильнейших художественных метафор в гагаузской поэзии.

Диапазон смысловых значений «доорулук» – справедливости в повседневной жизни гагаузов чрезвычайно широк: от справедливости как правовой основы межэтнических отношений и долга перед родиной и своим народом до справедливости отношений в семье и влюблёнными. В стихотворении «Доруйдук» («Мы были правы») Ф. Занет оправдывает своих литературных героев в том, что в ответ на ЕГО долгие ухаживания ОНА, наконец, обняла его, поцеловав, стеснялась, а поцеловав её, он осознал, что оба – правы.

«Бана дѳна́син чок качтым,
Да те, бана сѳн сармаштын –
Дооруйум бѳн,
Дооруйсун сѳн,
Ѳпѳ бени, сан утандын,
Ѳпѳ сени, бан аннадым –
Дооруйум бѳн,
Дооруйсун сѳн».
[Занет, 1990: 191].

Справедливость как одна из основ нравственной культуры и как источник доверия отличается от других добродетелей тем, что соблюдение её не предоставлено целиком на произвол человека. В жизни немало ситуаций, когда справедливость реализуется принудительно. Трудно отказать себе в удовольствии привести соответствующий отрывок из «Теории нравственных чувств».

«Мы строже связаны обязанностью руководствоваться справедливостью, чем дружбою, состраданием, великодушием; исполнение последних трёх добродетелей предоставлено в некотором роде на нашу волю, между тем как мы чувствуем себя обязанными, связанными, вынужденными положительным обязательством поступать справедливо. Мы сознаём, что это может быть потребовано от нас и что насилие против нас в этом отношении будет встречено всеобщим одобрением. Ничего подобного мы не можем сказать о прочих добродетелях... Человек, нарушивший священнейшие права справедливости, не может подумать без страха, стыда и отчаяния о чувствах, которые он возбудил в прочих людях. По удовлетворении страсти, приведшей к его преступлению, когда он начинает сознавать своё поведение, он не может одобрить ни одного побуждения, руководившего его поступками. Он становится столь же ненавистным в собственных глазах, как и в глазах прочих людей; он побуждает к себе ужас в людях... Он страдает от одной мысли о положении, в которое он поставил себя, (...) и что за этим должны естественно следовать

мщение и наказание. Мысль эта проникает в глубину его души и наполняет его страхом и ужасом. Он не смеет смотреть никому прямо в лицо, он считает себя отверженным из общества и лишённым навсегда расположения людей. Всюду он видит одних только врагов, и он готов бежать в безлюдную пустыню, что только ещё ужаснее для него, чем сообщество людей. Его преследуют самые ужасные, самые отчаянные мысли, предсказывающие ему собственную гибель и ничтожество. Страх, одиночество гонят его снова в общество... Вот в чём состоит угрызение совести, самое ужасное из чувств, посещающих сердце человеческое...» [Смит, 1997].

Справедливость как моральное качество личности занимает особое место в системе нравственных чувств и поступков людей. Её доктринальный статус как моральной категории, в отличие от справедливости как правовой нормы в системе межнациональных и межгосударственных отношений определяется тем, что моральное качество человека «не имеет верхнего предела». Нельзя быть «излишне справедливым», кроме как в некоей хронической или полупустынной ситуации. Подобно доброте, справедливость как этическая категория никогда не может быть «с избытком» [Скрипник, 2004: 200].

Социальная природа добродетельства проявляется как в исторической перспективе, так и при сравнении, например, этики добродетелей и этики долга, как это сделано при исследовании обоснования морали с целью осмысления её рационального содержания. По итогам исследования, имеющего междисциплинарный этико-социологический характер, для этики добродетелей характерны: «телеологизм, включённость морали в структуру сложных действий; – партикуляризм (многие требования этики добродетелей формулируются в связи с конкретными качествами личности, требуемыми для выполнения различных видов общественной деятельности); – воздействие на процесс формирования способностей личности (это следует из понимания добродетели как совершенства в выполнении некоторой социальной функции); – определение достоинства личности в соответствии с её практическими достижениями; – моральное воспитание в единстве с целостным социальным развитием личности; – рекомендательный характер требований. Требования этики добродетелей не имеют столь категорического характера, как требования этики долга.

«Для этики долга характерны: – утверждение одинакового достоинства всех людей; – универсализм; – любовь, как новый принцип социальной связи, идеал собственного совершенства и модель совершенного отношения к другим (требование любить ближнего как самого себя становится в Христианстве одним из главных моральных принципов); – запрещение использования человека как средства; – категорический характер требований» [Этика, 2015: 225].

Большинство специализированных этических и философских теорий, посвящённых обоснованию морали и добродетелей, склонны преувеличивать роль психологических факторов в ущерб социальным. Однако в некоторых классиче-

ских образцах утилитаристской этики за ядро теории принимается польза, путём разграничения добра и зла и восприятие пользы в качестве основания нравственного долга. Вместе с тем делается оговорка в том, что указание на центральное место категории пользы в этических теориях не позволяет полностью установить специфику нравственного долга.

В дискурсе по проблемам этики и добродетелей авторы до сих пор обращаются к актуальной мысли Дж. Милля по поводу «принципа пользы», который характеризуется как способ определения долга в конкретных ситуациях.

В знаменитом трактате «Унитаризм» выявление классов правильных и неправильных поступков представляет собой лишь часть предназначения «принципа пользы». «Учение, признающее основанием нравственности полезность или принцип величайшего счастья, – считает Дж. Милль, – оценивает поступки по отношению их к нашему счастью: те поступки, которые ведут к счастью – хороши, а те которые ведут к несчастью – дурны» [Милль, 1900: 100; Этика, 2015: 233].

Мы оставляем в стороне членение «класса добродетелей» на две фундаментальные группы, номинируемые гедонизм и кинизм (аскетизм), когда согласно одной из них достойным смыслом жизни воспринимается наслаждение, а согласно второй – отказ от наслаждений. Люди, исповедующие одну из этих программ, реализуют разные моральные, нравственные практики. Этот немаловажный аспект добродетельства, целенаправленно ориентированного на гедонизм или аскетизм, также выведен за скобки нашего исследования.

Дуализм нравственности отражён в ряде произведений Н.А. Некрасова.

«Ты и убогая, ты и обильная,
Ты и могучая, ты и бессильная <...>
Ты и забитая, ты и всесильная,
Матушка – Русь!
[Н.А. Некрасов].

Великий поэт Императорской России не был этнологом, ни социологом, ни культурологом. Однако известная со школьной скамьи поэма «Кому на Руси жить хорошо» вполне могла бы стать в ряды публикаций по сельской социологии и по освещению нравственности и доверия населения в глубинке России. Более чем полтора века тому назад поэт предвосхитил многие современные теории о тесной связи между нравственными основами отечественной культуры и скрепляющим их, подобно смазке, доверием.

В отличие от 1990-х гг., когда проблемы личных качеств человека, его нравственных позиций и этических норм оказались на периферии конфликтологической литературы, океаном хлынувшей на сайты Интернета и в печатные издания, в двух новых десятилетиях XXI века, мы наблюдаем новую волну, связанную с возрождением интереса к социальным, в т.ч. этическим нормам как регуляторам поведения.

Особое внимание обращают на себя этнополитологи, сделавшие предметом своих исследований этнический и этический факторы политической культуры. «Этнополитическая культура, – как считает, например, О.Н. Максимова, – необходима для познания, освоения, изменения и совершенствования межэтнических отношений и выступает эффективным средством и способом, как национального прогресса, так и воспитания в духе общенациональной гордости» [Максимова, 2012: 97].

Включив категории, нормы и принципы этики и нравственности в систему этнополитической культуры, авторы, как правило, ограничиваются перечислением, выборочно или случайно называя те или другие без сопутствующих этимологических разъяснений. В системе соционормативного регулирования к этическим нормам относятся: знания ценностно-нормативного содержания культуры, правила межкультурного общения в конкретном многонациональном регионе и особенности деятельности в этнической среде, а также нравственные качества личности специалиста, такие как этнотолерантность, гуманность, справедливость. Огромное значение имеют также «моральная ответственность, а также знание этноэтикета конкретной этнической группы, с которой взаимодействует специалист, практикующий в этнической среде» [Максимова, 2012: 111–112].

В этнополитический дискурс вводится понятие этноэтикета, представляющий собой правила поведения, исторически сложившиеся и транслируемые из поколения в поколение как опыт духовно-нравственной деятельности, соединяющий культуру предков и потомков.

«Справедливость, – как феномен и как этическая категория, – общая нравственная санкция совместной жизни людей, распространённой по преимуществу под углом зрения сталкивающихся желаний, интересов, обязанностей, способ обоснования и распределения между индивидами выгод и тягот их совместного существования в рамках единого социального пространства» [Гусейнов, 2001: 816].

Этическая категория «справедливость», как и её антипод «несправедливость», служат в обиходной и официальной жизни для того, чтобы выражать позитивное или негативное отношение к тому или иному способу межличностных коммуникаций, к отдельным поступкам, процедурам принятия решений, исповедуемым взглядам или ситуациям. При этом аттитюды, т.е. оценочные суждения, которые выносятся на основе принципов и норм справедливости, могут порой отличаться от понятий (категорий) «милосердия», «благодарительности», «заботливости», «благожелательности» [Ролз, 1995: 163–169].

Иными словами, справедливость и благотворительность, как моральные, этические категории, дополняют друг друга по принципу простого добавления к менее требовательным предписаниям (добродетелям) предписаниями более требовательными.

В ранних произведениях Фёдора Мариноглу справедливым представлялось исполнение долга воинами-интернационалистами. Им, в частности, посвящено

его стихотворение «Гиттин...» («Ушёл...»). Провожая своего литературного героя в Афганистан, поэт оправдывает решение добровольца отправиться в «Афган зеегли ерлерина койма каршы кор фенала» («противостоять слепому злу на многотрадальной земле Афгана»). При этом поэт навсегда запомнил патриотические слова своего героя «Доорулук лазым орда гезсин» («Там – в Афгане – должна восторжествовать справедливость») [Занет, 1990: 181].

Между сельчанами осуждается тот, кто, потерял совесть или документы – «доорулукларны кайбетмиш». Иногда человек, слывший справедливым, терял уважение сельчан, поступив «не по справедливости» и награждался обидным прозвищем «дёнеклык» («непостоянство», «переменчивость», «ненадёжность»). О таком человеке говорят, что он способен «кенди кендиндян дёндю» («отречься от своих убеждений», «отказаться от своего слова»), поэтому доверять ему нельзя.

Доверие в гагаузском социуме складывалось в мировоззренческой системе и в поведенческих стратегиях как защитный механизм сохранения самобытности и как процесс взаимного приспособления людей друг к другу в динамичной системе этносов и этничности. Успех гагаузского референдума (02.02.2014) раскрывает глубинное залегание мотивации к самоорганизации на основе внутриэтнической этнофилии и консолидации.

После введения письменности в 1957 г. в первом сборнике поэтических и фольклорных текстов была опубликована знаменательная притча с назидательной интенцией о соблюдении справедливости как незаменимой нормы принципа добра, взаимопонимания и доверия. Её мораль призывала соревноваться в доверии и справедливости, а не в том, кто кого переспорит. Не могу отказать себе в удовольствии напомнить её содержание, несмотря на наивность и сказочность.

Dooruluk (притча о справедливости)

Человек усердно трудился, старался, денег накопил и новый дом себе купил. Изготовился во дворе колодец копать. Не докопав, нашёл целое ведро с золотыми монетами.

– Надо, однако, – подумал, – ведро с золотом вернуть человеку, который этот дом мне продал, так как я оплатил только то, что было на земле, но не то, что нашлось в земле, и что бесспорно принадлежит бывшему хозяину.

Как подумал, так и сделал, и отправился к бывшему хозяину дома.

– Во дворе колодец копал, – обратился к хозяину, – ведро золота нашёл. Оно тебе принадлежит, поскольку я только за дом заплатил, что на земле стоит. Возьми его, оно тебе принадлежит.

– Хозяин возразил: не могу взять. Деньги отныне тебе принадлежат, так как я продал дом вместе с землёй, на которой он построен.

«Возьми – не возьму, возьми – не возьму», разгорелся неуступчивый спор.

Обратились к мудрому человеку, чтобы справедливость установил, спорщиков унял, конфликт исчерпал. Стараясь их примирить, мудрый старец предложил по-братски клад разделить, но дело этим не закончилось: одна часть клада предлагает, дру-

гой не принимает. Убедившись, что обе стороны не уступают друг другу, мудрый человек поинтересовался:

– А есть ли у каждого из вас дети?

– У одного есть сын, у другого – дочь.

– В таком случае пожените их, – предложил мудрец, – а клад с золотом им подарите!

Спорщики тотчас утихомирились, свадьбу детям справили, сами стали сватами, а клад молодожёнам подарили.

[Буджактан сесләр, 1959: 151; *Zanet*, 2010: 161; пер. М.Н. Губогло, 2016]

При исполнении долга справедливости, важнейшей этической категории, действующему лицу не представляется простора для произвола, в т.ч. для выбора мотивов и форм реализации долга [Смит, 1997: 95].

За несовершенство справедливого поступка общественное мнение («Инсан маана булмасын») осуждает человека, в то время как несовершенство других этических норм и категорий, как, например, благотворительности или благодеяния, осуждается в мягких, щадящих формах. С эмоциональной и моральной точки зрения нарушение норм и правил справедливости порождает в адрес нарушителя негодование, иногда в острой форме, в то время как неисполнение заботы, благотворительности, невозвращение долга – способствует формированию разочарования в человеке.

Реализация справедливости, как этической (моральной, нравственной) категории, основана на исторически сложившемся алгоритме её исполнения в контексте с конкретными людьми и в конкретных ситуациях. Самое известное из литературы популярное определение **справедливости**, восходящее к античности, означает «воздавать должное (или своё)» каждому коммуниканту меру, долю тягот и благ в соответствии с идеалом справедливости. Автор «Теории нравственных чувств» А. Смит остроумно сравнивал правила справедливости с правилами грамматики, а правила других добродетелей с правилами художественного вкуса. Согласно его теории человек достоин считать и считаться справедливым «в результате строгого соблюдения им правил справедливости» [Смит, 1997: 175].

Особое значение категория справедливости имеет в сфере права и законности внутренней и внешней политики, прежде всего с целью оптимизации этногосударственных и межэтнических отношений. Не случайно знаменитая формулировка Дж. Ролза гласит: «Справедливость есть первая добродетель общественных институтов» [Ролз, 1995: 19].

Справедливыми или несправедливыми, как отмечают авторы новейшего учебника по этике, «могут быть распределение благ между получателями, назначение социальных санкций, обмен благами между участниками сделок. В соответствии с этим, используется условное, но полезное разграничение между распределительной, воздающей и обменивающей справедливостью» [Этика, 2015: 135].

Высоконравственные культурные традиции, существовавшие в гагаузском социуме на рубеже XIX–XX вв., за истекшее столетие частично обессточиваются и теряют силу в качестве скреп внутриэтнического единства. Но вместо них появляются новые, как, например, приверженность справедливому решению вопроса о статусе Гагаузской автономии и геополитической ориентации на Таможенный Союз. Во всяком случае, в ходе этносоциологического опроса 2006 г. более половины гагаузов отметили, что «гагаузы имели богатые культурные традиции, которые сохраняются и поныне». Среди земляков – русских, болгар и представителей других национальностей Гагаузии, удельные веса лиц, аналогично ответивших на этот вопрос, были меньшими.

В Гагаузии, также как в Приднестровской Молдавской Республике, проведённые референдумы, видимо, обострили чувства и ощущение справедливости, в т.ч. справедливости в деле самоопределения, в интересах сохранения самобытности и самоуправления. Красноречивы итоги этносоциологического опроса, проведённого ЦИМО ИЭА РАН в ПМР в 2014 г. Более половины молдаван, каждые двое из пятерых украинцев и более чем каждый третий русский считали, что для межличностного доверия особенно важна справедливость. Второе и третье место по шкале из 12 пунктов у представителей всех трёх национальностей заняли репутация и приверженность семье и семейной идентичности [Губогло, 2016].

Оказалось, что жителей Гагаузии «чувство общности» и стремление к справедливости больше всего объединяет в сфере экономики «с коллегами по учёбе и работе» (67,5%), а также с людьми того же достатка, что у самих опрошенных (51,5%). В сфере культуры и государственности на вершине пирамиды «кругов доверия» первое и второе место занимали соответственно, в первом случае – «родные и близкие» (70,6%) и «друзья» (49,3%), во втором – «жители города (села) совместного проживания» (54,3%), а также жители всей Гагаузии (36,6%).

Borç – борч (долг)

*«Я в долгу неоплатном,
Я в долгу постоянном,
Перед другом и братом,
Небом и океаном,
Перед матерью старой,
Перед дочкой и сыном,
Я в долгу неустанном
Перед пахарем мудрым,
И младенческой зыбкой,
Перед ночью и утром
И твоею улыбкой»*

[Курогло, 1988: 29; пер. А. Бродского]

В обильной литературе по этике, посвящённой нравственным принципам и моральному долгу и соответствующим поступкам, внимание сосредоточено глав-

ным образом на безусловно обязывающем характере нравственных ценностей и принципов. Когда люди говорят: «Это мой долг», это означает, что они осознают моральную необходимость совершать определённые действия, во избежание самоосуждения или санкций со стороны могущественного общественного мнения. Понятие долга означает более высокую по рангу этическую категорию по сравнению с обязанностями. Последние (ляязымылык) представляют собой конкретную нравственную необходимость, входящую в состав долга. Следовательно, понятие «долг», как считают эксперты по этике, «окружено более мощной эмоциональной аурой, изначально обладает оттенком возвышенности, в то время как слово «обязанность» может относиться как к самым тривиальным, так и к самым значительным проявлением человеческой жизни» [Этика, 2015: 145].

В повседневной жизни все предписания многообразных форм долга как нравственной категории сводятся к тому, что «недопустимо делать» и тому, что «недопустимо не делать». Первые предписания относятся к основной ценностной установке морали – добру и включают отдельные героические поступки или разновидности милосердного служения людям, не являющимися близкими родственниками, коллегами по работе или друзьями. Самопожертвование выступает оптимальным в нравственном отношении поступком.

В узком смысле «борч» имеет синоним «ödünç» и употребляется в ситуациях «взять в долг» или «вернуть долг», «borçlu olmaa» (быть в долгу).

В широком смысле «vatandaşlık borcu» означает «гражданский долг».

Разностороннюю смысловую нагрузку понятия как высокой нравственной ценности гагаузов лучше, чем кто-либо, выразил известный молдавский этнограф гагаузского происхождения, поэт и общественный деятель С.С. Курогло.

О глубоких исторических корнях понятия долга и должествования можно судить по Codex Cumanicus, в котором имеется слово «borçlula» (должники).

В соответствии с моральной философией И. Канта, современные специалисты по этике разделяют этическую категорию «долга» на «долг» в широком и узком смысле, а обязанности – на совершенные и несовершенные. Долг в узком смысле, согласно И. Канту, требует «совершать конкретные поступки, а долг в широком смысле требует следовать определённой максиме величия» [Кант: 434; Этика, 2015: 150–151].

В силу этого долг первого типа можно исполнять полностью, а долг второго типа имеет бесконечную перспективу реализации. В системе этических категорий принято разграничивать общий и специальный долг. Во втором случае под специальным долгом или специальными обязанностями имеются ввиду обязанности по отношению к родственникам, соседям, согражданам, друзьям, коллегам по работе, а также к клиентам и пациентам, если речь идёт о формальной этике [Этика, 2015: 153].

Моральный долг принято сравнивать с ответственностью, которая предполагает персонификации общих и абстрактных предписаний.

Adamlık* – адамлык – институт человечности

*«Будь безымянным, знаменитым,
В тайге прокладывающим путь,
На рынке продающим сито,
Кем хочешь в этом мире будь.
Будь мусорищиком, трубочистом,
Ассенизатором, певцом,
Безбожником и оптимистом, –
Кем хочешь, но не подлецом.
Не будь носителем несчастий
И осквернителем святынь,
На побегушках у начальства
Не будь и бога не отринь.
Не сотвори в душе обмана,
Не заведи в тупик слова,
Не будь Зошлом и Иваном,
Совсем не помнящим родства»
[Курогло, 1988, пер. Б. Примеров]*

В ряде новейших публикаций характеризуются некоторые принципы гостеприимства как неотъемлемые составные части ментальности и морального кодекса гагаузов. При этом традиционные трапезы и застольный этикет занимают скорее второстепенное место в драматургии гагаузского гостеприимства, в котором главенствующую роль играет философски воспринимаемая категория «Адамлык», восходящая к понятию «человек» (адам). Само это слово обозначает душевную готовность человека проявлять меру и масштабы своей человечности [Никогло, 2004].

Сегодня, по истечении более чем целого столетия после публикации в 1900–1902 гг. первой монографии о гагаузах, можно лишь удивляться прозорливости и научной интуиции В.А. Мошкова, предположившего ещё на рубеже XIX–XX вв., что слову «адамлык» придавали очень важное и широкое значение «отдалённые предки гагаузов» [Мошков, Этнографическое обозрение, далее – ЭО, 1901, № 2: 16].

Смысловое содержание слова «адамлык», записанного В.А. Мошковым на исходе XIX в., и значение этого же слова на языке средневековых куман (половцев, кыпчаков), согласно Codex Cumanicus, созданным носителями этого языка на рубеже XIII–XIV вв. совпадало.

В вокабуляре куманского (половецкого) языка XIII–XIV вв. бытовало слово «adamlık» (адамлык), означающее в одних случаях «человечество, человеческую сущность, человечность», в других – «естество человеческое, род человеческий,

* Антонимы – «бесчеловечность», «жестокость», «мизантропия», «человеконенавистничество».

толпу людей, человеческое достоинство». Вряд ли можно отказаться от этногенетических рефлексий, если принимать во внимание сохранение за более чем семь веков в современном гагаузском языке слова и понятия «адамлык» с той же смысловой коннотацией, что в куманском (половецком) языке на рубеже XIII–XIV вв.

Смысловая нагрузка гагаузского понятия «адамлык» в широком и узком смысле вполне корреспондирует с обширным сводом значений, содержащихся в этом слове на куманском (половецком) языке. Ещё раз вернёмся к наблюдениям В.А. Мошкова о гостеприимстве. «Значение слова, которым гагаузы обозначают понятие гостеприимства, – подчёркивает В.А. Мошков, обладающий тонкой социальной и музыкальной чувствительностью, не совсем соответствует нашему. Оно, если хотите, даже шире нашего. У нас дело идёт о госте, т.е. о понятии частном, так как под гостем никто не понимает каждого человека, а у гагаузов гостеприимство называется адамлык, т.е. происходит от слова адам – человек в самом широком смысле этого слова, без различия его положения, национальности, языка, цвета кожи и т.д. В буквальном переводе на русский язык слова адамлык, он звучало бы чем-то вроде человечности [Мошков, ЭО, 1901, № 2: 15].

Внутренний голос гостеприимного хозяина, предлагающего щедрое угощение гостю, говорит о том, что он исполняет свой долг не только перед Богом, но и перед своими дальними предками. В функциональные предназначения гостеприимства гагаузов инкорпорированы элемент жертвоприношения как дань культу предков. Внутренняя увязка гостеприимства и жертвоприношения известна у многих народов. В гагаузском случае эта увязка имеет принципиальное значение по той причине, что выступает важным фактором социализации и воспитания толерантности, доверия и солидарности.

Важным показателем межличностных отношений среди гагаузов выступает чувство долга, понимаемое в широком диапазоне чувств и ощущений. Для гагауза нет ничего огорчительнее, чем «борч калмаа», или «борчланмаа» (остаться должником), или «борча гирмая» (влезть в долги). Перед всесильным общественным мнением он должен сохранять в чистоте и вне какой-либо сомнительности готовность «борч едемая» (оплатить, вернуть долги).

Никто не проводил какие-либо социометрические измерения доверия среди многоэтничного населения Буджака за более чем двухсотлетнее заселение его переселенцами с Балканского полуострова. Однако путешественники и исследователи отмечали на основе личных наблюдений или со слов своих информаторов, различия между народами в бытовании тех или иных обычаев и ритуалов. Так, например, В.А. Мошков, неоднократно посетивший ряд гагаузских и болгарских сёл в Бессарабии в конце XIX в., приводил высказывание священников, служивших подолгу в гагаузских и болгарских сёлах: «Болгары <...> угрюмы, скрытны и подозрительны, жадны и скупы, а гагаузы, наоборот, веселы, откровенны и доверчивы» [ЭО, 1902: 29].

«Принадлежа к одному православному вероисповеданию и имея в селе только одну церковь, – записывал свои наблюдения В.А. Мошков, побывавший в последнем десятилетии XIX в. в селе Кирсово, – болгары и гагаузы не смешиваются между собой даже в доме молитвы. Одна половина церкви, правая, считается болгарской, а другая – левая – гагаузкой, и потому ни один болгарин не переступит ногой в гагаузскую половину, ни один гагауз – в болгарскую. Кладбища у обеих народностей отдельные, и не было ещё случая, чтобы гагауз был похоронен на болгарском кладбище или наоборот. Точно также держатся болгары и гагаузы и во всем остальном. На сельских сходах, которые бывают общими для всего села, обе народности стоят всегда друг против друга в оппозиции. Если что-нибудь предложат гагаузы, то болгары ни за что с этим не согласятся и наоборот. Согласие между обеими половинами бывает только тогда, когда на сходу производится постороннее давление в виде неизбежности какого-либо единогласного решения или в виде давления со стороны высших властей. Если болгарина выберут в сельские старосты, то в помощники к нему непременно должен быть выбран гагауз, а если гагауза, то помощником у него будет болгарин. <...> Даже в ночные сторожа не могут быть выбраны одни болгары или одни гагаузы» [ЭО, 1902, № 2: 34].

Пытливый исследователь, побывавший в ряде гагаузских и болгарских сёл, и вызвавший к себе неограниченное доверие со стороны местных жителей, в свою очередь, делал убедительное умозаключение: «Словом, недоверие друг к другу полное» [ЭО, 1902, № 2: 35].

Ещё одна группа теорий доверия основана на изучении морали и нравственных ценностей в понимании человечности, уважительности, доброжелательности, благодетельности. Моральная (общечеловеческая) форма доверия играет важную роль в межэтнических отношениях.

В ходе упомянутого опроса в 2006 г. оказалось, что в широком гуманистическом аспекте, без конкретизации людей по национальности, вероисповеданию, социальному статусу и т.д. только немногим более четверти гагаузов и русских и каждый пятый болгарин в Гагаузии доверяли анонимному «большинству людей». Этот выявленный кризис общегуманистического доверия был обусловлен на заре нового тысячелетия рыночной экономикой, безработицей, моделью внедряемых отношений, когда «человек человеку волк», или (в современной интерпретации) – «конкурент».

Доверие в смысловом поле соидентичности

Моральное доверие, как оно описано Усланером, отличается от доверия на основе общей идентичности, т.к. основано на понимании того, что люди разделяют основополагающие нравственные ценности. Такой тип доверия в большей мере связан с оптимистическим взглядом на социальный мир и природу людей: «Моральное доверие есть утверждение, как люди должны вести себя. Людям следует доверять друг другу. Золотое управление (на котором основано моральное

доверие) не требует, что ты должен делать другому, как они делают тебе. Вместо этого вы поступите с другими так, как вы хотели бы, чтобы они поступали с тобой» [Uslaner, 2001]. В отличие от рационального/стратегического доверия, суть которого составляют расчеты по снижению издержек за счет сбора положительной или отрицательной информации о других, в моральном доверии люди доверяют, потому что верят в добрую волю других и их отношение независимо от предыдущего опыта. Моральное доверие не основано на личном опыте и веру в людей не уменьшает частный негативный опыт, к примеру, когда покупатель не возвращает деньги продавцу за взятые ранее фрукты или кто-то разрушает дом или опустошает холодильник доверяющего [Uslaner, 2002: 17].

Обе группы теорий – соидентичности и единых принципов морали – порой опираются на перечень признаков и показателей этничности. Так, например, в книге «Конструирование идентичности», написанной на основе лекций, прочитанных в Королевском университете Белфаста в мае 1996 г., Андриан Хастинг предлагает следующее «перечислительное» определение этничности: «Под этничностью, я имею в виду общую культуру, где группа людей разделяет основы жизни – ткани и одежду, стиль домов, как они относятся к домашним животным и сельскохозяйственным землям, основополагающую работу, которая формирует функционирование общества, и как роли делятся между мужчинами и женщинами, как организована охота, как рассматриваются убийство и ограбление, как организуется оборона против угрожающих злоумышленников, как рассматриваются вопросы собственности и власти, ритуалы рождения, брака и смерти, обычаи ухода за животными, поговорки, песни, колыбельные, общая история и мифы, верования в то, что следует за смертью и в Бога, богов или других духов. Но в каждой этничности есть суб-этничности – с узнаваемыми небольшими различиями во всем, что мы перечислили – также как разговорный язык различается на довольно коротких расстояниях по месту, классу и профессии. Различие между этими двумя типами разницы было достаточно ясно, хотя в обычной повседневной жизни внутренние различия могут часто, как это нам кажется, иметь большее значение, чем внешние» [Hastings, 1997: p. 167].

Sorumluluk – сорумлuluk (ответственность)*

Решение идти на избирательные участки, чтобы исполнить свой долг на референдуме перед самим собой и перед своим народом, люди в Гагаузии принима-

* Обращают на себя внимание различные смысловые корни генезиса понятия «sorumluluk» (ответственность). В русском языке, как видно, за основу понятия «ответственность» взято слово «ответ», как будто от ответственного человека ожидается ответ на вызовы времени и ситуации. В гагаузском языке в основу слова «sorumluluk» положен не ответ, а вопрос, т.е. ответственность обозначается теми вопросами, которые обязан в соответствии с моральной категорией решать ответственный человек.

ли, исходя из той меры и степени «сорумлулук» (ответственности), которую они осознанно или без лишних размышлений брали на себя. За время пребывания под Российской императорской короной или под красным флагом Советского Союза, гагаузское сообщество существовало в согласованном взаимодействии, основанном на самоконтроле участников, разделяющих сходные ценности и общую картину мира.

Хотя ко времени проведения референдума, решающего судьбу всего народа и каждого участника в отдельности, люди в Гагаузии были социально неоднородны и физически отделены друг от друга, они были способны к независимым действиям, координируя при этом свои действия в соответствии с групповыми ожиданиями взаимного доверия. Устойчивость социума на уровне отдельного села или в целом по автономному образованию, основана на личной ответственности, которую односельчане и горожане чувствуют друг перед другом. К сожалению, в гуманитарном знании, раскрывающем историю, культуру и повседневную жизнь гагаузов, до сих пор нет обстоятельного исследования этнической системы в структуре народного менталитета. Могу сослаться на тот очевидный факт, что в «Гагаузско-русско-молдавском словаре», изданном на кириллице в 1973 г., можно найти слова по алфавиту от «сооружу» (спрашивающий) до «соруштурмак» (расследование) [Словарь, 1973: 428], но нет слова «ответственность». При повторном, доработанном варианте этого же самого словаря, но уже изданном на латинице (2002), включены дополнительно слова «sorum» (ответственность) и «sorumlu» (ответственный) [Gagauzça-rusça-romiña, 2002: 599], что можно в равной степени объяснять как фактом социального вызревания морально-этических норм народа, так и повышением уровня профессиональной подготовки составителей словаря, а также ещё и не вполне разработанной терминологической системой гагаузского языка, не способного адекватно отразить реально существующие институты, нормы и ценности в традиционной культуре гагаузского народа, в т.ч. ответственность*.

Этическое или моральное поведение – это поведение, за которое гагауз или гагаузка несут ответственность, соблюдая чувство собственной порядочности или опасаясь формальных или неформальных санкций со стороны всемогущего общественного мнения (Инсан маана булмасын).

* В турецком языке «sorumluluk» (ответственность) имеет широко разветвлённую сеть значений, которые существуют и в гагаузском социуме, но оказались не включёнными в словарь, и не попали в поле зрения исследователей, на страницы научных изданий и художественной беллетристики. Назову несколько словоупотреблений, наличие которых не вызывает сомнений и в гагаузском социуме, хотя они и отсутствуют в словарях и в исследовательской практике: «topluma karşı sorumluluk» (ответственность перед обществом), «sorumlu olmak» (нести всю ответственность), «bunun sorumlulugu sizin üzerindedir» (вы несёте за это ответственность) [Русско-турецкий словарь, 1979: 560].

Ответственность – одна из высокочтимых этических категорий гагаузов как во времена кочевой жизни, так и в более позднее время, после перехода на оседлость. Подобно долгу, ответственность отражает процесс перехода от моральных ценностей и принципов к формирующемуся на их основе поведению. Ориентирами (как «навигаторами») реализации ответственности служат общие и абстрактные предписания. Не вдаваясь в утомительные философские дискуссии о соотношении моральной ответственности и нравственного долга, сошлёмся на известный пример, приведённый в учебнике «Этика», хотя попутно заметим, что книга скорее напоминает трактат или монографию, чем пособие для академического бакалавриата [Этика, 2015].

В книге остроумно сравниваются две формулировки: «У меня есть такая-то обязанность» (или «Это мой долг») и «Я ответственен за что-то» и делается вывод о трёх обстоятельствах, которые определяют их специфику и, следовательно, различие смысловых нагрузок. «Во-первых, понятие долга (обязанности) акцентирует переживание **связанности** морального субъекта, его ограниченность определёнными внешними пределами, <...> а понятие ответственности подчёркивает переживание обязывающей **взаимосвязи** с морально-значимым другим. Во-вторых, понятие долга (обязанности) указывает на совершение определённых действий или воздержание от них, а понятие ответственности – на необходимость обеспечить какое-то итоговое состояние объекта заботы и попечения. <...> В-третьих, понятие ответственности тесно связано с тенденцией рассматривать именно объект заботы и попечения в качестве самостоятельного источника моральной императивности. В перспективе долга (обязанности) такой источник чаще рассматривается либо в самом действующем субъекте <...>, либо в какой-то внешней предписывающей инстанции (Боге, природе, мировом разуме)» [Этика, 2015: 158].

В ряде случаев осознание ответственности служит стартовой точкой исполнения долга; особенно, когда ответственность и долг бесконфликтно дополняют друг друга. Основными типами ответственности являются **естественная**, предполагающая, что зависимость какого-то объекта или дела от поступков ответственного индивида складывается самопроизвольно или случайно, и **договорная**, основанная на сознательном принятии определённой социальной роли или заключении соглашения [Этика, 2015: 163].

По мере интеллектуализации гагаузского социума менталитет гагаузов, в частности понятие ответственности, пополнялись наряду с традиционной дисциплинарной и материальной, уголовной и гражданской ответственностью. Соответственно, смысловая нагрузка каждой дефиниции укоренилась с советских времён, в том числе:

– ответственность дисциплинарная означала форму воздействия на нарушителей трудовой дисциплины путём наложения на них дисциплинарных взыска-

ний: замечания, выговора, строгого выговора, перевода на низкооплачиваемую работу на срок до трёх месяцев или смещение на низшую должность на тот же срок, увольнение;

– ответственность материальная обязывала работника возместить предприятию (учреждению), в котором он работает, ущерб, причинённый по его вине (в размере действительного ущерба, но не выше 1/3 месячной тарифной ставки или оклада);

– ответственность уголовная означала, что лицо, совершившее преступление, отвечает за своё деяние; мера наказания определяется приговором суда; возраст привлечения к уголовной ответственности устанавливается законом.

– ответственность гражданская воспринимается как возложение невыгодных имущественных последствий на лицо, допустившее неправомерное поведение (например, неисполнение обязательства, причинение вреда имуществу и т.п.); наиболее распространённые формы гражданской ответственности – возмещение убытков и уплата неустойки.

Saygılık* – сайгылык (достоинство, почтительность, уважительность)

Официальные и неофициальные обращения в письмах гагаузыязычного населения начинаются словами «saygılı» (уважаемый, достойный почёта, почитаемый) или «раалı» (дорогой). Важным фактором проявления доверия к человеку и к самому себе является наличие «saygılık» (достоинства, уважительности). Понятийное гнездо слова, связанного с достоинством, отличается богатством и глубоким смыслом; оно имеет высокую частотность в художественной литературе и устном народном творчестве. Попутно заметим, что человек, совершивший «ha-sılık» (паломничество в Иерусалим или на Афон), с давних пор пользуется уважением, как обладающий авторитетным достоинством.

Настоящему мужчине, уважающему своё достоинство, не следует надевать женское платье (adam sa – fistan giimesin – если ты мужчина, недостойно носить женское платье). Если мужчина – «don erine – fistan giimiş» (вместо штанов надел женское платье), он не мужчина. О низком уровне достоинства и самоуважения можно судить по подверженности конформизму: «bizim insan-narmız iolâdır – kouyn gibi, biri düşärsä era, hepsi aardından düşeer» [примеры взяты из: *Занет*, 424–425].

О человеке с безупречной репутацией, вызывающем доверие, говорят: «bu adama toz conmaz» (буквально: «на этого человека пыль не садится»). За-землённым признаком мужского достоинства является обязательное ношение головного убора.

* Антонимы – «презрительность», «недостаточность», «несовершенство».

Глава 4. ***Musaafirlik*^{*} – (мусаафирлик): гостеприимство как институт воспитания нравственности**

*«Мы ждём гостей.
И карусель кружится многолико.
Кружатся в нашем доме все –
От мала до велика.
Уборка, стирка... звон вокруг,
Как будто стало шире
От чистоты крахмальной вдруг
В предпраздничной квартире <...>
Я видеть рад тебя, конак,
Пока есть солнце в душах,
Припомним детство, глушь, овраг...
Начни – я буду слушать».*
[Курогло, 1988: 109–110]

Гостеприимство, ассоциированное с общественным мнением, ограниченное исторически сложившимися традициями и обычаями, представленное принципами и институтами соционормативной культуры, выступает важной характеристикой гагаузского сообщества на рубеже XIX–XX вв., настраивая людей того времени на доверие и солидарность.

«Musaafir» (гость) – разветвлённое и широко употребляемое в повседневной жизни гагаузов понятие: «musaafirim var» (у меня гости), «geç musaafir» (запоздалый гость), «geç musaafirlerlä kemik-imäk», «bulaşık-icmāk» (позднему гостю – кости, т.е. поздним гостям еда – кости, питьё – помои), «musaafirci» (гостеприимный), «musaafirlik» (пребывание в гостях).

В этимологической нагрузке понятия «musaafirlik» (синоним – conakçuluk), в свою очередь, присутствует, вмешивается понятие «значимости», способности хозяина быть достойным гостя и наоборот, готовность получать одобрение или санкции со стороны общественного мнения.

Ещё одним признаком высоконравственного статуса гостеприимства в этико-эстетической системе традиционной культуры гагаузов служит наличие синонима «конак» (конак – гость) и, соответственно, «конаклык» (гостеприимство). Приведём лишь некоторые понятия из словарного запаса генезиса «конак»: «konakçı» (гостеприимный, тот кто предоставляет ночлег), «konaklanmaa» (быть принимаемым в гостях, располагаться на ночлег). Об отдельных словах гагаузского языка, имеющих 700-летнюю историю, можно судить по наличию их в знаменитом четырёхязычном словаре Codex Cumanicus (1303), в т.ч. слова «conaciarman», что, вероятно, означало у далёких предков гагаузов – «я принимаю гостей, проявляю гостеприимство».

* Антонимы – «враждебность», «замкнутость», «негостеприимство».

В системе традиционной народной культуры и жизнеобеспечения гагаузов гостеприимство и культы обеспечивают не только наращивание социального капитала [Селигмен, 2002; Фукуяма, 2004; Штомпка, 2012], но и способствуют функционированию нормальной жизнедеятельности, в т.ч. за счёт межпоколенной трансмиссии культуры и навыков повседневного уклада жизни [Лопуленко, 2009].

Ещё полвека тому назад, когда гагауз выбирал невесту для себя или для своего сына, первый вопрос, всплывающий перед выбором, означал: «Иыкрам япаер мы ябанджия?», т.е. умеет ли избранница оказывать уважение гостю? Более того, современные исследователи традиционной культуры гагаузов, охваченные эйфорией наплыва скорее декоративной, чем реальной религиозности, считают обряд «Курбана» жертвоприношением Богу, хотя, в действительности, как уточнял В.А. Мошков, ещё в начале XX в., Курбан являлся жертвой не Богу, а долгу гостеприимства [Мошков, 15] и служил вкладом и авансом в социальный капитал доверия.

Высокий социальный рейтинг гостеприимства обусловлен тем, что при его исполнении у принимающего хозяина и его гостя, а также у наблюдателей, формировалась уверенность в том, что каждый из них впредь будет действовать во взаимных интересах. Перед всесильным общественным мнением участники гостеприимства демонстрируют доброжелательность, порядочность и доверие. Благодаря гостеприимству, доверие считается важным фактором нормального межличностного взаимоотношения: с соседями и родственниками, сослуживцами и чиновниками, с врагами и учителями, между родителями и детьми.

Высокий уровень доверия до сих пор является важным показателем внутрисемейных и межсоседских отношений. Накануне референдума (02.02.2014) в сёлах Гагаузии люди договаривались идти на голосование семьями, оповещали соседей и сверяли с ними время посещения избирательных участков.

За 6 лет до референдума (02.02.2014) почти каждые двое из троих гагаузов, русских и болгар в ходе этносоциологического исследования отмечали, что, во-первых, важнейшие семейные проблемы решают сообща на основе взаимного доверия и, во-вторых, более половины гагаузов и русских, каждые двое из троих болгар превыше всего ценили доверие и взаимопомощь [Губогло, 2016].

Широкое проникновение обычаев гостеприимства и доверительности в ткань повседневной жизни гагаузов имеет глубокие исторические корни. Знаменитый турецкий путешественник Евлия Челеби, дважды пересекавший земли северо-восточной Болгарии в 1651 и 1652 гг. и не очень щедрый на похвалу «гяурам», назвал эту территорию «Узиеялет», а его население – «читаками», которых сегодня исследователи не без оснований считают предками гагаузов [Губогло, 1967: 8, 9]. Давая представителям этого народа высоконравственные характеристики, в т.ч. отмечая их честность, искренность, совестливость, «добрый харак-

тер» и стыдливость, он особое внимание обратил на принятое у них особое почитание гостей (читаците почитать гостите) [Манов, 1938: 16].

В поэтической метафоре выразил «клятву гостеприимства» известный гагаузский поэт Степан Курогло:

«Если будешь скупым в угощение,
Сироте не протянешь куска,
Если страннику из родника
Ты напиться не дашь,
То прощенья
Не видать тебе наверняка».
[Курогло, 1988: 160–161]

Comert* – джомерт, ачык елли (щедрость)

Понятие гостеприимства в литературе о бессарабских и добруджанских гагаузах чаще всего увязывается со стереотипом щедрости как национальной характеристики гагаузов и гаджалов. О щедром человеке в широком смысле, т.е. не в сугубо меркантильном плане, а в смысле щедрости духа по отношению к людям, гагаузы говорили: «Bol elli, bol ürekli» (человек со щедрыми руками, щедрый сердцем).

Посвятив одно из своих произведений щедрости (жомертлик), поэт призывает к взаимной щедрости душу человека и землю.

«Ко хич сўўмесин жаннар
Биз вердик дери кувет,
О да – биза берекет».
[Филиоглу, 1990: 31]

Ещё в одном стихотворении поэт считает себя в долгу перед землёй, которой жизнью обязан [Там же: 43].

Порой щедрость граничит, соседствует, ассоциируется с жертвенностью. Известен хрестоматийный образ девочки из воспоминаний Н.В. Гоголя. По дороге в Оптину пустынь он встретил девочку и, когда попросил у неё землянику, она протянула ему полное лукошко и отказалась получить предложенные ей деньги. «Что Вы, разве можно у странника брать деньги?» – удивилась девочка и удивила Гоголя [цит. по: Гуревич, 2006: 174].

Иногда щедрость у некоторых гагаузов доходила до расточительства, как говорится, например, о варненских гагаузах в первой половине XX в. «Гагауз – весёлый по нраву, храбрый, проворный, щедрый до расточительства, гостеприимный, честолобивый, мстительный и бесстрашный» – таковым стереотипным портретом наделяли его земляки в северо-восточной Болгарии [Манов, 1938: 37].

* Антонимы – «скупость», «жадность», «крохоборство», «прижимистость», «скряжничество».

Hatırlık* – хатырлык (высокопочтимость)

Многозначительную, труднопереводимую смысловую нагрузку несёт институт, обозначенный словом «хатырлык», восходящим к арабскому «хатыр», и обозначающий главным образом оказание высокой чести, глубокого уважения и почитания, а также готовность к повседневному альтруизму вплоть до самопожертвования.

«Хатыр гютмяя» – говорят гагаузы, имея ввиду необходимость и готовность оказывать уважение или культивировать эту готовность среди подрастающих поколений. Для того, чтобы человеку доверяли или чтобы он вызывал («заслужил») доверие и уважение, надо «хатырына конмаа», справиться о самочувствии или здоровье, надо в рациональной форме «хатырыны сормаа». «Делать доброе дело, оказывать любезность, доставлять удовольствие, угождать» передаётся словом «хатыр япмаа» (буквально – «культивировать почитание»). И, напротив, человеку, которому не доверяют и не хотят угождать, говорят «хатырына гелмеди конмады».

К разряду рациональных моделей доверительности в гагаузской традиционной культуре относится – «хатырлык» (уважаемый, влиятельный, почитаемый). В широком смысле «хатырлык» – это добродетельность, предупредительность, вежливость, деликатность [Гагаузско-русско-румынский словарь, 2002: 303–304].

Значение «хатырлык», как и ряда других синонимично близких институтов и ценностей, таких как «хаир» (благодетяние), «хайрлык» (благодетельность) трудно переоценить. Благодаря им накапливается социальный капитал и устанавливается атмосфера взаимного доверия, доброжелательности, готовность оказывать помощь и получать (ожидать) поддержку окружающих.

Многие институты соционормативной культуры гагаузов – гостеприимства, ценности принципов человечности (адамлык), крёстных родителей, ярмарки, балаганы, массовые гуляния – совмещают в себе экономические, коммуникационные, развлекательные, психологические функции, способствуют ретрансляции доверия как важного условия сохранения самобытности и консолидации народа.

Yalpaklık – ялпаклык (ласковость, нежность, вежливость)**

Смысловая нагрузка вежливости и доверия хотя и не синонимична, но близка друг другу, особенно в ситуациях, когда вежливость становится как бы катализатором миротворческого характера внутри- и межэтнических отношений. Мы вправе оба понятия включить в ткань социального капитала по той простой причине, что в слабо социально-дифференцированном обществе, каковым был

* Антонимы – «презрение», «поругание», «неуважение».

** Антоним – «грубость».

социум гагаузов едва ли не на протяжении двух столетий, доверие, доверительность и вежливость означают уважительное отношение к личности и её деятельности. Соблюдение этого принципа находилось под неукоснительным контролем общественного мнения.

С аномальными для себя случаями проявления вежливости гагаузские спецпереселенцы встретились в деревнях Западной Сибири, куда они были выслены в 1949 г. в ходе массового раскулачивания и принудительной депортации. В первые послевоенные годы в деревнях имели место некоторые проявления регресса хороших манер и правил общения. По местным понятиям, человек, избегающий в речевом поведении нецензурных выражений, воспринимался как чужой, типа «белой вороны», и, соответственно, мог вызвать недоверие.

В гуманистической этике гагаузов не принято многократно повторять слово «спасибо» (саа ол), дословно – «будь здоров». Хотя в разных ситуациях оно может принимать различные смыслы: будь здоров, до свидания, будьте здоровы и т.д.

В некоторых культурах у ряда народов, так же как у гагаузов, отмечалось, что назойливо повторяемая благодарность или чрезмерная вежливость означает или нежелание продолжать доверительный взаимообмен информацией, или даже имплицитную готовность завершить разговор.

Со временем по мере повышения образовательного и культурного уровня гагаузов, особенно во второй половине XX в., позитивный баланс между вежливостью и доверием в некоторых ситуациях менялся на противоположный. Среди гагаузской интеллигенции первого и второго поколения избыточное, порой фальшивое проявление вежливости стало восприниматься скорее как недоверие, чем доверие. Согласимся, что чем больше мы доверяем своему собеседнику, тем меньше следим мы за манерами своего поведения в соответствии с каноническими ритуалами в данной форме или системе коммуникаций.

Сегодня, по мере прояснения высокой этнополитической значимости референдума 2 февраля 2014 г., когда общественные деятели и политики темпераментно оспаривают свои приоритетные роли в инициировании, организации и проведении плебисцита, становятся всё более очевидными внутринациональные ресурсы единства гагаузского народа, глубоко укоренившаяся в его ментальности приверженность к справедливости, в т.ч. на многотрудном пути достижения доверия между политическими элитами Комрата и Кишинёва во имя справедливости.

Целование рук как знак доверия, уважения и вежливости

Вернёмся, однако, в XIX век. С одной стороны, среди гагаузов между мужчинами и женщинами не было обычая целования в губы. Такой поцелуй считался

неприличным, предосудительным и греховным. Это мотивировалось тем, что Иуда предал Спасителя целованием. С другой стороны, широко бытовал непонятый до сих пор исследователями обычай целования рук [Мошков: 28]. Так, например, на закате XIX в., если в дом приходил женатый гость, то все холостые юноши и девушки и дети без исключения целовали ему руки, если же гость был холостым, то руку его целовали только маленькие дети. При встрече на улице крестники целовали только руку крёстного отца или крёстной матери.

К проявлениям культа предков относится выходивший к этому времени из «моды» обычай целования женихом и невестой коленей и ступней ног своих родителей.

В относительно замкнутом, изолированном от дальних межличностных контактов гагаузском сообществе потребность в долговечных и стабильных навыках и принципах доверия и доверительности коренилась в известной универсальности человеческой взаимодополняемости и взаимозависимости. Демонстративное проявление взаимного доверия через вежливость служило самосохранению социального взаимодействия и стабильности повседневного порядка.

Для сохранения доверия как регулятора устойчивого социального порядка надо было, чтобы люди неоднократно встречались друг с другом и несли в себе воспоминания о прошлых встречах и знание (competence) институтов, норм и правил жизнедеятельности. Общественное мнение как чрезвычайно важный контролирующий механизм по обеспечению устойчивости социального порядка ревностно следило за репутацией лиц, участвующих в коммуникационных процессах. В слабо дифференцированном гагаузском обществе на рубеже XIX–XX вв. перечень социальных ролей был крайне ограниченным. Поэтому нормы вежливости, услужливости и доверительности как ценности заменяли законодательно принятые правовые нормы и относительно безболезненно лимитировали отклонения от норм «нормального» поведения. Исключительно важной была традиция межпоколенной и кросспоколенной передачи этических норм и нравственных ценностей.

Высшим родительским долгом в гагаузском социуме считалась передача этических и эстетических ценностей подрастающему поколению. В заветах сыну «Оолума» писатель и литературный критик Пётр Чеботарь советует ему быть гостеприимным, держать дверь открытой (Ко олсун евин херкере ачык); встречать путника, радуясь ему, как гостю (Йолжуйа севин, каршы она чык); высоко оценивая справедливость, иметь мужество признавать свою вину (Диилсейдин доору, бил олмаа пишман); чтобы быть человечным, на празднике – петь, на похоронах – рыдать (Конушта сән чал, өлүмдä – аала) [Чеботарь, 1989: 46–47].

Hairlık* – хайрлык (добродетельность, благословение)

Чтобы заслужить доверие односельчан, надо было не только быть справедливым, дорожить репутацией, соблюдать установленные нормой повседневной жизни обычаи («целование рук», почитание крёстных родителей, визиты родителям с калачами и множество других), но сделать доброе дело для общества – «хайр», например, построить на собственные деньги или в складчину общественный колодец или устроить в степи водопой [Мошков, 1901, № 2: 22].

Общественные фонтаны, колодцы или обустроенные источники «чешме» обычно строились с расчётом на долговечность. Неоднократно указывалось, что строители таких колодцев или облагороженных и искусно декорированных источников (чешме) пользовались среди своих односельчан большим уважением и доверием. Особое расположение соплеменников было частью социального капитала, благодаря которому соискатель какой-либо выборной должности мог рассчитывать на доверительное к себе отношение своих сельчан («избирателей» по современному).

Немаловажным критерием доверия служила кредитоспособность односельчанина, аккуратное возвращение долгов. Согласно описаниям, в повседневной жизни гагаузов высоко ценились своевременно возвращённые долги (борч ёдемя), осуждалась готовность залезать в долги (борча гирмяя, борчланмаа, борчлу калмаа – задолжать, становиться должником).

В широком смысле долг как категория этики представляет такие нравственные обязанности человека, которые выполняются им из побуждений совести. Подобно долгу ещё одна этическая норма достоверности представляет собой форму существования истины, обоснованной каким-либо способом (например, экспериментом, логическим доказательством) для познающего субъекта и для выражения доверия. Основы и критерии достоверности – общественная практика и апробированная доверительность.

Вежливость, озабоченность своим имиджем и престижем – всеми качествами и формами поведения, выступающими вкладом в «копилку» для выражения доверия, не исключали осуждения легковерия, необоснованной доверчивости. О поддающемся обману осуждающие говорили: «алданжак», «алданч» (легковерный).

В литературе о традиционной культуре гагаузов встречаются упоминания о различных формах такого курбана (жертвоприношение), которое делается с той

* «Хайрлык» – от слова «хайр» (добро, благо), «hair уартаа» – делать добро, «hair göрмаа» – получать пользу, «hair olur» – будет польза, будет толк, «hair yok» – нет никакой пользы, «hairlan yasamaa» – жить в благополучии, «avsam hair olsun» – добрый вечер, «sabaа hair olsun» – доброе утро, «hairli inşan» – добрый, добродетельный человек, «hairli neet» – благие намерения, «hairli iş» – полезное дело, «hairsiz» – ничтожный, подлый, никчёмный, «hairsizlik» – отсутствие добродетели; Антонимы – «жестокость», «злоба», «порочность».

или иной целью или при обращении к Всевышнему с просьбой излечить от болезни, сохранить и укрепить здоровье, получить богатый урожай или прощение грехов. Со времени В.А. Мошкова с особым пристрастием характеризуется «аллахлык», широкомасштабное жертвоприношение, в котором принимают участие едва ли не все жители селения.

Наиболее широко распространённое толкование функциональной значимости курбанов, «приватизированных» православием, состоит в подчёркивании их сакрального смысла, выводимого из христианской доктринальной основы [Квилликова, 2016: 262–284].

Однако в современной художественной литературе встречаются случаи десакрализованного толкования некоторых разновидностей жертвоприношения, например, «курбан милости», традиционный «курбан благодеяния» (от всего сердца) женщина преподносит что-либо в дар первому встречному со словами благодарности:

«Ал, чо́жуум, у́ра́ам ачык,
Туз-биберла́н екмежик,
Саалымыз ичин олсун,
Тарлайа йаамур консун,
Гу́н гу́неш хем хеп етсин
Йоргуннуун да ко гечсин».
[Филиоглу, 1990: 60].

Во имя чего?: «Чтоб дождь на поле выпал, чтобы солнце светило, чтоб усталость путника прошла!». Профессионал этнограф скорее всего счёл бы это благодеяние обращением к Богу. Однако поэт словами своей героини поясняет её обращение не к Богу, а скорее природе и к самому человеку.

Известный поэт и общественный деятель Фёдор Занет четверть века тому назад задумывался над тем, «какое жертвоприношение надо бы принести во имя преобразования мира, чтобы людям доброту и душевную открытость обрести» [Занет, 1990: 74].

В новейшее время, в т.ч. на рубеже XX–XXI столетий, жертвоприношение не ограничивается религиозным наполнением. Посещение храмов американцами, как мне приходилось наблюдать, подобно жертвоприношениям у гагаузов, обращены не столько к Богу, сколько к друзьям, соседям, родственникам или коллегам по работе с целью продемонстрировать свою порядочность и добродетельность.

Разработано немало классификаторов курбана в соответствии с личностью жертводателя, по форме и целям, краткости исполнения и ряду других критериев. Циничные американцы, ни в Бога, ни в черта не верящие, исправно посещают костелы и храмы, чтобы слыть порядочными в делах бизнеса.

Да, действительно, согласно классическому описанию «Гагаузы Бендерского уезда» В.А. Мошкова, гагаузы уже более ста лет тому назад устраивали жертвоприношения, надеясь, что Бог их услышит. Однако, наблюдая за современной религиозностью в гагаузских селениях, в т.ч. за идеологическим обрамлением жертвоприношений, мне думается, что жертвователи обращаются скорее к всемогущему Богу на земле – «Общественному мнению», чем к небесам. Беседы с моими земляками не раз меня убеждали, что заслужить доверие друзей, односельчан или коллег по работе, не менее важно, чем ждать благодарности от Бога в ответ на свою просьбу. Наряду с этим в современном курбане, в отличие от прошлых времён, не всегда остаётся место участию священника.

Так, например, знаменитый курбан в День Св. Георгия (первый день лета) делается в связи с праздником Хедерлез. Однако, если современный взрослый мужчина по имени Георгий позволит себе не устроить угощение в день своих именин, общественное мнение односельчан низко оценит его добродетельность (хаирлык), доверительность и его готовность к солидарности с соседями.

Остаётся добавить и напомнить, что многозначное слово «iilik» (добро, доброта, благо) вместе с производными «iilik уартаа» (делать добро), благополучие, обеспеченность, «iilikta уаşагаа» (жить в благополучии), «iilikçi odamsın sãn» (добрый ты человек) восходит к слову «euglik» (благодать, добро), встречающемуся в Codex Cumanicus, созданному более 700 лет тому назад.

В этико-эстетической системе гагаузов, хотя и значительно утратившей свои каноны за истёкшее столетие, теснее всего доверие и доверительность сочетаются с принципом справедливости.

Глава 5.

Surat – suratlık (совесть, совестливость)* – зеркало нравственности

В гагаузском языке два понятия – лицо человека как образ его личности и совесть как маркёр его души обозначаются одним и тем же словом: «surat». К сожалению, в этнографическом дискурсе нет сколько-нибудь обстоятельного исследования указанного феномена. Более того, в литературе о традиционной культуре нет разработок о том, что, благодаря совести, наращиваются и сохраняются нравственные качества личности, т.к. под совестью понимается особая духовная способность человека, которая в известной мере служит навигатором его жизнедеятельности и общения с окружающим миром.

Ещё одно слово – «üz» (лицо) вмещает в себя в узком смысле лицо человека, а в широком – его совесть, является основой для образования целого гнезда

* Антонимы – «наглость», «бездушность», «бессовестность».

слов, в той или иной мере поясняющих большую роль совести как важной части нравственной нормы, как системы представлений о правильном и неправильном поведении, требующей выполнения одних действий и запрещающей другие.

Синонимичные выражения «kalın üzlü» и «kalın suratlı» означают бессовестного человека, осуждаемого общественным мнением. Ещё с большей смысловой нагрузкой звучат слова «suratsız» и «üzsüz», означающие бесстыдность и бесчестность. Мало доверия вызывает двуличный, неискренний человек «с двойным лицом», что буквально обозначено словом «ikiüzlü» (человек с двумя лицами).

Между тем этносоциологическое исследование феномена совести представляется чрезвычайно актуальным по той причине, что совесть осуществляет несколько функций, без которых нет путей к моральному совершенствованию и самосовершенствованию. Идентификация личности и этничности происходит в ходе социализации человека, в т.ч. путём интериоризации социальных и культурных требований, которым должны соответствовать мотивы и поступки человека. Нормативной основой функционирования совести служат нравственные нормы, входящие в смысловую нагрузку справедливости, а также к области милосердия, долга и обязанностей, любви, благотворительности.

Возникновение феномена совести, его этико-теологические корни и философское осмысление, начатое с древности, прошло длинный и многотрудный путь, преодолев многие схоластические дискуссии [Этика, 2015: 186–199].

Многочисленные исследования засвидетельствовали, что успешная интериоризация моральных норм, в т.ч. тесно взаимосвязанных между собой совести и стыда, происходит в ходе последовательной смены мотиваций от «не делаю, поскольку накажут» к «не делаю, поскольку меня осудят значимые для меня и любимые мной люди», и, наконец, к «не делаю, поскольку не хочу быть человеком, который способен на это» [Этика, 2015: 200].

Utanklık* – утаныклык (стыдливость)

На протяжении XIX–XX столетий стыдливость как основа нравственности в традиционной культуре гагаузов находилась под неусыпным вниманием общественного мнения и вместе с ассоциированными категориями – совести, долга и вины – исполняла функцию соблюдения правил социальной игры и социальных отношений. Её социальная значимость подтверждается, с одной стороны, наличием синонимического ряда других слов, также свидетельствующих об её популярности в жизнедеятельности гагаузов, а, во-вторых, о типологическом сходстве с этическими смыслами других тюркских языков, входящих в группу огузских языков алтайской семьи.

* Антонимы – «бесстыдство», «гордость».

В гагаузском и турецком языках «стыд» обозначается словами «ayır»/«ayır», «utanmak»/«utanç»/«utanma»/, «sıkınmak»/«sıkılma».

О страхе перед общественным мнением можно судить по бытованию в гагаузском языке таких выражений, как «ayıplıını kaybetmek» (потерять стыд), «ayıplanmaa, utanmaa» (стыдиться), «ayıplamaa», «utandırmaa» (стыдить), «utançak» (стыдливый), «utançak kız» (застенчивая девушка), «utanmaz» (бесстыдный), «utanmazlık» (бесстыдство), «utandırmaa» (пристыдить, смутить, осрамить, опозорить). Схожие слова имеются и в генетически родственном турецком языке – «ayıplamak», «utandırmak», «rezie», «etmek» (стыдиться).

Любое отклонение от соблюдения этических категорий может служить поводом для проявления стыда. С одной стороны, стыд может сделать позор невыносимым и довести человека до самоубийства, с другой – вызвать мазохистское удовольствие. Стыд ограждает от дурных поступков, но порой и удерживает и от добрых побуждений.

Огромная роль, которую играет стыд в повседневной жизни народов, породила значительную литературу. Одна из новейших книг «Психология совести: вина, стыд, раскаяние» (2016), написана недавно ушедшим из жизни профессором Е.П. Ильиным. Востребованность этой книги определяется тем, что до недавнего времени проблема стыда и ассоциированных с ней этических и моральных категорий оставалась недостаточно изученной в отечественной психологии, этнологии и философии.

В книге на основе важных и интересных эмпирических данных раскрыты природа, роли и функции стыда, совести, вины и санкций за нарушение «правил социальной регуляции». Приведены сведения о чувствах долга, элюциях вины и угрызений совести, о различных формах и аспектах переживаний.

Есть все основания думать, что в системе этических ценностей в традиционной культуре гагаузов категория стыда является одной из самых значимых, исповедуемых и эффективных. Феномен стыда находится едва ли не под самым сильным гнётом общественного мнения, когда срабатывает «око другого». Ещё в конце XIX в. основоположник научного гагаузоведения В.А. Мошков отмечал стыд, стыдливость как важный способ социального контроля.

И хотя стыд как этическая категория не имеет обширной историографии и ускользает от точного определения и разграничений с другими подсистемами нравственной морали, он вполне может рассматриваться как самостоятельное явление, контрастирующее с совестью и одновременно дополняющее её. Смысловая нагрузка стыда, как принято считать в этике, проявляется прежде всего в негативной эмоции, вызываемой из понимания того, что другие люди знают о том, что моя личность или моё поведение не соответствуют некоторым нормативным стандартам. Оружие общественного мнения «бьёт без промаха» с помощью обидной насмешки, острого замечания и далее, вплоть до остракизма или брани.

Сравнивая механизмы специального контроля в системах японской и западной культуры, американский антрополог Р. Бенедикт ввела в научный оборот понятие «культуры стыда» и «культуры вины». По её мнению, «культура стыда, в отличие от культуры вины, полагается на внешние санкции за хорошее поведение, а не на внутреннее признание греха. Стыд – это реакция на критику других людей. Человек стыдится или из-за того, что его откровение осмеяли и отвергли, или из-за того, что он дал повод себя осмеять. И в том и в другом случаях это мощная санкционирующая сила. Но она требует присутствия публики или, по крайней мере, воображаемого присутствия её. Вина же этого не требует. Опасение человека попасть в ситуацию, порождающую стыд, выступает одним из важных средств социального выживания и внутригрупповой консолидации.

«Стыд означает тревогу за свою репутацию, – считал И.С. Кон. Он возникает, когда индивид чувствует, что он в чём-то слабее других» [Кон, 1979: 87].

Рассматривая стыд и совесть в качестве регуляторов человеческого поведения и стержневого измерения культур, Р. Бенедикт сравнивала западные культуры вины с восточными категориями стыда. В японской традиционной культуре, по её словам, «стыд считается основой всех добродетелей» [Бенедикт, 1946: 224; цит. по интернет-ресурсу: <http://allrefs.net/c14/3kbc8/p34>].

Переживание чувства стыда (страдание по поводу не этичного поступка имеет как бы двойное дно: с одной стороны, возникает страдание по поводу того, что постыдное событие имело место, с другой – по поводу того, что оно стало известно окружающим. Это как в популярной песне советских времён: «Мне не жаль, что я тобой покинута, жаль, что люди много говорят».

Асѣмалѣк* – ажынмалык (сочувствие)

*Все сочувствуют несчастьям своих друзей
и лишь некоторые радуются их успехам*
[Марк Твен]

Редко встречающееся в гагаузской художественной и научной литературе понятие «ажынмалык» (сочувствие), производное от «ажынмаа» (жалеть, сочувствовать, печалиться, сожалеть, болеть), тесно ассоциированное с близкими по смыслу душевными или интеллектуальными состояниями – этнофилией, патриотизмом, регионализмом, одновременно является ассоциированным компонентом доверия и доверительности. Падающий уровень жизни, безработица, «хождение» в гастарбайтерство людей молодого и среднего возраста из гагаузских селений, пропаганда активистов политической и научной элиты – послужили мощным фактором сочувствия доверию жителей Гагаузии и решимости принять единодушное решение в пользу восточного вектора развития.

* Антонимы – «бессердечность», «черствость», «жестокость», «бесчеловечность».

В одном из ранних произведений, названном «Аачлык» («Голод»), которое точнее было бы назвать послесловием самого автора Фёдора Занета: «Рыдай, душа, рыдай...» («Аала жаным, аала...») [Занет, 1990: 106], в интересной форме выражено сочувствие гагаузскому народу, потерявшему значительную часть во время трагического голода.

Народная пословица гласит: «Алемин кахырыны дуйдусан, таа инсансын» («Ты человек, коли почувствовал боль другого») [Занет, 1990: 195].

Смысловая нагрузка гагаузского понятия «ажынмак» ассоциирована с турецким «birinin acısını paylaşmak» (сочувствовать чьему-либо горю), но, вместе с тем, выражает готовность действовать в едином пространстве потребностей, долга, интересов своего народа, провоцируя и вызывая такое же сочувствие среди своих соплеменников или односельчан. Наличие в культурном и мировоззренческом достоянии гагаузов сочувствия, градус которого находится то в пониженном, то в повышенном состоянии, сыграло немалую мобилизационную роль при самоорганизации и активном участии в референдуме (2.02.2014). Как и в традиционной культуре других народов, сочувствие в гагаузской этической системе воспринимается как предрасположение к оказанию помощи или волонтерскому альтруистическому действию. Между тем вызывают беспокойство некоторые тенденции, несущие разрушительный заряд миротворческим институтам, нормам и принципам в традиционной культуре гагаузов. «К сожалению, – считает известный религиозный деятель и мыслитель Гагаузии протоирей Дмитрий Киорогло, – свойство гагаузского народа – доверчивость, доверие – сегодня разрушается. И нужно эти понятия возвращать, возрождать. Доверие должно всё время присутствовать в современном многополярном обществе, в межнациональных, межконфессиональных отношениях. Не должны быть все против всех, хотя, увы, сегодня тенденция именно такова. Должны сохраняться традиционные свойства народов, которые они оберегали, создавали путем взаимопроникновения, единства веры, путем общения, встреч на ярмарках, на храмовых праздниках. Вот у нас в Молдавии так создавалось доверие между народами, которые живут на территории Гагаузии» (Гагаузия... Беседа с протоиреем Дмитрием Киорогло. Електон. Ресурс).

Mobillik* (мобильность)

Несколько понятий, связанных с социальной мобильностью, в т.ч. «meraklık» (любопытность), «basarlık» (успешность), «uurluk» (удачливость), «neeti gersekleştirmäk» (честолюбие), «alışmalık» (адаптация) имеют косвенное отношение к проблеме доверия, но без реализации заложенных в них смыслов и принципов вряд ли можно обсуждать проблемы справедливости и полноценного социального капитала.

* Антоним – «иммобильность».

Корневое слово «merak» означает не только любопытство, но и социально менее весомое, а подчас и негативное – любопытство, беспокойство. «Merak çekmaa» и «merakta kalmaa» соответственно означают «питать надежду» и «беспокоиться».

«Meraklanmaa» (меракланмаа) определяет личностное состояние человека в разной системе коннотаций: «проявлять интерес», «любопытность», «любопытство», «надеяться», «беспокоиться», «волноваться». Ассоциированное с ним «meraki yasaman» – отражает установку человека на состояние в обществе и означает «беспокойная жизнь».

Авторитет современного гагауза, как и в прошлые времена, во многом зависит от его успешности и удачливости. В повседневной и официальной сфере считается важным «başağmaa» – способность доводить дело до конца, успешно завершать начатую работу.

Многозначное слово «uurluk» (удачливость, везение) чаще всего ассоциируется со словом «kıismet» (счастье), в переносном смысле со словом «eser» (судьба). Про удачливого человека говорят: «uuru islää (ilin)», «у него рука лёгкая», при встрече или прощании желают «uuri ola!» (счастливо) или «uurlar olsan» (пусть вам сопутствует удача). При определении направления: «uurda» – означает движение вперёд, «uurguma çıktı» – «он встретился мне на моём пути». Антоним от «uurluk» слово – «uursuzluk» (непутёвость, безалаберность).

В «Гагаузско-русско-молдавском словаре» (2002) слово «адаптация» и соответствующие смыслы переведены словами: «adaptat olmaa» (адаптироваться) и «adaptatıya» (адаптация). В разговорной речи чаще употребляется «alışmak» и «uymak» (приспособление, приспособливаться) или «alışık olmaa» (приучаться, привыкать), «alışıklık» (привычность, привычка, приученность), «alışkannık» (привычность, приученность). Известный поэт и публицист Фёдор Занет адаптацию переводит на гагаузский язык словом «uymaklık».

Выводы

В этической системе гагаузов, особенно в её научной, художественной и управленческой элите, коренятся чувство долга перед собственным народом и личная ответственность за реальное состояние этничности и этнической субстанции, адекватных социокультурным и этноязыковым потребностям народа. Оптимизация этой стратегии требует преодоления напряжённости и противоречий, возникающих между ценностями и мотивациями в ситуации двуязычия и двукультурия. В современном гагаузском социуме многие испытывают желание, чтобы молодые поколения говорили на языке своего народа, осваивали нормы, ценности и принципы традиционной культуры, но считают, что этим должны заниматься государственные органы, а не семейные и гражданские структуры.

Формирование ценностных ориентаций, как избирательного отношения человека к материальным и духовным ценностям, система его установок, убеждений, предпочтений, выраженная в поведении, представляет одну из важных задач идеологической и пропагандистской работы руководства Гагаузии наряду с широко известной дипломатической и социально-экономической активностью.

В соответствии с устоявшимся пониманием философии, этики и антропологии под ценностями понимается положительная или отрицательная значимость объектов окружающего мира для человека, класса, группы, общества в целом, определяемая не их свойствами самими по себе, а их вовлечённостью в сферу человеческой жизнедеятельности, интересов и потребностей, социальных отношений; критерии и способы оценки этой значимости выражены в нравственных принципах и нормах, идеалах, установках, целях. Различают материальные, общественно-политические и духовные ценности, положительные и отрицательные ценности. В антагонистическом обществе классы вырабатывают различные представления и ценности – добро, справедливость, свобода и т.п., вместе с тем существуют общечеловеческие ценности (определённые нормы нравственности, прогресс, культурное наследие [СЭС, 1984: 1462].

Между тем, чем острее проблемы, возникающие в современном гагаузском нациестроительстве, тем большее значение приобретают душевные качества каждого человека и народа Гагаузии в целом. Народное единство состоит в умении ценить свою и чужую жизнь и готовность в соответствии с «грамматикой жизни» соотносить личные интересы с интересами близких, соседей, знакомых и незнакомых людей.

Этическая система представляет собой «смазку» человеческого общения, делая возможным реализацию его миротворческого потенциала. Класс этических добродетелей составляет собой основу единства и сотрудничества людей в той мере, в какой они сами к этому стремятся. Поскольку доверие имеет самообязывающий и инообязывающий характер, постольку оно проявляется не только в словах, обещаниях, клятвах, но и в реальных поступках. Особенности доверия как исторически нажитого опыта и модернизированных новообретений, характеризующего поведение человека, могут быть резюмированы в современных определениях морали и нравственности: доверие характеризуется не только бескорыстными мотивами, но и законами причинности, принципами полезности; находит своё отражение в постулатах внутренней жизни человека, в состоянии его души; находит своё выражение в способности человека жить соборно. Представляя единство индивидуального и общественного закона, наиболее обобщённая его характеристика заточена в «золотом правиле» нравственности.

Социальная и социально-психологическая обусловленность доверия, как и этической системы в целом, не коренится в чистых, мотивированных моральными соображениями, поступках. В философских обсуждениях морали и нравственно-

сти встречаются рефлексии по поводу морального бескорыстия как адекватной, наиболее тонкой, рафинированной формы корыстолюбия [Этика, 2015: 33].

Призывая граждан России к патриотизму, Президент России В.В. Путин говорил, что патриотизм «это “не простые слова”, а уважение к своей истории и традициям, к духовным ценностям наших народов, нашей тысячелетней культуре и уникальному опыту сосуществования сотен народов и языков на территории России. Это ответственность за свою страну и её будущее» [<http://pandia.ru/text/79186/8766.php>].

Что может сделать традиционная культура ради внутриэтнической консолидации и межэтнической интеграции? Практически ничего, если под «традиционной культурой» мы понимаем совокупность эгоистичных личностных самовыражений. Абсолютно всё – если воспринимать культуру как свод достижений, стимулирующих работу души, сохраняющих и приумножающих этничность в человеке, а не человека в этничности.

Для гагаузской этнической общности, относительно молодой по историческим меркам, обладающей скорее декоративной, чем реальной государственно-стью, чрезвычайно важным является осознание взаимосвязи между этническими потребностями, правами и обязанностями. Содержащиеся в его истории и этике институты по аккумулярованию социального капитала, частично перечисленные в данной работе, представляют собой потенциальные шансы и возможности для культивирования устойчивых форм этнической субстанции. Не случайно ссылаются на пример успешной реанимации этничности евреев, которая, будучи возведённой в ранг государственной этнической политики, становится идеологией восстановления и сохранения еврейства и еврейского образа жизни [Бгажноков, 2003: 19].

Разумеется, обеспечение жизненной силой гагаузскости или гагаузства не может ограничиваться собирательством фольклора, описанием календарной обрядности на рубеже XIX–XX вв. или радикализированными формами давления со стороны националистически настроенных т.н. общественных деятелей. Заслуживает внимания разработанная известным российским этнологом кабардинского происхождения Барасби Хачимовичем Бгажноковым концепции эмпатичности, которая, в отличие от принудительных форм внедрения этничности, «предполагает готовность помочь людям более организованно и безболезненно пройти путь от традиционно-иррациональных к инструментально-рациональным отношениям и избрать оптимальный вариант модернизации, опирающейся на традиции собственного народа, но не отвергающей с порога новых форм и стандартов жизни» [Бгажноков, 2003: 27].

Таким образом национальные ресурсы этнических норм, принципов и нравов – это не только важная составная часть «грамматики жизнедеятельности» народа, репрезентирующая институты и моральные установки его традиционной культуры, но и одновременно совокупность факторов, определяющих

меру и значимость доверия и справедливости, как важнейшей основы социального капитала.

Ритуал справедливости и доверительности в межэтнических, межличностных контактах и коммуникациях требует от каждой из сторон более или менее типологически сходного понимания принципа справедливости, решая при этом задачи уважения достоинства партнёра без потери собственного.

Понятийно-терминологический аппарат, отражённый словами младописьменного гагаузского языка, не подтверждает выводы языковедов и этнографов о слабой разработанности лексических ресурсов в сфере этики и нравственности, долга и совести. Из этого следует вывод о том, что состояние, условно говоря, изоляции от остального тюркского мира («тюрклюк»), из которого родом гагаузы, не затормозил развитие и обогащение внутреннего мира («гагаузскости») языковых ресурсов лексических категорий. Известное отставание от более продвинутых народов в сферах государственности и правоправления, экономики, науки, профессиональной художественной литературы, театра, живописи, архитектуры, инфраструктуры не затормозило обогащение лексико-терминологического «хозяйства» в сфере нравственности повседневной жизни. Как и у многих других народов, гагаузский язык в своём обогащении в системе нравственности преуспел гораздо больше, чем, например, в сфере науки, что, частично, можно объяснить преобладанием сельского населения над городским.

Получившая широкое общественное признание в мировой науке теория справедливости Ролза, изложена им на нескольких сотнях страниц, её концептуальным фундаментом признаётся честность. Согласно традиционным представлениям гагаузов, хотя до сих пор малоисследованным с правовой и антропологической точек зрения, справедливость воспринимается скорее как правда, правдивость, истина, порядок, чем честность.

Систематическое и продвинутое изучение бинарной оппозиции доверие–недоверие привело двух крупнейших российских психологов А.Б. Купрейченко и А.Л. Журавлёва к чрезвычайно важному методологическому выводу о необходимости выработки автономного подхода в эмпирических исследованиях доверия и недоверия, т.к. каждая из этих категорий обусловлена отличающимися друг от друга внешними обстоятельствами и внутренними психологическими мотивами. Наш опыт исследования бинарной оппозиции по крайней мере двух пар: добра–зла, справедливости–несправедливости, как и пары доверие–недоверие, требует разработки отдельной программы исследования дифференцированным инструментально-методическим аппаратом, в т.ч. применительно к каждой лексической системе.

На следующем этапе предстоит продолжить работу по исследованию синонимно-антонимического взаимодействия лексических единиц, в т.ч. опираясь на международный опыт создания «Словарей синонимов и антонимов». Комплексное, междисциплинарное в своей основе антропологическое и лексикографиче-

ское описание и толкование бинарных оппозиций в этноэтике и этноэстетике – дело будущего и одна из задач состоит в составлении словаря антонимов этических категорий в гагаузском языке с привлечением обширного иллюстративного материала. Немалую пользу может принести мониторинг картотеки синонимически-антонимических слов с пересекающимися и противоположными значениями, без которого серьезные затруднения испытывают специалисты в самых различных отраслях науки и жизнедеятельности.

Предварительные итоги лексико-семантического анализа этических категорий гагаузской ментальности корреспондируют с выводами, к которым пришли молдавские ученые в ходе реализации этнологических и этнолингвистических исследовательских проектов. Таковы, в частности, выводы о скотоводческой направленности праздника Св. Георгия, что находит отражение в самом его названии: «*Hayvannarin Paskelles*» («Пасха животных») [*Soroçanu* 2006: 202], а также в наименованиях обрядовых реалий, в которых отражаются следы дохристианского аграрно-скотоводческого культа [Там же: 11]. Несмотря на многочисленные попытки представить гагаузский «*Kurban*» религиозным жертвоприношением Богу, в гагаузских селениях до сих пор национальное блюдо «*Kurban bulguru*» воспринимается как синтез земледельческого («пшеничная крупа») и скотоводческого («мясо ягненка») образа жизни. Комплексный этнографический и лексикографический анализ системы питания гагаузов в XIX – начале XX вв., в т.ч. составленный глоссарий, убеждает в справедливости вывода Д.Е. Никогло о том, что «В системе питания гагаузов сохранились архаичные элементы, указывающие на связь предков гагаузов с кочевой культурой древних тюркских племен» [*Никогло*, 2004: 174]. Через десятилетие выводы известной молдавской исследовательницы получили подтверждение в книге «Названия традиционных мясных блюд в турецком и гагаузском языках» [*Копуцу*, 2014].

Литература

1. «В Гагаузии не забудут, как оккупационная Румыния проводила этноцид гагаузов». <http://regnum.ru/news/polit/2103245.html>
2. *Абдулатипов Р.Г.* Нация и национализм: добро и зло в национальном вопросе, М.: Славянский диалог, 1999. 187 с.
3. *Аккиева С.И.* Традиции гостеприимства у карачаевцев и балкарцев: история и современность // Курсом развивающейся Молдовы. Т. 7 / Под общ. ред. М.Н. Губогло, М.: Старый Сад, 2009. С. 258–309.
4. *Александрова З.Е.* Словарь синонимов русского языка / Под. ред. Л.А. Чешко / Изд. 2-е, стерео. М.: «Словарная энциклопедия», 1969. 600 с.
5. *Арутюнов С.А.* Билингвизм и бикультурализм // СЭ. 1978. № 2. С. 3–14.
6. *Арутюнов С.А.* Силуэты этничности на цивилизационном фоне. М.: ИНФРА-М, 2012. 416 с.
7. *Ахиезер А.С.* Россия: критика исторического опыта. Т. 1. От прошлого к будущему / 2-е изд., перераб. и доп. / Сибирский хронограф. Новосибирск, 1997. 804 с.
8. *Байбури А.К., Топорков А.А.* У истоков этикета. Этнографические очерки. М., 1990.
9. *Банкова И.Д.* Традиционные ценности гагаузов и их роль в социализации личности // Курсом развивающейся Молдовы. Т. 2. М., Старый Сад, 2007. С. 402–418.
10. *Бгажноков Б.* Основания гуманистической этнологии. М.: Изд-во РУДН, 2003. 272 с.
11. *Бгажноков Б.Х.* Традиционный этикет народов России. XIX – начало XX вв. М.: Старый Сад, 1999. 142 с.
12. *Бгажноков Б.Х.* Эмпатия в системе права и система прав на эмпатию // Межкультурный диалог. Лекции по проблемам межкультурного и межконфессионального взаимодействия. М.: Изд-во РУДН, 2003. С. 334–344.
13. *Бенедикт Р.* Хризантема и меч. Модели японской культуры. М.: РОСПЭН, 2004.
14. *Брук С.И., Губогло М.Н.* Двухязычие и сближение наций в СССР // СЭ. 1975. № 4.
15. Буджактан сеслар. Литература Йазылары. Хазырлайан Дионис Тангасоглу. Кишинёв. Девлет нешприаты «Карта молдовеняскэ». 1959. 237 с.
16. *Булгар С.С.* Культура гагаузского народа: история, современность, перспективы // <http://www.nm.md/article/kultura-gagauzskogo-naroda-istoriya-sovremennost-perspektivy>
17. *Бычков В.В.* Эстетика. М.: Гардарики, 2002. 556 с.
18. *Веселов Ю.* Доверие и справедливость. Моральные основания. М.: Изд-во Аспект-Пресс, 2011. 231 с.
19. *Влах И.* Гагаузы в Молдове – не меньшинство. 25.11.2015 <http://v-moldove.ru/novosti-obshestvo/irina-vlah-gagauzy-v-moldove-ne-menshinstvo/>
20. Гагаузия... Беседа с протоиереем Дмитрием Киорогло (<http://www.Pravoslavie.ru/91027.html>).
21. Гагаузо-русско-молдавский словарь / сост.: Г.А. Гайдаржи, Е.К. Колца, Л.А. Покровская, Б.П. Тузан / Под ред. Н.А. Баскакова. М., 1973. 664 с.
22. Гагаузо-русско-румынский словарь / Сост.: Пётр Чеботарь, Ион Дрон / Ред. И. Банкова. Chişinău: Pontos, 2002. 739 с.
23. Гагаузы в Молдавии – «не меньшинство, а государствообразующий народ». <http://totul.md/ru/newsitem/931896.html>
24. *Галас М.Л.* Некоторые аспекты институционализации референдумов в новейшей истории // Пространство и время. Вып. 2 (16). 2014. С. 49–55.
25. Глава МИДа 2015 – Редакционный материал. Глава МИДа Румынии открыл информационный центр в Комратском университете // Молдово-Приднестровский регион. М., 2015. № 3–4. С. 42.
26. *Головнёв А.В.* Антропология движения (Древности Северной Евразии). Екатеринбург: УРО РАН, 2009. 496 с.
27. *Грек И.* Гагаузская автономия под колпаком кишинёвских олигархов // <http://>

- ksmm.ucoz.net/news/image1-gagauzskaya_avtonomia_pod_i 2012, 5 декабря.
28. Грек И. Кишинёв завоевал Комрат // <http://newsprnr.com/novosti-moldovy/9252>
29. Григорьева Т.В. Метафорическая бинарная оппозиция как способ языковой интерпретации действительности // Вестник Челябинского гос. университета. 2014. № 7 (336). Филология. Искусствоведение. Вып. 89. С. 155–158.
30. Громыко М.М. Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX в. М., 1986.
31. Губогло М.Н. Всемирный конгресс гагаузов как стратегия самовыражения // Курсом развивающейся Молдовы / Под общ. ред. М.Н. Губогло. М., 2006. С. 368–394.
32. Губогло М.Н. Гагаузия и Приднестровье – юго-западные форпосты «Русского мира». М.: ИЭА РАН, 2016. С. 54.
33. Губогло М.Н. Гостеприимство и ярмарки как социальные добродетели этно- и социогенеза // Курсом развивающейся Молдовы. Т. 7 / Под общ. ред. М.Н. Губогло. М.: Старый Сад, 2009. С. 7–25.
34. Губогло М.Н. К изучению роли двуязычия в истории народов мира // СЭ. 1977. № 5.
35. Губогло М.Н. Мобильность и мобилизация // Исследования по прикладной и неотложной этнологии. № 150. М., ИЭА РАН, 2002. 36 с.
36. Губогло М.Н. Может ли двуглавый орёл летать с одним крылом? Размышления о законотворчестве в сфере этногосударственных отношений. М., 2000. 512 с.
37. Губогло М.Н. Религиозность, этничность, государственность // Этнопанорама. 2000. № 3. С. 2–12.
38. Губогло М.Н. Сохранение и обогащение культурного наследия во взаимодействии с диаспорой. Критические размышления о Всемирных конгрессах гагаузов // Курсом развивающейся Молдовы. Т. 7: Гостеприимство и ярмарки как институты соционормативной культуры / Под общ. ред. М.Н. Губогло. М.: Старый Сад, 2009. С. 68–131.
39. Губогло М.Н. Социально-этнические последствия двуязычия // СЭ. 1972. № 2.
40. Губогло М.Н. Страсти по доверию. Опыт этнополитического исследования референдума в Гагаузии. М., 2014. 214 с.
41. Губогло М.Н. Энергия доверия. Опыт этносоциологического исследования референдума в Крыму. Кишинёв, 2014. 222 с.
42. Губогло М.Н. Энергия и инерция соционормативной культуры. М., 2008. 150 с.
43. Губогло М.Н., Смирнова С.К. Феномен Удмуртии. Т. 9: Траектории деинфантилизации. Из опыта этнорегиональных исследований. Москва; Ижевск: Изд-во «Удмуртия», 2006. 720 с.
44. Губогло М.Н., Старченко Р.А. Референдум в Крыму 16 марта 2014 года (опыт этносоциологического исследования). М.: ИЭА РАН, 2015.
45. Гуревич П.С. Этика. М.: Юнити, 2006. 416 с.
46. Гусейнов А.А. Справедливость // Этика. Энциклопедический словарь / Под общ. ред. Р.Г. Апресяна, А.А. Гусейнова. М.: Гардарики. М., 2001. 671 с.
47. Дарендорф Р. Тропы из утопии. Работы по теории и истории социологии. М.: Праксис, 2002. 536 с.
48. Дедюлина М.А., Папченко Е.В. Социальная этика. Таганрог: Технологический институт ЮФУ, 2009.
49. Европа меньшинств. Меньшинства в Европе. Этнокультурные, религиозные и языковые группы / Отв. ред. и сост. М.Е. Кабицкий, М.Ю. Мартынова. М., 2016. 302 с.
50. Журавлёв А.Л. Психология доверия и недоверия: теория, эмпирика, практика // Купрейченко А.Б. Психология доверия и недоверия. М.: Изд-во Института психологии РАН, 2008. 564 с.
51. Иванов А.В. Теория социального доверия: методологические проблемы социально-философской концептуализации // Современные проблемы науки и образования. 2015. № 1 // url: <http://www.science-education.ru/ru/article/view?id=18842>
52. Ильин И.П. Психология совести: вина, стыд, раскаяние. СПб.: Питер, 2016, 288 с.
53. Иречек К. Пътювания по България. София: Наука и искусство, 1974. 1039 с.

54. *Капуцу В.* Лексикологические исследования в гагаузоведении // Когда инновации становятся традицией. Гагаузия. 2015. С. 242–250.
55. *Квилинкова Е.Н.* Гагаузы в этнокультурном пространстве Молдовы. Народная культура и этническое самосознание гагаузов сквозь призму связи времён. Кишинёв, 2016. 732 с.
56. *Кон И.С.* В поисках себя. М.: Политиздат, 1984. 335 с.
57. *Кон И.С.* Дружба. Этико-психологический очерк / 2-е изд. М.: Политиздат, 1987.
58. *Кон И.С.* Психология юношеского возраста (Проблемы формирования личности) / Учеб. пособие для студентов пед. институтов. М.: Просвещение, 1979. 175 с.
59. Конституции государств Европейского Союза. М., 1997. 816 с.
60. *Копуцу В.* Названия традиционных мясных блюд в турецком и гагаузском языках. Комрат, 2014. 48 с.
61. *Курогло С.* Родословное древо. Стихи. Поэмы. Кишинёв, 1988.
62. *Локке Р.М.* Формирование доверия / Препринт WP /2005/07. М.: ГУ ВШЭ, 2005. 32 с.
63. *Лопуленко Н.А.* Этнография гостеприимства // Курсом развивающейся Молдовы. Т. 7: Гостеприимство и ярмарки как институты соционормативной культуры / Под. ред. М.Н. Губогло. М., 2009. С. 132–194.
64. *Лопуленко Н.А., Мартынова М.Ю.* В мире жить – с миром жить. Дружба и взаимопонимание в фольклоре народов России. М.: РУДН, 2002.
65. *Лоренц К.* Так называемое зло. М.: Культурная революция, 2008. 616 с.
66. *Лотман Ю.М.* Феномен культуры // Труды по знаковым системам. Тарту, 1977. Вып. IX.
67. *Львов М.Р.* Словарь антонимов русского языка / 9-е изд., стереотипное. М.: АСТ-ПРЕСС, 2006. 592 с.
68. *Майерс Д.* Социальная психология / Пер. с англ. СПб.: «Питер-Пресс», 1996. 684 с.
69. *Максимова О.Н.* Этнический фактор политической культуры. Оренбург: Издательский центр ОГАУ, 2012. 240 с.
70. *Манов А.* Потеклото на гагаузите и техните обичаи и прави въ две части. Варна, 1938. 184 с.
71. *Мартынова М.Ю.* Мир традиций и межкультурное общение, М.: РУДН, 2004.
72. *Мартынова М.Ю.* Особенности повседневного уклада жизни русских. М.: «Этносфера», 2011. 192 с.
73. *Матюшин Г.Г.* Стыд и совесть как формы моральной самооценки. М., 1998.
74. *Милль Дж. С.* Утилитаризм. О свободе. СПб.: Изд. книгооторговца И.П. Перевозникова, 1900.
75. *Мошков В.А.* Гагаузы Бендерского уезда // ЭО. 1901. № 1. С. 98–160.
76. *Никишенков А.А.* Диалектика «дружбы–вражды» в межэтнических отношениях Бурятии (в свете эпистемологии Э. Эванс-Причарда) // К новым подходам в отечественной этнологии / Ред. С.А. Арутюнов, В.Х. Акаев, В.А. Тишков (отв.ред.). Грозный: «Грозненский психолит», 1992. С. 24–25.
77. *Никогло Д.Е.* Система питания гагаузов в XIX – начале XX века. Chişinău: Tipogr. «Elena – V.L.», 2004. 211 с.
78. *Николае Тимофти* побывал с визитом в Комрате // Молдово-Приднестровский регион. М., 2015. № 3–4. С. 43.
79. О чём мечтают россияне / Ред. М.К. Горшков, Р. Крумм, Н.Е. Тихонова. М.: Весь мир, 2013.
80. *Пахомова Е.И., Петухов В.В.* Общественная мораль в контексте социальных трансформаций // Российское общество и вызовы времени. Кн. 2-я / Под ред. М.К. Горшкова и В.В. Петухова. М.: Весь мир, 2015. С. 346–367.
81. *Поршнев Б.Ф.* Принципы социально-этнической психологии. М., 1964.
82. *Путин В.В.* Россия и национальный вопрос // Независимая газета. 2012. 23 января.
83. *Ролз Д.* Теория справедливости / Научный ред., проф. В.В. Целищев. Новосибирск: Изд-во Новосибирского ун-та, 1995. 536 с.
84. Российское общество и вызовы времени. Кн. 2-я / Под ред. М.К. Горшкова и В.В. Петухова. М.: Весь мир, 2015. 432 с.

85. Руднев В.П. Энциклопедический словарь культуры XX века. Ключевые понятия и тексты. М.: «Аграф», 2009. 544 с.
86. Русско-турецкий словарь / Составитель Э.М.-Э. Мустафаев, В.Г. Щербинин. М.: «Советская энциклопедия», 1972. 1028 с.
87. Селигмен А. Проблема доверия / Пер. с англ. И.И. Мюрберг, Л.В. Соболевской. М.: Идея-пресс, 2002. 256 с.
88. Семёнов Ю.И. Обычное право в доклассовом обществе: возникновение, сущность и эволюция // Обычное право народов Сибири (буряты, якуты, эвенки, алтайцы, шорцы). М., 1997.
89. Скрипник А.П. Этика. М.: Изд-во «Проект», 2004. 352 с.
90. Словарь синонимов русского языка. В 2-х т. Т. 1 / Гл. ред. А.П. Евгеньева. Л.: Наука, 1970. 680 с.; Т. 2 / Гл. ред. А.П. Евгеньева. Л.: Наука, 1971. 856 с.
91. Смит А. Теория нравственных чувств. М.: Республика, 1997. 351 с.
92. Сырф В.И. Гагаузская народная волшебная сказка. СПб.: Изд-во Русской христианской гуманитарной академии, 2013. 206 с.
93. Тоффлер Э. Метаморфозы власти. Знание, богатство и сила на пороге XXI века / Пер. с англ. М.: «Издательство АСТ», 2001. 669 с.
94. Тоффлер Э. Третья волна / Пер. с англ. М.: «Издательство АСТ», 2002. 776 с.
95. Тоффлер Э. Шок будущего / Пер. с англ. М.: «Издательство АСТ», 2002. 557 с.
96. Традиционные и современные модели гостеприимства. М., 2004. 259 с.
97. Фейрбенкс 2000: Фейрбенкс М. Преобразуя сознание нации: о ситуациях, ведущих к процветанию // Культура имеет значение. Каким образом ценности способствуют общественному прогрессу / Пер. с англ. / Под ред. Л. Харрисона и С. Хантингтона. М., 2000. С. 252–271.
98. Филиоглу В., Айдынлык З.Т. Заманнайрысын евим, Мариноглу Фёдор, Урек далгасы. Кишинёв: Литература артистикэ, 1990. 209 с.
99. Филиппова Е.И. Художественная литература как источник для этнографического изучения города // СЭ. 1986. № 4. С. 26–37.
100. Формузал М.М. Гагаузский вектор развития: стабильность и мобильность – гаранты прогрессивного развития Гагаузии // Гагаузы в мире и мир гагаузов. Т. 2. Мир гагаузов / Автор идеи, состав., отв. ред. М. Н. Губогло. Комрат; Кишинёв: Tipogra Centrala, 2012. С. 804–818.
101. Формузал М.М. Обращение Башкана Гагаузии Формузала Михаила Макаровича к гагаузам мира, жителям Гагаузии и участникам III Всемирного конгресса гагаузов // Гагаузы в мире и мир гагаузов. Т. 2. Мир гагаузов. Комрат; Кишинёв, 2012. С. 7–23.
102. Фукуяма Ф. Доверие. Социальные добродетели на пути к процветанию / Пер. с англ. М.: ООО Издательство АСТ, 2004. 730 с.
103. Фукуяма Ф. Великий разрыв / Пер. с англ. / Под общ. ред. А.В. Александровой. М.: Изд-во АСТ, 2003. 474 с.
104. Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность. М.: Наука, 1992.
105. Харрисон Л. Введение. В чём значение культуры? // Культура имеет значение. Каким образом ценности способствуют общественному прогрессу / Под ред. Л. Харрисона и С. Хантингтона. М.: Московская школа политических исследований, 2002. С. 15–36.
106. Чеботарь П. Джана йакын. Стихлар. Кишинёв: Литература артистикэ, 1989.
107. Чеботарь П.А. Гагаузская художественная литература 50–80-х годов XX в. Очерки. Кишинёв: Штиинца, 1995. 120 с.
108. Чеботарь П.А. Что воскликнул турецкий паша? Кишинёв, 1990. 126 с.
109. Чеботарь П.А., Колца Е.К. Кыса гагаузча-русча лафлык. Комрат, 1992. 70 с.
110. Чешко С.В. Проблемы самоопределения народов России // Этнопанорама. 2002. № 3–4. С. 42–44.
111. Чешко С.В. Человек и этничность // Человек в многонациональном обществе: этничность и право. М.: ИЭА РАН, 1994. С. 7–42.
112. Шевченко А.Г. Вера и религия: моральные перспективы и социокультурная значимость // Российское общество и вызовы времени. Кн. 2-я. / Под ред. М.К. Гор-

- шкова и В.В. Петухова. М.: Весь мир, 2015. С. 293–313.
113. *Шибутани Т.* Социальная психология / Сокр. пер. с англ. В.Б. Олышанского / Общ. ред. и послесловие Г.В. Осипова. М., 1969. 535 с.
114. *Штомпка П.* Социология социальных изменений. М.: Аспект Пресс, 1996. 416 с.
115. *Штомпка П.* Доверие как основа общества / Пер. с польск. Н.В. Морозовой. М.: Логос, 2012. 440 с.
116. Этика. Учебник для академического бакалавриата / Под общ. ред. ак. РАН А.А. Гусейнова. М.: Юрайт, 2015. 460 с.
117. *Baboglu N.* Изак yollarim... Secma yaratmalar. Chişinău: Pontos, 2009. 396 с.
118. Gagauzça – Rusça – Rominca Sözeük. Гагаузско – русско – румынский словарь / Сост. П. Чеботарь, И. Дрон. Chişinău: Pontos, 2002. 740 p.
119. *Genov V., Cărmăză M.* Dictionar Poliglot: Rus – găgăuz – türk – Roman. Bucureşti – România. 876 p.
120. *Hastings A.* The Construction of Nationhood. Ethnicity. Religion and Nationalism. Cambridge university press, 1997. 235 p.
121. Peoples, Identities and Regions. Spain, Russia and the Challenges of the Multi-Ethnic State / Ed. by M. Martinova, D. Peterston, R. Ignatiev. M., 2015. 377 p.
122. *Soroşanu E.* Gagauzların kalendar adetleri. Etnolongvistik aaraştırması. Chişinău: «Tîpogr. Centrala», 2006. 256 p.
123. *Uslaner E.M.* The Moral Foundation of Trust. Cambridge press, 2002.
124. *Uslaner E.M.* Trust as a Moral Value // Social Capital: Interdisciplinary Perspectives. Univ. of Exter United Kingdom, 15–20 September. 2001 url: <http://www.siteresources.worldbank.org>
125. *Zanet T.* Gagauzluk. Kultura, Ruh, Adetlar. Gagauz folkloru. Chişinău: Ponto, 2010. 560 p.

Вместо заключения

Казиев С.Ш. Рец. на работу М.Н. Губогло «Бинарные оппозиции в культуре гагаузов: миротворческие и конфликтогенные ресурсы (лексико-семантическое исследование)»*

Исследование М.Н. Губогло «Бинарные оппозиции в культуре гагаузов: миротворческие и конфликтогенные ресурсы (лексико-семантическое исследование)» представляет одну из первых попыток в антропологии исследовать экзистенциальные основы социального доверия, наблюдаемые в повседневной практике и отражённые в языке, который, по мнению М. Фуко, является историческим образованием, «связанным со всей толщей своего прошлого», своеобразным «вместилищем традиций и склада мышления» [Фуко, 1994: 36]. Эта взаимосвязь традиций и образа мышления определяет через бинарные оппозиции социальный порядок в социуме: «Основополагающие коды любой культуры, управляющие её языком, её схемами восприятия, её обмена, её формами выражения и воспроизведения, её ценностями, иерархией её практик, сразу же определяют для каждого человека эмпирические порядки, с которыми он будет иметь дело и в которых будет ориентироваться» [Фуко, 1984: 33]. Таким образом, истоки доверия или недоверия кроются в культурных кодах общества. Коды доверия автор ищет в культуре и языке, отражающих коллективные установки, включая ориентацию на конфликт или миротворчество.

Американский антрополог Ч. Кейес показал актуальность такого подхода на примере взаимоотношений тайцев-буддистов и тайландских мусульман-малайцев. Буддисты, включая священников, демонизируют тайландских мусульман. На изображениях в буддийских крепостях-храмах середины XIX в. короля демонов Мара сопровождают легионы демонов более мелкого ранга и их помощников из числа людей, запечатлённых в образе этнических соседей тай – малайцев-мусульман. На картинах мусульмане, которых называют «хаак», нападают на Будду и утрачивают человечность, поэтому они не заслуживают права на жизнь. Хаак – это тот, кто опасен и ему нельзя доверять, считают тай. Кейес приводит распространённую поговорку о змее и мусульманине-хаак, при встрече с которыми

* Казиев Саттар Шарниязович – экс-докторант Центра по изучению межэтнических отношений ИЭА РАН, доктор исторических наук (2016), автор книги «Советская национальная политика и проблемы доверия в межэтнических отношениях в Казахстане (1917–1991 гг.)» (Петропавловск, 2015, 380 с.), доцент Петропавловского государственного университета. Автор ряда публикаций в области тюркологии, этносоциологии, этнополитологии.

ми тай-буддисту предписывается ударить сперва мусульманина. Собственно этнонимом «хаак» в тайском языке обозначается азиатский незнакомец, визитер, иностранец, гость, родом из мусульманских стран и не являющийся китайцем или японцем [Keyes, 2008/2009: 26–27]. Взаимное недоверие и отторжение тай-буддистов и тайландских мусульман, основанное на отсутствии знаний или искажённых представлениях об иноэтнических соседях, питает взаимное насилие и ненависть в Южном Таиланде [Keyes, 2008/2009: 19–42].

Примеров такого отторжения и насилия в межэтнических отношениях множество. Религиозное единство и культурное родство не являются «вакциной» против группового недоверия и вражды. Ярким примером являются описанные автором отношения недоверия между болгарами и гагаузами Буджака в начале XX в. В современной Центральной Азии периодически льётся кровь между тюркоязычными мусульманами – узбеками и кыргызами. Не доверяют друг другу узбеки и казахи, уйгуры и казахи, таджики и узбеки, туркмены и узбеки, каракалпаки и узбеки и т.д.

Номадоведы объясняют эти конфликты с точки зрения социально-экономического детерминизма как конфликт ментальностей оседло-земледельческого и кочевого населения. На самом деле эти конфликты связаны с традициями группового доверия и недоверия. Э. Геллнер на примере взаимоотношений средневековых североафриканских кочевников и осёдлого населения отмечал особые условия жизни в пасторальных обществах, порождающие традиции узкогрупповых форм доверия и сплочённости, и соответственно, недоверия к иным группам, отличающимся происхождением или образом жизни, или к политическим институтам: «Кочевниками тяжело управлять потому, что их богатством является скот, и они легко могут убежать от власти. Их мобильность делает возможным ускользать от налогообложения, совершать рейды и избегать принуждения... пасторализм предполагает легкость перемещения, но оно также облегчает грабеж. Пастушеская работа является нетрудоёмкой. Присматривать за 400 овцами не тяжелее, чем присматривать за 200 овцами. Но пастушеский образ жизни является интенсивной защитой. Что делает пастух – защищает стадо от шакалов, гиен, волков и сверх того от всех других пастухов. Перспективы экономического роста примечательны: для того, чтобы удвоить богатство пастуху следует организовать засаду другому пастуху» [Gellner, 1988: 144].

Кочевники могут рассчитывать на себя и своих сородичей во вражде и мире, принадлежность к определенной группе означает, что: «тому, кто совершает акт агрессии против любого из нас следует ожидать ответного удара от всех нас, и не только сам агрессор, вероятно, пострадает от ответного удара, но вся его группа и все её члены будут в равной степени нести ответственность. И это уведомление действует, будучи размещена в самой культуре пасторальных обществ. Он представляет собой кодекс чести, который знаком всем. Разбойникам самим не нужно

размещать объявление в прессе или даже на их палатках. Культура, или конкретно обязанность вражды, которая им присуща, делает это за них» [Gellner, 1988: 144].

Необходимость в групповой сплочённости порождает групповое доверие, в котором отказано чужакам, и эти отношения становятся традицией. К примеру, вплоть до середины XX в. северные казахи родов атыгай и караул старались пресекать браки с представителями родов керей и уак из-за негативного опыта родовых столкновений досоветского периода. Лишь укрепление этнонационального сознания способствовало изживанию донациональных форм сознания в среде казахов, тем не менее, устойчиво сохранившихся в южных областях.

Групповое доверие по-своему рационально, но оно сохраняет сегментацию общества и отчуждённость групп. У дореволюционных туркмен была иллюстрирующая данную ситуацию пословица: «Дерево не растёт, там, где есть верблюд, мира не будет там, где есть туркмен» [Марков, 1901: 213]. В среде туркестанских казахов российскими исследователями были записаны пословицы, превозносящие приоритет родовых начал и культивирующие недоверие к чужаку: «не ходи на охоту с человеком чужого рода, под боком он может помешать тебе выстрелить», «лучше быть пастухом в своем роде, чем царем в чужом народе», «кто сходится, тот не становится родным; кто родной, тот не может стать чужим», «лучше, чтобы на скачках победил жеребенок из твоего аула, чем конь из чужого аула» [Гродеков, 1889: 13]. ***Исходя из вышесказанного, мы можем говорить о влиянии практик доверия или недоверия на формирование определенных традиций межгрупповых отношений.***

Справедливо и обратное – определенные традиции и социальный опыт межэтнических контактов способствуют созиданию кодов доверия, распространяющихся поверх групповых барьеров. В дореволюционном Казахстане казахи и русские переселенцы не доверяли друг другу. Среди местного населения распространялись поговорки «Если увидел русского друга – держи камень за пазухой» или «Если у тебя есть русский друг – держи всегда топор наготове». Казахские матери пугали своих детей словами: «Приехал русский – пришёл волк» [Букейханов, 2009: 294–295; Остафьев, 1895: 54]. Русские рисовались поэтами «Зар Заман» как враги мусульман, неверные кафиры, а все культурные заимствования, даже включая употребление чая, однозначно осуждались. Для дореволюционного поэта Шортанбая самое страшное заключалось в том, что казахи поддерживали дружеские отношения с русскими, охотно перенимали новшества и даже подражали русским [цит. по: Бейсембиев, 1961: 90].

Понадобились десятилетия проведения советской национальной политики и господства идеологии интернационализма, для генерализации общего и морального доверия, в первую очередь, среди русских и казахов, что нашло отражение в злой узбекской пословице: «Если хочешь стать русским, стань вначале казахом». Этносоциологический опрос 1994 г. показал высокую оценку вклада

русских в развитие казахского самосознания главным образом – городскими казахами Алматы, Шымкента, Атырау и Петропавловска. Эти оценки спустя 12 лет могут быть скорректированы под влиянием идеологических трендов, в соответствии с которыми отрицается позитивный опыт межэтнических отношений советского периода.

Таким образом, можно согласиться с мнением автора об отражении практик доверия в культурном багаже народов. В то же время, представляется излишним упоминание крымского референдума в фундаментальном исследовании кодов доверия на основе народного понимания добра и справедливости. Выбор большинства крымчан-славян безусловен и справедлив для них, но является ли этот выбор справедливым в понимании крымских татар? В вопросе о референдуме можно говорить об отчуждении не титульного населения от политических институтов современных постсоветских государств.

Главы 1 и 2.

В казахском языке категории «добро» (жақсылық) и «зло» (жамандық) являются бинарными оппозициями, но в отношении человеческих качеств используется цветовая оппозиция «белое» (ақ) – «черное» (қара). Белый цвет ассоциируется с сакральным началом, возвеличивающим человека, черный цвет означает профанное, низменное. Благородные черты неизменно связывались с белым цветом – «ақ көңіл», «ақ жүрек» (добрый человек, белое сердце), «доброе желание» – «ақ тілек», «доброе намерение» – «ақ ниет», «добрые намерения» – «ақ пейіл». Социальные верхи казахского общества обозначались белым цветом. Казахская элита (чингизиды-торе и кожа – потомки первых мусульман) относилась к «ақ сүйек» – «белой кости». С белым цветом отождествляется счастье. Провожая друга в путь ему желают «Ақ жол», т.е. счастливого пути.

Черный цвет связывается с природными началами и инстинктами. Простой народ именовался «қара сүйек» – «черная кость». Злого человека называли «қара жүрек», дословно «черное сердце». Таким образом, мы видим возвеличение добра в народной культуре, что нашло отражение и в языке.

Глава 3.

В казахском языке человек как личность обозначается словами «адам» и «кісі», понятие «человечность» словами «адамгершілік», «адамдық», «адамшылық», «кісілік». Названия человека «адам» и человечности – «адамдық» возникли под влиянием христианства и ислама, в то время как их синонимы «кісі» и «кісілік» сохранились в казахском языке с древнетюркской эпохи, кроме того в последнее слово вкладывается понятие «благородство». Слово «адамгершілікті» по-

нимается в двух значениях – человечности и добродетельности, раскрываемой также через слова «рақымшыл» и «ізгі».

Главы 4 и 5.

Целование рук старших по возрасту или по статусу лиц у казахских кочевников отсутствовало. Кочевой образ жизни предъявлял особые требования к мужчинам, которые должны были быть смелыми и отважными, как степные волки. В.В. Радлов записал примечательную пословицу «волк, казах и казак – три брата».

При встрече с человеком старшего возраста по казахскому этикету младший подает обе руки, старший может приобнять младшего. Мальчиков с детства приучают подавать руки аксакалам и взрослым мужчинам – «салем беру». Друзья и братья, как правило, обнимаются. Целуют руки и щёки детей обычно бабушки и дедушки.

Заключение

На наш взгляд, доверие является целостным социальным явлением, в то время как недоверие включено в другой социальный феномен – отчуждение. Являясь важнейшим компонентом социального и политического отчуждения, недоверие показывает дистанции в отношениях между личностью и государством, между этническими коллективами и т.д.

Литература

1. Gellner E. Trust, Cohesion and the Social Order in Gambetta / Diego (ed.) *Trust: Making and Breaking Cooperative Relations*. Oxford, 1988. Pp. 142–157.
2. Keyes Ch. Muslim «Others» in Buddhist Thailand // *Thammasat Review*. 2008/2009. № 13. Pp. 19–42.
3. Бейсембиев К.Б. Идеино-политические течения в Казахстане в конце XIX – начале XX вв. Алма-Ата: Изд-во АН КазССР, 1961.
4. Букейханов А. Киргизы / Букейханов А. Полное собрание сочинений. Т. 3 / Сост. Ж. Акулулы. Астана, 2009. С. 283–313.
5. Гродеков Н.И. Киргизы и каракиргизы Сыр-Дарьинской области. Юридический быт. Т. 1. Ташкент: Типо-лит. С.И. Лахтина, 1889.
6. Марков Е.Л. Россия в Средней Азии: Очерки путешествия. Т. 1–2. СПб.: Типография М.М. Стасюлевича, 1901.
7. Остафьев В. Колонизация степных областей в связи с вопросом о кочевом хозяйстве // Записки Западно-Сибирского отдела Имперского Русского Географического Общества. Кн. XVIII. Вып. II. Омск: Тип. Окр. Штаба, 1895. С. 1–62.
8. Фуко М. Слова и вещи. М., 1994.

«ИССЛЕДОВАНИЯ ПО ПРИКЛАДНОЙ И НЕОТЛОЖНОЙ ЭТНОЛОГИИ»

1990 г.

- №1 Арутюнов С.А., Анчабадзе Ю.Д. О национальной ситуации на Северном Кавказе.
- №2 Брук С.И. Немцы в СССР: современная ситуация.
- №3 Калиновская К.П., Марков Г.Е. Национальная и межэтническая ситуация в области расселения ногайцев.
- №4 Соколова З.П. Актуальные вопросы современного развития экономики и культуры хантов.
- №5 Арутюнов С.А., Смирнова Я.С., Сергеева Г.А. Этнокультурная ситуация в Карачаево-Черкесской автономной области.
- №6 Тер-Саркисянц А.Е. Донские армяне и этнокультурная ситуация в Ростовской области.
- №7 Васильев В.И. Проблемы национального развития малочисленных народов Ямало-Ненецкого автономного округа Тюменской области.
- №8 Иванова Ю.В. Греческое население Грузии: современные межэтнические отношения.
- №9 Бушков В.И. О некоторых аспектах межнациональных отношений в Таджикской ССР.
- №10 Брусина О.И. О некоторых причинах межэтнического конфликта в Ошской области.

1991 г.

Серия А:

- №11 Сагаева С.К. Состояние и перспективы развития межэтнических отношений в г. Уральске Казахской ССР.
- №12 Тишков В.А. Этничность и власть в СССР (этнополитический анализ республиканских органов власти).
- №13 Иванова Ю.И. Этносоциальные проблемы греческого населения Грузии.
- №14 Кульчик Ю.Г., Румянцев С.И. О развитии общественно-политической ситуации в ССР Молдова.
- №15 Брук С.И. Народы СССР в стране и за рубежом.
- №16 Гурвич И.С., Батьянова Е.П. Современное развитие межнациональных отношений в Чукотском автономном округе.
- №17 Осипов А.Г. Межнациональные отношения в Краснодарском крае (в связи с проблемой беженцев).

- №18 Жорницкая М.Я. Национальная ситуация в Тувинской АССР и Хакаской АО (май-июнь 1990 г.).
- №19 Остроух И.Г., Шервуд Е.А. Меннониты Оренбургской области.
- №20 Брусина О.И., Осипов А.Г. К вопросу о состоянии межэтнических отношений в Узбекской ССР.
- №21 Григорьева Р.А. Некоторые особенности этнокультурных процессов в Восточной Латвии (Латгале).
- №22 Емельянов В.М. Основные этапы этнополитической эволюции польской национальной группы в Литве в 1990 г.
- №23 Кузнецов А.И., Миссонова Л.И. Ороки Сахалина: проблемы современного развития.
- №24 Абашин С.Н., Бушков В.И. Социальная напряженность и межнациональные конфликты в северных районах Таджикистана.
- №25 Молчанов М.А. Этнополитические предпосылки объявления независимости Украины.

Серия Б:

- №1 Кашуба М.С., Мартынова М.Ю. Государственная политика и современные национальные отношения в Югославии.
- №2 Крюков М.В. Политика национальной автономии в Китае.
- №3 Стельмах В.Г. Самоуправление индейских резерваций в США.
- №4 Кожановский А.Н. Испания: этничность и регионализм.

1992 г.

Серия А:

- №26 Бушков В.И., Микульский Д.В. Общественно-политическая ситуация в Таджикистане: январь 1992 г.
- №27 Шинкевич С., Заринов И.Ю. Поляки Российской империи и СССР: историческая справка и характеристика современной ситуации.
- №28 Сагаева С.К. Российское казачество.
- №29 Островидова Е.Ю. Трансформация СССР: Предпосылки и перспективы суверенизации бывших союзных республик.
- №30 Тер-Саркисянц А.Е. Современная этнополитическая ситуация в Краснодарском крае Российской Федерации.

- №31 Сатвалдыев А.Н. К характеристике религиозной ситуации в Шахимардане (Узбекистан).
- №32 Губогло М.Н. Изменение этнодемографической ситуации в столицах союзных республик в 1959–1989 гг. (по материалам переписей населения СССР).
- №33 Губогло М.Н. Развитие этнодемографической ситуации в столицах автономных республик в 1959–1989 гг. (по материалам переписей населения СССР).
- №34 Гузенкова Т.С. Межэтническая ситуация в Калмыкии.

Серия Б:

- №5 Празаускас А.А. Индия: национальная политика и федерализм.
- №6 Соколова И.В. Политика официального индеанизма в Мексике (идеология и практика).

1993 г.

- №35 Кузнецов А.И., Миссонова Л.И. Этносоциальное положение звенов в Эвено-Бытантайском национальном районе Якутии.
- №36 Малькова В.К. Проблемы русской диаспоры в ближнем российском зарубежье (по материалам прессы).
- №37 Москаленко Н.П. Этнополитическая ситуация в республике Тува (1992 г.).
- №38 Бутанав В.Я. Этнополитические и этнокультурные процессы в республике Хакасия.
- №39 Батьянова Е.П. К этнополитической ситуации в Кемеровской области.
- №40 Бушков В.И., Микульский Д.В. Таджикистан: Что происходит в республике?
- №41 Малькова В.К. Пресса о современной этнической ситуации в Татарстане.
- №42 Бухаев С.С. Этнополитическая и этнокультурная ситуация в республике Бурятия.
- №43 Шнирельман В.А. Бикинские удгейцы: политика и экология.
- №44 Ногайцы сегодня. [Калиновская К.П., Марков Г.Е. Поиски решения проблем в Ногайской степи. Викторин В.М. Астраханские ногайцы.
- №45 Бабич И.П. Этнополитическая ситуация в Кабардино-Балкарии.
- №46 Кыдыева В.Я. К этнополитической и этнокультурной ситуации в Республике Алтай.

- №47 Пчелинцева Н.Д., Самарина Л.В. Современная этнополитическая и этнокультурная ситуация в Республике Адыгея.
- №48 Смирнова Я.С. Карачаево-Черкесия: этнополитическая и этнокультурная ситуация.
- №49 Этнополитическая ситуация на Северном Кавказе.
- №50 Современная общественно-политическая ситуация в Средней Азии и Казахстане.
- №51 Тишков В.А. Русские в Средней Азии и Казахстане.
- №52 Тишков В.А. Русские как меньшинства (пример Эстонии).
- №53 Лопуленко Н.А. Правовой статус и самоуправление у аборигенов Аляски.
- №54 Васильев В.И., Малиновская С.М. Концепция национально-политического, экономического и культурного развития малочисленных народов Севера Томской области.

1994 г.

- №55 Тер-Саркисянц А.Е. Межнациональные отношения в Краснодарском крае (1993 г.) (основные тенденции развития).
- №56 Жуковская Н.Л. Республика Бурятия: этнорелигиозная ситуация (1991–1993 гг.).
- №57 Червоная С.М. Крымско-татарское национальное движение (1991–1993 гг.).
- №58 Таболина Т.В. Панорама современного казачества: Истоки, контуры, типологизация.
- №59 Филиппов В.Р. Этнополитическая ситуация в Чувашии (1988–1993 гг.).
- №60 Григорьева Р.А., Мартынова М.Ю. Этнокультурная ситуация в Беларуси: история, языки, политика.
- №61 Иванов А.М. Этнополитическая ситуация в Республике Саха (Якутия).
- №62 Столярова Г.Р. Этнополитическая ситуация в Республике Татарстан.
- №63 Шаров В.Д. Этнополитическая ситуация в Республике Марий Эл.
- №64 Бирин В.Н. Этнополитическая ситуация в Карелии накануне выборов в Федеральное собрание.
- №65 Гучинова Э.-Б.М., Таванец С.Д. Этнополитическая ситуация в Калмыкии.
- №66 Восходов И.И., Комарова Г.А. Предвыборная ситуация в Чувашской Республике (осень–зима 1993 г.).
- №67 Шабает Ю.П., Розачев М.Б., Котов О.В. Этнополитическая ситуация на территории проживания народов Коми.
- №68 Аккеева С.И. Этнополитическая ситуация в Кабардино-Балкарской республике.
- №69 Абаева Л.Л., Крянев Б.П. Социально-политологический анализ выборов в Республике Бурятия (сентябрь, 1994 г.).

- №70 Хаджибиев Р., Полякова Т. Этнополитическая ситуация в Адыгее.
- №71 Зыков Ф.М. Этнополитическая ситуация в Республике Саха до и после выборов 12 декабря 1993 г.
- №72 Кисриев Э.Ф. Этнополитическая ситуация в Республике Дагестан.
- №73 Куликов К.И., Христолюбова Л.С. Этнополитическая ситуация в Удмуртской республике в 1993г.
- №74 Кужувет А., Татаринцева М. Этнополитическая ситуация в Республике Тыва накануне и после выборов в Федеральное собрание России в 1993 г.
- №75 Зубков А.А., Маресев В.В. Демографические процессы, этническая и социально-политическая структура Мордовии.
- №76 Гостиева Л.К., Дзадзиев А.Б. Этнополитическая ситуация в Северной Осетии.
- №77 Губогло М.Н. Башкортостан и Татарстан. Параллели этнополитического развития. Очерк I. Плоды суверенизации.
- №78 Губогло М.Н. Башкортостан и Татарстан. Параллели этнополитического развития. Очерк II. Ростки демократизации.
- №79 Губогло М.Н. Башкортостан и Татарстан. Параллели этнополитического развития. Очерк III. Урожай дезинтеграции.
- №80 Губогло М.Н. Башкортостан и Татарстан. Параллели этнополитического развития. Очерк IV. Выходы реинтеграции.

1995 г.

- №81 Дубова Н.А., Комарова О.Д., Ямсков А.Н. Факторы формирования межэтнических отношений в среде сельского населения южных районов Пермской области.
- №82 Иванова Ю.В. Проблемы межэтнических взаимоотношений в Северном Приазовье и Крыму: история и современное состояние.
- №83 Ильин В.И. Республика Коми: этнос и политика.
- №84 Мартынова М.Ю. Война на Балканах: истоки и реалии (1991–1994 гг.).
- №85 Здравомыслов А.Г., Матеева С.Я. Межнациональные конфликты в России и постсоветском пространстве.
- №86 Рубан Л.С. Развитие конфликтной ситуации в Астраханской области.
- №87 Дубова Н.А., Лопуленко Н.А. Современные этносоциальные проблемы Кизеловского района Пермской области.
- №88 Смольникова Н.В. Немцы Поволжья: современные этнополитические проблемы.

- №89 Пчелинцева Н.Д., Самарина Л.В. Карачай в контексте новой исторической реальности.
- №90 Кульчик Ю.Г. Республика Узбекистан в середине 90-х годов.
- №91 Мартынова М.Ю. Национальные меньшинства в странах Восточной Европы в 90-е годы. Поиск мирных решений.

1996 г.

- №92 Исхакова С.М., Валеев Ф.-Т.А. Сибирские татары: этнокультурные и политические проблемы возрождения.
- №93 Михайлов С.С. Положение ассирийцев – вынужденных переселенцев в Краснодарском крае.
- №94 Этнический фактор в современном социально-политическом развитии Казахстана. / Брусина О.И. Национальная государственность и «русский вопрос» в Казахстане; Митина Д.А. Миграционные процессы и тенденции этносоциального развития в Казахстане/.
- №95 Малькова В.К. Русское население в российских республиках.
- №96 Ямсков А.Н. Территории традиционного землепользования в Хабаровском крае.
- №97 Лопуленко Н.А. Американский опыт урегулирования проблем коренного населения.
- №98 Остапенко Л.В., Субботина И.А. Русские в Молдавии: проблемы занятости и миграции.
- №99 Каган, Микаэлла. Еврейская эмиграция из бывшего СССР в США.
- №100 Тишков В.А. Концептуальная эволюция национальной политики в России.

1997 г.

- №101 Червоная С.М. Крымско-татарское национальное движение (1994–1996).
- №102 Дерябин В.С. Коми-пермяки сегодня: особенности этнокультурного развития.
- №103 Малькова В.К. Республиканская пресса России – новая этнонациональная идеология.
- №104 Жуковская Н.Л. Возрождение буддизма в Бурятии: проблемы и перспективы.
- №105 Аруин А.Н. Российская государственность и проблемы федерализма.
- №106 Шабает Ю.П., Пешкова В.М. Русские в республике Коми.
- №107 Ямсков А.Н. Русское население в полиэтничных районах Закавказья, Сибири и Урала.
- №108 Поляков С.П., Бушков В.И. Социально-экономическая ситуация в северокавказском регионе.

- №109 *Таболкина Т.В.* Казачество на рубеже XXI века: проблемы и возможности.
 №110 *Юраш А.В.* Религиозные организации современной Украины.

1998 г.

- №111 *Малькова В.К., Остапенко Л.В., Субботина И.А.* Москва многонациональная: конфликт или согласие? (По данным опроса московских школьников).
 №112 *Симченко Ю.Б.* Народы Севера России. Проблемы. Прогноз. Рекомендации.
 №113 *Червонная С.М.* Крым-97: Курултай против раскола.
 №114 *Шнирельман В.А.* Неоязычество и национализм. Восточно-Европейский ареал.
 №115 *Малькова В.К.* Москва многонациональная: конфликт или согласие? II. Анализ московской прессы.
 №116 *Сирина А.А.* Современные проблемы малых народов Севера Магаданской области.
 №117 *Смоляникова Н.В.* Немцы Волгоградской области: Этнокультурная и этнополитическая ситуация в 1995–1997 гг.
 №118 *Балалаева О., Уигет Э.* Биосферный резерват как форма сохранения этнической культуры (на примере юганских хантов).
 №119 *Дубова Н.А., Лопуленко Н.А., Мартынова М.Ю.* Калининградская область: Современные этнокультурные процессы.
 №120 *Абашиш С.Н., Бушков В.И.* Таджикистан: некоторые последствия трагических лет.

1999 г.

- №121 *Рыжакова С.И.* Dievturība. Латышское неоязычество и истоки национализма.
 №122 *Комарова Г.А.* Люди и радиация: этнокультурные аспекты экологического бедствия на Южном Урале.
 №123 *Шнирельман В.А.* Формирование этничности: тлингиты юго-восточной Аляски в конце XX в.
 №124 *Кашуба М.С.* Рост национализма в условиях конфликта (пример автономного края Косова и Метохии – Союзная Республика Югославия).
 №125 *Козлов С.Я.* Евреи Москвы в 90-е годы XX века: Действительно ли происходит религиозный ренессанс?
 №126 *Сирин А.А.* Родовые общины малочисленных народов Севера в Республике Саха (Якутия): шаг к самоопределению?
 №127 *Акаев В.Х.* Суфизм и ваххабизм на Северном Кавказе.
 №128 *Иванова Ю.В.* Косовский кризис. Этнические аспекты проблемы.

- №129 *Червонная С.М.* Карачаево-Черкесия – 1999: Выборы главы республики.
 №130 *Мартынова Е.П., Пивнева Е.А.* Современное природопользование таежного населения Нижнего Приобья.

2000 г.

- №131 *Бабич И.Л.* Правовой плюрализм на Северо-Западном Кавказе.
 №132 *Перепись – 2002: проблемы и суждения.*
 №133 *Бабич И.Л.* Правовой монизм в Северной Осетии: история и современность.
 №134 *Ярлыкпалов А.А.* Проблема ваххабизма на Северном Кавказе.
 №135 *Завурбекова Г.В.* Сепаратизм в Чечне.
 №136 *Рыжакова С.И.* Ромува. Этническая религиозность в Литве.
 №137 *Козлов С.Я.* Иудаизм в современной России: Основные структуры и направления.
 №138 *Города Подмосквья: Этнодемографические и гендерные проблемы.*

2001 г.

- №139 *Зенько М.А.* Современный Ямал: этноэкологические и этносоциальные проблемы.
 №140 *Воробьев Д.В.* Жизнеобеспечение и адаптивная стратегия звенков в конце XX века (север Туруханского района Красноярского края).
 №141 *Клоков К.Б., Красовская Т.М., Ямсков А.Н.* Проблемы перехода к устойчивому развитию районов расселения коренных народов российской Арктики.
 №142 *Малькова В.К.* Москва многонациональная: конфликт или согласие? III. Русские москвичи и иноэтничные мигранты: Взгляд друг на друга.
 №143 *Рыжакова С.И.* Ливы: Опыт возрождения почти исчезнувшего народа.
 №144 *Матвеев В.А.* «Украина от Карпат до Кавказских гор!»...? Полемические заметки по поводу одного из современных геополитических проектов.
 №145 *Степанов В.В.* Российская перепись 2002 года: пути измерения идентичности больших и малых групп.

2002 г.

- №146 *Матвеев В.А.* Сепаратизм на Северном Кавказе: Границы явления на рубеже XIX–XX веков.
 №147 *Матвеев В.А.* Исторический опыт противостояния сепаратизму на Северном Кавказе и современность.
 №148 *Ситнянский Г.Ю.* Тринадцатый миф о Центральной Азии.
 №149 *Силантьев Р.А.* Этнический аспект раскола исламского сообщества России.

- №150 *Губогло М.Н.* Мобильность и мобилизация.

- №151 *Смирнова С.К.* Права народов в мультиэтничном государстве: Путь России.
 №152 *Сирин А.А.* Народы Севера Иркутской области.
 №153 *Юраков А.В.* Ресурсы межэтнической толерантности в Башкортостане.
 №154 *Смирнова С.К.* Современные социально-экономические процессы в Удмуртии.
 №155 *Осипов А.Г.* Идеология «миграционной политики» как элемент конструирования этнической конфликтности (на примере Краснодарского и Ставропольского краев).
 №156 *Смирнова С.К.* Современные этносоциальные процессы в Удмуртии.
 №157 *Смирнова С.К.* Современные этнополитические процессы в Удмуртии.
 №158 *Бабич И.Л.* Основные тенденции постсоветской этнокультурной политики в Республике Алтай.
 №159 *Димаева Ф.В.* Ислам в современной Чеченской республике.

2003 г.

- №160 *Ситнянский Г.Ю.* Русские в СНГ – «здесь» или «там»: По поводу нового закона «О гражданстве Российской Федерации».
 №161 *Тишков В.А.* Историко-антропологический анализ переписи населения.
 №162 *Миссонова Л.И.* Остров Сахалин: Современные проблемы жизнедеятельности уйльта (ороченов).
 №163 *Завурбекова Г.В.* Ваххабизм в Чечне.
 №164 *Аксанова Г.А., Давыдова С.С.* Этнические стереотипы и ценностные ориентации московских школьников (на примере русских и армян).
 №165 *Анапбан З.В.* Хакасия в постсоветский период (проблемы адаптации к социально-экономическим преобразованиям).
 №166 *Устинова М.Я.* Гражданское общество в Латвийской Республике (1980-е гг. – начало XXI в.).

2004 г.

- №167 *Харитонов В.И.* Религиозный фактор в современной жизни народов Севера и Сибири.
 №168 *Шлыгина Н.В.* Финны-репатрианты из бывшего Советского Союза на исторической родине.
 №169 *Фаус О.Д.* Обычное право в современной Сардинии (по материалам экспедиции).
 №170 *Лопуленко Н.А.* Опыт автономии в Канадской Арктике – Нунавут.
 №171 *Наумова О.Б.* Казахские животноводы в конце XX века (взгляд антрополога).

- №172 *Найденова Е.А.* Поликультурное образование как средство воспитания межкультурной толерантности.
- №173 *Ториев Б.Х.* Республика Ингушетия в статистике и экспертных оценках (апрель–май 2003 г.).
- №174 *Губогол М.Н., Дубова Н.А.* Социально-адаптивная и этноразрушительная энергия гастарбайтерства.
- №175 *Субботина И.А.* Молдавия: Этнические модели адаптации к условиям трансформирующегося общества.

2005 г.

- №176 *Пастухов В., Рассел Д., Тишков В., Хопман Д., Шенфилд С.* После Беслана: Дискуссия российских и американских экспертов.
- №177 *Гречёв С.В., Мартыненко А.В., Шилов Н.В.* Православное христианство и ислам в Мордовии: Проблемы межкультурного диалога.
- №178 *Каландаров Т.С.* Памирские мигранты-исмаилиты в России.
- №179 *Питерская Е.* Современные этносоциальные исследования в Канадской и Американской Арктике.
- №180 *Субботина И.А.* Гагаузы: трансформация расселения и современные миграционные процессы.
- №181 *Мартынова Е.П., Пивнева Е.А.* Коренные народы Обского Севера: Современное положение. Опыт адаптации.
- №182 *Олимова С., Олимов М.* Трудовая миграция в Афганистане.
- №183 *Финно-угорские народы России: Общее положение, проблемы и решения.*

2006 г.

- №184 *Дубова Н.А., Ямсков А.Н.* Демографическая ситуация в абхазских долгожительских селениях.
- №185 *Мартынова М.Ю.* Сербия–Черногория–Косово: одно государство или три?
- №186 *Сирин А.А., Фондад Г.А.* Эвенки Северного Прибайкалья и проект строительства нефтепровода «Восточная Сибирь – Тихий океан».
- №187 *Новикова Н.И.* Рынок труда и занятость коренных малочисленных народов Севера России: Ханты-Мансийский автономный округ и Сахалинская область.
- №188 *Александренков Э.Г.* Индихенизм в Латинской Америке (политика и наука о коренных обитателях).
- №189 *Новикова Н.И., Якель Ю.Я.* Судебная защита права на традиционное природопользование: Антрополого-правовые аспекты.
- №190 *Остапенко Л.В.* Технологии адаптации к постсоветским реалиям. Русские предприниматели в новом зарубежье.

- №191 *Анайбан З.В.* Население Южной Сибири в эпоху перемен: Адаптация к новым условиям жизни.
- №192 *Рыжакова С.И.* Латышский язык: исторические преобразования и социокультурные аспекты бытования.

2007 г.

- №193 *Череватенко В.И.* Трансформация гендерных стереотипов в чеченском обществе в период вооруженного конфликта.
- №194 *Козлов С.Я.* Московские евреи: реалии этнокультурного возрождения (конец XX– начало XXI в.).
- №195 *Устинова М.Я.* Латвийская Республика после вступления в Евросоюз: новые вызовы.
- №196 *Тишков В.А., Шаббаев Ю.П.* Финно-угорская проблема: Ответ Евросоюзу.
- №197 *Александренков Э.А.* Аборигены Колумбии и государство.
- №198 *Ситнянский Г.* Отношения Юга и Севера Киргизии: История и современность.
- №199 *Банаева М.Г.* Бурятская община Москвы.

2008 г.

- №200 *Тишков В.А.* 20 лет спустя: Опыт переосмысления теории и практики межнациональных отношений.
- №201 *Малькова В.К.* Образы многонационального города в современной столичной прессе.
- №202 *Брусина Н.И.* Ставропольские туркмены. Этнокультурное развитие, социальные обычаи, процессы адаптации и интеграции.
- №203 *Тер-Саркисянц А.Е.* Современная политическая и этнокультурная ситуация в Нагорном Карабахе.
- №204 *Мартынова М.Ю.* Косовский узел: этнический фактор.
- №205 *Сирин А.А., Жуковская Н.Л., Инешин Е.М., Рагулина М.В., Тюхтенева С.П.* Газ на экспорт: Этнокультурные проблемы транспортировки.
- №206 *Чубарова В.В.* Стереотип поляка в польском и русском восприятии: опыт антропологического исследования.
- №207 *Харитонов В.И., Ожиганова А.А., Купряшина Н.А.* В поисках духовности и здоровья (новые религиозные движения, неошаманизм, городской шаманизм).
- №208 *Бабич И.П.* Духовные ценности и проблемы формирования новой идеологии у народов Северного Кавказа.

2009 г.

- №209 *Локшин А.Е.* История российских евреев в школьных учебниках РФ.

- №210 *Морозов Д.Ю.* Североафриканская иммиграция во Францию.
- №211 *Тер-Саркисянц А.Е.* Адаптация армян к новым условиям постсоветского времени
- №212 *Кожановский А.Н., Любарт М.К.* Проблемы западноевропейской иммиграции на примере Франции и Испании.
- №213 *Бабич И.П.* Культура шапсугов Причерноморья и проблема сохранения идентичности в XXI в.
- №214 *Эпштейн А.Д.* В плену прошлого: Генезис коллективной памяти как фактор эскалации Палестино-Израильского конфликта.
- №215 *Бабич И.П., Родионова О.В.* Теория и практика мультикультурализма.

2010 г.

- №216 *Данилко Е.С.* Маленький провинциальный город в современной России.
- №217 *Новикова Н.И., Степанов В.В.* Индикаторы качества жизни коренных малочисленных народов Севера Сахалинской области.
- №218 *Европейская языковая Хартия и Россия.*
- №219 *Заурбекова Г.В.* Технология манипулирования этнополитическим конфликтом в Чеченской республике (1991–1999 гг.).
- №220 *Оларин Д.А., Уманская А.И.* Проблемы природопользования саамов Кольского полуострова и инуитов Восточно-Канадской Арктики (Нунавут).
- №221 *Шльегина Н.В.* Традиционные меньшинства Финляндии: формирование и современный статус.
- №222 *Зотова Н.А.* Узбекские общины в России: новые диаспоры (на примере Санкт-Петербурга, Астрахани и Красноярска).
- №223 *Миссонова Л.И.* Этническая идентификация населения Сахалина: от переписи А.П. Чехова 1890 г. до переписей XXI-го века.

2011 г.

- №224 *Устинова М.Я.* Неграждане Латвии: статус и перспективы интеграции.
- №225 *Зорин В.Ю.* Государственная национальная политика в России и современность.
- №226 *Матвеев В.А.* «Черкесский вопрос»: современные интерпретации и реалии эпохи.
- №227 *Анайбан З.В.* Межэтническая ситуация и этнополитические процессы в постсоветской Туве.

2012 г.

- №228 *Популенко Н.А.* «Исследования по прикладной и неотложной этнологии» (1990–2011 гг.): аналитический обзор.

№229 *Комарова Г.А.* Академическая жизнь: поле междисциплинарных научных исследований.

№ 230/231 Социокультурные последствия Чернобыльской аварии.

№ 232 *Устинова М.Я.* Основные проблемы применения в Латвии Рамочной конвенции о защите национальных меньшинств.

№ 233 *Малькова В.К.* Полиэтническая Москва 2011–2012 гг.: «тревожные звонки в информационном пространстве».

2013 г.

№ 234 *Мартынова М.Ю.* Школьное образование и идентичность. Отечественные и зарубежные концептуальные педагогические подходы к национальной (общегосударственной) интеграции и культурному многообразию общества.

2014 г.

№ 235 *Малькова В.К.* Новое этнопространство современной Москвы.

№ 236 *Зорин В.Ю., Аствацатурова М.А.* Стратегия государственной национальной политики Российской Федерации: формирование общероссийской гражданской идентичности и укрепление духовной общности российской нации.

№ 237 *Белова Н.А.* Молодежь русской провинции (на примере города Нерехты Костромской области).

№ 238 *Гаер Е.А., Батьянова Е.П., Шпинев В.Н.* Коренные малочисленные народы Нижнего Амура в постперестроечной действительности (по материалам этнографической экспедиции в Хабаровский край в августе – сентябре 2012 года).

№ 239 *Губогло М.Н., Старченко Р.А.* Языковая жизнь и региональная идентичность крымчан – оплот антиукраинизации (из опыта этносоциологических исследований в Крыму 2013 г.).

№ 240 *Остапенко Л.В., Субботина И.А.* Армянская диаспора в России: социально-демографические характеристики (вторая половина XX – начало XXI вв.)

2015 г.

№ 241 *Губогло М.Н.* Симбиоз этнической и региональной идентичности.

№ 242 *Тишков В.А.* Ярость благородная... Великая победа и советский народ (антропологический подход).

№ 243 *Малькова В.К.* «Крым наш!» в российском информационном пространстве.

№ 244 *Снежкова И.А.* Армянская церковь в Москве.

№ 245 *Эпштейн А.Д.* Европейское еврейство в начале XX начале XXI вв.: исчезающие этнокультурные общности?

№ 246 *Остапенко Л.В., Старченко Р.А., Субботина И.А.* Русская молодежь вне России: Киргизия.

№ 247 *Григулевич Н.И.* Опыт исторического и этноэкологического анализа Верхневолжского региона.

2016 г.

№ 248 Перемены в самосознании и жизненном укладе европейцев на рубеже XX–XXI веков (Австрия, Исландия, Испания, Сербия) / Кол. авт.: Р.Н. Игнатъев, А.Н. Кожановский, И.А. Кучерова, Е.В. Холлер.

№ 249 *Агеева Е.А., Данилко Е.С.* Казак-уралыцы – этнолокальная группа русских в Средней Азии и Казахстане.

№ 250 *Соколовский С.В.* Политика признания коренных народов в международном праве и в законодательстве Российской Федерации.

№ 251 *Губогло М.Н.* Гагаузия и Приднестровье – юго-западные форпосты Русского мира (по итогам этносоциологических исследований).

№ 252 *Бабич И.Л.* Особенности межрелигиозной жизни в современной Москве.

№ 253 *Зорин В.Ю., Аствацатурова М.А.* Стратегия государственной национальной политики Российской Федерации (три года спустя).

№ 254 *Губогло М.Н.* Бинарные оппозиции в культуре гагаузов: миротворческие и конфликтогенные ресурсы (лексико-семантическое исследование).

Подписано к печати 3.10.2016 Тир. 100 экз. Печ. л. 3,8 Заказ № 100

Участок множительной техники ИЭА РАН, Ленинский пр., 32 А.



Губогло Михаил Николаевич — Заведующий ЦИМО ИЭА РАН. Сфера научных интересов: этносоциология, этнополитология, тюркология, социолингвистика. Автор более 550 публикаций в области этносоциологии, этнополитологии, тюркологии, социолингвистики, в том числе книг: «Энергия памяти» (1983), «Современные этноязыковые процессы в СССР» (1984), «Мобилизованный лингвизм» (1993), «Развивающийся электорат России» (1996), «Языки этнической мобилизации» (1998), «Может ли двуглавый орёл летать с одним крылом. Размышления о законотворчестве в сфере этногосударственных отношений» (2000), «Идентификация идентичности» (2003), «Русский язык в этнополитической истории гагаузов» (2004), «Именем языка» (2006), «Феномен Удмуртии» том 9 «Траектории деинфантилизации» (2006, в соавторстве), «Антропология повседневности» (2013), «Страсти по доверию» (2014), «Энергия доверия» (2014).

Публикации в серии «Исследования по прикладной и неотложной этнологии»: №№ 32, 33 (1992), 77, 78, 79, 80 (1994), 150 (2002), 174 (2004, в соавторстве), 239 (2014, в соавторстве), 241 (2015), 251 (2016).

Guboglo Mikhael Nikolaevich — Head of the Centre for the Study of Interethnic Relations IEA RAS. Scientific interests: ethnosociology, ethnopolitology, turkology, sociolinguistics. Author of more than 550 publications in the field of ethnosociology, ethnopolitical science, Turkic studies, sociolinguistics, including books: "Energy of memory" (1983), "Modern ethnolinguistic processes in the USSR" (1984), "Mobilized lingvitsizm" (1993), "Developing electorate of Russia" (1996), "Languages of ethnic mobilization" (1998), "Can the two-headed eagle fly with one wing. Reflections on the law-making in the field of ethnic-state relations" (2000), "Identification of identity" (2003), "Russian language in the ethnopolitical history of the Gagauz" (2004), "In the name of language" (2006), "Udmurtia phenomenon" volume 9 "Trajectories of deinfantilization" (2006, co-authored), "Anthropology of everyday life" (2013), "Fervors on trust" (2014), "Energy of trust" (2014). Publications in a series "Studies in applied and urgent ethnology": №№ 32, 33 (1992), 77, 78, 79, 80 (1994), 150 (2002), 174 (2004, co-authored), 239 (2014, co-authored), 241 (2015), 251 (2016).

