

Instytut Badań Interdyscyplinarnych «Artes Liberales»  
Uniwersytet Warszawski

# ДЕБАТЫ ИБИ АЛ

ТОМ IV

2011

## ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЙ ВЫБОР И ПОГРАНИЧЬЕ

Редактор  
Ян Кеневич



Warszawa 2011

DEBATY IBI AL  
Wydawnictwo ciągle nieperiodyczne  
Instytutu Badań Interdyscyplinarnych «Artes Liberales»  
Uniwersytetu Warszawskiego

KOMITET REDAKCYJNY

Jerzy Axer (Uniwersytet Warszawski), Jan Kieniewicz (Uniwersytet Warszawski),  
Andrzej Nowak (Uniwersytet Jagielloński), Krzysztof Rutkowski (Uniwersytet Warszawski), Piotr Salwa (Uniwersytet Warszawski), Roman Szporluk (prof. em., Harvard University), Ewa M. Thompson (Rice University), Piotr Wilczek (Uniwersytet Warszawski)

ZESPÓŁ REDAKCYJNY TOMU IV (2011)

Jan Kieniewicz  
Zoja Morochojewa  
Ulyana Vinokurova

REDAKCJA  
Vera Soloviova

PRZEKŁAD NA ROSYJSKI  
Vera Soloviova

STRESZCZENIA ANGIELSKIE  
Maria Bartakhanova

WERYFIKACJA TEKSTÓW ANGIELSKICH  
Elżbieta Olechowska

KOREKTA  
Vera Soloviova

PROJEKT OKŁADKI  
Robert Przybysz

PROJEKT TYPOGRAFICZNY  
Grzegorz Murzynowski

SKŁAD I ŁAMANIE W SYSTEMIE XeLaTeX

Tom przygotowany w ramach programu «Academia in Public Discourse. Poland-Russia: Opening the Window» Supported by a grant from the OSI Assistance Foundation

© 2011 Instytut Badań Interdyscyplinarnych «Artes Liberales», Uniwersytet  
Warszawski  
Nowy Świat 69, PL 00-046 Warszawa  
[www.ibi.uw.edu.pl](http://www.ibi.uw.edu.pl)

ISSN: 2081-3228

DRUK  
ZAKŁAD GRAFICZNY UNIWERSYTETU WARSZAWSKIEGO. ZAM. 1347/11

## СОДЕРЖАНИЕ

Вступительное слово  
Ян Кеневич

7

### I. МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПОДХОДЫ

Пограничье в перспективе Евро-Азии  
Зоя Морохоева

11

Проблема взаимодействия культур – возможен ли выход  
за пределы традиционных категорий постколониальных  
исследований?

Эва Лукашик

38

Пограничье как пространство интеграции и защиты  
этнических идентичностей

Ульяна Винокурова

53

Ментальные процессы в условиях цивилизационного  
пограничья

Асалхан Бороноев

69

Цивилизационный выбор. Группообразование:  
свои и чужие. Позитивное пограничье культур

Юрий Гатанов

79

Обстоятельства диалога на пограничье:  
некоторые размышления

Ян Кеневич

91

### II. РЕКОНСТРУКЦИЯ ПРОШЛОГО

Память в культуре сообществ старожилов во внутренней  
Монголии

Иван Пешков

107

Русская колонизация и Байкальская Сибирь  
в динамике междивизиционных отношений

XVII–нач. XX вв.  
Маргарита Боронова

**129**

Труды Вацлава Серошевского как основа конструирования  
якутской этничности в условиях цивилизационного

пограничья  
Кюнней Такасаева

**144**

От Бурятии к Бурят-Монголии.  
Репрезентации дрейфующей идентичности на переломе  
столетий

Раджана Дугарова

**153**

### **III. СТРАТЕГИИ КУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ**

Этническая идентичность в региональном  
информационно-коммуникационном пространстве  
(на примере республики Бурятия)

Мария Ханхунова

**169**

Якутская интеллигенция в цивилизационном пограничье

Егор Антонов

**181**

Поляки в Бурятии. Контекстная идентификация  
– трансэтническая повседневность?

Альберт Явловский

**198**

Канон культуры и память. Конструктивистские  
идеи национальных элит

Роберт Вышинский

**215**

О языковой картине мира монгольских народов  
(осознание себя в пространстве на материале языка)

Светлана Трофимова

**239**

Об окинских сойотах и их языке.  
О проблеме самоидентичности у сойотов Бурятии  
Валентин Рассадин  
**249**

Истоки поликонфессиональности и религиозное поведение  
населения, находящегося в условиях историко-культурного  
пограничья (на материалах республики Бурятия)  
Дарима Будаева  
**272**

Проблемы глобализации и локализации в Алтайском  
регионе  
Нина Киндикова  
**288**

## **ДИСКУССИЯ**

Координаты сибирской памяти.  
Попытка нахождения формы стабилизации дрейфующей  
идентичности

Тезисы к дискуссии  
Ян Кеневич  
**299**

Дискуссия 27 мая 2010 г.  
**302**

## **КОДА**

Выбор ценностей и цивилизационная принадлежность:  
возможность или необходимость?  
Ян Кеневич  
**328**

**SUMMARY**  
**338**

**СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ**  
**353**



Ян Кеневич

## ВСТУПИТЕЛЬНОЕ СЛОВО

Четвертый том «Дебатов IBI AL» («Debat IBI AL») мы хотим представить в несколько иной форме, в виде сборника текстов, посвященных сибирской проблематике. Главная причина данного нововведения заключается в желании расширить наше воздействие в публичном пространстве. Вот уже несколько лет восточные программы, реализуемые в Институте междисциплинарных исследований «Artes Liberales», а также в Колледже свободных искусств и наук (College of Liberal Arts and Sciences) Варшавского университета, направлены на то, чтобы соединить польский академический мир с исторической реальностью современной России. Для нас особенно важно, чтобы наши действия оказались в публичном пространстве не только Польши. Поэтому я предложил, чтобы польско-российские дебаты охватывали не только проблематику Речи Посполитой как цивилизационного пограничья, но и вопросы, связанные с восточным пограничем России. А их дополнением стала дискуссия о сибирских перспективах.

Сборник текстов под заглавием Цивилизационные выборы и Пограничье – это предлагаемый нами новый взгляд на столь важный и актуальный вопрос, каким является поиск диалога между людьми разных культур. Мы ищем его в истории отношений между Польшей и Россией, но также отмечаем его значение

в отношениях с Россией малых сибирских народов. Народов, с которыми поляков объединяет долгая и важная традиция общей, не всегда легкой, судьбы. Мы хотели бы представить данный вопрос с новой перспективы, которую создает концепция Пограничья. Данный том состоит из исследований, посвященных реальности Пограничья, видимой с сибирской перспективы, написанных преимущественно сибирскими авторами. Они возникли в рамках исследовательского проекта «Дрейфующая идентичность», который мы начали в 2009 году. В 2010 году в Варшаве мы провели ряд дискуссий о Координатах сибирской памяти, одна из которых представлена в данном томе. В 2011 году мы организовали конференцию «О Пограничье как зоне цивилизационной идентификации». Результаты этих двух встреч, после необходимого редакторского вмешательства, мы представляем читателям. В связи с этим хотел бы поблагодарить Ульяну Винокурову и Зою Морохоеву за вдохновение и сотрудничество.

Я исхожу из той предпосылки, что определение идентичности относится к главным вызовам, которые стоят перед сибирскими народами. Добавлю к этому еще и убежденность в том, что для того чтобы быть в состоянии ответить на этот вызов, они должны выработать способность к диалогу. В IBI AL UW мы уже давно ищем ответ на вопрос об обстоятельствах формирования подобного рода межличностных отношений в условиях Пограничья прежней Речи Посполитой. Пограничная перспектива Сибири показалась мне хорошей возможностью для сравнительного анализа. Для реализации данной задачи с 2011 года работает «Польско-сибирская группа», это отдельная задача в программе *Academia in Public Discourse*, которая реализуется при поддержке *Open Society Foundation*. Пилотный проект в 2011 г. был сосредоточен на реконструкции польско-русских взаимодействий в сфере представлений и взаимных стереотипов (*Poland-Russia: Opening the Window*). Мы

решили выполнить эту задачу путем сопоставления сибирского опыта.

Я считаю, что мы должны сосредоточить внимание на явлении Пограничья как на феномене, возникающем в столкновении с чужой цивилизацией. Именно в таких обстоятельствах люди наиболее отчетливо проявляют свою идентичность. Тогда наблюдается максимальный обмен между культурами. Таким активным пространством в XV-XVIII веке была Речь Посполитая (польско-литовское политическое сообщество). Частью ее опыта были отношения с Великим Московским Княжеством, а потом с Россией. Я считаю их весьма существенными для любого рода рассуждений о превращении Пограничья в периферию. Разделы, которыми завершилась политическое существование Речи Посполитой, могут быть признаны окончательным свидетельством гибели Пограничья и обстоятельством, способствующим закреплению периферийного статуса Польши и ее прежних восточных земель. Тем более существенно, что периферизация происходила, прежде всего, вследствие попадания в зависимость от модели развития Запада. Между имперской Россией и колониально ориентированным Западом формировались народы Центрально-восточной Европы. Аналогия с современными вызовами, стоящими перед малыми народами Сибири, показалась мне поразительной.

Польский опыт Пограничья, формирования современного народа в условиях отсутствия собственного государства, а впоследствии и защиты национальной идентичности, можно считать достойными внимания с перспективы вызовов, стоящих перед сибирскими народами.

Представленный сборник текстов – это лишь попытка начать более широкую дискуссию, которую можно было бы считать предварительным исследованием польско-сибирского академического диалога. Я не имею в виду взаимодействия в научных исследованиях. Они

очень нужны и будут развиваться в различных сферах. Я имею в виду два аспекта, которыми занимается польско-сибирский проект «Дрейфующая идентичность». Первый – это упоминаемое ранее исследование обстоятельств и перспектив диалога культур в перспективе Пограничья. Второй же – это сравнительный анализ вопроса формирования национальной идентичности в обществах, не имеющих своего государства. В обоих случаях польский опыт я рассматриваю как полезный материал для сравнительных исследований. Но я не исключаю, что он может также послужить ресурсом, которым можно воспользоваться. Вместе с тем я убежден, что сибирский опыт должен быть серьезно изучен в Польше. Нам есть что передать друг другу. В этом смысле я считаю обоснованным определение диалог.

# I. МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПОДХОДЫ

Зоя Морохоева

## ПОГРАНИЧЬЕ В ПЕРСПЕКТИВЕ ЕВРО-АЗИИ

Данная статья посвящена проблеме взаимодействия цивилизаций, которые сформировались по оси Восток-Запад. Понятие Евразии возникло в результате такого взаимодействия. И для того, чтобы Евразия могла служить в качестве ориентира для взаимопонимания и сотрудничества цивилизаций, необходимо наполнить понятие соответствующим содержанием. Потому для нас важно проанализировать, как сконструировано понятие Евразии и какие оно несет смыслы и ценности.

Автор статьи считает, что понятие Евро-Азии, рассмотренное в перспективе бытия как времени, по-новому наполняет евразийскую идею. Потому что в этой перспективе открывается возможность создания метаязыка для диалога цивилизаций Запада и Востока. Поле диалога назовем Евро-Азией. Оно предполагает диалог равных партнеров в процессе взаимодействия цивилизаций. И именно такое понятие Евро-Азии становится актуальным в сегодняшнем глобальном мире.

Темой статьи является пограничье цивилизаций. В зависимости от того, принимается или нет перспектива «центр-периферия», пограничье наполняется разным содержанием.

В фокусе «центра – периферии» пограничье рассматривается как периферия и зона ослабленного внутрицивилизационного единства. На пограничье многообразие доминирует над единством. Цивилизация на пограничье наиболее подвержена внешним

влияниям. Исследования в этом направлении ведутся на основе пространственной парадигмы. При таком подходе связь физического пространства и пограничья является одним из основных критериев. В XIX и XX вв. германская антропогеография (Ф.Ратцель), французская школа «географии человека» (Р.Блашар, М.Сорр), американские фронтирные исследования, различные современные направления в геополитике<sup>1</sup> рассматривали и рассматривают пограничье как территорию пересечения ареалов различных культур с учетом влияния рельефа местности на культурные особенности формирования народов. Взаимное проникание культур, как они объясняют, происходит на основе диффузионизма, пространственного перемещения культур или их элементов из каких-либо центров.

Конструирование понятия пограничья вне контекста центра – периферии представляется возможным на основе опыта, имеющегося в западном постмодернизме. Вследствие отказа от бинарности вся проблематика в постмодернизме по сравнению с классической западной философией становится «ad marginem». Происходит размытие границ. Субъектно-объектные отношения приходят в состояние «руин». Мир представляется нелинейным, бытие изменчивым. Вступает в силу парадигма времени, вследствие чего имеем дело с процессуальностью, многовариантностью. В постмодернизме критика субстанциальной модели мира оз-

---

<sup>1</sup> См.: Ратцель Ф. Народоведение. Т. 1-2. СПб., 1903; Февр Л. Проблема «человеческой географии» // Февр Л. Бои за историю / Пер.с фр. М., 1991. С. 159 – 175; Дугин А. Основы геополитики. Геополитическое будущее России. Мыслить пространством. М., 2000; Резун Д. Я. Русский фронтир на Дальнем Востоке // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. Т. 2. Благовещенск, 2001; Пелипась М. Я. Влияние концепции фронттира на формирование внешнеполитической стратегии США в XX в. // Американский и сибирский фронтир. Вып. 5: Американские исследования в Сибири. Томск, 2001; Бжезинский З. Великая шахматная доска. М., 2007; Савицкий П. Континент Евразия. М., 2004.

начает одновременно поиск путей создания модели мира на релятивной основе.

Автор данной статьи пытается показать связь понятия Евро-Азии с пограничьем в перспективе времени. В статье рассматриваются различные концептуальные подходы, которые наполняют то или иное содержание понятия Евро-Азии: субстанциальный классический подход, восточный релятивный, постмодернистский, и то, что могло бы возникнуть в результате глобализации. В качестве примера субстанциального подхода использую концепции российского евразийства, работы Л.Карсавина и Л.Гумилева. Но при анализе обращаю внимание на их открытость к онтологической релятивности. Концепция американского антрополога А.Аппадурая создана на постмодернистской основе. И здесь, так же, как и в традиции Востока, пробую выделить те элементы, которые бы позволили сконструировать понятие Евро-Азии в перспективе бытия времени.

Понятие Евразии используется для обозначения континента как части земной поверхности. С культурно-исторической точки зрения Евразия отражает представления народов, живущих на этой земле. Идея Евразии формировалась в контексте «Мы и Они». «Мы» – это определение точки отсчета, центра, в отношении к которому «Они» выносятся на периферию. В частности, «Мы» – это Европа: христиане, подданные короля. «Они» – кочевники, мусульмане, иноверцы. В связи с разделением церковью существовала отчетливая граница между католической Европой и некатолическим Востоком – Азией.

На протяжении всего своего существования Россия как государство пытается определиться по оси «Европа – Азия». В Российской империи политика Петра I была направлена на то, чтобы пробить для России окно в Европу. Необходимо было доказать принадлежность России к Европе. В 1720 г. Василий Татищев

создал первый труд, посвященный русскому государству – «История Российская». С его подачи северные границы Европы и Азии стали проходить по Уралу и Большому Кавказскому хребту. Тем самым Россия оказалась частично в Европе. Во времена Екатерины II освоение Сибири осуществлялось под европейскими идеалами Просвещения. Государство Российское проводило просветительскую миссию на всех территориях, которые оно колонизировало в южном и северо-восточном направлениях.

Идея Евразии в России нашла отклик в кругах интеллигенции, остро осознававших потребность российской самоидентификации. На рубеже XIX- XX веков, когда в Российской империи обострилась критика царского самодержавия, шел спор между западниками и славянофилами. В то время как западники доказывали принадлежность России к Европе, славянофилы ставили вопрос о собственных корнях российской цивилизации. Так, Николай Данилевский<sup>2</sup> писал о славянском культурно-историческом типе, который противостоит романо-германской Европе. В основе лежит идея панславизма, согласно которой объединяются славяне, живущие в Европе и в Азии, между Богемией, Эгейским морем и Тихим океаном. Создается славянская федерация во главе с Константинополем.

Идею различия Европы и России вслед за Данилевским разрабатывали евразийцы (Николай Трубецкой, Георгий Флоровский, Петр Савицкий, Лев Гумилев и др.)<sup>3</sup>. Специфика России с их точки зрения заклю-

---

<sup>2</sup> Данилевский Н. Россия и Европа // Классика геополитики, XIX век: Сб. М., 2003.

<sup>3</sup> Исход к Востоку. София, 1921; Трубецкой Н. С. Европа и человечество. София, 1920; Его же. К проблеме русского самопознания. Евразийское книгоиздательство, 1927; Его же. Наследие Чингисхана. Взгляд на русскую историю не с Запада, а с Востока. Берлин, 1925; Хара-Даван Э. Евразийство с точки зрения монгола // Хара-Даван Э. Русь монгольская: Чингис-хан и монголосфера. М.,

чалась именно в своеобразном синтезе Европы и Азии – Евразии. Но вместо панславизма славянофилов они использовали идею синтеза русского народа и народов азиатского происхождения, живущих по соседству, на одной территории с русскими. Они доказывали, что в силу исторической судьбы туранские народы ближе к русским, чем западные славяне. Цивилизационный контекст понятия Евразия был сужен до границ Российской империи, точнее, до границ СССР до 1939 года. «Мы», – как утверждал Николай Трубецкой, – это «многонародная личность». «Мы» оказывались против Запада, против большевизма, но на стороне православного христианства.

Концепция Евразии создавалась в русле традиции русской философии на основе идеи всеединства и соборности. В России в XIX веке к идее всеединства, которая разрабатывалась в неоплатонизме, в философии Н.Кузанского, Г.Лейбница, Г.Гегеля, Ф.Шлегеля обратились славянофилы И.Киреевский и А.Хомяков. Далее идея органического всеединства разрабатывалась В.Соловьевым, Е.Трубецким, Н.Лосским, С.Франком и др. уже в сочетании с принципом консубстанциальности, согласно которому признается наличие онтологических связей между всеми существами в мире. Этот контекст позволил развивать идею соборности как сочетание единства и свободы многих лиц на основе их общей любви к Богу и всем абсолютным ценностям<sup>4</sup>. Так складывался российский вызов западным идеям универсализма и прогресса.

---

2002; Евразийство. Опыт систематического изложения. Евразийское книгоиздательство, 1926; Ильин В. Н. Евразийство // Ступени. Философский журнал. СПб., 1992. № 2 (5); Европа между Россией и Азией: Евразийский соблазн. Антология. М., 1993; Гумилев Л. Этногенез и биосфера Земли. Л., 1989.

<sup>4</sup> См.: Лосский Н. История русской философии. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.vehi.net/nlossky/istoriya/27.html> (дата обращения: 23.10.2011).

Одним из идеологов евроазиатизма был философ и историк Лев Карсавин (1882-1952). В его персоналистском подходе к истории заключалась оригинальная разработка идеи всеединства в понятии соборной (симфонической) личности: «По идеалу и существу соборная личность есть всеединство своих индивидуальных и низших соборных личностей»<sup>5</sup>. Соответственно, мир как всеединство есть «высшее Я», «личность мира». Личность разворачивается как *триединство*, где каждое из единств, соответственно, определяется как первоединство (бытие), разъединенность (небытие) и воссоединение (бытие небытия). В объяснении данного механизма Карсавин пытается перейти к феноменологии.

Л. Карсавин полагал, что в первоединстве содержится начало и конец единения. Но более важным в его концепции является понятие *триединства* – это единство многого, или *-единение*. Но если единство есть покой, и это субстанция, то единение – это движение. Собственно, единение как процесс и есть триединство. Триединство не сводится ни к одному из трех единств. Оно обеспечивает особый ритм объединяемого и степень осознания нашего единства<sup>6</sup>. Оно как бы стягивает единства и обеспечивает смыслом все понятия. У Л. Карсавина «единение» связывается с представлением о бытии как всеединстве, «всего во всем». Так, аналогию в понимании различных перспектив бытия Карсавин проводит со Святой Троицей. Здесь он различает *ипостась* как покоящееся бытие и *усия* как бытие-процесс. («*Усия* – бытие или существование, *ипостась* – существо»<sup>7</sup>). Триединство соответствует «*усия*». Определенному первоединству – Отец, саморазъединяющемуся единству – Сын, самовоссо-

---

<sup>5</sup> Карсавин Л.П. Основы политики // Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. М., 1993. С. 179.

<sup>6</sup> Его же. О личности. Религиозно-философские сочинения. Т. 1. М., 1992. С.60.

<sup>7</sup> Там же. С.76.

единяющемуся – Дух Святой. Сын рождается, а Дух Святой исходит от ипостаси Отца, но не от *усии* Отца, ибо особой сущности (*усии*) нет ни у Отца, ни у Сына, ни у Св. Духа, но все три ипостаси и каждая из них – одна и та же сущность (*усия*)<sup>8</sup>.

«Единение» появляется за пределами мышления о бытии как того, что есть. О единении можно сказать, что оно не есть. Троиединство обеспечивает целостность личности именно в перспективе изменения, времени. Вследствие понимания троеединства как процесса можно сказать, что «совершенная личность есть и не есть. Она не определима ни как жизнь, ни как смерть, ибо она – жизнь чрез смерть или, если угодно, – истинная жизнь, жизнь в строгом и полном смысле слова. Но поэтому она и совершенное воскресение. Она – «движение стойкое и стояние подвижное», «*motus stabilis et status mobilis*». И нет, не может быть ни смерти <без жизни>, ни жизни без смерти: есть только жизнь чрез смерть, единство и покой воскресения чрез умирание<sup>9</sup>.

Такая личность моментальна. Она образуется из множества моментов-качествований, которые в свою очередь являются также моментами-личностями. В попытке упорядочить, сосчитать личности переходим к представлению об этих моментах-личностях как о Логосе. Нет личности первой и нет последней, но есть все-единая личность – Логос, утверждает Карсавин. Логос – это «счислимая и актуальная потенциальная бесконечность, бесконечная и потенциальная актуальность, *истинная бесконечность-конечность*»<sup>10</sup>. Не горизонтальное или вертикальное исчисление тут имеет место. Но порядок исходит из центра, которым является высший момент стяжения-напряжения. Карсавин утверждает, что мир создан Богом, потому всякая личность Логоса

---

<sup>8</sup> Там же. С. 54.

<sup>9</sup> Там же. С. 66.

<sup>10</sup> Там же. С. 121.

определена тем, что «она непосредственно рождается от Отца». Но тут же он считает, что в силу наличия «единения» или триединства среди рождающихся «нет ни первой, ни последней в порядке рождения. Но рождение Ипостаси Логоса и всякой личности Его от Отца и есть их саморазъединение или порождение Ипостасью всех личностей и всякой личностью всех ее моментов. Не то чтобы сначала родилась Ипостась, потом ее моменты, потом их моменты и т. д.; но все рождаются «сразу», и даже не может быть рождения высшей, если не порождены ею низшие, ибо она – их конкретное всеединство<sup>11</sup>. Моментальность личности не раскладывается на ее «сначала», «затем» и «наконец». Все качества должны быть и «сразу».

Для того, чтобы понять эту диалектику моментов, необходимо учесть, что «единение» – это такой аспект несубстанциальности или темпоральности, в котором отношения определяются не извне, (и в этом смысле пространство не является для моментов внешнимместилищем), но через внутренние связи моментов. Соответственно, «это не борьба двух моментов, представляющаяся тому, кто пытается смотреть извне», но «борьба личности с самой собою, ее самопреодоление и потому свобода, – ее саморазъединение, борьба с собою за самовоссоединение и, наконец, восстановление ею своего относительного единства»<sup>12</sup>.

Момент – это стяженное всеединство<sup>13</sup>. Но каждый момент есть индивидуализация более высокого стяженного всеединства. Формальная структура иерархии моментов всеединства одновременно обнаруживается и как объективные формы различного уровня стяженных моментов и как субъективные качества. «Они сразу и то и другое. И субъективны они не в смысле при-

<sup>11</sup> Там же. С. 124.

<sup>12</sup> Там же. С. 24.

<sup>13</sup> Его же. *Философия истории*. М., 2007. URL: <http://knigosite.ru/library/read/34165> (дата обращения: 26.07.2011).

надлежности только мне, а и в смысле принадлежности всем другим индивидуальностям, занимающим то же, что и я, иерархическое положение во всеединстве твари. Они не Божьи и не человеческие: они – Богочеловеческое общее, Богочеловеческая форма»<sup>14</sup>. Таким образом, момент как стяженное всеединство определяется вне дихотомии «субъект-объект».

Карсавин считал, что исторический процесс – это развитие единого субъекта в понятиях субстанциальной модели мира. Образ Иисуса Христа наиболее полно выражает идеал единства. На Земле Церковь есть телом Христа, она объединяет человечество на основе соборности. Иначе говоря, Церковь является всеобъемлющей личностью, которая реализуется в национальных церквях. И среди них наиболее полно соборность выражена в православной церкви, в ее интуиции. Карсавин сравнивает три пути отношения Бога к миру – теистическое, пантеистическое и христианское. В теизме Бог находится во внешнем отношении к миру. В пантеизме Божество имманентно миру, в нём содержится недифференцированная потенциальность всех вещей. И только в христианстве есть учение об абсолютном триединстве. Теизм и пантеизм ассоциируются соответственно с Западом и Востоком, тогда как христианство – с Евразией<sup>15</sup>. Значит, Евразия во всей своей целостности реализует свой особый путь к Богу.

Россия – это Евразия, и ее миссия, по мнению Карсавина, заключается в том, что «она своеобразно осуществляет человечество и сама осуществляется в ряде соборных личностей или наций»<sup>16</sup>. Государство, народ, семья, и другие институциональные образования – все это различные воплощения личности, которые

---

<sup>14</sup> Там же.

<sup>15</sup> Там же. Восток, Запад и русская идея // Русская идея. М., 1992.

<sup>16</sup> Там же. Основы политики // Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. М., 1993. С. 190.

реализуются во всеобщей иерархии, но с известной степенью неполноты. Имеем дело с модификациями коллективной личности. Связи такого многоединства проявляются как связи социальной личности со средой, которые выражены в неологизме «место-развитие», которое предполагает не причинную, но конвергентную обусловленность<sup>17</sup>.

Россия – Евразия оказывается пограничьем между Западом и Востоком. По сравнению с существующими возможностями реализации космоса, человечества, индивидуума такими, как романо-германская модель с ее механистичностью и восточная модель (индуизм, буддизм, даосизм), концепция России-Евразии как цивилизация, утверждал Л. Карсавин, наиболее гармонична. Она близка к реализации симфонической личности, хотя для этого ей необходимо в себе преодолеть инертность. Пограничье, таким образом, определяется Карсавиным через моменты. В силу чего пограничье реализуется в особой несубстанциальной перспективе, во времени.

Личностное начало, основанное на идее всеединства, – вот, пожалуй, важная черта евразийских концепций первой половины XX века. Позднее в работах Льва Гумилева евразийская концепция получит развитие через подпитку от научных концепций В.Вернадского, А. Чижевского, К. Циолковского, А. Эйнштейна. И это не случайно, ведь Гумилев был географом-естественником. Он пишет о региональных тенденциях развития человеческих популяций. Этногенез происходит в нише биоценоза определенного ландшафта («место-развития» по П.Савицкому<sup>18</sup>). В отличие от сторонников диффузионизма – геополитиков, учитывающих

---

<sup>17</sup> Его же. О личности. Религиозно-философские сочинения. Т. 1., М., 1992. С. 162.

<sup>18</sup> Савицкий П. Н. Географический обзор России-Евразии // Савицкий П.Н. Континент Евразия. М., 1997. С. 283.

территорию, ландшафт,- Гумилев придерживается эволюционистской точки зрения. Ему важно показать внутренние механизмы взаимодействия различных систем. В противовес существующим представлениям о дискретности пространства Гумилев строил свою концепцию, исходя из дискретности времени.

Гумилев ввел понятие этнического поля. Оно перекликается с идеей всеединства, что мы находим у евразийцев рубежа XIX-XX веков. Этносы, как считает Гумилев, подчиняются именно релятивному времени. Ссылаясь на теорию относительности Эйнштейна, Гумилев пытается объяснить взаимодействие этносов влиянием направления вектора силового импульса, то есть приложения энергии, на ускорение или замедление естественного хода событий. Время зависит от приложенной энергии. Тем самым динамику взаимодействия этносов Гумилев связывает с принципом квантования времени. Он приводит пример квантов времени как неделимых далее целостностей на примере циклического времени в традиционных культурах. Гумилев пишет: «Принцип квантования истории впервые сформулировал китайский историк I в. до н.э. Сыма Цянь, писавший: «Путь правления трех царей древности подобен движению по кругу: конец и вновь – начало»<sup>19</sup>. Относительность времени Гумилев показывает на примерах времени в буддизме махаяны, в процессах творчества, утверждая, что у каждой эпохи свое восприятие времени.

В этническом поле каждый этнос характеризуется своей индивидуальной частотой и колебаниями. Контакт этносов происходит под воздействием противоположных импульсов – сохранения и пассионарности. И если импульс сохранения направлен на стабилизацию системы, то импульс пассионарности приво-

---

<sup>19</sup> Гумилев Л. Этнос и категория времени // Доклады Географического общества СССР. Вып. 15. Л., 1970. С. 143-157.

дит к изменению окружающей среды в соответствии с целями, к нарушению инерции агрегатного состояния среды. Гумилев подчеркивает, что пассионарность «имеет энергетическую природу, преломляющуюся через психические особенности, стимулирующие повышенную активность носителей этого признака, создающего и разрушающего ландшафты, народы и культуры»<sup>20</sup>.

В результате пассионарного импульса или толчка различные этнические группы взаимодействуют между собой на основе принципа комплиментарности, интуитивной симпатии или антипатии этносов друг к другу. Так, если при положительной комплиментарности взаимодействующие этносы не стремятся перестроить друг друга, то при отрицательной комплиментарности возникает антипатия и этносы стремятся либо перестроить, либо уничтожить друг друга. При малой степени пассионарности взаимодействие этносов ведет к симбиозу, когда этносы занимают каждый свою нишу и сосуществуют, сохраняя свое национальное своеобразие, а при мощной пассионарности – к возникновению суперэтноса<sup>21</sup>.

Возникшая в результате взаимодействия различных соседствующих друг с другом этносов, Евразия оказывается сложной системой. Она складывается из семи суперэтносов – российского (великороссы, украинцы, белорусы, татары), западноевропейского (прибалтийские народы и западные украинцы), мусульманского (туркмены, узбеки, крымские татары и т.д.), византийского (грузины, армяне), степного (казахи, буряты, калмыки и т.д.), циркумполярного суперэтноса (малые народы Севера), и еврейского суперэтноса. Их взаимодействие осуществлялось на основе симбиоза. Именно

---

<sup>20</sup> Его же. Этногенез и этносфера // Природа. 1970. № 1. С. 46-55; №2. С.43-50.

<sup>21</sup> Его же. Этногенез и биосфера Земли. URL: <http://gumilevica.kulichki.net/EBE/index.html> (дата обращения: 14.09.2011)

такое поддержание культурных различий способствовало жизнеспособности системы. Евразия трижды воссоздавалась под началом того или иного суперэтнуса. Сначала тюрки, потом монголы и наконец – Россия творили Евразию. Россия стала возможной, по мнению Гумилева, вследствие положительной комплиментарности российского и степного суперэтносов, реализующей принцип соборности или всеединства. Но в XX веке в политике России наблюдался отход от соборности и политики сосуществования этносов в симбиозе. В результате насильственного смешения этносов в целях унификации, нарушения их изначальной специфики стала проявляться отрицательная комплиментарность. Данная стадия, которую переживает сейчас Россия, определяется Гумилевым как фаза надлома. Она сопровождается возникновением искусственных и несовместимых ценностей в таких образованиях, как например, русско-романо-германская культурная химера, русско-еврейская, русско-кавказская этнические химеры. Гумилев предостерегал от стремления войти в общеевропейский дом, поскольку этот путь был бы чреват сменой евразийского кода.

Л.Гумилев, как и все евразийцы, рассматривал взаимодействия культур и цивилизаций в измерении «центр-периферия». Но, в отличие от западных географов (Ф. Ратцель и др.), он полагал, что у суперэтнуса центр и периферия обусловлены распределением пассионарности у субэтносов. Следовательно, центр и периферия, наряду с пограничьем, определяются на основе принципа квантования времени, а не пространства и территории. Евразия предстает как иерархическая динамическая модель взаимодействующих суперэтносов и субэтносов с определенным системообразующим центром или вершиной. Евразия – это организм, который проходит через стадии роста и упадка.

Обращаясь к концепциям Евразии, разрабатывае-

мым на рубеже XX-XXI века, мы видим, что происходит усиление геополитической проблематики. Дихотомии становятся основным инструментом в противопоставлении Евразии Европе и Западу. Коннотации Евразии в данном случае являются позитивными, тогда как Европа и Запад противопоставляются Евразии с отрицательными характеристиками. Запад связывается, прежде всего, с Северной Америкой и Западной Европой. Российский геополитик, идеолог евразийского движения А. Дугин рассматривает дуализм и конфронтацию двух типов цивилизаций – цивилизации Суши и Моря. Он определяет это как противостояние между евразийством и атлантизмом. В своих построениях Дугин обращается к Н. Гумилеву, к Х. Маккиндеру<sup>22</sup> и Н. Спайкмену<sup>23</sup>. Дугин определяет свою методологическую позицию следующим образом: «Политика, культура, идеология, характер правящей элиты и даже религия рассматриваются в геополитической оптике как *важные, но второстепенные факторы* по сравнению с фундаментальным геополитическим принципом – *отношением государства к пространству...* Со стратегической точки зрения, Россия является самостоятельной территориальной структурой, чья безопасность и суверенность тождественны безопасности и суверенности всего континента.»<sup>24</sup>. Таким образом, несмотря на то, что Дугин считает себя последователем Н. Гумилева и других евразийцев, он переводит понятия в пространственную парадигму и тем самым сбивается с той тонкой нити рассуждений, которую пытались вести евразийцы.

Различные западные геополитические теории Дугин пытается переосмыслить в перспективе России как государства. Так, ядро евразийской цивилизации Суши

---

<sup>22</sup> Маккиндер Х. Географическая ось истории // Полис. 1995. № 4.

<sup>23</sup> Spykman N. The Geography of the Peace. New York, 1944.

<sup>24</sup> Дугин А. Г. Основы геополитики. М., 1997. С. 170, 166.

(Хартленд) составляет Россия. И потому что в России преобладает русское население, то ядром Евразии оказывается русская культура. Береговая линия Евразии, которая проходит по Западной Европе от Пиреней через Ближний Восток, Индию, Китай, Корею и Вьетнам, называется *Римлендом*. Дугин пишет, что основная борьба цивилизаций Суши и Моря ведется именно за Римленд. Пограничье Дугин рассматривает в трансграничной парадигме.

Если Хартленд в Евразии – это Россия, то Римленд как пограничье представляет собой все остальное. Он упоминает о романо-германской на Западе и трех традиционных цивилизациях на Востоке (исламской, индуистской и китайской). Политика России в отношении к Римленду, который есть и Запад и Восток, заключается, с одной стороны, в сохранении «любой ценой ее уникальности, отстаивание ее самобытности перед вызовом культуры Запада и традиции Востока»<sup>25</sup>. С другой стороны, как пишет Дугин, «важнейшим стратегическим императивом является превращение „береговых территорий“ в своих союзников, стратегическое проникновение в „прибрежные“ зоны, заключение общеевразийского пакта или, по меньшей мере, обеспечение полного и строгого нейтралитета как можно большего числа Rimland в позиционном противостоянии заатлантическому Западу. Здесь стратегической формулой России однозначно должна быть формула „и Восток и Запад“, так как только континентальная интеграция Евразии с центром в России может гарантировать всем ее народам и государствам действительный суверенитет, максимум политической и экономической автаркии»<sup>26</sup>.

В результате анализа мы видим, что понятие «Евразия» связывается с одним кругом культур и цивили-

---

<sup>25</sup> Там же. С. 167.

<sup>26</sup> Там же. С. 168.

заций. Евразия рассматривается в перспективе субъект-объектных отношений. Следуя данной установке, евразийцы ставят задачу отделить Евразию от иных культурных миров и противопоставить ее им. Логика развития в такой перспективе приводит к явно выраженной дихотомии, которая обнаруживается в неоевразийстве А. Дугина, А. Панарина. И критика евразийства, которая заключается в том, что евразийцы теряют из вида единство всего человечества, оказывается оправданной. В частности, Н. Бердяев критиковал евразийцев за то, что вопреки своим постулатам, они выступают против идеи вселенской христианской церкви<sup>27</sup>. Он писал: «...их евразийская культура будет одной из замкнутых восточных, азиатских культур. Они хотят, чтобы мир остался разорванным, Азия и Европа разобщенными, т.е. они в сущности антиевразийцы. Евразийство остается лишь географическим термином и не приобретает культурно-исторического смысла, противоположного всякому замыканию, самодовольству и самоудовлетворенности»<sup>28</sup>.

Евразийство, оставаясь в границах субстанциального мышления, обречено создавать дихотомию «Мы» – «Они». Мир Других будет выступать изначально как мир Чужих.

Уделив внимание российской школе евразийства, перехожу к анализу возможности концепции Евро-Азии как диалога Запада и Востока. Диалог – это встреча цивилизаций и культур, который предполагает наличие общей сферы – пограничья, или же, иначе говоря, метаязыка. Существует ли такая возможность в реалиях современной мысли?

Допускаю, что есть. И, прежде всего, она открывается в перспективе рассмотрения бытия как времени.

---

<sup>27</sup> Бердяев Н. Евразийцы // Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. Наука, 1993. С. 299.

<sup>28</sup> Там же. С. 295-296.

Именно тогда могут быть соотнесены категории из разных культурных систем Запада и Востока. Задачей данной статьи является найти возможных участников Пограничья.

Л. Карсавин, как один из основоположников российского евразийства, допускал, что идея всеединства допускает не только единство бытия в покое как субстанцию, но и небытие. Он разрабатывал диалектику единства, сущности, с одной стороны, единения и множества, существования, с другой. В концепции личности у Л. Карсавина акцент был сделан на становлении, существовании. Описывая элементы небытия как моменты, Л. Карсавин сделал попытку предложить парадигму времени. На этой основе он определял личность как качественные моменты подвижной циклической структуры восприятий и переживаний. Феноменология личности показана им как процесс, как последовательная смена стадий рождения, зрелости, смерти, как стяженное всеединство, по его определению. Но это был только шаг к релятивизации бытия, далее он не пошел. Пограничье же после знакомства с концепцией Л. Карсавина мы можем представлять как моменты взаимодействия.

Л. Гумилев, как мы видели, рассматривал этносы, прежде всего, в аспекте их взаимодействия с другими этносами. Взаимодействие, описываемое как пассионарность, явилось основным ключевым понятием в концепции эногенеза. Ученый предложил рассматривать этногенез в дискретном времени, не в дискретном пространстве, как было принято в науке. Таким образом, релятивизация времени, согласно Гумилеву, обуславливает специфику существования различных живых систем, в том числе, этносов.

В целом, для Л. Карсавина и Л. Гумилева пограничье представляется возможным описать в парадигме времени.

Теперь предстоит определиться с другими возможными участниками Пограничья. С одной стороны, это

постмодернизм как одно из направлений феноменологии, или точнее, постфеноменологии. А с другой стороны, восточные синкретические традиции шаманизма, даосизма, конфуцианства и буддизма, основанные на несубстанциальных картинах мира.

А. Аппадурай, американский этнолог индийского происхождения, при анализе культурных процессов глобализации пытается выделить смыслообразующие компоненты этой реальности. Для этого он обращается к феноменологическому аспекту интеракции. В момент контакта между двумя участниками возникает взаимодействие, в процессе которого происходит выявление не только общих значений, но и различий. Среди прочих контактов именно контакт представителей разных культурных миров А. Аппадурай предлагает рассмотреть как процесс, в котором обнаруживаются, прежде всего, различия. Этот контакт происходит в сфере пограничья.

Встреча представителей разных культурных миров – это встреча во времени «здесь и сейчас». Она сопровождается взаимным обменом образами и понятиями, воспоминаниями, фантазией, психоэмоциональными переживаниями. Это поле воображения, имеющее природу циклов, ритмов. И тут необходим особый методологический подход. Глобализация открывается для актора как бытие-в-мире, что изменяет существенно исследовательскую перспективу от субстанциональной к интерактивной (в мире присутствия и события с другими<sup>29</sup>) и позволяет выйти к иной форме бытия – бытию изменчивому. Для исследования перспективы, которую А. Аппадурай называет полем воображения, необходимо найти принцип конструирования понятий, в том числе времени и пространства. «Воображе-

---

<sup>29</sup> «Мир есть всегда уже тот, который делю с другими. Мир присутствия есть совместный-мир». – Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 118.

ние как социальный процесс не является уже просто фантазией или мечтой, миром грез, но воображение стало полем социальных практик, формой активности, и формой переговоров между локальными очагами деятельности индивидуумов и глобальными полями возможностей»<sup>30</sup>.

Аппадурай считает, что субстанциализация культуры, когда культура интерпретируется как свойство групп и индивидуумов, как некий объект или предмет, возвращает нас в расовый дискурс<sup>31</sup>. Действительно, категория культуры, цивилизации, как и личности, общества и других категорий в субстанциальной картине мира создается на субъектно-предикатной основе. Исследователь предлагает перевести содержание понятия культуры из имени существительного в форму прилагательного. А. Аппадурай считает, что прилагательное «культурный» более приближает нас к аспекту различий, контрастов и сравнений. Поэтому следует обратиться к идее различия, которая подчеркивает сходства и различия между различными категориями, как например, классами, мужским и женским родом, ролями, группами и народами. И тогда культура является идентификацией группы, основанной на различиях.

Понятие культуры, скорее будет «(о)культурированием». Это поле воображения. Аппадурай говорит, что понятия, которые возникают в таком поле, принципиально иного происхождения, нежели субстанциальные. Это образы (ландшафты) – медиа-, финансо-, идеа-, техно-, этнообразы. В отличие от понятий субстанциальной картины мира, они многозначны, неопределенны в своих границах, зависят от контекста. Таким образом, глобальная ситуация рисуется состоящей из

---

<sup>30</sup> Appadurai A. Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji. Kraków, 2005. S. 49.

<sup>31</sup> Там же. С. 23.

гетерогенной структуры с минимальными условностями нормативного и аксиологического характера.

Различие как изменчивость становится у Аппадуря перспективой для переосмысления понятий локальности, народа, патриотизма, насилия и т.д. Он пишет, что движущей силой в поддержании различия является консультирование. Именно в этом процессе создается и поддерживается напряжение поля во времени – в ностальгии по прошлому, в мечте о цели, о будущем удовольствии и наслаждении, удовлетворенности «здесь и сейчас». Все это процессы кратковременные, но именно консультирование/консультирование создает время.

А.Аппадуря ищет причины этнического насилия в несовпадении ритмов, циклов социальных групп, индивидуумов. В зависимости от того, совпадает или нет прогнозируемое ожидание в поведении взаимодействующих акторов, определяются Свои и Чужие. В случае несовпадения положительных оценок в ожидании от соседа, последний становится небезопасным, создается конфликтная ситуация.

Таким образом, Аппадуря в своей концепции делает акцент на времени как изменении. Интеракция равных акторов в поле воображения означает, что в момент их встречи за данным событием ничего нет. То есть никакого более глубокого значения не кроется, потому что все тут, в этой встрече. Здесь все элементы могут быть центром. Система, если можно назвать это системой, открыта. Различие связано с наличием нескольких центров, с их взаимной соотнесенностью. Структура является ризоматической, не отнесенной к Трансцендентальному Означаемому, открытой для многообразия<sup>32</sup>.

---

<sup>32</sup> «...в отсутствие центра или истока все становится дискурсом – если условиться по поводу этого слова, – то есть системой, в которой центральное, исходное или трансцендентальное означаемое абсолютно вне системы различий никогда не присутствует. Отсутствие трансцендентального означаемого расширяет поле и игру означивания до бесконечности.» – Ж. Деррида. Письмо и различие. СПб., 2000. С.354.

В наличии только связи. Смысл рождается и умирает в интеракции. Полнота смысла Целого, к которой стремился Запад, оборачивается ее отсутствием.

В постмодернизме – нет субстанции, а это значит, что нет той глубины смысла, который дает именно присутствие в центре. Нет упорядоченной и иерархизированной структуры. Есть только знаки-симулякры, которые бесконечно связываются между собой в корнеобразные ответвления – ризомы. Значимы конкретные воплощения, которые ни к чему укрытому не отсылают. Нет абстрактных сущностей. Эти комбинации знаков означают только настоящее. Когда нет центра – сущности, единства, то эти комбинации только выражают различия, потому что не соотносятся как-либо между собой. Они бессмысленны, потому что отсутствуют центры, к которым они бы относились. Значит, нет абстрактного «Мы», а можем описывать только конкретные события, встречи, реляции. И каждый раз они по-новому укладываются и несут в себе неповторимость и уникальность «здесь и сейчас». Многозначность понятий зависит от контекста.

Если обратимся к еще одному из возможных участников Пограничья – к азиатскому Востоку, то увидим, что Целое связано с Пустотой (нирвана в буддизме, Небо и Дао в китайских картинах мира). Согласно буддизму, значения – это иллюзии, которые возникают в силу нашего заблуждения. Реальны только отношения между знаками. Но они пусты. Однако именно они создают гиперреальность, которая является предельной концентрацией реальности.

В картине мира Востока, стержнем которой является принцип связи, иначе, чем в картине мира Запада организованы категории бытия, пространства, времени, причины и следствия, духовного, общества, государства, личности и др. И если в западное мышление оперирует понятиями, содержанием которых являются качества, свойства вещей, то в восточном мышлении

содержанием понятий выступают связи. Так, к примеру, одними из основных понятий в буддизме являются понятия дхармы, кармы, нирваны, срединного пути. Все эти понятия отражают то или иное состояние связи между элементами суждения. В своем содержании они пусты в том смысле, что не несут в себе субстанциальных качеств, как они представляются в логике Аристотеля.

В восточной логике элементы суждения представляют собой качества, но качества, производные от связей. Именно связи или отношения между элементами суждения служат той основой, которой соответствует в западном мышлении субстанция. Вместо субстанции – бытия в восточных учениях имеем дело с небытием или ничто гностической традиции Запада. Целостность в восточной картине мира – это взаимосвязь всех отношений и качеств. Она релятивна, что означает не более того, что состоит из связей. Элементами такой целостности, соответственно, выступают сами связи. К примеру, элементом мироздания в буддизме является дхарма. Обычно дхарму объясняют по этимологии глагола *dhar* – «носить, рождать, поддерживать, утверждать, сохранять» и т.д. Среди значений «дхарма», которые отметил Васубандху, дхарма определяется и как 1) элемент существования (вообще); нечувственный элемент и как 2) путь; и как 3) нирвана; и как 4) (качество) постоянного становления<sup>33</sup>. Однако во всем этом многообразии смыслов дхармы сквозит ее однозначное содержание – быть фундаментальным принципом связи и в феноменальном и в трансцендентном мирах.

Дхарма, будучи связью, отличается от такого элемента, как атом Демокрита. Частица Демокрита описывается через ее «вещественность», субстанциальность, пространственную протяженность, через абстрагиро-

---

<sup>33</sup> См.: Bu-ston. History of Buddhism. Transl. by Obermiller. 2 parts. Heidelberg, 1931-2. P. I., P. 18-19.

вание при таком описании от времени, то есть при условии полагания, что рассуждение ведется в момент, когда можно утверждать, что «вещь есть». Это рассуждение невозможно, когда «вещь не-есть». Дхарма же, как частица, может быть описана и в условиях, которые задают и состояние, когда вещь «есть», и тогда, когда вещь «не-есть». Иными словами, элементарность дхармы лишается пространственной характеристики. Дхарма – это мгновение, изменение, пребывание и отсутствие во временном измерении. «Момент – синоним элемента *dharma*, два момента – это два различных элемента. Элемент становится чем-то вроде точки во времени-пространстве. [...] Исчезновение – самая сущность существования; то, что не исчезает, то и не существует... Таким образом, бытие делается синонимом небытия, поскольку каждое явление исчезает в тот же момент, когда оно появляется. [...] Элемент может быть сравним с огнем, он состоит из ряда отдельных вспышек, следующих одна за другой, представляя в каждый момент новый огонь»<sup>34</sup>. Ф. И. Щербатской сравнивает дхарму с точкой. Очень сложно выразить в западных понятиях, что же такое дхарма. Во всяком случае образ точки, возможно, символизирует моментальность дхармы. Но это вовсе не точка пространственная.

Существенно, что в картине мира, основанной на принципе связи, целое – это взаимосвязь его частей. Нельзя воспринимать какую-либо часть, вещь вне целостности связей, в которых она выступает. Макрокосм тождествен микрокосмосу. Идеальное равновесие, которое достигается во время взаимодействия вещей, выступает основой, сущностью мира. Иначе говоря, целое – это определенное состояние баланса, которое обеспечивает соответствующие качественные характеристики как целого, так и его частей или элементов.

---

<sup>34</sup> Щербатской Ф. И. Избранные труды по буддизму. М., 1988. С. 142.

В самом космическом порядке, проявляющемся в циклических ритмах жизни природы и человека, заключено постоянство. Его можно усмотреть в факте взаимодействия вещей, когда в процессе перехода противоположностей друг в друга наступает зыбкий момент их равновесия, и вещи утрачивают качества, рознящие их между собой, и характеризующие их как отдельные, отличные друг от друга, сущности. В этот момент вещи утрачивают свое индивидуальное лицо, сливаются между собой. С этой точки зрения можно сказать, что именно отношения, в которые вступают вещи, определяют сущность вещей. Нельзя представить себе свойства, которые могли бы существовать вне всяких отношений. И наоборот, нельзя представить себе отношения, которые были бы чем-то внешним к этим свойствам. Такая картина мира не нуждается в категории субстационального субстрата как онтологической основы, определяющей как отношения, так и сущность вещей.

В такой картине мира качества вещей не могут существовать самостоятельно. Они взаимосвязаны в непрерывном и всеобъемлющем порядке, который составляет их взаимные отношения. Целое выступает как взаимосвязь вещей.

Очевидно, что категории этой восточной картины мира наполнены иным содержанием, чем категории на Западе. Так, пространство и время нераздельны на Востоке. В бурятском языке «урьд, урда» переводится как «раньше, в прежние времена», также и «впереди, внизу, юг»; «хойт, ар» – это «будущий, задний, верхний, север». Вследствие чего, событие, наступившее во времени позже, может быть интерпретировано как причина предыдущего события. В дуализме отсутствует противоречие в том виде, в каком это выступает в западном мышлении. Отсутствуют дихотомии. Противоположности имеют основание в равновесии или гармонии. Они взаимообусловлены. Движение по кругу

как бы размывает любые полярности, в результате они меняют свои значения. Будущее переходит в прошлое, верхнее в нижнее, старшее в молодое и т.д. Причина и следствие могут меняться местами, либо выступать одновременно.

Точкой отнесения или субстанцией на Востоке служит идея гармонии или равновесия. Именно она выступает как единство, по отношению к которому выстраиваются остальные понятия. Китайская империя называла себя Срединной, идеальная модель коммуникации – стремление группы держаться срединного Пути. «Мы» строится на идее единства. И оно свидетельствует о замкнутом мире. Китайцы так и говорили, что Поднебесная простирается до четырех морей, там уже живут варвары, которые близки животным, не человеку. На Востоке полярности получают свои значения в зависимости от функции, в которой они взаимосвязаны, – быть отцом и сыном, мужем и женой, правителем и подданным и т.д. Они взаимозависимы и центр в восточной системе невозможен, в свою очередь, без полярностей. И различие множества качественных состояний-событий, которые образуются при взаимодействии полярностей, снимаются в гармонии, то есть в центре.

Смысл рождается там, где есть центр – середина. Система образует иерархию множества центров. Смысл исходит по иерархии. Таким образом, смысл в восточной иерархизированной системе реляций связан с целостностью, которая пуста. Это целое, абсолют является высшей гармонией, равновесием. Смысл пуст, но символизирует гармонию. И все другие качественные состояния равновесия, обозначающие узлы на различных уровнях взаимодействия, различные уровни сложности, все это отражения таким образом понимаемого на Востоке смысла. Базовые ценности, которые официально определены в Сингапуре, подчеркивают значимость гармонии как целого: «приоритет нации

перед общиной, а общества – перед личностью; семья как базовый элемент общества; забота и поддержка обществом личности, консенсус вместо вражды, гармония рас и религий»<sup>35</sup>.

И если сопоставить системы Запада и Востока, то на Западе критика постмодернизма идет путем устранения смысла, связанного с субстанциональной моделью мира. Критика направлена против дихотомий и стремится к их нивелированию за счет устранения трансцендентного смысла. В критике постмодернизма произошло снятие в западной системе смысла/субстанции, а вместе с этим и вопроса о единстве. Наблюдается смещение акцента на релятивизацию и различие.

На Востоке же система изначально релятивна, но жестко организована в отношении идеального равновесия, каковым является центр. Понятие ризом тут не имеет места. Единство множественности, которое образует целостность релятивных связей, с акцентом на единство – так можно определить систему азиатского Востока. Евразия в такой модели мира могла бы быть целостностью с доминированием центра над периферией. Она бы строилась на иерархии связей. Вызов такой Евразии на пограничье звучал бы в словах премьер-министра Малайзии Махатхира: «Европейские ценности – это европейские ценности; азиатские ценности – это универсальные ценности»<sup>36</sup>. В отношении восточной модели возникает такой же вопрос, что и для западной субстанциональной модели. Как возможна нейтрализация отношения центр-периферия. В восточной модели «центр – периферия» – это не дихотомии, но противоположности, которые в бесчисленном много-

---

<sup>35</sup> Цит. по: Марк Хонг. Демократия в Азии // Россия и Корея в меняющемся мире, Научно-практическая конференция 3 сентября 1997 г. М., 1997. URL: [http://world.lib.ru/k/kim\\_o\\_i/a9811.shtml](http://world.lib.ru/k/kim_o_i/a9811.shtml) (дата обращения: 12.10.2011).

<sup>36</sup> Цит. по: Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М., 2003. С. 161-162.

образии рождаются на основе подвижного равновесия системы. Одновременно центр как медиатор координирует равновесие периферии. Для того, чтобы быть открытой, такая система должна генерировать противоположности без доминирования какой-либо из сторон.

Допускаю, что вопрос о Пограничье как вопрос о метаязыке может быть поставлен в направлении релятивизации бытия. В данной статье рассмотрены потенциальные акторы Пограничья – российское евразийство рубежа XIX-XX веков, постмодернизм в американской антропологии культуры (А. Аппадурай) и традиционные восточные подходы к целостности бытия. В этих концепциях обнаруживаются попытки определить бытие как время. Здесь представлен целый веер различных решений, как возможны идентификации личности и общества, ценностей и норм и др. И если постмодернизм идет по пути конструирования уникальности и разнообразия ценой разрушения субъект-объектных связей, российское евразийство – путем выстраивания коллективной личности как субъекта, то восток стоит перед задачей реинтерпретации западной идеи прав человека в своем контексте. Следующим шагом на пограничье предстоит допустить равенство акторов в интеракции. Равенство – это реляция сбалансированности. Такая модель в разных контекстах Пограничья набирает свою определенность или локальность во временном измерении. Именно идея равенства обеспечивает условия открытости Пограничья. И Пограничье в модели Евро-Азии высвечивает в дефисе, соединяющем Европу и Азию. Именно Пограничье становится точкой отсчета для взаимодействующих сторон. Пограничье как единство различий. Именно в такой перспективе возможен диалог Запада и Востока.

Эва Лукашик

ПРОБЛЕМА ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ  
КУЛЬТУР – ВОЗМОЖЕН ЛИ ВЫХОД ЗА  
ПРЕДЕЛЫ ТРАДИЦИОННЫХ КАТЕГОРИЙ  
ПОСТКОЛОНИАЛЬНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ?

Мое выступление преследует весьма скромную цель. Я бы хотела сделать краткий обзор традиции постколониальных исследований и задуматься, исключительно в теоретическом плане, можно ли расширить данную понятийную парадигму, чтобы она была применима для сибирской проблемы, которой мы сейчас занимаемся.

Сама идея возможности применения постколониальных исследований к Сибири связана, несомненно, с работой Эвы Томпсон, которая искала аналогии между исторической ролью России, ее взаимоотношениями в евроазиатском мире и проблемами западноевропейских колониальных империй. Некоторые сходства, конечно же, были найдены и Эва Томпсон великолепно продемонстрировала их в своей книге «Трубадуры империи»<sup>1</sup>: особенно выразительно, на мой взгляд, при

---

<sup>1</sup> Thompson E. Imperial Knowledge: Russian Literature and colonialism. Westport, CT – London, 2000; перевод на польск. яз.: Thompson E. Trubadurzy imperium. Literatura rosyjska i kolonializm / Przeł. Anna Sierszulska. Kraków, 2000; перевод на укр. яз.: Томпсон Е. Трубадури імперії: Російська література і колоніалізм. / Пер. з англ. М. Корчинської. Київ, 2006; перевод на русск. яз. (отрывок): Томпсон Е. Трубадуры империи // Перекрестки (Vilnius). 2007. Vol. VII. № 1-2. С. 32–75 (пер. Татьяны Нядбай); доступен в сети по адресу: <http://www.owl.net.rice.edu/~ethomp/Perekryostki%201-2-2007.pdf>;

рассмотрении ситуации XIX века и контекста Восточной Европы. Мне кажется, однако, что дальнейшее расширение постколониальной парадигмы и применение ее к современным ситуациям требует большой осторожности и внесения множества модификаций и расширения понятий. Я имею в виду возможное использование постколониальной парадигмы по отношению к ситуациям формирования и развития идентификаций, как происходящим сейчас, так и планируемым в будущем, то есть вопрос, каким образом сибиряки должны бы были рассматривать проблему своего культурного существования в постмодернистическом мире, рассматриваемом скорее в категориях взаимодействия культур, чем символического насилия. Таким образом, я бы хотела предложить метафору межкультурной игры, в которую можно играть и выигрывать, вместо мысли о доминировании (или по крайней мере, наряду с ней), которая проистекает из одностороннего принятия постколониальной теории и может привести к бесплодному мышлению, основанному на категориях бессилия.

В дальнейшей части моего доклада я буду обращаться к современным исследованиям мировой (планетарной) литературы<sup>2</sup>, что, на мой взгляд (не знаю, насколько он верен), может стать отправной точкой для размышления о возможности создания сибирских литератур – своего рода рассказов о себе, адресованных окружающему миру – в специфических условиях

---

перевод на бел. яз.: Томпсан Э. Песняры імперыі /Пер. Таццяны Нядбай. Мінск, 2009; доступен в сети по адресу: <http://www.owl.net.rice.edu/~ethomp/Pesniary%20imperi.pdf>.

<sup>2</sup> Наиболее ярким, но не единственным представителем этого направления является Дэвид Дэрош. Из других работ можно перечислить: Thomsen M. R. Mapping World Literature: International Canonization and Transnational Literatures. London, 2008; World Bank Literature / Ed. by A. Kumar. Minneapolis, 2003; Debating World Literature / Ed. by Ch. Prendergast. London, 2004.

постмодерна. Итак, я попытаюсь, по мере сил, в теоретическом плане, оценить подобные перспективы и возможности, основываясь на определенном знании о мире, примерах явлений из других мест и на своем незнании Сибири. Поэтому я, конечно, не в состоянии прийти к каким-то окончательным выводам. Однако я надеюсь, что такой вывод может родиться в ходе дискуссии с самими сибиряками. Моя задача – лишь попытаться поставить некоторые вопросы.

Постколониальные исследования, как известно, выработали стройную систему понятий, определяющих сущность колониальных отношений как сложной формы насилия, которая существует не только на уровне экономической эксплуатации, но также в плане тонких отношений между доминирующей и доминируемой культурой, которые приводят к своего рода стиранию существования колонизованного народа в сознании остального мира, а также, по крайней мере, до определенного уровня, в собственном сознании колонизованного, который также в определенном роде «не знает» о себе. Согласно известному утверждению Вальтера Родни, «быть колонизованным значит быть удаленным из истории».

«Эпоха» постколониализма, таким образом, является великим движением ревизионизма, давшим толчок существованию колонизованного как в его собственном сознании, так и, благодаря привлечению внимания, в восприятии окружающего мира. Таким образом, явление постколониализма (о чем мы часто забываем) является более ранним явлением, чем постколониальные исследования как форма литературной критики и критики культуры. Если «Ориентализм»<sup>3</sup> Саида – одно из первых произведений этой критики – был создан в начале 70-х, то корни постколониального интеллекту-

---

<sup>3</sup> Said E. Orientalism. London, 1978.

ального «движения» следует искать, по крайней мере, на двадцать лет раньше, когда Эме Сезер опубликовал свои «Речи о колониализме»<sup>4</sup>, а Франц Фанон – «Черную кожу, белые маски»<sup>5</sup>.

С другой стороны, это выступление попало на благодатную почву, совпав с ритмом развития европейской культуры, которая в эпоху позднего модерна была в особенно восприимчивом состоянии. Оно было подготовлено, среди прочего, авангардными революциями в искусстве: вспомним, например, какое значение для кубистов имела африканская скульптура. Во Франции алжирский вопрос был в центре дискуссий центральных фигур интеллектуальной сцены того времени, таких как Сартр и Камю. В Англии возрос интерес к африканской литературе: издавался, например, нигерийский писатель Амос Тутуола. Даже в не столь передовых странах, как, например, в Португалии, издавалась литература на африканскую тематику и появились признаки интереса к ситуации африканцев. Постколониализм как интеллектуальное движение уходит корнями во времена до формальной деколонизации. Его можно рассматривать сквозь призму феномена встречи, предложенного проф. Я. Кеневичем (противопоставленного понятию контакта)<sup>6</sup>. Постколониальная встреча возникает из предшествующей ей колониальной эпохи и определенным образом подготовлена ею.

---

<sup>4</sup> Césaire A. Discours sur le colonialisme / Éditions Réclames. Paris, 1950.

<sup>5</sup> Fanon F. Peau noire, masques blancs. Paris, 1952.

<sup>6</sup> Ян Кеневич многократно переосмысливал понятия «контакт» и «встреча», начиная с работы «От экспансии до доминирования. Попытка теории колониализма» (Kieniewicz J. Od ekspansji do dominacji. Próba teorii kolonializmu. Warszawa, 1986.) В частности, он писал об отличительных чертах «встречи» на примере Малабара в статье: Kieniewicz J. Cristãos e especiaria: The Portuguese Impact on the Malabar Christian Community // The Portuguese, Indian Ocean and European Bridgeheads 1500-1800 / Ed. by P. Malekandathil and J. Mohammed. Tellichery 2001. S. 119-132.

Именно аспект готовности имеет здесь существенное значение, что будет рассмотрено ниже.

Постколониальные исследования, в той форме, в которой были основаны Эдвардом Саидом, были, прежде всего, исследованиями в сфере литературной критики. Они выросли на почве заинтересованности Саида Дж. Конрадом как писателем<sup>7</sup>. Затем обогатились историческим, экономическим, социологическим, антропологическим измерениями, став особой отраслью гуманитарных наук, определенной более своим предметом, нежели методом. Понятийный аппарат постколониальных исследований, созданный изначально для описания и интерпретации вполне определенных исторических ситуаций, со временем стал пониматься все шире и относиться к все большему числу ситуаций. Особое значение для нас в этом плане имела книга Эвы Томпсон «Трубадуры империи», в которой в постколониальных категориях изложена история России и окружающих ее стран: не только подверженных военному насилию со стороны России, но и вступающих в сложные отношения символического взаимодействия с ней, а через нее – с остальным миром.

Горячие дискуссии вызвала, в частности, идея о том, что Польша была в прошлом колонизованной страной, а значит, впоследствии может рассматриваться как постколониальная. Они, без сомнения, были весьма эмоциональными, наполненными несогласием с символической деградацией, к которой привело бы рассмотрение польской культуры в категориях, пусть даже временной, зависимости и подчиненности. Однако, на мой взгляд, здесь возникает потребность в дискуссии совершенно другого плана: необходимо поставить вопрос, насколько эластичным является интерпретативный аппарат постколониальных исследований

---

<sup>7</sup> Ср.: Said E. Joseph Conrad and the Fiction of Autobiography. Harvard, 1966.

и насколько оправдано его использование для новых территорий и исторических обстоятельств.

Колониальная ситуация и ее долгосрочные последствия, определяемые как постколониальная ситуация, – это лишь один из возможных случаев более широкого и более универсального явления взаимодействия культур. Возникает вопрос о пределах применимости характерных понятий постколониальных исследований и о потребности формулировки новых понятий наряду с прежней системой, не обязательно в противовес постколониальным исследованиям, для учета специфики и разнообразия случаев, которые относятся как к Европе, так и к другим частям мира.

Неприятие тезиса Эвы Томпсон о том, что Польша, среди прочих стран, была колонизованной, приводит к логичному вопросу, а как же назвать в таком случае взаимоотношения Польши и России? Кажется очевидным, что между этими двумя странами в прошлом имели место глубокие культурные взаимодействия, которые нуждаются в более гибкой концептуализации, не оперирующей понятиями исключительности. Иначе говоря, необходим какой-то промежуточный уровень между восприятием взаимоотношений Польша-Россия как неповторимой и единственной в своем роде ситуации и подведением этого исключительного случая под парадигму колониальной ситуации, растяжимую до пределов универсальности. То есть, речь идет о попытке создания парадигмы либо серии парадигм, сосуществующих с постколониальной, позволяющих принять во внимание специфику различных случаев взаимодействия культур, выходящих за рамки постколониальной ситуации в узком понимании.

Применение постколониальной парадигмы к случаям, в которых колониальным или квази-колониальным центром является центр, находящийся за пределами западноевропейского мира, вызывает, на мой взгляд, сомнения еще иного рода. Вернемся к изложенной

выше идее о постколониальном интеллектуальном движении, развивающемся уже в середине XX века, как о встрече, обусловленной определенным уровнем восприимчивости доминирующей культуры. Я думаю, для определения того, возможно ли применить постколониальную парадигму к данной исторической ситуации, очень важно провести тщательный диагноз и определить уровень восприимчивости доминирующей стороны. Даже если доминируемая сторона решается заговорить собственным голосом и возникает тот тип диалога, который определяет, на мой взгляд, сущность постколониальных взаимоотношений как специфического феномена культурной коммуникации, она должна встретить готовность слушать, определенный тип «потребности» в этом дискурсе в метрополии.

В традиционно понимаемых постколониальных исследованиях популярна идея о двухполюсном характере отношений, являющихся их предметом. Однако появилась также идея трансколониальных исследований<sup>8</sup>, направленных на установление непосредственной коммуникации между разными странами с колониальным прошлым, исключая метрополию. Одна из характерных черт каждой ситуации, которую можно рассматривать в категориях центра и периферии, – в том, что периферии «являются невидимыми друг для друга». Они знают друг о друге лишь то, что будет «отфильтровано» центром, получит существование, признание в нем, а значит, опосредованно получит

---

<sup>8</sup> Термин «трансколониальный» является неологизмом, однако он все чаще появляется в исследованиях; его применяют по отношению к явлениям сотрудничества и обмена, происходящим между элитами стран некоторого региона, ср. например готовящуюся к изданию работу, посвященную Южной Азии: *Trans-colonial Modernities in South Asia* / Ed. by M. S. Dodson, B. A. Hatcher. London, 2012. На мой взгляд, это ключевое понятие прекрасно отражает ситуацию сотрудничества и обмена опытом в рамках начинающейся сейчас сибирской программы.

одобрение и разрешение от центра, который именно таким образом утверждает собственную власть и влияние в символической сфере. (Я думаю не только о колониальных явлениях, но также о других, более мягких формах символического доминирования, таких, например, как создание и продвижение новых литературных стилей, идей или даже разных тенденций моды).

Более того, рассмотрение культурных взаимоотношений в отличной от традиционной перспективе постколониальных исследований дало бы возможность учитывать многополярность влияния. Колониальные отношения рассматриваются обычно в бинарных и однопольярных, асимметричных категориях, как гнетущее и лишенное возможности отмщения насилие колонизатора над колонизованным, где лишь постколониальная ситуация создает пространство для (всегда неполной) смены ролей. По отношению к культурным взаимоотношениям, проявляющимся, например, в польском случае, кажется естественным, что следует учесть систему с числом «культур-участниц» большим двух. Надо допустить существование третьего элемента – Европы, а может быть, и четвертого, и последующих. Рассматривая другие евроазиатские ситуации, без сомнения, важнейшей задачей было бы определение реального числа элементов, принимающих участие во взаимоотношениях. Возможно, условием существования пограничья является учет триадической системы, где пограничье будет третьим, отдельным элементом, расположенным между двумя другими качествами или единицами. Быть может, это трехэлементное мышление разрушает уже сложившуюся парадигму постколониальных исследований, которая изначально была мышлением в категориях бинарной оппозиции.

Следующим аспектом, заслуживающим, на мой взгляд, тщательного рассмотрения и возможной перестройки, является антагонистический характер отношений. Классическая постколониальная ситуация вклю-

чает элемент насилия, которое может быть скрыто, но все-таки существует и имеет определенную черту – это насилие, предусматривающее четкое разграничение на агрессора и жертву. В своих исследованиях постколониальной ситуации в Африке, которые я проводила в рамках прошлого, уже завершенного, проекта проф. Кеневича, меня интересовала проблема цивилизационной привлекательности, как бы налагаемой на ситуацию зависимости и принуждения, особенно в постколониальной ситуации. Уже само определение символического насилия, сформулированное Бурдьё<sup>9</sup>, предполагает, до определенной степени, этот элемент, так как речь идет о жертве, очарованной виновником символического насилия. Однако, быть может, следовало бы продумать возможные ситуации, в которых культурная зависимость имеет какие-то черты добровольности, опирается на поиски выгоды, которые, конечно, впоследствии могут оказаться мнимыми, что однако не исключает их поиска как источника попадания в ситуацию зависимости. То есть, я имею в виду теоретическую модель, подразумевающую разные сценарии, которые реализуются – или нет – в конкретных реальных условиях.

В этом контексте мне представляется особенно важным рассматривать, помимо основанной на насилии ситуации, имеющей однозначное направление, а значит, позволяющей однозначно определить роли виновник-жертва, также ситуацию агонии, в которой будет происходить борьба между равносильными противниками. Их столкновение могло бы иметь характер жираровского миметического насилия, основанного на взаимной привлекательности противников и их внутренней неспособности к выходу за пределы категории, определяющие их спор<sup>10</sup>. (Противники желают одного

---

<sup>9</sup> Ср.: Bourdieu P., Passeron J. C. La Reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement. Paris, 1970.

<sup>10</sup> Ср.: Girard R. Je vois Satan tomber comme l'éclair. Paris, 1999.

и того же конфликта, так как не способны к автономному желанию, не могут определить для себя альтернативную цель; они способны лишь к миметическому повторению желания, желания того, что желает другой).

Таким образом, проблема взаимодействия культур в мире была бы не только проблемой символического насилия, давления основанного на явном или скрытом намерении уничтожения одной культурой другой. Появляется, например, проблема взаимодействия между цивилизационными центрами и периферийными территориями, которые попадают в символическую зависимость, не потеряв своей политической независимости (либо потеряв независимость в пользу третьих центров). Одним из примером подобных ситуаций, интересовавших меня, была зависимость бразильской культуры от Парижа, выступавшего как альтернатива Лиссабону, от которого Бразилия освободилась (речь шла о рубеже XIX – XX веков). Колония, освободившись политически от португальского протектората в 1820 г., тем не менее осталась в состоянии ментальной и интеллектуальной зависимости от Европы. Процесс полной духовной эмансипации был значительно более трудным и долговременным (после изучения бразильской литературы я пришла к выводу, что подобная культурная эмансипация произошла лишь в конце XX века<sup>11</sup>). Однако в то время, т. е. на рубеже XIX и XX веков, Бразилия, освободившись от Лиссабона, нашла для себя своего рода квази-метрополию в виде Парижа. Хотя она никогда не попала в политическую или экономическую зависимость от Франции, в культурном плане наблюдалось много явлений, похожих на состояния, типичные для колониальных отношений. Например, воодушевление французской республиканской моделью привело Бразилию к парадоксальному

---

<sup>11</sup> Cp. Łukaszyk E., Pluta N. Historia literatur iberoamerykańskich. Wrocław, 2010. S. 736.

«столкновению с самой собой», выступлению против собственных культурных черт, которое воплотилось в трагедии Канудуса<sup>12</sup>. На этом примере достаточно четко видно, что культурная эмансипация не является простым и линейным процессом, а скорее наоборот – меандрическим. Она может происходить путем парадоксального попадания в новую зависимость от третьей силы, приобретающей иногда вид «метрополии-заместителя». Однако, с другой стороны, подобный выбор «новой метрополии», как ни странно, может оказаться необходимым этапом процесса эмансипации, выработки аутентичности и культурной индивидуальности. Достаточно уже того, что «новая метрополия» разрушает символическую монополию первой и единственной метрополии, которая определяет сущность колониальных отношений<sup>13</sup>.

Если мы хотим говорить о современных нам ситуациях, происходящих в мире, значительно отличающемся от колониальной эпохи в классическом понимании, необходима дальнейшая переработка постколониальной парадигмы. Необходимо выделить основные отличия между ситуациями. Арджун Аппадурай утверждает, что главные изменения связаны с появлением интерактивных средств коммуникации<sup>14</sup>. И действительно, именно легкость интерактивной коммуникации изменяет характер жизни постколониальных диаспор. Интернет-революция не освобождает, однако, мгновенно от постколониальных зависимостей, а иногда даже укрепляет их. В определенной степени это видно при изучении проживающей в диаспоре африканской интеллигенции (что было предметом моего исследо-

---

<sup>12</sup> В Бразилии в 1897 произошло истребление войсками правительства 25 тыс. жителей фаланстера Канудус, признанного очагом антиреспубликанской идеологии. Ср.: Там же. С. 653-657.

<sup>13</sup> Там же. С. 636-638.

<sup>14</sup> Ср.: Appadurai A. *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis, 1996.

вания), где именно соединение двух обстоятельств: с одной стороны, физического пребывания в бывшей колониальной метрополии, с другой – легкость наблюдения за событиями в покинутой африканской стране и вмешательства в происходящие в ней события при помощи средств коммуникации – могли, как ни парадоксально, привести к определенному укреплению взаимосвязей и зависимостей от бывшей метрополии, которая сейчас все эффективнее «вещает» устами коренной, африканской элиты, находящейся под ее непосредственным идеологическим, и зачастую экономическим, или просто «жизненным» влиянием. Так как эта элита живет и работает на территории бывшей метрополии и именно отсюда формулирует свой лишь мнимо независимый дискурс<sup>15</sup>.

Мне кажется, что для более четкого определения периметра понятий, полученных в наследство от постколониальных исследований и необходимых для эффективного рассмотрения разных случаев взаимодействия культур, важно учитывать также новейшие тенденции дисциплины, происходящей из традиционных сравнительных исследований, которая сейчас занимается мировой, или даже «планетарной», литературой. Одним из наиболее значительных исследований, которые в последнее время появились в рамках этой дисциплины, является книга Дэвида Дэмроша «Что такое мировая литература?»<sup>16</sup>. Под мировой литературой автор понимает произведения, функционирующие вне своего первоначального, локального контекста, а центральным предметом его исследования являются феномены распространения литературы, модификации, которым подвергаются тексты, приспособляемые для нового адресата.

---

<sup>15</sup> Ср.: Łukaszyk E. Imperial seduction and 'meek' forms of symbolic oppression // *Silent Intelligentsia. A Study of Civilizational Oppression* / Ed. by J. Kieniewicz. Warsaw, 2009. P. 108-123.

<sup>16</sup> Damrosch D. *What Is World Literature?* Princeton, NJ, 2003.

Дэмрош опирается на известную идею Гете о том, что эра национальных литератур миновала и надо каким-то образом перестроиться на мышление о мировом рынке культурных ценностей, на котором отдельные народы представляют свои лучшие произведения, что главная задача в том, чтобы присоединиться к обмену идей между народами. Эта мысль, как во времена Гете, так и долгое время после него, имела весьма утопический характер, однако, кажется, сейчас, в глобализированном мире, мы становимся свидетелями ее превращения в реальность. Для меня здесь особенно важна одна мысль: рассмотрение проблемы литературы не в категориях завоевания права голоса, и подавления таким образом более слабого противника, как это понималось постколониальными исследованиями, а скорее, в категориях рыночного обмена, а значит, в категориях, по крайней мере, потенциального, плюрализма.

Подобный способ рассуждения о мировой литературе, а опосредованно – и обо всех возможных аспектах взаимодействия культур, который появляется у Дэмроша, открывает новую перспективу мышления не в категориях принудительного прививания элементов культуры, типичного для колониальной ситуации, но в категориях привлекательности, культурных «приманок», которые, конечно, могут содержать ловушки, опасности, о которых не подозревает субъект, приобретающий эти объекты культуры. Однако, по крайней мере, на начальной стадии, здесь действует логика искушения.

Представление о мировой литературе, которое предлагает Дэмрош, не сводится, однако, к образу глобального склада культурных ценностей, существующих так же как обычные товары, продукты производства, т. е. пассивно. Общеизвестно, что литература содержит элемент потенциального, открытости для реинтерпретации, является игрой с адресатом. Таким образом,

мировая литература не является простой суммой национальных литератур, неким складом, а представляет собой органическое целое, в котором осуществляются особые процессы присвоения, особые модальности распространения. Произведение движется в специфическом пространстве обмена между культурами, а значит и определяет особое пространство пограничья. Пограничье становится третьим элементом, который нельзя свести ни к одной из культур, входящих в эту игру, ни к их сумме. Факт распространения идей создает новую в своем роде ситуацию. Произведения, которые становятся предметом игры между культурами, не сохраняют уважения к собственной целостности, присущей им в первоначальном контексте. Наоборот, они становятся предметом особого злоупотребления, манипуляции. В новом контексте их смыслы безжалостно корректируются и изменяются в зависимости от нужд их переводчиков, издателей, адресатов.

Таким образом, Дэмрош выступает против трактовки, предложенной Этьемблем<sup>17</sup>, который утверждает, что мировую литературу составляют произведения, содержащие универсальные элементы и небольшое количество инвариантов повсеместно понимаемого характера. Речь идет скорее о распространении содержания, которое претерпевает изменения и адаптацию именно в связи с тем, что ее понимание не повсеместно, а определяется локальными контекстами. Поэтому явления глобального рынка культурных ценностей на первый взгляд выглядят по-варварски. Идеи не принимаются в изначальной форме, а свободно изменяются. Однако то, против чего в первую очередь выступает Дэмрош, – это образ литератур, находящихся в конфликте друг с другом, соперничающих систем, которые были созданы для того, чтобы получить или удержать доми-

---

<sup>17</sup> Ср.: Étiemble R. Essais de littérature (vraiment) générale. Ed. 3. Paris, 1975.

нирование одного фактора над другим, империи над колонией, власть имущего над подчиненным (именно такой образ возникал в результате постколониальных исследований). Сейчас же рождается образ культурного мира как поля сложной игры многих сил.

Каким образом все это можно отнести к сибирским ситуациям? Я думаю, что главное значение здесь имеет разрушение парадигмы бинарности, характерной для постколониального наследия, и принятие во внимание плюрализма культурных взаимодействий, которые уже существуют в настоящем мире либо которые можно создать или спланировать. Для описания характера взаимодействия культур приходит в голову метафора, не знаю, насколько удачная. Прежнее мышление о колонизации и ее последствиях предполагало модель подавления огромной массой, которая угнетает и давит во многих смыслах: символическом, экономическом, демографическом. Именно этот механизм давления, сокрытия, стирания определял то, что могло найти выражение и видимость в культуре, то, что могло «существовать на поверхности». Тем временем, возможна также другая модель, аналогом которой могла бы быть тектоника континентальных плит. Наиболее бурные тектонические процессы, такие как землетрясения или извержения вулканов происходят в так называемых зонах субдукции, где одна континентальная плита заходит под другую, создавая давление, требующее выхода. Таким образом, источником того, что «видно на поверхности», на самом деле является доминируемый элемент. Я думаю, что в каком-то смысле, самое интересное из происходящего в современной культуре тем или иным образом связано именно с разного рода доминируемыми элементами. Именно их стремление к экспрессии задает тон современной мировой культуре, а прежние и современные метрополии становятся все более пустыми и молчаливыми.

Ульяна Винокурова

ПОГРАНИЧЬЕ КАК ПРОСТРАНСТВО  
ИНТЕГРАЦИИ И ЗАЩИТЫ  
ЭТНИЧЕСКИХ ИДЕНТИЧНОСТЕЙ<sup>1</sup>

Пограничье как пространство обладает тремя важными аспектами: первый – это вмещающий ландшафт как место развития в понимании Л.Н.Гумилева<sup>2</sup>, второе – пространство самоидентификации этносоциальных общностей и третье – цивилизационная идентификация в смысле, определенном Я. Кеневичем в данном сборнике, как «реальность между цивилизациями». Я солидарна с Яном Кеневичем, считающим, что определение цивилизационной идентичности является ключевым вызовом для обществ, находящихся в поиске своей идентичности, особенно для национальных сообществ, не являющихся государствообразующими. Цивилизационный выбор и, соответственно, иерархия самоидентификационных ценностей и моделей поведения, основывается на широкой платформе, простирающейся от необходимости до различных степеней вероятности и свободы выбора.

---

<sup>1</sup> Эмпирической базой данной статьи стали мои поездки в Бурятию, Хакасию, Карелию, Иркутскую и Кемеровскую области, Хабаровский край, в Польшу, Германию, Францию, Швецию и Финляндию, Японию и Китай в 2008-2011 годах, а также постоянная исследовательская практика в Якутии.

<sup>2</sup> Гумилев Л. Н. Этносфера. История людей и история природы. М., 1993.

**Первый аспект** Пограничья предполагает биологический подход, учитывающий биоценоз этносов с исконной средой обитания – биохоре, ограничивающей выбор человека суровой необходимостью приспособления к природной среде. Этнические явления лежат в сфере природы и управляются биохимической энергией живого вещества биосферы<sup>3</sup> и усваивают темп и ритм природы. Этногенез определяется Л.Н. Гумилевым как локальный вариант внутривидовой эволюции, определяющийся сочетанием исторического и хрономического (ландшафтного) факторов. Культура взаимодействующих этносов активно отражает природный ландшафт лимитрофа и предлагает свойственное ей видение границы, её топонимическое, духовное, психологическое преобразование. Формы заселения, основанные на преобладающем природно-культурном **усвоении** приграничья, определяют архитектурно-ландшафтный образ стиля **освоения**. Когнитивный аспект усвоения пограничья выражается в этническом опыте осмысления месторазвития и его фиксации в виде географических терминов, этнических классификаций природных объектов, этнокультурных интерпретаций условий жизни на данном месте. Так, например, г. Нерюнгри (Якутия) на эвенкийском языке означает «гнилое, продуваемое место», неудобное для жизни. Действительно, в этом городе везде сквозняки, хилая скупая почва и растительность.

Стиль и ритм приспособления к различным природным условиям вмещающего ландшафта создают своеобразные маркеры его культурного освоения различными этносами, достигающего этно-ландшафтного равновесия. Так, ландшафты Европы отчетливо различаются по месту обитания различных наций и имеют своеобразную этническую символику. Например, норвежцы представляют свою культуру в виде море-

---

<sup>3</sup> Там же. С. 26.

ходного судна, в Северной Лапландии – оленя, шведы и саами красивую женщину сравнивают с куропаткой.

Этническая инерция сохраняется и в Пограничье, что визуально проявляется в городах, расположенных на культурных границах. Например, Иван-город и Нарва представляют собой иллюстрацию русско-эстонского Пограничья. В Пограничье создается неустойчивый баланс этно-ландшафтного равновесия, поддерживаемый социальными механизмами управления. Например, осуществляется государственный протекционизм традиционного природопользования для коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации в местах их компактного проживания, предоставляющий данным этносам право вести традиционный хозяйственно-культурный уклад жизни в условиях этнокультурного Пограничья, так как ни один малочисленный коренной народ не живет в моноэтнической исконной среде.

**Второй аспект.** Пространство этнической самоидентификации проявляется в характере, стереотипах поведения и в оригинальной структуре, что воспринимается людьми как этническая целостность в рамках личного выбора своей этничности. Л.Н.Гумилев отмечал положительную комплиментарность внутри членов этноса, что являлось основанием для очерчивания границ «чужаков», «Мы – не мы». Каждый этнос имеет свой ритм функционирования и взаимодействия со «своими», «другими», «чужими» и «чуждыми».

Взаимодействие культур в Пограничье начинается с культурной травмы, воспринимаемой как состояние напряжения, связанное с социальными изменениями, переживаемыми этнической общностью. По мнению польского социолога П. Штомпка, социальное изменение, связанное с травматическими событиями, характеризуется четырьмя признаками: 1) неожиданностью и быстротой; 2) глубиной, радикальностью и всесторонностью; 3) оно воспринимается как событие экзогенное,

вызывающее страдания и боль, 4) оно воспринимается как нечто шокирующее и отталкивающее<sup>4</sup>. Культурная травма провоцирует развертывание пессимистического сценария уничтожения этнической идентичности травмированной общности в активный период давления на культурные границы этноса. После культурного шока наступает мобилизация этнических ресурсов по формированию ответа на вызов пограничного состояния.

Этнический кризис разрешается мобилизующейся энергией пассионириев в соответствии с фазами этногенеза – подъема (скрытый и явный), акматической, надлома, инерции, обскурации, мемориальной (регенерации и реликта)<sup>5</sup>. В зоне Пограничья эти фазы подвергаются воздействию ритма взаимодействующих этносов. От степени соответствия ритмов взаимодействующих этносов в Пограничье зависит возможность развития оптимистического или пессимистического сценария цивилизационного взаимодействия.

**Можно выделить следующие виды взаимодействия этнических культур в зоне пограничья:**

**1. – Интеграция:**

- Мобилизация и эволюция духовных ценностей, диалог; договоры; координация взаимозависимости соседства, включенности в новую социальную реальность;
- Политика деволуции и соуправления коренных народов; представительство в органах власти;
- Эмоционально проявленные коллективистские ценности «местных корней», конструирование и актуализация исторических концептов, национальной памяти, этноидеологического дискурса, формирование «национальной идеи»;

---

<sup>4</sup> Штомпка П. Социальное изменение как травма // Социс. 2001. № 1. С. 8.

<sup>5</sup> Гумилев Л. Н. Указ. соч. С. 303.

- Унификация (выработка общих фондов знаний, норм правовой культуры, стратегии адаптации);
- Активизация сетевого потенциала в условиях глобализации, снимающей традиционные границы этнической идентичности.

**2. – Изоляция:** Изменение смысла личной и культурной жизни; этноцентризм как этническая самодостаточность; коллективная травма; ассимиляция, депопуляция, самоотрицание; разрыв преемственности идентичности; этническая гомогенизация; страхи перед вызовами; суицид. Тувинский социолог Ч. К. Ламажаа выявляет тувинский феномен архаизации культурного капитала в ответ на социальную трансформацию<sup>6</sup>.

Потенциальная энергия этноса в зоне Пограничья формируется из психологического переживания национальных травм, чувства собственного достоинства, базовых ценностей и убеждений, нормативных для этноса. Так создается «критическая масса переживаний» этноса. Эта масса может прийти в движение под влиянием катализатора – лидера, который является «выразителем» активности этноса.

**3. – Дискриминация:** противостояние, конфликтность; расщепленность сознания и двойные стандарты. Из ментальных конструкций, обеспечивающих мирное соседство, исчезают смыслы слов, начинающих в русском языке с «со» – соседство, сочувствие, сопереживание, согласование, сотрудничество, соуправление, совместность, совесть, сосуществование, согласие, соболезнование, сострадание, соотнесение. Наблюдается дискредитация чужой истории и культуры. Так, русские колонисты охарактеризовали народы Сибири как дикие, бродячие, нецивилизованные.

---

<sup>6</sup> Ламажаа Ч.К. Архаизация общества в период социальных трансформаций (социально-философский анализ тувинского феномена). Автореф. дисс. на соиск. уч. ст. д. филос.н. М., 2011.

**Третий аспект.** Цивилизационное пространство проявляется в Пограничье в виде энергии лимитрофа<sup>7</sup>, создающей возможность самоидентификации в условиях надкультурных методов обустройства соседства. Границы между цивилизациями обозначены И. Яковенко как лимитрофы, понимаемые им как активные зоны взаимодействия и взаимовлияния. По мнению В. Цыбульского, пространство России состоит из трех «щитов». Исключительное значение приобретают «швы» России, соединяющие эти щиты между собой. Это долина Лены, с одной стороны, это Якутия, а с другой стороны – Поволжье. Здесь существовало внецивилизационное пространство, в которое были открыты приокеанские цивилизации. Велика опасность резонирования на швах России, что может привести к растрескиванию и раскалыванию России<sup>8</sup>.

**Цивилизационный подход** в российской общественной науке, заменивший формационный подход в период обрушения коммунистической идеологии, изменил парадигму изучения этнической идентичности. Выдающийся российско-американский социолог П. Сорокин<sup>9</sup> видел в локальных цивилизациях социальные системы, сложившиеся на основе центрального ядра, состоящего из культурных смыслов, ценностей, норм или интересов. Наличие ядра предполагает существование периферии, граничащей с другой локальной цивилизацией. Вооружение цивилизационным подходом ознаменовалось в начале 90-х годов прошлого века поисками своей цивилизационности у народов России, потребовалось методологическое удостоверение в собственной цивилизационной аутентичности:

---

<sup>7</sup> Яковенко И. Г. Российское государство: национальные интересы, границы, перспективы. Новосибирск, 1999.

<sup>8</sup> Цыбульский В. Россия: линии разлома // Стратегический журнал. 2005. № 1. С. 133-142.

<sup>9</sup> Сорокин П. Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992.

была ли цивилизация у бурят<sup>10</sup>; цивилизация народов Якутии<sup>11</sup>; человек у Байкала и т.д.?

Цивилизационный подход в своем развитии способствует формированию идеологии гуманистически-ноосферной цивилизации<sup>12</sup>, способствуя поиску путей развития оптимистического сценария в Пограничье.

Мы придерживаемся сформулированного Я. Кеневичем определения цивилизации, предлагающего принять гуманистическую парадигму: «Цивилизациями» называю множества **сознаний общественных систем** (сознаний людей, создающих их), которые сформировались как следствие появления и продолжительного существования убеждения – и воли людей, создающих эти системы – об их принадлежности к более широкому сообществу, чем то, которое образуется посредством базисных групповых/общественных/государственных связей (племя, народ, государство). В данном случае я имею в виду сознание воображаемого сообщества, более широкого, чем то, которое создается в рамках их собственной культуры. Цивилизация – это **выбор принадлежности**, который осуществляется людьми, осознающими собственную свободу»<sup>13</sup>.

Процесс выбора своей цивилизационной принадлежности в условиях Пограничья сопровождается весьма болезненным состоянием двойного выбора: цивилизационного и этнического, которые могут и не совпадать по многим параметрам.

---

<sup>10</sup> Чимитдоржиев Ш. Б. Были ли цивилизация у бурят: Раздумья монголоведа. Улан-Удэ, 1996; Урбанаева И. С. Человек у Байкала и мир Центральной Азии: философия истории. Улан-Удэ, 1995.

<sup>11</sup> Винокурова У. А. Цивилизация народов Якутии // Международная жизнь. Спевыпуск. 1995. С. 96-103.

<sup>12</sup> Основы долгосрочной стратегии устойчивого развития на базе партнерства цивилизаций / Под ред. Ю. В. Яковца. М., 2011.

<sup>13</sup> Кеневич Я. Человек и судьба. Попытка гуманистической теории цивилизации // Среда. Общество. Развитие. 2001. № 3. С. 47-51.

В соответствии с концепцией воображаемых сообществ Б. Андерсона, выделяющего наличие Пограничья в самом факте существования этноса и определяющего нацию как «воображенное политическое сообщество, и воображается оно как что-то неизбежно **ограниченное**, но в то же время суверенное»<sup>14</sup>, двойной выбор состоит в разработке модели интеграции посредством новой маркировки границ взаимодействия. Мы разделяем **модель интеграции Дж. Тернера**, устанавливающую взаимосвязь координации (установление взаимозависимости и включения) с символами унификации (выработка общественных фондов знаний, норм), что **ограничивает** противостояние и конфликтность. Признание пограничья, по сути, есть признание самценности культурных артефактов, ментифактов и социофактов взаимодействующих этносов. Ментифакты представляют собой каркас культурного ландшафта (сакральная система, ономастическая система, мифологическая система)<sup>15</sup>.

Социологические исследования показывают, что процесс интеграции духовных ориентиров населения России и региональных сообществ существенно весомее их дифференциации; при этом процессы ценностной интеграции и дифференциации более чем на две трети соответствуют общероссийской структуре базовых ценностей и почти на треть определяются специфической иерархией ценностей населения каждого региона. Особенности историко-культурной эволюции региона формирует своеобразное сочетание **жизнеобеспечивающих, институционно-регулятивных и антропокоммуникативных ценностей**.<sup>16</sup>

---

<sup>14</sup> Андерсон Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма. М., 2001.

<sup>15</sup> Калущков В. Ландшафт в культурной географии. М., 2008. С. 159-162.

<sup>16</sup> Лапин Н. И. Функционально-ориентирующие кластеры базовых ценностей населения России и её регионов // СоцИс. 2010. № 1. С. 28-36.

Изучая степень подвижности этнических границ в Северном Кавказе, Е. И. Кобахидзе обнаружил три типа тенденций: **интеграционные, изоляционистские и дискриминационные**.<sup>17</sup> Особый подход, не соответствующим этим трем типам тенденций, требуется на пограничье между Россией и Китаем, где по некоторым данным, в ближайшие 20-30 лет на территорию российского Дальнего Востока и Сибири может мигрировать до 260 млн. китайцев. Значит, спустя 10-15 лет, на территории Сибири и ДВ выходцев из Китая будет больше, чем россиян.<sup>18</sup> Весьма реальную угрозу трансформации российской экономики в сегмент китайского рынка отмечает и директор Института экономических исследований Дальнего Востока П. А. Минакир<sup>19</sup>.

При изучении Пограничья в Сибири следует отметить взаимодействие кочевых и оседлых культур, отличающихся по стилю **преобразования** месторазвития. Присваивающая экономика кочевого этноса функционировала в границах комплекса запретов на антропогенное преобразование природной среды обитания, не оставляя знаков заселения, что в видении представителей оседлого образа жизни было равноценно terra incognita- ничейным землям.

Адаптация к природному ландшафту пришлым населением в природно-культурных условиях многолетней мерзлоты происходила посредством усвоения опыта коренных этносов, что способствовало интеграции пришлых и сохранению этнической идентичности

---

<sup>17</sup> Кобахидзе Е. И. Интеграционные и дезинтеграционные процессы в межэтнических взаимодействиях на Северном Кавказе (на примере РСО – А и КБР) // Социс. 2005. № 2. С. 66-74.

<sup>18</sup> Садькова А. Л. Цивилизационное измерение демографических проблем (на опыте Китая) // Народонаселение. 2010. № 3. С. 106.

<sup>19</sup> Минакир П. А. Россия – Китай на Дальнем Востоке: неожиданная угроза или грозное ожидание // Диалог культур и партнерство цивилизаций: IX международные Лихачевские научные чтения, 14-15 мая, 2009. СПб., 2009. С. 99.

местных. Убедительным примером может служить население Русского Устья Аллаиховского улуса, Походска Нижнеколымского улуса Якутии, где прибывшие около 400 лет тому назад русские казаки и промысловики полностью переняли хозяйственный уклад соседей – эвенов, чукчей и юкагиров, саха, сохранив при этом этнокультурные особенности русского Севера России. Благодаря подобному динамическому состоянию локальная этническая группа русских выжила и усвоила культуру пограничья.

Использование **принципа актуализма** в изучении Пограничья позволяет абсолютизировать временное состояние этнической идентичности с позиций современной трансформации. А историко-культурное наследие в зоне пограничья является проявлением культурных ценностей в пространственно-временных координатах и изучается в сочетании принципа актуализма с броделевской концепцией «длительного времени» (*longue duree*), открывающей простор для многоаспектного структурного анализа<sup>20</sup>.

**На основе моделирования трех аспектов Пограничья можно выделить восемь видов культурных границ:**

**1) контактные**, которые не препятствуют, а иногда и способствуют взаимосвязям между разграниченными ареалами. Этническая идентичность усиливается при наложении на региональную идентичность.

**2) барьерные**, которые препятствуют связям, оттачивают, формируют зоны приграничного «вакуума», служат фильтрами проводимости границ. Пример – Чек Поинт Чарли на границе двух Берлинов, Китайская стена.

**3) имманентные или трансцендентные** – Целостность, уникальность и историчность **месторазвития этноса** проявляется в таких характерных признаках, как **имя и смысл**. Имя места отражает историю его

---

<sup>20</sup> Бродель Ф. Грамматика цивилизаций. М., 2008.

освоения и усвоения, транслируясь в современной социокультурной среде в различных формах. Смысл переживается этносом как дух места. Этнос находится внутри места, в исконной среде обитания, являясь его неотъемлемой частью.

**4) разграничение или отграничение** (административно-территориальные границы, установленные правовыми актами);

**5) нормативные и ненормативные.** Внутренние границы консолидируют и организуют этнокультурную идентичность. Месторазвития обладает своим языком, культурными кодами, топонимическими, архитектурными, поведенческими и иными особенностями. Так, в России действует закон «О традиционном природопользовании коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока», в РС(Я) – «О местах традиционного проживания кмнс», утвержден статус языков кмнс как официальных языков на этих территориях. Определены статусы национальных районов и сел. Границы этих территорий представляют внешние границы месторазвития этноса.

**6) позитивные (зоны двупринадлежности) или негативные (зоны двунепринадлежности)** – Саами трех скандинавских стран и России образуют наднациональное образование Саами, призванное обеспечить консолидацию групп народа саами, проживающих внутри административных и государственных границ четырех стран. В последние годы расширяются функции музеев, актуализируется их восприятие как мест памяти и этнической интеграции.

**7) конъюнктивные (соединяющие) или дизъюнктивные (разделяющие)** Одним из очевидных признаков культурного пограничья является облик архитектурных построек, состояние социальной инфраструктуры и дорог.

Как свидетельствует Юлиан Тютюнник, границы отчетливо проявляются по территориально-конфесси-

ональному признаку, выделяя границы унии между Западной и Восточной Украиной. По всей Западной Украине на перекрестках дорог ставят кресты.<sup>21</sup> На острове Ольхон Иркутской области России силами буддистов всего мира установлена буддийская ступа, обозначая границы буддийского мира.

Система национальных культурных символов на пограничье соотносится с системой природных и культурных национальных святынь этнокультурной идентичности.

**8) эндогенные или экзогенные.** Ядро этнокультурной идентичности может находиться в периферии месторазвития этноса и подвергаться «переносу» на региональный, национальный уровень, благодаря мобилизации ресурсов этнической идентичности и напряжению в этноконтактных зонах. Так, например, труд В. Л. Серошевского «Якуты», фактически содержащий бытописание северных якутов, стал образцом для возрожденческого движения культуры саха в постсоветский период. Также Русский Север играет выдающуюся роль в становлении национального самосознания русских и воспроизводства стратегии нордизма в России.

В пределах этих видов границ формируется приграничное сообщество людей, обладающих соответствующей ментальностью.

С точки зрения направленности вектора взаимодействия этносоциальных общностей в зоне Пограничья можно выделить внутренние (интериорные) и внешние (экстериорные) границы национального менталитета. Интериорные границы могут быть запряжаны очень глубоко и проявляются в авто- и гетеростереотипах межэтнических отношений. Это границы внутренней свободы этнического самовыражения, определяющие поведенческие отношения (внутренняя эмиграция, сублимации и т.д.)

---

<sup>21</sup> Тютюнник Ю. Поймать границу // Гуманитарная география. Вып. 5. М., 2008. С. 295.

Экстериорные границы выступают в виде правил взаимодействия в этноконтактных зонах между вмещающим этносом, этническим большинством и этническим меньшинством.

**Основным механизмом взаимодействий в цивилизационном Пограничье становится встреча (переговоры),** приводящая к позитивному или негативному взаимодействию соседства. Встреча создает условия для соприкосновения культур; наложения культур; социально-психологических контактов; этнических взаимодействий; разработки способов (договор) компенсации потерь; экономической интеграции или разделению труда. Благодаря интеракции с Другими происходит конструирование идентичности с помощью механизмов установления сходства / различия между собой и Другим и самоидентификации через диалог / полилог с Иным. Существование любого человека и этноса реализуется только на Пограничье, подчеркивающей границе собственного и иного миров, своего и чужого сознания. Следовательно, все участники социальных интеракций имеют значение Другого, обусловлены Другим и являются значащими для Другого, обеспечивая взаимопроникновение и автономизацию ядра Я-концепции.

Характер трансграничных контактов влияет на особенности выстраивания идентичностей, социальных коммуникаций и соседских отношений. Например, было замечено предпочтение выбора этнического самоопределения подростков из национально-смешанных семей той национальности, культура которой является доминирующей. Так, дети из якутско-русских семей в сельской местности предпочитают считать себя якутами, а в городах – русскими.

Трансформация этнических идентичностей в приграничье характеризуется разнообразием векторов, степеней адаптации и уровнями самоидентификации. Приграничье отличается неустойчивостью культурно-

го паритета, состоянием лимитрофа, по выражению И. Яковенко, что способствует усилению возможностей персональных носителей и трансляторов ценностей этнического меньшинства. Так, айни в Японии создали свою этнодеревню «Porokotan» в местности Shiraoi и обозначили границы этой территории 30-метровой скульптурой мифического покровителя Kotan.

Значимую роль в интеграции культур имеют творцы культурных ценностей взаимодействующих этносов, носители устных народных традиций, фольклора, песенного, музыкального, танцевального творчества. Они придают мифопоэтический образ культуры Пограничья и способствуют его укоренению в сознании представителей взаимодействующих этносов. И поскольку носителями подобных знаний и умений являются представители коренных этнических меньшинств, то духовное пространство приграничья наполняется их картиной мира, что служит **своеобразной защитой** их культурной самобытности. Через сакральный текст они передают особые духовные ценности своего народа, любовь к своей земле, верность духовным традициям, почитание святынь.

В приграничье формируется своеобразная **экология жизненного пространства** как выраженная форма приверженности коренных народов к месту своего бытия и инобытия, в первую очередь в духовном, рационально непостижимом, экстатическом выражении, особая форма метафизического единства человека и природы, его неразрывная связь со «своей» землей, где все ее обитатели вписаны в особую космографию древа мироздания. Проникнуть в этот мир «другим» и «чужим» удаётся только **через интеграцию** с представителями этнического меньшинства, завоевав доверие и уважение. Так, индейцы г. Альбукерке проводили обряд урожая около священных жилых гор только в присутствии своих духовных единоверцев. В 2011 году на такой обряд они пригласили предста-

вителей всех коренных народов мира, расширяя тем самым интериорные границы своей культуры. Общим духовным стержнем бытия в ландшафте приграничья является сакральный образ «Родины», «родной земли». Одухотворяются реки, растения, деревья, горы, дороги, которые маркировали родовое пространство. Живые предания, запреты, обереги, ритуалы поклонения, консервированные в зонах приграничья, создают единое пространство интеграции и взаимодействия культур. Ценности коренных народов, их этические нормы входят в противоречие с моралью рыночной экономики, так как информационным товаром является дикая природа, природное и культурное наследие.<sup>22</sup> Функции ритуала как механизма доместификации и конструирования культуры приграничья могут быть эффективно использованы только коренными народами для сбалансированного развития.

**Политика деволюции и соуправления** коренных народов в странах Северной Европы нацелена на обеспечение власти представителя коренного этнического меньшинства над своей судьбой; обеспечение этнокультурной целостности саами и сохранение ценности природы. Деволюция предполагает передачу полномочий на уровень местной и региональной власти. Соуправление обычно состоит в распределении власти между государством и общинами-ресурсопользователями.

В исследованиях геополитических процессов выделяют два ключевых направления – внешние и внутренние факторы. К внешним относятся факторы геополитического доминирования: военная мощь, экономическое могущество, культурная привлекательность, развитие науки и благоприятная внешнеполитическая ситуация.

---

<sup>22</sup> Шапхаев С. Г., Шапхаев Б. С., Шелухеев А. А. Традиционное природопользование коренных народов мира как фактор устойчивого развития // Коренные народы Бурятии в начале XXI века. Материалы региональной научно-практической конференции / Под ред. Ч. Г. Андреева. Улан-Удэ, 2005. С. 50-94.

К внутренним факторам относятся геополитические константы, имеющие психологические особенности гецивилизаций: религиозные, цивилизационные и ментальные основания, своей совокупностью влияющие на мышление, волевые процессы, восприятие и аффективную составляющую сознания как субъектов, так и объектов политики.

Пограничье как территория защиты и интеграции может существовать лишь при условии соответствующей коммуникативной компетенции взаимодействующих субъектов. Это владение языками соседей, приверженность ценностям солидарности, культуре мира, доверия, ориентация на добрососедское будущее.

Асалхан Бороноев

## МЕНТАЛЬНЫЕ ПРОЦЕССЫ В УСЛОВИЯХ ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО ПОГРАНИЧЬЯ

Проблема пограничья, приграничья – активно обсуждаемая, относительно новая тема. Ею, кроме гуманитариев, интересуются географы (лимнология), экономисты. Общепринятой является трактовка границы как средства автономизации и сохранения суверенитета, как инструмента экзистенциального (духовного), ментального государственно-политического и культурного размежевания, а также как форма наведения межличностных, государственно-национальных, межкультурных и цивилизационных мостов. Любая граница – это некая конструкция определяющая «свое» пространство (территориальное, культурное, ментальное, цивилизационное) по отношению к «другому», чужому.

Граница, безусловно, не только противостояние другому, грань, межа, но также возможности и формы взаимодействия многообразного диалога, включающие и своеобразное бытие – на самой границе (приграничье)<sup>1</sup>. В разных условиях диалектика противостояния и взаимодействия может меняться, создается пограничное поле как форма переплетения различных цивилизационных и культурных феноменов – смыслов. Пограничье, пограничное поле формирует

---

<sup>1</sup> См.: Евразийский мир: ценности, константы, самоорганизация / Под ред. Ю. В. Попкова. Новосибирск, 2010. С. 80.

особые сферы взаимодействия, диалога при априорности самих цивилизационных границ. В настоящее время геополитические сдвиги, сетевые коммуникации и глобалистская практика конструируют новые формы и сферы пограничья и усиливают внимание к пограничному фактору, фактору межцивилизационного и культурного диалога во всем его многообразии видов, включая и личностные аспекты. При этом особое внимание уделяется цивилизационному взаимодействию, цивилизационному полю пограничья, цивилизационному концепту этого процесса. На это оказали влияние труды многих ученых, конструирующих цивилизационный подход, но особенно остро это актуализировал С. Хантингтон, говоря о межцивилизационных противоречиях и конфликтах. Он утверждает, что «нации–государства»<sup>2</sup> и идеологическая граница теряют свое значение, особый вес приобретают цивилизационные границы, конструируется новый вид пограничья, связанный в основном с понятиями культуры, религии, ментальности, т.е. цивилизационно-культурными маркерами. При этом цивилизация понимается Хантингтоном, вслед за Тойнби, «как культурная общность наивысшего ранга, как самый широкий уровень культурной идентичности людей»<sup>3</sup>. Цивилизационная логика не снимает нацио-государственные, этно-культурные и территориальные формы общности – пограничья более низкого уровня. «Свой – чужой» определяется по нескольким линиям, но определяющими становятся цивилизационные ориентации. В определенной мере политико-экономические, культурные и социальные процессы современности в основном соответствуют логике теории Хантингтона, но преувеличение цивилизационных различий и идентич-

---

<sup>2</sup> «nation-state» – понятие Э. Валлерстайна.

<sup>3</sup> Хантингтон С. Столкновение цивилизаций // Полис. 1994. № 1. С. 34.

ности опасно, они приобретают черты идеологичности и культурно-идеологической границы, что критикуется многими гуманистами.

Цивилизационная концепция геополитики стала актуальной в связи со следующими моментами: во-первых, с глобализационными процессами, которые способствуют взаимодействию цивилизаций, культур, вызывая различные состояния – диалога или непонимания в очагах пограничья. Во-вторых, с прекращением холодной войны (идеологической конфронтации), определявшей основные границы между социально-политическими системами, стали приобретать значение государственно-цивилизационные критерии межвания наций – государств с тенденцией их региональных объединений по общности культурно-духовных факторов (цивилизаций). В-третьих, с интеграционными цивилизационными процессами в Европе (1992 – ЕС, 1999 – единая валюта, 2009 – Лиссабонский договор о Конституции), когда объединительные процессы привели к Шенгенскому соглашению, в результате которого 5 стран из 12 (на тот момент) фактически отменили государственно-национальные (по Валлерстайну) границы. Этот опыт понизил сложившуюся традицию нации – государственной идентичности в структуре западной цивилизации и определил начало цивилизационной идентичности в рамках Западной Европы, ее новые границы, новое пограничье, новые элементы ментальности внутри и вовне сообщества. Например, у многих стран появились границы как с конкретными странами, так и с новым образованием. Например, у России есть граница и с Польшей, и с Европейским сообществом (Союзом), в состав которого входит эта страна, что требует новой структуры ментальности. Многие страны оказались в поиске новых форм взаимодействия, диалога со странами Евросоюза. Новое образование разрушило представление о Европе как о группе самостоятельных государств, культур, пред-

лагая необходимость выработки соответствующих ментальных ориентаций. Это же требование касается и граждан стран объединенной Европы. Европейский союз во многом определил возникновение новой цивилизационной логики геополитики.

Европейский опыт объединения создал, наряду с положительными моментами, много проблем внутреннего и внешнего порядка. К внешним относится, например, формирование образа «европейца». Это определяет новые ментальные представления у других, связанные с новым образом Европы и в целом Запада, что возбуждает у других чувство цивилизационного тренинга, поиска «братства», подобного объединения с близкими по культуре и территории народами и создания неких панкультурных и политических объединений, т.е. своего, подобного европейскому, цивилизационному полю. Такие действия мы наблюдаем среди народов мусульманской культуры, Латинской Америки, Азии и России (евразийская цивилизация). Цивилизация, цивилизационное пограничье – недавно абстрактная тема – превращаются в актуальную культурно-политическую проблему.

Как пишет Юрген Хабермас в книге «Расколотый Запад», к внутренним проблемам относится то, что «народам Европы необходимо «надстроить» и расширить свои национальные идентичности до европейского измерения»<sup>4</sup>, государственно-гражданская солидарность должна измениться в сторону понятия европейских граждан (идентичности), до европейской ментальности, которая понимается как определенный стиль мышления, коллективные представления, включающие архетипы общей социокультурной памяти, символы (иконографию), ценности, установки и чувства, которые должны определять новую идентичность. Конструирование подобной ментальности и идентич-

---

<sup>4</sup> Хабермас Ю. Расколотый Запад. М. 2008. С. 42.

ности – процесс сложный, т. к. история европейских народов пока воспринимается раздельно. Нет осознанной, совместно выстраданной судьбы, общей памяти, духовного облика-хабитуса, хотя некоторые утверждают, что наличие инаковости не мешает общей идентичности и формированию европейской ментальности. Экономика при этом, как известно, не играет большой роли, т. к. она конкурентна и не имеет границ.

Названные проблемы создают противоречивое цивилизационное пограничье для наций-государств, для культурного диалога, для конкретного человека. При этом проявляется маргинальное сознание, элементы культурной травмы, которые характерны при социальных изменениях, при нарушении справедливости и проявлении насилия<sup>5</sup>.

Развивающееся цивилизационное пограничье изменяет частные формы пограничья (территориальные, государственные, культурные), придавая им новые характеристики. Например, возрастает роль культурного пограничья, роль национально-региональных культур, формируются центры и движения, играющие двойную роль: интеграции и противостояния. Последнее повышает роль конфессиональных образований и конфликтов, на что обратил внимание Хантингтон. Из-за этого часто цивилизационное пространство представляется как поле конфликта религий (христианство – ислам). Продвижение этого представления в национальные сознания, как показывает практика, четко очерчивает цивилизационные границы, идентичности, практики (отношения сотрудничества) и структуры цивилизационной ментальности, что влияет на поведение людей. В этом велика роль теологов, идеологов – гуманитариев, средств массовой коммуникации, радикальных националистических движений. В целом, освоение

---

<sup>5</sup> Штомпка П. Социальные изменения или травма // СОЦИС, 2001. № 1. С. 8.

(символизация) цивилизационного пограничья – процесс сложный. Это определяется как теоретическими, так и практическими проблемами.

Во-первых, цивилизационная трактовка взаимодействия, диалога при внимательном изучении, как уже говорилось выше, включает подспудно фактор идеологизации, элементы противостояния. Наблюдается импульс субъектоцентризма, т. е. оценка с точки зрения «своих» ценностей. Имеется выбор носителей этих ценностей (идеологи, церкви, культурные и исторические доминанты (маркеры)). В логике цивилизационного пограничья присутствует «свое – чужое», как в пограничье в пространстве нации – государства, межкультурных отношений. Эта ситуация требует обсуждения и понимания для реализации диалога без актуализации противопоставлений и противоречий.

Гуманистическое понимание предлагается польским ученым Я. Кеневичем, который считает, что концепт цивилизации – это некая форма, устанавливающая принадлежности над разделяющими культурами (идентичностями) и формирующая у людей, принадлежащих к различным народам и культурам стремление к общей, доступной им системе ценностей. «Это значит, – пишет Кеневич, – что люди не только принимают свою судьбу, но и создают свою идентичность на основе принципов и примеров, общих не только для них, но и для людей другой идентичности, другой культуры...»<sup>6</sup>. Лояльное толерантное восприятие человеком цивилизационных маркеров – это выбор своей судьбы свободным человеком. Толерантность определяет рефлексию взаимодействия цивилизаций, их диалог.

Во-вторых, ввиду абстрактности понятия цивилизация сложна ее символизация (иконография). В связи

---

<sup>6</sup> Кеневич Я. Человек и судьба: о вероятности гуманистической теории цивилизации // Человек. Общество. Среда. 2010. № 3 (16). С. 48.

с этим можно утверждать об аморфности цивилизационной идентичности и сложности ее конструирования. Хотя ее культурно-конфессиональные маркеры позволяют это делать. Тогда чем же отличается она от этнокультурной и нации – государственной идентичностей? О сложности этого процесса говорит путь формирования европейской идентичности, фактически, западной цивилизации, идентичности, включающей множество национальных ментальностей, сознаний и культур. Безусловно, цивилизационный концепт и его пограничья упрощают духовное разнообразие человеческого общества, имеют тенденцию сводить на нет культурные символы, национальную память, что ведет к культурной травме, конфликтам и чувству потери важных ценностей жизни, где наблюдается процесс активизации националистических движений, иногда с требованием выхода из Европейского союза.

Цивилизационный концепт, по сравнению с национально-культурной, государственными формами идентичности, пытается исключить политику как инструмент коммуникации, гаранта свободы и организационной власти и не имеет конкретного носителя. Последнее обозначается при идеологизации концепта, что мы видим на опыте радикальных религиозных движений (Аль-Каида и др.). В-третьих, для функционирования цивилизационного концепта важно формирование новой структуры сознания, новой ментальности или новой социокультурной картины мира. Сегодня в общественном сознании народов и индивидов, господствуют ментальные представления на опыте национальных историй, элементы народной памяти и мифологии. Хабермас пишет, что сила национальной истории и памяти «прорезает европейскую почву, как геологические разломы»<sup>7</sup>. Это говорит о том, что существуют сильные факторы национально-государственного сознания, пре-

---

<sup>7</sup> Хабермас Ю. Революционный Запад. М., 2008. С. 75.

пятствующим активному развитию цивилизационной идентичности, в частности, в Европе. С другой стороны, размывание национального сознания, культурного мифа может привести к коммуникативному кризису как черте цивилизационного разлома. Здесь мы приходим к выводу о чрезвычайной сложности взаимоотношения культурной, нации – государственной и цивилизационной идентичности и ментальности. В-четвертых, любая логика и практика структурного разделения общества, в рамках цивилизационной типологии, как было показано, формирует основания маргинальности и поля социокультурных цивилизационных разломов, которые являются факторами глобальных противоречий и конфликтов. Люди и народы оказываются между культурными (цивилизационными) образованиями. Если говорить о народах, характерен пример Турции, которую не принимают в ЕС, т. к. меняется цивилизационный образ Европы (Запада), разрушается понятие «европеец», европейская цивилизация. С другой стороны, если же Турция будет принята в ЕС, то она выходит частично из структуры исламской цивилизации, что чревато большими политико-культурными последствиями, т. к. основная масса населения может это просто не принять и рано или поздно потребовать возвращения страны в лоно характерной для населения Турции исламской цивилизации. Через Турцию может пройти межцивилизационный разлом, спровоцированный политическим решением. Кроме того, надо иметь в виду, что многие страны – государства подвержены внутреннему цивилизационному разлому, связанному со сложностью культурных, конфессиональных, языковых презентаций. Маргинальные ситуации углубляются миграционными процессами в условиях глобализации, в результате чего мы наблюдаем культурно-цивилизационные конфликты внутри цивилизаций, например, в Париже и в др. городах Европы. Тенденции роста маргинальности – сложная тема,

т.к. миграционные процессы расширяются. Это определяет нестабильную самоидентификацию мигрантов между культурами (цивилизациями) и соответствующее конфликтное поведение. Миграционная политика, политика мультикультурализма, проводимая государствами, слабо способствует решению проблем включения мигрантов в структуры европейской (западной) цивилизационной идентичности по многим причинам, одной из которых являются различные ментальности, т. е. сознательно-бессознательные представления, ценностные ориентации, архетипы поведения и восприятия, социально-историческая, культурная память, составляющие некоторую мировоззренческую структуру.

Конструирование цивилизационной типологии мира в условиях глобализации создает, как было кратко показано, много проблем – человеческих, общественных, государственных и культурных.

Эти проблемы многие понимают как конфликтные (Хантингтон и др.). Формируется травматическая ситуация, состояние напряженности, особенно по краям цивилизационных или культурных разломов, когда разрушаются коллективно разделяемые смыслы, нормы, символы, убеждения, верования и т.д.

Проблемы цивилизационного выбора, цивилизационная идентичность в этих условиях становятся труднодостижимым и весьма противоречивым явлением. Цивилизационно-культурные разломы весьма ощутимы в современном мире. Во многих странах это создает острые политические и культурные ситуации, конфликт между цивилизационным выбором и гражданской идентичностью. Тем не менее, понимание цивилизационного пограничья – это новый ресурс, из которого люди могут получить разные капиталы. Для этого необходимо формирование образа цивилизационного взаимодействия, уточнение его акторов и возможности свободного выбора и диалога цивилизаций. Сегодня цивилизационный концепт пока сведен к про-

блеме конфликта на основе межрелигиозной неприязни (между западной и мусульманской цивилизациями) и конфликтам миграционного характера. Цивилизационная модель взаимодействия современного мира – это комплекс проблем, от которых нам не уйти. Несмотря на то, что в современном мире нет четких цивилизационных границ, но существуют пограничья, в которых проявляется все разнообразие различных феноменов, что должно стать предметом внимания социогуманитарных наук. Сегодня обозначен некий профиль цивилизационных ожиданий, который требует должной интерпретации и понимания для установления взаимодействия и диалога. Мы согласны с теми, кто утверждает, что цивилизационные пограничья должны стать полями диалога, а не столкновения.

Юрий Гатанов

ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЙ ВЫБОР.  
ГРУППООБРАЗОВАНИЕ: СВОИ И ЧУЖИЕ.  
ПОЗИТИВНОЕ ПОГРАНИЧЬЕ КУЛЬТУР

Последние события, происходящие в мире, свидетельствуют о нарастании в отдельных регионах напряженности и агрессии по отношению к представителям других групп, народов, религий и т.д. Необходимо отметить, что эти процессы имеют и глубокую психологическую подоплеку, незаметную на первый взгляд, они связаны с процессами группообразования в современных обществах. Люди относятся безразлично или плохо к представителям «не своей» группы, это не обязательно представители другой нации или страны, главное, что они «не наши». При образовании и функционировании групп люди хорошо принимают членов своей группы, но часто автоматически становятся безразличными или даже агрессивными по отношению к представителям других групп, даже если до этого они поддерживали с некоторыми из них хорошие отношения. Люди ведут себя таким образом, потому что бессознательно считают это необходимой частью лояльности к «своей» группе. Для них имеет значение только то, что происходит внутри собственной группы. Они часто готовы оказывать помощь только членам своей группы.

*Свои и чужие.* Мы проводили исследования средствами игрового моделирования, связанные с тем, почему и как люди делятся на своих и чужих. Как ни

парадоксально, в большей мере именно из-за того, что люди стремятся объединяться в группы (т.к. люди – общественные существа), они и отделяются от других людей и групп. Стремление показать свою приверженность группе, стать ее полноценным членом, разделяющим ее установки и ценности, связывается (в силу внутренних усвоенных установок) с усилением тенденции показывать отдаление от других групп. В группе происходят психологические процессы, которые ведут к формированию группы и к ее четкому отделению от других групп. Принадлежность к одной группе для людей означает часто автоматическое, бессознательное дистанцирование от других таких же групп. «Свой» – это член данной группы, «чужой» – член любой другой группы.

В наших исследованиях людей произвольным образом разбивали на четыре примерно равные по количеству группы. Задавалась игровая ситуация, где присутствовала общая «опасность». В данных условиях можно было спастись как одной группе, так и всем вместе, т.к. после спасения своей группы, возможным было спасти и остальные группы. Однако группа, избежавшая «опасности», на этом прекращала свою игру, считая, что игра закончена. Остальные при этом группы «погибали». Члены «спасшейся» группы считали, что они избежали «опасности» и «победили» в этой игре. Такой финал игры они считали естественным и очевидным. «Проигравшие» были согласны с ними. Так произошло в 28 играх из 29, т.е. только одна группа из 116 пришла к выводу, что надо спасти и оставшиеся три группы, попавшие, как и они, в беду. Это менее одного процента групп. Члены подавляющего большинства групп (более 99 %) даже не подумали о спасении других групп. Не думали они также и о возможности объединения с другими группами во время общего «спасения». «Другие» или не вызывали никаких эмоций или вызывали враждебные эмоции (при-

чем для этого не нужно было никаких провокаций с той стороны: то, что они – не «наши», этого было достаточно).

Простой факт, что они оказались разделенными на четыре группы – сразу расколол их: «свои» – это те, что в границах определенного пространства, остальные автоматически стали «чужими», трансформировавшись для них в «конкурентов» и даже «врагов». Группы стали бороться за ограниченный ресурс. Но «ограниченный ресурс» был только у них в головах.

Множество жизненных конфликтов – это конфликты только в головах людей, они воображаемые, субъективно ложные, а не объективно существующие. Люди об этом часто не думают в силу того, что большинство людей принимает решения быстро и стереотипно, даже когда времени достаточно (бессознательный принцип экономии усилий).

Когда участников эксперимента спрашивали, почему представители других групп вдруг сразу стали чужими, то всегда находились те, которые ссылались на слова ведущего о том, что «надо выиграть» эту игру. Однако ведущий этого не говорил. Задача «вы должны спастись» в головах людей бессознательно и в соответствии с каким-то глубинным шаблоном трансформируется в задачу «мы должны выиграть, а остальные – проиграть». Причем вторая часть часто, по каким-то внутренним убеждениям людей, является почти обязательной. В данной игре объединение было бы полезно для всех групп, но люди предпочитали конкурировать. Они улучшали отношения с членами своей группы, идентифицировали себя с ней и одновременно отдалялись от других групп, хотя это было необязательно и даже невыгодно как для них в отдельности, так и для группы в целом. Запускались процессы объединения внутри каждой группы в связи с: 1) общей опасностью (что являлось рациональным) и 2) «общими врагами, конкурентами» (иррационально).

Разным группам в реальной жизни также гораздо выгоднее объединяться и сотрудничать, но они часто предпочитают «победить», хотя это достается дорогой и ненужной ценой своей и других групп.

В социально-психологических экспериментах Музафера Шерифа<sup>1</sup> группы не сотрудничали друг с другом, потому что их искусственно сделали соперниками и «врагами». Наши эксперименты показывают, что даже этого делать не надо. Сам факт принадлежности к определенной группе и связанные с этим процессы могут делать людей безразличными и даже враждебными к представителям других групп.

Недавние трагические события в России это наглядно подтверждают. Этим можно объяснить дикое, на первый взгляд, поведение людей с двух кораблей при виде тонущих пассажиров теплохода «Булгария». Люди снимали на мобильные телефоны тонущих людей и не предприняли ничего, чтобы их спасти. Они не вызвали у них каких-либо чувств сострадания, так как они «чужие», они – не с «нашего» корабля. Они вызвали только любопытство и возможность запечатлеть сенсационное событие на видео и фото. Никто из них не предпринял попытки к их спасению. Результаты игрового моделирования подтвердились в реальности. Хотя, если бы какой-нибудь пассажир с их корабля упал за борт, то они бы приняли все меры для его спасения. Разница была только в том, что этот был бы «своим».

По всей видимости, такое реагирование связано со сформировавшимся базовым отношением к другим группам и людям, которые в данный момент не входят в «нашу» группу. Все «- измы» также возникают на основе этого: расизм, классицизм, сексизм и т.п. и связанные с ними предубеждения и дискриминация. Наши

---

<sup>1</sup> Sherif M., Harvey O. J., Hood W. R. and Sherif C. W. The Robbers Cave Experiment: Intergroup Conflict and Cooperation. Middletown CT, 1988.

исследования свидетельствуют в пользу того, что поведение пассажиров, членов экипажа и даже капитанов вышеупомянутых двух кораблей являются отражением этой более общей глубинной тенденции (как одной из основных причин).

Недавние трагические события в Японии показывают, что возможно формирование и актуализация других механизмов группообразования: люди думали не только о представителях групп, в которых они непосредственно состояли, но и обо всех других людях, попавших в беду. Таким образом, возможны, по всей видимости, как минимум два типа группообразования. Первый тип: членство в группе не означает плохого или безразличного отношения к членам других групп, лояльность к группе понимается как активное участие в работе группы и т.д., отношение к членам других групп хорошее, предполагается возможное сотрудничество, взаимопомощь и т.д. Второй тип: членство в группе связано с лояльностью по отношению к ней, которая подразумевает безразличное или плохое отношение к членам других групп. Если бы в Японии заработал механизм группообразования второго типа, то различные группы населения неизбежно разбились бы на множество небольших групп, которые думали бы только о своем собственном выживании, безотносительно к нуждам других граждан (из другого города, района, сословия, национальности и т.д.) со всеми вытекающими отсюда последствиями. Необходимы, на наш взгляд, исследования и создание тренингов и программ на основе понимания того, почему люди помогают друг другу, относятся хорошо к представителям других групп, исследования такого положительного группообразования и позитивного отношения к другим группам.

Весьма важным здесь видятся исследования группообразования в регионах, где давно и плодотворно общаются представители различных групп, рас, наций

и т.д., которые можно назвать позитивным «пограничьем» культур.

На практике различные эффекты группообразования используют политические деятели в своих интересах для манипулирования людьми: разделяют их на группы и запускают механизм группообразования второго типа. Люди скоро начинают считать свою группу особой – формируется группоцентризм, этноцентризм и т.д. Быстро формируются ценности группы, активно ищутся отличия от других групп и т.д. Если различий первоначально мало (в нашем исследовании их практически не было вообще), люди быстро придумывают свои «мифы» об этом.

Таким образом, мы видим, что формальное, случайное разделение людей на группы в ситуации, когда надо совместно решать общую проблему, часто располагает группы вступать в конкуренцию, в соревнование, что значительно ослабляет общий потенциал всех групп, затрудняет достижения цели, которая единая для всех, т.к. запускаются механизмы второго типа группообразования.

**Как воспринимаются ценности и нормы «других» групп. Различия в поведении людей, живущих в среде, с доминирующей культурой, и людей, живущих на позитивном «пограничье культур».** Новую культуру или культуру другой группы люди воспринимают с позиции своей культуры. Своя культура часто кажется более правильной. Своя культура – это точка отсчета. Этноцентризм (или рассмотрим более широко – группоцентризм, где под группой мы можем понимать не только этнос, но и любую «другую» большую или малую группу) – это подсознательно. Для обратного нужен опыт и разум. В эмоциональном отношении люди всегда – представители определенной культуры (группы), определенных ценностей и точек зрения, где в центре находится их собственная культура (группа),

а остальные «правы, моральны и воспитаны настолько», насколько их ценности совпадают с ценностями «нашей» культуры (группы). Под это подпадают привычки, нормы, обычаи и все, что составляет невербальные и вербальные правила поведения.

Правила поведения – их соблюдение влияет на эмоциональную оценку, нравится мне человек или нет, свой он или чужой. Нельзя сказать, что тот или иной способ приветствовать эффективнее, чем другой, что одно поведение лучше другого. Действует закон первичности: то, что хорошо усвоено, – комфортнее и привычнее. Если другие делают иначе, то это вызывает дискомфорт и не нравится.

Мы провели психологические эксперименты, направленных на изучение различий в поведении людей, живущих в среде, где доминирует одна культура, и на позитивном «пограничье культур», где почти в равной мере представлены разные культуры, мирно уживающиеся и сотрудничающие друг с другом в течение долгого времени. В качестве первого был выбран город, где представители одной культуры значительно преобладают в количественном соотношении (почти 90%), а в качестве представителя «пограничья культур» был выбран город, где в пропорциональном количестве представлены две различные культуры.

Смысл эксперимента был в том, чтобы смоделировать и понять:

1. Как участники эксперимента будут реагировать на приходящих к ним в группу новых участников, будут ли позволять им реализовать их опыт и знания на благо группы?

2. Что они увидят в новых участниках: людей, которые мешают им и снижают им баллы, или тех, кто повышает эффективность действий группы; попытаются помочь новым членам группы или же попытаются минимизировать их активность; будут ли проявлять агрессию по отношению к ним?

3. Как будут действовать участники, переходящие из группы в группу? Будут ли они корректировать свои действия в зависимости от особенностей новых для них групп, активно ли они будут использовать свои знания и опыт или будут пассивно сидеть в группах, или, может быть, вступят в конфликтные ситуации?

Правила были смоделированы так, что каждый участник (начиная с третьего этапа), приходя в новую группу, мог принести два дополнительных балла (т.к. знал дополнительные условия получения баллов) и мог одновременно уменьшить количество баллов в группе на один балл (т.к. не знал, что соблюдение одного из правил в его старой группе вело к нарушению одного из правил в новой группе).

Задачей для групп и каждого участника была в том, чтобы получить максимальное количество баллов. Очевидно, что: а) баллы присуждались за проявление творчества в общих совместных работах, б) снимались баллы за нарушение правил; в) можно было получить дополнительные баллы, если выполняли некоторые условия. В реальности баллы присуждались и снимались только за пункты б) и в).

В каждом экспериментальном случае 24 участников делили на 4 группы по 6 человек в каждой. Они участвовали в определенной деятельности (складывали фигуры из бумажных шариков), усваивая определенные правила. Затем из каждой группы два участника переходили в другие группы и работали уже там. После работы в этой группе они делали второй переход и работали в новой группе. Затем для них же следовал третий, последний переход (на этот раз из каждой пары постоянно «переходящих» переходил только один, другой оставался в группе).

Каждый раз подсчитывалось количество баллов, набранных группой. Правила поведения в группе, находились на столе, перевернутые лицом вниз: их можно

было взять и прочесть. Также, понятно, их можно было показать вновь прибывшим.

Были обнаружены значительные различия между поведением людей с позитивного «пограничья культур» и людей из среды с доминирующей культурой.

1. Представители среды с доминирующей культурой не показывали «новеньким» правила (не было зафиксировано ни одного случая). Представители «пограничья культур» показывали «новеньким правила» в более чем 25% случаев.

2. Представители среды с доминирующей культурой в случае перехода в другую группу, практически не читали правила новой «культуры» (6 % случаев). Представители «пограничья культур» в большинстве своем читали правила новой «культуры» (75 %).

3. Представители «пограничья культур» усваивали и переносили новые усвоенные правила в следующую группу, что увеличивало их эффективность и результаты следующей группы (как и их собственные); такие факты не были обнаружены у представителей с доминирующей культурой.

4. Представители «пограничья культур» усваивали правила, полезные «новшества» «новичков» и продолжали эффективно их использовать и в случае ухода этих «новичков» из группы; такие факты не были обнаружены у представителей с доминирующей культурой.

5. Представители «пограничья культур» не мешали позитивно «творить» «новичкам» и часто минимизировали их недостатки, что позволило почти максимально реализовать потенциал группы в работе.

6. Представители среды с доминирующей культурой не позволили «новичкам» в полной мере реализоваться, и в итоге «переходящие» набрали лишь 29 баллов в среднем в отличие от 42 баллов, набранного в среднем «переходящими» с «пограничья культур».

7. При совместной работе с представителями среды с доминирующей культурой приходящим новичкам сложно сохранить свои «традиции», даже полезные.

8. При совместной работе с представителями «культурного пограничья» приходящие новички сохраняют свои традиции и быстро усваивают новые.

9. В плане эффективности взаимодействия между членами разных групп с различающимися правилами представители «пограничья культур» значительно превосходили представителей среды с доминирующей культурой (29 баллов в среднем набирали группы представителей среды с доминирующей культурой против 42 баллов в среднем, набираемыми группами с «культурного пограничья»).

10. В «культурном пограничье» люди значительно более внимательны к нормам и обычаям представителей другой культуры, быстро перенимают и усваивают полезные новшества, при этом сохраняя свои.

11. У представителей «культурного пограничья» не было зафиксировано случаев агрессивных действий по отношению к представителям другой группы, у представителей из среды с доминирующей культурой, было зафиксировано достаточно много случаев агрессии (отводили руки представителей другой группы от места работы или просто били по ним) по отношению к представителям других групп.

12. Нормы, формирующиеся в среде с доминирующей культурой, обладают большой устойчивостью и трудно подвергаются изменениям, даже в случае их неадекватности в новых условиях. Люди из среды с доминирующей культурой консервативно следуют усвоенным нормам и отстаивают их, невзирая на их очевидную нецелесообразность и неэффективность в новых условиях.

Люди с позитивного «пограничья культур» обычно хорошо знают обычаи, ценности, нормы и особенности соседних культур, они также часто приглашают друг

друга участвовать в своих традиционных праздниках и мероприятиях. Поэтому у них сложилось не просто толерантное, а действительно хорошее отношение к другим культурам. Люди из среды с доминирующей культурой часто плохо осведомлены о других культурах (или же тенденциозно, однобоко), и в дополнение к этому у них сильно выражен группоцентризм (этноцентризм) второго типа, поэтому, к сожалению, легко возникает нетерпимое отношение к другой группе (культуре).

Если люди хорошо знают правила и нормы другой культуры, точки совпадения и расхождения, то они могут предсказывать поведение других людей. Люди склонны выбирать себе в партнеры тех, чье поведение предсказуемо и к кому они хорошо относятся (что часто взаимозависимо). Крут «своих» определяется общей идентичностью, основой которой является культура<sup>2</sup>. Будет гораздо меньше межкультурных проблем, больше полезных контактов и эффективности в совместной работе, если люди будут иметь возможность и желание понять правила и ценности представителей других групп. Но этого недостаточно: необходимо повлиять на процесс группообразования: хорошее отношение к своей группе не должно означать безразличного и плохого отношения к другим.

Люди обычно не выбирают ценности и нормы, культуру, цивилизацию. Они усваивают и принимают все это с детства. Став старше, они получают относительный выбор. Большой выбор изначально имеют люди, живущие на позитивном «пограничье» культур и групп. Важно понимание этого, учет и перенимание опыта территорий позитивного культурного пограничья. На практике в межнациональной политике, к со-

---

<sup>2</sup> Кеневич Я. Человек и судьба: попытка гуманистической теории цивилизации // Портал «Циркумпольная цивилизация в музеях мира: вчера, сегодня и завтра». URL: <http://www.arcticmuseum.com/ru/?q=1079> (дата обращения: 30.08.2011).

жалению, государства часто бездумно вмешиваются в этот процесс, выступая на стороне одной из культур, приводя к множеству отрицательных процессов и последствий в обществе.

Современная межнациональная политика, на наш взгляд, нуждается в обобщении, анализе и использовании большого положительного опыта, накопленного на территориях позитивного культурного пограничья.

*Данное исследование было проведено при поддержке Erasmus Mundus Action 2, Strand 1 (EMA2) Triple I – Integration, Interaction and Institutions.*

Ян Кеневич

## ОБСТОЯТЕЛЬСТВА ДИАЛОГА НА ПОГРАНИЧЬЕ: НЕКОТОРЫЕ РАЗМЫШЛЕНИЯ

Пограничье – явление, более частое, чем нам кажется. Их разнородность мы замечаем чаще всего в территориальном измерении. Мы также обращаем внимание на их изменчивость во времени. Мы реже отдаем себе отчет в различном переживании реальности Пограничья, которое зависит от типа пограничного опыта и созданной на этом фоне мифологии<sup>1</sup>. Например, поляки проявляют дифференцированные чувства к тому, что они называют восточным и западным пограничьем. Но они не всегда обращают внимание на цивилизационный контекст своих ощущений. Это видно в использовании в обоих случаях определения *Kresy*<sup>2</sup>, которое

---

<sup>1</sup> Проблема была представлена мною неоднократно: Kieniewicz J. *Polskie pogranicza: próba interpretacji kolonialnej* // *Na pograniczach literatury*. Kraków, 2011 (в печати).

<sup>2</sup> Кресы, первоначально определение линии военного пограничья с казаками и татарами, присваиваемое впоследствии восточным землям Речи Посполитой, приобрело мифическое значение после их утраты в пользу России, в XX веке означало в художественной литературе территорию «потерянного рая», являясь в то же самое время предметом расхождений между памятью поляков и национальным самосознанием украинцев, белорусов и литовцев. Ср.: Kolbuszewski J. *Kresy*. Wrocław, 1995; Chrzanowski T. *Kresy czyli obszary tęsknot*. Kraków, 2001; Beauvois D. *Trójkąt ukraiński. Szlachta, carat i lud na Wołyniu, Podolu i Kijowszczyźnie 1793-1914*. Lublin, 2005 (есть российское издание: Бовуа Д. *Гордиев узел Российской империи: власть, шляхта и народ на Правобережной Украине (1793-1914)*. М., 2011).

изначально имело иное, более узкое значение<sup>3</sup>. Но не следует забывать о многообразии форм проявления границ и последствий их пересечения, и как следствие – о разнородности пограничных состояний.

## Пограничье как пространство

Моей задачей является рассмотреть Пограничье как пространство цивилизационной идентификации. С этой целью я привою во внимание связи, возникающие между действиями людей и их пространственно-временной обусловленностью. Я хотел бы таким образом обратить внимание на необходимость равнозначного рассмотрения поведения человека в реалиях территориального пограничья и формирования тех же реалий человеческими действиями. Определение Пограничья как цивилизационного пространства обозначает выделение последствий особого типа межличностных отношений, связанных с существованием границ и с их пересечением<sup>4</sup>. В данном контексте я хотел бы поставить вопрос о диалоге, его существовании и выполняемой им роли.

В моем убеждении пограничье является пространством, связанным с одной цивилизацией, а не неким промежуточным состоянием, реальностью «между цивилизациями»<sup>5</sup>. Однако наличие границы, послед-

---

<sup>3</sup> Kolbuszewski J. Legenda Kresów w literaturze polskiej XIX i XX w. // Między Polską etniczną a historyczną. Wrocław, 1988. S. 47-95.

<sup>4</sup> Kieniewicz J. Borderlands and Civilizational Encounter // Memoria y Civilización. T. VIII. 2005. P. 21-49; русскоязычная версия: Пограничные территории и встреча цивилизаций // Общество. Среда. Развитие. Т. 2 и 3. 2011.

<sup>5</sup> Kieniewicz J. La frontera de civilizaciones desde la perspectiva colonial // Revista del CESLA / Edición in memoriam del Profesor Andrzej Dembicz (1939-2009). T. 1. 2010. No. 13. S. 75-86. Ср.: Филатов А. Беларусь как пограничье: несколько замечаний о судьбе исследовательского направления // Перекрёстки. 2007. № 3-4. С. 17. О во-

ствия ее пресечения приводят к формированию специфических подходов, манер поведения и представлений о мире<sup>6</sup>. Я считаю, что в размышлениях о пограничных вопросах слишком мало внимания уделяется цивилизационному контексту<sup>7</sup>. Но слишком много внимания уделяется различным вариантам отношений между центром и периферией. Пограничья не всегда были периферией. Они не являются всего лишь научным представлением интуитивного видения Польши как «бублика», которое часто выражал маршал Пилсудский<sup>8</sup>!

Мы имеем дело с реальными пространствами, т.е., мы можем всегда определить реальные координаты территориальных границ: этнических, религиозных либо государственных. В любом виде эти границы имели переменную форму, расположение и характер. Пограничье, как реальное пространство, хоть и является результатом человеческих действий, в какой-то мере остается независимым от них.

Я также рассматриваю присутствие Пограничий как воображаемых пространств. Они также важны для существования человеческих сообществ (их идентификации), поскольку в них происходит осознание характера отношений между Другими. Другие – это все (кроме

---

просах пограничности также: Бреская О. Введение в пограничную теорию // Там же. 2007. № 1-2. С. 156-172.

<sup>6</sup> На тему попыток классификации границ см.: Donnan H., Wilson Th. M. *Granice tożsamości, narodu, państwa*. Kraków, 2001.

<sup>7</sup> О разнородности пограничий: Nikitorowicz J. *Pogranicze, tożsamość, edukacja międzykulturowa*. Białystok, 1995. Ср.: Исследовательская программа Współpraca Uniwersytetów w ramach Programu Śąsiedztwa//www.kul.pl/kszt-towanie-to-samo-ci-etnicznej-i-narodowej-na-pograniczu-polsko-ukrai-skim, art\_5149.html (дата обращения: 06.07.2011). Ср.: Kieniewicz J. *Borderlands as Spaces for the Encounter of Worlds* // Terra Marique. *The Cultural Intercourse between the European Center and Periphery in Modern Time* / Ed. by J. Kieniewicz. Warszawa, 2001. P. 146-158.

<sup>8</sup> «Польша как бублик – ценно то, что по краям».

меня) представители разных культур, существующие в одном реальном пространстве и признающие свою принадлежность к одному цивилизационному кругу. Но именно в воображаемом пространстве происходит выражение и идентичности, и принадлежности. Цивилизационное пограничье в таком выражении является состоянием сознания Других, представлением о том, что связывает их друг с другом по отношению к Чужим. Здесь формируется их отношение к людям, принадлежащим к другой цивилизации, которые в разных обстоятельствах нашли место в реальном пространстве. Я бы добавил, что состояния коллективного сознания имеют определенно наибольшее влияние на характер границ: открытый либо закрытый.

Вымышленные пространства я наблюдаю как в «малых родинах», так и в перспективе крупнейших исследуемых единиц, империй или миров-экономик [World-Economies]. Также религиозное многообразие, существующее в пределах одной социальной системы, в том числе государства, может создавать различия, принимающие форму границы как промежутка, отмечающего территории согласно критерию большинства. Однако в таком случае следует учитывать политический аспект, т.е. силу, какой могут располагать представители одной из религий. В таком случае Пограничье понимается как реальность, в которой наблюдается значительное смешение последователей как минимум двух религий. Это ни в коей мере не означает симметрии представлений о том, что является идентичностью доминирующего либо превалирующего сообщества (что не одно и то же).

В вымышленном пространстве устанавливаются основы отношения человека со Своими и Другими, в ней происходит идентификация Чужих. А поставленную мною проблему я склонен был бы рассматривать, как попытку задуматься над особенными взаимоотношениями Других, когда они в своем окружении встречают

Чужих<sup>9</sup>. Когда входят в их реальное пространство и/или когда допускают их присутствие на собственной территории. Эта констатация носит исторический характер. Я не отношу к прошлому современного состояния сознания, гласящего, что «почти весь мир является одним большим пограничьем»<sup>10</sup>.

Сферой моего исследовательского опыта являются две пограничные области. Первая – это доколониальный Малабар, страна в Южной Индии, в которой в XVI-XVIII веке существовало противостояние между индийскими и европейскими христианами<sup>11</sup>. Одна религия, но две цивилизации. Вторая – это Пиренейский полуостров, где столкнулись друг с другом андалузская и испанская цивилизации<sup>12</sup>. Обе включали представителей разных религий. Однако для моих нужд наиболее подходящим примером будут Кресы, т.е. многорелигиозная территория Речи Посполитой, имеющая в то же самое время весьма активные отношения с исламским миром и зарождающейся российской цивилизацией<sup>13</sup>. В моем убеждении, на обширной территории между

---

<sup>9</sup> На это обращает внимание Януш Тазбир. Ср.: Tazbir J. Rzeczpospolita wielu narodów // Rzeczpospolita wielokulturowa – dobrodziejstwo czy obciążenie? / Red. J. Kłoczowski. Warszawa, 2009. S. 66-69.

<sup>10</sup> Golka M. Imiona wielokulturowości. Warszawa, 2010. S. 289.

<sup>11</sup> Kieniewicz J. Spotkania Wschodu. Gdańsk, 1999. S. 66-89. Тот же. Cristãos e especiaría. The Portuguese Impact on the Malabar Christian Community // The Portuguese, Indian Ocean and European Bridgeheads 1500-1800. Festschrift in Honour of Prof. K. S. Mathew. Tellicherry, 2001. P. 119-132.

<sup>12</sup> Kieniewicz J. Andaluzja, Hiszpania i pogranicza cywilizacji: współczesna perspektywa historycznej konfrontacji // Cywilizacja europejska. Wykłady i eseje. / Red. M. Koźmiński. Warszawa, 2004. S. 79-89.

<sup>13</sup> Принципиальное отличие российской практики и учреждений подчеркивает Чарльз Тейлор. Ср.: Taylor Ch. Kiedy mówimy społeczeństwo obywatelskie // Europa i społeczeństwo europejskie. Rozmowy w Castel Gandolfo. Kraków, 1994. S. 61 i nn. Ср.: Andruszkiewicz A. Cywilizacja rosyjska. T. I-II. Warszawa, 2004-2005. T. I-II.

Черным и балтийским Морем в Новое время сформировалась оригинальная форма европейской цивилизации. Я хочу сказать, что на рубеже Средневековья и Нового времени, на основании того же самого латинского христианства, в то же самое время сформировалось несколько цивилизационных проектов. Самым известным, поскольку доминирующим в долговременной перспективе, была Европа. Эта форма цивилизации на протяжении последующих пяти столетий была признана единственно европейской, со временем ее стали определять как западную. На самом деле, цивилизация Запада включала не только европейский континент, но в то же самое время производились исключения, создавая европейское видение Востока<sup>14</sup>.

В моей интерпретации на территории восточной части континента европейская цивилизация формировалась в своеобразной форме. Это различие проявлялось в формах политической и общественной жизни, со временем также в иной системе хозяйствования<sup>15</sup>. Оригинальность этого предложения, столь заметная в польской культуре, не означала, однако, чуждость по отношению к форме, образующейся на западном пространстве. Это можно представить таким образом, что культурный водоворот возникал здесь скорее в диалогике свободы и права чем свободы и справедливости<sup>16</sup>. Скорее в диалогике иудохристианской и римской традиции, чем иудохристианской и греческой. Диалог мы можем считать видом отношений внутри шляхетского сословия, стремящегося стать

---

<sup>14</sup> Said E. *Orientalizm*. Poznań, 2005.

<sup>15</sup> Wyczański A. *Wschód i Zachód Europy w początkach doby nowożytnej*. Warszawa 2004; Idem. *Spółczesność Polski wczesnej doby nowożytnej – pytania i wątpliwości* // *Dziedzictwo Pierwszej Rzeczypospolitej w doświadczeniu politycznym Polski i Europy* / Red. J. Ekles. Nowy Sącz, 2005. S. 9-18.

<sup>16</sup> Morin E. *Penser l'Europe*. Paris, 1987. S. 77-79 i nn.

нацией<sup>17</sup>. Однако он позволял формировать отношения согласия также с остальными сообществами. Это отчетливо видно в процессе формирования русского сознания в семнадцатом веке<sup>18</sup>. Основные перемены Нового времени происходили в этой части Европы аналогичным образом, как на Западе, что находит проявление в польской политике вероисповедания XVI века. Невозможно усомниться в способности к диалогу. Поэтому я говорю о Европе на востоке, о своеобразной форме цивилизационного проекта<sup>19</sup>. Это рассуждение я хотел бы отнести к тезисам об исключительности Речи Посполитой, я отношусь скептически к мнению о стойком разделении Европы в соответствии с концепцией зависимости отстающей периферии от прогрессивного центра<sup>20</sup>. Но остается открытым вопрос о причине провала польского варианта «гражданской диалогии» и общества, «обеспечивающего свободу»<sup>21</sup>

Я конечно же принимаю во внимание также другие измерения пространственного сознания, отмеченного существованием границ. Между Китаем и Россией на

---

<sup>17</sup> Ekes J. *Złota demokracja*. Warszawa, 1987.

<sup>18</sup> Jakowenko N. *Historia Ukrainy do końca XVIII wieku*. Lublin, 2000. S. 209 i nn.

<sup>19</sup> Kieniewicz J. *Pierwsza Rzeczpospolita: przestrzeń wielu kultur czy spotkań cywilizacyjnych* // Red. J. Kłoczowski. *Rzeczpospolita wielokulturowa...* S. 57 i nn.

<sup>20</sup> Mączak A. *Przełom stulecia – przełomem losów Rzeczypospolitej?* // *Przełom wieków XVI i XVII w literaturze i kulturze polskiej* / Red. B. Otwinowska, J. Pelc. Wrocław, 1984. S. 33-46. Тот же. *Jedyna i nieporównywalna? Kwestia odrębności Rzeczypospolitej w Europie XVI-XVII wieku* // *Kwartalnik Historyczny*, R. C. 1993. No 4. S. 121-136. Ср.: Markiewicz M. «Jedyna i nieporównywalna?» – normalne państwo europejskie, czy może państwo pogranicza? // *Między Zachodem a Wschodem. Studia z dziejów Rzeczypospolitej w epoce nowożytnej* / Red. J. Staszewski et al. Toruń, 2002. S. 9-16. Старые спорные вопросы обсуждает А. Сосновска. См.: Sosnowska A. *Zrozumieć zacofanie: spory historyków o Europę Wschodnią (1947-1994)*. Warszawa, 2004.

<sup>21</sup> Ср.: Grześkowiak-Krwawicz A. *Regina Libertas. Wolność w polskiej myśli politycznej XVIII wieku*. Gdańsk, 2006.

рубеже XIX и XX века мы видим, например, многогранно пограничный мир Кашгарии. Все экспансии (китайская, российская, английская) были для ее жителей чуждыми в цивилизационном отношении<sup>22</sup>. В то же самое время существовала втиснутая между имперскими (российскими и австрийскими) и национальными (украинские, венгерские, польские) влияниями территория Гуцульщины. В свою очередь, совершенно иначе формировалась внутри Российской империи многокультурная Вильна, которая в XIX-XX веке могла восприниматься как Пограничье в миниатюре<sup>23</sup>. Арауканское пограничье в XVI-XVIII веке – это тоже случай конфронтации, не только милитаристической, но и цивилизационной<sup>24</sup>. Можно привести еще много примеров. Принципиальным пространством пограничного опыта будет та часть евроазиатского континента, которую в зависимости от перспективы называли Восточными либо Западными Кресами<sup>25</sup>.

### Речь Посполитая как Пограничье

С интересующей нас точки зрения важно указать на связь между пограничным характером этой части континента и формой государственного строя, которую приняла Речь Посполитая<sup>26</sup>. Литовско-русская (право-

---

<sup>22</sup> Grąbczewski B. Podróże po Azji Środkowej 1885-1890. Warszawa, 2010.

<sup>23</sup> Западные окраины Российской империи / Под. ред. М. Долбилова и А. Миллера. М., 2007. С. 95, 245 и др. См.: Свирина И. И. Между Петербургом, Варшавой и Вильно. Художник в культурном пространстве XVIII – середина XIX вв. М., 1999.

<sup>24</sup> Kieniewicz J. La frontera de civilizaciones desde la perspectiva colonial.

<sup>25</sup> Ср.: Piechowiak-Topolska M. B. Przemiany zachodniego pogranicza cywilizacyjnego pomiędzy Bugiem a Dnieprem i Dźwiną. Zielona Góra, 2009.

<sup>26</sup> Bem-Wiśniewska E. Wizja Rzeczypospolitej w epoce staropolskiej. Od historii języka do historii kultury // Rzeczpospolita w XVI-XVIII

славная) и польская (католическая) экспансия в направлении Степи и Черного моря в различной мере сталкивались с миром Орды, от которого отгораживались княжества, собираемые под властью Москвы. В XIV-XV веке миры Литвы – Руси и Польши конкурировали друг с другом. Но оба находились под угрозой со стороны тех же противников на севере (Орден Крестоносцев) и на юге (Крымское ханство, Турция). Данный вопрос рассматривается с точки зрения союза, начиная с 1385 года (Крево), но можно взглянуть не на него как на пример Цивилизационной встречи. Ее последствиями стали обширные процессы адаптации и ассимиляции, которые дали в результате Речь Посполитую, именно как Европу на востоке<sup>27</sup>. Речь Посполитую, которая была многокультурной и многорелигиозной, вопрос лишь в том, была ли она также многоцивилизационной? Встреча – это особая форма межличностных отношений, свойственная сохраняющимся цивилизационным различиям. Поэтому следует рассмотреть вопрос присутствия диалога как качества, внутренне присущего цивилизации. Пограничность в данном случае оказывается обстоятельством освоения чуждости. Она не должна выражаться вынужденным подчинением. Длющийся столетия союз (утвержденный Люблинской унией 1569) политического народа Великого Княжества Литовского со шляхетским народом Польской Короны оказался эффективным и результативным компромиссом<sup>28</sup>. Это позволяет предполагать, что диалог не ограничивался

---

wieku. Państwo czy wspólnota? / Red. B. Dybaś et al. Toruń, 2007. S. 11-42.

<sup>27</sup> Kieniewicz J. Aspekty cywilizacyjne wschodniej granicy Europy // Тот же. Ekspansja. Kolonializm. Cywilizacja. Warszawa, 2008. S. 272 i nn.

<sup>28</sup> Kiaupienė J. Poszukiwanie kompromisu – konfrontacja litewskiej i polskiej tradycji politycznej w przededniu unii lubelskiej // Europa unii i federacji. Idea jedności narodów i państw od średniowiecza do czasów nowożytnych / Red. K. Ślusarek. Kraków, 2002. S. 19-29.

рамками культурного сообщества поляков, но возник между людьми, жаждущими проявить свою особенность в сознательном участии. Я бы интерпретировал это как процесс формирования цивилизации. Не следует отождествлять этого с политическими интересами.

Особенно поучительным случаем может для нас быть польско-русинская конфронтация в XVII веке, известная как «казацкие войны»<sup>29</sup>. Мы находим там элементы политического, религиозного, общественного конфликта. Особенно важно выявление враждебности между католиками и православными, усиливающейся в связи с проведенной унией православной церкви на землях Речи Посполитой с Римом (Брест 1596)<sup>30</sup>. Нарастающая с начала XVII века конфронтация превратилась в гражданскую войну. Другие и отличающиеся становились Чужими и враждебными. На этом фоне наступил разрыв между народами и Украина связалась с Россией (Переславль 1654). Изменения, возникающие на восточном Пограничье, можно определить как постепенную утрату способности к диалогу. Вопрос в данном контексте звучит так: в чем была связь между слабеющей цивилизационной силой Речи Посполитой и ее поражением в столкновении с внешней агрессией<sup>31</sup>? Другими

---

<sup>29</sup> Serczyk W. A. Na dalekiej Ukrainie. Dzieje Kozaczyzny do 1648 roku. Kraków, 1984; О дилемме конфронтации, обладающей признаками диалогичности, существующей внутри цивилизации, см.: Sysyn F. E. Between Poland and the Ukraine. The Dilemma of Adam Kysil 1600-1653. Harvard Mass, 1985.

<sup>30</sup> Halecki O. Od Unii Florenckiej do Unii Brzeskiej. Lublin, 1997; Kumor B. Geneza i zawarcie unii brzeskiej // Unia brzeska geneza, dzieje i konsekwencje dla narodów slowiańskich / Ed. by R. Łuźny et al. Kraków, 1994. S. 26-44. Ср.: Дмитриев М. В. Брестская Уния в исследованиях польских и российских историков // Российско-польские научные связи в XIX-XX вв. М., 2003. С. 203-217.

<sup>31</sup> См.: Брэдли Д. Гражданское общество и формы добровольных ассоциаций: опыт России в европейском контексте // Гражданская идентичность и сфера гражданской деятельности в Российской империи. Вторая половина XVIII-начало XIX века / Отв. ред. Б. Пиетров-Энкер и Г. Н. Ульянова. М., 2007. С. 63-99.

словами, с ее поражением в соперничестве с Россией за цивилизационную форму восточной части континента?

Поэтому возникает вопрос, как в контексте идей Пограничья можно интерпретировать эту часть евроазиатского континента, расположенную между Эльбой и Днепром? Проживающие здесь люди на протяжении тысячелетия находятся в сфере воздействия нескольких цивилизаций. Впрочем, они сами формируют свою цивилизационную принадлежность, определяя диапазон воздействия самостоятельно формируемых форм государственного правления. Ведут собственную экспансию и оказывают сопротивление чужой экспансии<sup>32</sup>. Изменения границ в восточной части континента с XV до XX века имеют также цивилизационные последствия.

Жители этой части континента, которая называется Центральной либо Восточной Европой, бывали субъектами действий, создающих Цивилизационные пограничья<sup>33</sup>. Например, создавая многокультурную Речь Посполитую. Но не все однако относятся к этой традиции с одинаковым уважением. Не все признают за бывшей Речью Посполитой способность и право на экспансию, на восток или на запад. Многие опасаются, что современные отсылки к данному наследию могут означать поиск какой-то формы гегемонии в регионе. Впрочем, схожим образом функционирует другое видение Пограничья, называемое Междуморьем (*Intermarium*)<sup>34</sup>.

---

<sup>32</sup> Вопрос о месте русского сообщества в Речи Посполитой и характере польской экспансии представил Генрик Литвин на конференции Музея Истории Польши (Варшава, 23-24 X 2006). См.: *Polska na tle Europy XVI-XVII wieku*. Warszawa, 2007. S. 85-91. Ср.: замечания Януша Экеца. Там же. С. 50-52.

<sup>33</sup> Kieniewicz J. Granice europejskie – trzecie tysiąclecie // *Przegląd Powszechny*. 2011. No 3 (1075). S. 11-19 Там же дискуссия по этому тексту Ярослава Грицака, Олега Латышонка и Генрика Самсоновича *Europejskość niezależna od granic*. S. 20-40.

<sup>34</sup> Moczulski L. *Narodziny Międzymorza*. Warszawa, 2007. Ср.: Kieniewicz J. *Del Baltico al Mar Negro: 'Intermarium' en la política europea* // *Política Exterior*. Madrid, 1998. No 61. S. 59-73.

Для поляков считается естественным, что можно и нужно говорить о польских Кресах, как восточных, так и западных<sup>35</sup>. Не так выражают свою память литовцы или украинцы. Как однако рассматривать их собственное положение в то время, когда они подчинялись внешней политической мощи<sup>36</sup>? В каких Пограничьях, в каких реальных пространствах жили поляки в XIX веке, когда Варшава была провинциальным российским городом, а Познань – провинциальным немецким городом? Какие последствия иностранных экспансий мы отмечаем в польских воображаемых пространствах? А какие в украинских? Указать на существование множества воображаемых пространств, относящихся к одной и той же территории, не значит решить проблему. Тем более что в это же время и на этих же землях жили сообщества, не отождествляющие себя с польской идеей и противопоставляющие себя этой идее. Достаточно припомнить еврейское сообщество в Царстве Польском и украинское сообщество в Галиции.

Каталог предварительных сомнений не исчерпывается этой существенной исследовательской проблематикой. Я также принял бы во внимание пограничную характеристику Польши в то время, когда она как государство находилась в «социалистическом лагере»<sup>37</sup>. Чьим цивилизационным пограничьем или, говоря иначе, цивилизационным пограничьем чего была Польша в период 1945-1989 гг.? Может быть, она была одновременно частью западного пограничья советской импе-

---

<sup>35</sup> Wrześniński W. Kresy czy Pogranicze? Problem ziem zachodnich i północnych w polskiej myśli politycznej XIX i XX w. // *Między Polską etniczną a historyczną...* S. 119-165.

<sup>36</sup> Портнов А. Как узнать «своих»? Образы «новоприобретенных» вследствие разделов Речи Посполитой земель в русском общественном сознании и имперской политике (конец XVIII- начало XIX веков) // *Ofiary imperium. Imperia jako ofiary. 44 spojrzzenia* / Red. A. Nowak. Warszawa, 2010. S. 64-83.

<sup>37</sup> Ср.: Zarycki T. *Peryferie. Nowe ujęcia zależności centroperyferyjnych*. Warszawa, 2009. S. 200-211.

рии и относилась к восточному пограничью Европы? Не из этой ли неуверенности проистекала в восьмидесятые годы XX века попытка создания воображаемой Центральной Европы<sup>38</sup>? Геополитические реалии тогда вступали в радикальное столкновение с чувством идентичности поляков. Следует также отметить, как сильно их представления о действительности разнились от сегодняшних интерпретаций<sup>39</sup>. Поэтому для наших рассуждений случай сообществ Междуморья можно счесть великолепной лабораторией сравнительных исследований цивилизаций в различных сопоставлениях.

Я не говорю о границах цивилизации, поскольку они не представлены в виде систем. Но мы можем заметить, как осознание цивилизационной принадлежности влияет на формирование реальных границ, отделяющих сообщество Своих и Других от Чужих.

### Диалог как отношение

Рассмотрим вопрос о возможности диалогического отношения в таких обстоятельствах. Я принимаю определение диалога, предложенное в работах Раймона Паниккара<sup>40</sup>, дополненное собственными идеями<sup>41</sup>. Я принимаю во внимание также рассуждения о диалоге других исследователей, таких как Станислав Григель<sup>42</sup>,

---

<sup>38</sup> Ср.: Garton Ash T. Czy Europa Środkowa istnieje // idem. Pomimo i wbrew. Eseje o Europie Środkowej. Londyn, 1990. S. 168-198.

<sup>39</sup> Ср.: Traba R. Historia – przestrzeń dialogu. Warszawa, 2006. S. 90 i nn. Также: Tischner J. Polski kształt dialogu. Paris, 1981.

<sup>40</sup> Panikkar R. Dialog jako autentyczna ludzka wymiana poglądów // Religie świata w dialogu. Warszawa, 1986. S. 9, 47.

<sup>41</sup> Kieniewicz J. Wprowadzenie do historii cywilizacji Wschodu i Zachodu. Warszawa, 2003. S. 67.

<sup>42</sup> «udzielać czegoś komuś za pomocą słów pojmowanych bardzo szeroko: dia-logoi» (предоставлять что-то кому-то с помощью слов в весьма широком понимании: диа-логои), St. Grygiel, высказы-

Юзеф Тишнер<sup>43</sup> или Эдгар Морен<sup>44</sup>. Я разделяю их точку зрения о том, что диалог – как межличностные отношения людей, принадлежащих к разным культурам, но к одной цивилизации, является ключом к существованию Европы как цивилизации. Однако появляется вопрос, может ли диалог быть исключен в других мирах, в разных цивилизациях? В частности, меня интересует вопрос присутствия диалога в пограничных отношениях. Размышления о диалоге в пространстве пограничья можно начать с серии вопросов.

Первым был бы вопрос о возможности включить в рассуждения о диалоге вопрос изменчивости природы Пограничья. Каким образом изменяется способность к диалогу? Не появляется ли трудность в виде влияния существующих в настоящее время стереотипов вроде политкорректности? Эти сомнения должны иметь однозначный ответ. В моем понимании цивилизационное Пограничье является состоянием социальной системы, обусловленным интенсивностью способности к диалогу. Она оказывает решающее воздействие на формирование трансформаций, фиксирующих пограничный характер политических систем<sup>45</sup>.

Идя дальше, можно ли принять тезис о том, что открытие границ способствует диалогичности? А может совсем наоборот, современная форма рекомендуемой многокультурности ослабляет диалог?

---

вание в: Dyskusja o dialogu i jedności Europy, która odbyła się w Papieskiej Radzie Kultury 17 VI 1986 // *Znak*. 1988. Nr 394. S. 33.

<sup>43</sup> «Pierwszym warunkiem dialogu jest zdolność «wczuwania się» w punkt widzenia drugiego.» (Первым условием диалога является способность «прочувствовать» точку зрения другого); «W rzetelnym dialogu zawsze chodzi o prawdę» (В честном диалоге всегда речь идет об истине). Tischner J. *Etyka solidarności oraz Homo sovieticus*. Kraków, 1992. S. 21, 22.

<sup>44</sup> Morin E. *Penser l'Europe*. Paris, 1987.

<sup>45</sup> Ср.: Babiński G. *Tożsamość na pograniczach // Tożsamość bez granic. Współczesne wyzwania* / Red. E. Budakowska. Warszawa, 2005. S. 99-116.

Пару слов для объяснения. В Новое время, когда Европа эволюционировала от этнических союзов в сторону национальных сообществ, открытие границ было связано с динамикой обществ, осуществляющих экспансию, и способствовала диалогу. По крайней мере, в европейских условиях. Четкая идентичность и способность найти один и тот же ресурс ценностей позволяла Другим сформировать сильные связи. Способность к диалогу позволяла им также формировать собственные формы общественного строя, которые, оставаясь в европейском кругу, отличались бы самостоятельной адаптацией образцов. Сила многокультурных связей позволяла свободно принимать Чужих и их цивилизацию. Многокультурность усилила диалог, диалог усилил открытость по отношению к Чужим. Таким образом европейцы в Новое время осуществили экспансию не только в виде контакта и уничтожающего насилия, но и проявляли также способность вступать с Чужими в отношения, определяемые мною как Встреча.

Закрытие границы, защитная позиция по отношению к чуждости ослабляет диалогичность, пропагандируя монокультурное либо монологическое поведение. Поэтому следует учитывать изменения, возникающие в Пограничьях в фазе колониальных завоеваний. Это касается также тех случаев, когда европейские диалогические и многокультурные общества теряли свою силу, сосредотачивались на обороне. И в конечном итоге сами становились объектом властвования Чужих. Это случай Польши, которая утратила не только государственность, но и автономию цивилизационных выборов. В XIX и XX веке Пограничья создают объединенная Германия и Россия, стремящаяся к угнетению воображаемого пространства поляков. Как это влияло на способность поляков к диалогу? Каким образом это влияло на польский процесс формирования нации?

Цивилизационное пограничье свидетельствует о силе сообщества, осуществляющего экспансию. Этой силой

она также может быть обязана диалогу. Способность формировать надкультурные связи позволяет достичь большей степени сплоченности в экспансивной деятельности. В этом контексте стоит заинтересоваться, почему в таком случае диалог не всегда давал в итоге какую-либо форму империи? Диалог в пограничной сфере характеризуется богатством форм, поскольку Другие во взаимоотношениях принимают в расчет присутствие Чужих. Это значит, что они в различном виде принимают влияния других цивилизаций. Это усиливающее обстоятельство. Цивилизационное пограничье выгодно для диалога независимо от формы экспансии и вида отношений с Другими так долго, как долго Другие сохраняют свое преимущество либо равновесие сил.

Однако следует заметить, что в так же часто Пограничья становятся сферой проникновения Чужих. В результате этого наступает изменение соотношения сил. Тогда в сообществе Других может произойти ослабление способности к диалогу. Пограничье, подверженное внешнему давлению, ищет способ противостоять, апеллирует к новым проектам трансформации. Защитный рефлекс разделяет Других. В действительности, идентичности усиливаются, но слабеет надкультурное чувство общности ценностей. Почему?

Поставленные здесь вопросы нужно рассматривать не только в категориях действительных пространственных конфликтов. Необходимо учитывать последствия, которые влечет за собой пересечение границ в вымышленных категориях. Я говорю здесь о типологии отношений, связанных с экспансией, в которой принципиальная роль приписывается месту, занимаемому системами ценностей в процессах трансформации, а следовательно и управления поведением общественных систем<sup>46</sup>.

---

<sup>46</sup> Об этом более подробно: Кеневич Я. Пограничные территории и встреча цивилизаций // Общество. Среда. Развитие. 2011. № 2 и 3.

Достаточно сложно говорить о шансах на диалог, когда пограничье само, в свою очередь, становится пространством экспансии. Конечно, есть разница между последствиями «нашей» экспансии для нашей способности к диалогу и последствиями экспансии Чужих за «наш» счет. Направление пересечения границ имеет здесь определенное значение. Политические либо экономические отношения, возникшие в результате экспансии, отношения доминирования и подчинения также имеют принципиальное значение. В таких условиях кажется, что диалог исключается. Но нам нужно рассмотреть огромную дифференциацию межличностных отношений в реалиях до и после экспансии. Перемещения людей в различного типа миграциях, свидетельствующие в действительности об экспансивном потенциале, создают отношения, намного менее однозначные. Для их рассмотрения необходимо сослаться на концепцию трансгрессии<sup>47</sup>.

Экспансия создает Пограничье. Но она же и уничтожает его. Это четко следует из возможностей трансгрессии, которые человек находит в себе в условиях конфронтации с Чужим. Напряжение между людьми, растущее в условиях экспансии, создает в условиях пограничья возможность диалога, распространяющегося не только на Своих и Других. Чужие, попадающие в действительное пространство пограничья как личности либо сообщества, а не участники экспансии, могут войти в реальность диалога благодаря динамике ситуации, создавшейся в практике повседневной трансгрессии.

### Выводы из рассуждений

Случай Речи Посполитой показывает, как много форм отношений между людьми возможно и как это

---

<sup>47</sup> Koziński J. Transgresja i kultura. Warszawa, 2002.

влияло на формирование пограничья. Открытость границ и устойчивость конфронтации с Чужими были причиной специфической, отдельной формы европейского диалогического водоворота. В этой отдельной форме европейской цивилизации встреча с Другим могла принимать форму диалога. Великое Княжество Литовское, которое было чужим миром в XIV веке, спустя двести лет было уже всего лишь другим. Помимо религиозных различий в шляхетском сословии обнаружилась диалогичность. Мой вывод о цивилизационном пограничье («пространство, в котором люди, сохраняя свои ценности, не устанавливают отношения с Чужими в виде доминирования и подчинения»)<sup>48</sup> следовало бы дополнить идеей о возможности создания самостоятельного проекта общественной жизни, выраженного в диалоге. Недостаточно сосредоточить внимание на последствиях агрессии Чужих в воображаемом пространстве, чтобы установить причины исчезновения способности к диалогу.

---

<sup>48</sup> Kieniewicz J. Civilizational Aspects of the Eastern Borderlands of Europe // The State and Development in Africa and Other Regions: Past and Present. Studies and Essays in Honour of Professor Jan J. Milewski / Ed. by K. Trzciński. Warsaw, 2007. S. 263.

## II. РЕКОНСТРУКЦИЯ ПРОШЛОГО

Иван Пешков

### ПАМЯТЬ В КУЛЬТУРЕ СООБЩЕСТВ СТАРОЖИЛОВ ВО ВНУТРЕННЕЙ МОНГОЛИИ

Целью статьи является анализ социальных функций коллективной памяти в освоении травматического опыта русских старожильческих сообществ Внутренней Монголии. Культуры старожильческих сообществ имеют ярко выраженную специфику. В отличие от аборигенов они должны защищать культурную границу с двух сторон, проявляя постоянные попытки сохранить равновесие между элементами доминирующей культуры и элементами культуры базового коренного этноса. Теоретической основой статьи является положение о эпистемологическом характере присутствия прошлого, что обозначает определяющее влияние современных условий на историческое познание в его любых формах<sup>1</sup>. В этой перспективе память о прошлом может рассматриваться не только как его субъективное отражение, но и как социальная практика, определяющая социальный, политический или этно-расовый статус сообщества. Выводы, сделанные на основе полевых исследований и дискурсивного анализа, дают возможность не согласиться с популярным в исследовательской литературе подходом к старожильческим

---

<sup>1</sup> Kaplonski Ch. Collective Memory and Chingunjav's Rebellion // Хотогойдын Чингунжав Туухийн Судалгаанд / Ed. by С. Чулуун et al. Улаанбаатар, 2010. P. 116-117.

сообществам Китая как пассивным депозитариям аграрной культуры начала века.

Возросший интерес к социальной роли коллективной памяти<sup>2</sup> позволяет по-новому взглянуть на приграничные регионы как на места концептуализации пространства и времени фронтальной зоны. В этой перспективе особенно интересны бывшие социалистические приграничные районы – точки сверхинтенсивного применения практик социалистической модернизации и непосредственно с ней связанных социальных и этнических чисток. Граница и прилегающие к ней районы по определению являются пространством практик манифестации государства, концептуализация границы является интегральной частью идентичности общества и во многом определяет процессы и ритуалы его интеграции. В этой перспективе пересечение государственных и локальных нарративов о прошлом региона создает причудливую мозаику, во многом определяющую границы акцептации сообществ, репрессированных в предыдущей (социалистической) модели управления границей. Реабилитация памяти как легитимной формы исторического знания и развитие устной истории привели к постановке вопросов о социальной роли коллективных представлений о прошлом. Почему сообщества выбирают определенный вид памяти и при похожем опыте помнят абсолютно разные вещи? Почему помнят то, что с ними (их предками) не происходило, и забывают то, что было. Какой этно-расовый порядок создают нарративы о прошлом и каково его влияние на сегодняшнюю позицию группы? Все эти вопросы выходят далеко за пределы проблемы противопоставления памяти и историографии<sup>3</sup>, показывая

---

<sup>2</sup> Maynes M. J., Pierce J. L., Laslett B. *Telling Stories. The use of Personal Narratives in the Social Science and History*. Ithaca and London, 2008.

<sup>3</sup> Nora P. *Czas pamięci* // *Res Publica Nowa*. 2001. No 7 (154). S. 37-43.

сложные отношения между индивидуальным и групповым, а так же и динамический характер коллективной памяти. Эта группа вопросов будет поставлена по отношению к травматическому опыту двух русских сообществ Внутренней Монголии: трехреченским казакам и трехреченским крестьянам. Трехречье (по-китайски Саньхэ цюй) является русским названием дельты трех притоков Аргуни (Дербула, Хаула и Гана), которая была местом комплексной аграрной колонизации выходцами из бывшей Российской империи. Старожилы – это локальное название смешанных сообществ, возникших в результате появления русских в Сибири и сконцентрированных на сохранении пограничного статуса между коренной и русской культурой<sup>4</sup>. Следует заметить, что культуры старожильческих сообществ имеют ярко выраженную специфику. В отличие от аборигенов они должны защищать культурную границу с двух сторон, проявляя постоянные попытки сохранить равновесие между элементами доминирующей культуры и элементами культуры базового коренного этноса. Это делает их очень зависимыми от внешней культурной среды и заставляет проявлять активные стратегии адаптации к культурному полю региона. Сохранение этого равновесия может быть реализовано благодаря включению себя в нарратив, который будет понятен для окружения (потомки первых переселенцев или донских казаков)<sup>5</sup>. Эта практика дает возможность представления старожильческого сообщества как результата естественного в сибирских условиях процесса ориентализации потомков переселенцев первой волны. В связи с этим можно поставить тезис, что память

---

<sup>4</sup> Вахтин Е.В., Головкин, П. Швайтцер. Русские старожилы Сибири: социальные и символические аспекты самосознания. Москва, 2004.

<sup>5</sup> Peshkov I. Zakładnicy «wyobrażonej przeszłości». Problemy tożsamości etnicznej i kulturowej Guranów Zabajkalskich w Syberii Wschodniej // Lud. 2008. Vol. 92. S. 27-41.

играет особенную роль в культурах старожильческих сообществ: определяя их позицию по отношению к двум референтным группам (коренной и пришлой) и определяя этнический статус сообщества, несмотря на реальное происхождение его членов. Ключевая роль памяти резко возрастает во время социальных кризисов, когда сообщество тратит точки отсчета и вынуждено определять себя в новой этно-культурной среде. Такой ситуацией была массовая вынужденная эмиграция в приграничные районы Китая двух старожильческих сообществ Восточного Забайкалья.

В этом контексте память старожильческих сообществ является не только бесценным источником по истории региона, но и социальной практикой деполитизации прошлого и построения нарративов о прошлом вне советского словаря, музейных практик и постсоветского исторического синтеза, где симпатия к выбранным героям белой гвардии уживается с тезисом о безальтернативности социалистического выбора. К сожалению, долгое время нарративы и декларации старожилов воспринимались буквально, что привело к упрощенному отношению к этим группам как к экзотическим примерам локальной русской культуры. Целью статьи является анализ социальных функций коллективной памяти в освоении травматического опыта русских старожильческих сообществ Внутренней Монголии. Теоретической основой статьи является положение о эпистемологическом характере присутствия прошлого, что обозначает определяющее влияние современных условий на историческое познание в его любых формах<sup>6</sup>. Как в научных нарративах, так и в воспоминаниях «простых людей» смысл прошлого (оценки, уроки, эмоциональный компонент) не существует объективно

---

<sup>6</sup> Kaplonski Ch. Collective Memory and Chingunjav's Rebellion // Хотогойдын Чингунжав Туухийн Судалгаанд / Ed. by С. Чулуун et al. Улаанбаатар, 2010. P. 116-117.

и является результатом интерпретации прошлого опыта с перспективы сегодняшнего дня. В этой перспективе память о прошлом может рассматриваться не только как его субъективное отражение, но и как социальная практика, определяющая социальный, политический или этно-расовый статус сообщества.

При написании статьи использовались материалы полевых исследований, проведенных осенью 2009 года во Внутренней Монголии (сообщество китайских русских) и Читинской области (репатрианты из Трехречья). Несмотря на общий стереотип сообщников атамана Г.М. Семенова («семеновцев»), эти группы находятся в достаточно сложных отношениях. Казаки (особенно их дети) воспринимают русских крестьян в регионе просто как более бедную группу, идеализируя совместную жизнь до начала 1950 годов. Русские старожилы наоборот очень резко отличают себя от казаков: по культуре, по уровню жизни, по политическим взглядам и моделям поведения. Это очень важно, так как политическая и культурная казачьего Трехречья сейчас создается на основе воспоминаний абсолютно другой, не особенно дружелюбной к ним группы. Выводы, сделанные на основе полевых исследований и дискурсивного анализа, дают возможность не согласиться с популярным в исследовательской литературе подходом к старожильческим сообществам Китая как пассивным депозитариям аграрной культуры начала века.

### Забайкальские диаспоры в тени советско-китайской границы

Приаргунье является наиболее стабильным и семантически сложным фрагментом российско-китайской границы. Многовековое сосуществование китайцев, русских, монголов, дауров и эвенков в относительно слабозаселенном регионе привело к возникновению

субкультуры приграничных районов, появлению трансграничных сообществ и смешанных семей. Кроме этого, приграничные районы были пространством интенсивной военной и политической активности во время гражданской войны, официальные и неофициальные мифологемы которой до сегодняшнего дня играют важную роль в жизни жителей Приаргунья<sup>7</sup>. Не менее важным аспектом является трудный опыт многолетнего соседства двух противоположных моделей социальной жизни: «советского Забайкалья» и «русского Трехречья» во Внутренней Монголии. Их сосуществование не могло быть мирным. В восприятии советских людей Трехречье становится символом реакции, агрессии и коллаборационизма. Одновременно само Трехречье становится местом проведения карательных акций красных партизан и НКВД.

Ключевым фактором, определившим траекторию развития приграничных регионов, было вызванное победой большевиков обострение советско-китайской геополитической конкуренции в регионе<sup>8</sup>. В условиях социалистической модели приграничного режима это обозначало милитаризацию приграничных территорий, организацию приграничного пространства как военно-промышленной базы, организованный приток пришлого населения в приграничные районы, а так же особенное «внимание» государства к трансграничным сообществам. Применение в регионе китайской и советской модели социалистической модернизации приграничных районов имело трагические последствия

---

<sup>7</sup> Пешков И. Граница на замке постсоветской памяти. Мифологизация фронтальных сообществ на примере русских из Трехречья // Миграции и диаспоры в социокультурном, политическом и экономическом пространстве Сибири. Рубежи XIX-XX и XX-XXI веков / Под ред. В. Дятлова. Иркутск, 2010. С. 601-616.

<sup>8</sup> Fravel M. T. Regime Insecurity and International Cooperation. Explaining China's Compromises in Territorial Disputes // International Security. 2005. No 30 (2). P. 46-83.

для забайкальских трансграничных сообществ (шэнэ-хенских бурят, забайкальских хамниган, забайкальских казаков и старожилов), надолго разделяя семьи и провоцируя «социальную смерть» эмигрантов на Родине. После распада СССР и улучшения российско-китайских отношений началось физическое и символическое возвращение забайкальских диаспор из Внутренней Монголии. Вышли из тени и проживающие в России сообщества репатриантов из Китая, долгие годы находящиеся в тени советских мифологем гражданской войны. Несмотря на общее место исхода, похожий опыт в Китае и междиаспоральные связи, их восприятие и социальная роль зависит от ожиданий принимающего общества. Постсоветское общество, с одной стороны, ждет от эмигрантов выполнения миссии сохранения утраченных элементов культуры, с другой – немного опасается их не до конца ясного прошлого. Ярким примером деполитизации и экзотизации является диаспора шэнэ-хенских бурят, которая выполняет важную и престижную роль культурного эталона в Республике Бурятия. В случае шэнэ-хенских бурят ничто не мешает идиллической атмосфере возвращения, хотя и остается большое количество вопросов, избежать которых не удастся: экспроприации и экзекуции, проведенные солдатами Красной армии в 1945 году, реальные границы изоляции от Китайского общества и травма вынужденной эмиграции. Слабость эвенкийских этно-политических структур и большая дисперсность расселения привели к политической неостребованности диаспоры русских эвенков в Китае. Наиболее сложное восприятие русских сообществ Китая. Априорно приписываемый статус хранителей деревенской культуры<sup>9</sup> не отменяет сомнений в их политической

---

<sup>9</sup> Зенкова Т. М. К вопросу о традиционной культуре Трехречья // Ученые записки «Кузнецовские чтения» / Выпуск первый. Чита, 2007.

и этнической принадлежности в рамках дискурсов фронтальной нелояльности (мифологизация казаков атамана Семенова) и этнической деградации (окитаивание). Казаки-репатрианты и их потомки до сих пор воспринимаются в свете советской версии гражданской войны, что приводит к абсолютно фиктивной политизации сообщества и заменой их реальной истории на адаптированные к новым условиям старые советские клише (шпионы, бандиты, враги). Русское сообщество в Китае находится в еще более сложной ситуации: его прошлое абсолютно мифологизировано в общественном сознании, достигнутый уровень аккультурации в китайском обществе делает почти невозможным сохранение статуса русского сообщества вне поля китайской культуры, ориентация на прошлое полностью опирается на немногочисленных представителей старшего поколения<sup>10</sup>. Все это показывает не только незаконченный характер декоммунизации российского общества, но и определяющее влияние «мягкой» инфраструктуры управления советской границей на восприятие эмигрантов. Советская граница продолжает существовать как ментальный барьер, отделяющий «своих» от «чужих» через императив доминирования политической солидарности над этнической. Парадокс ситуации состоит в том, что ситуация эмигрантов во многом неразрешима. Пятно конфликта с несуществующим государством очень трудно «смыть» даже административным путем. Пока советский опыт границы-бастиона сохраняется в латентной форме в массовом сознании, путь в Россию лежит только через полную экзотизацию и уход от политической проблематики.

---

<sup>10</sup> Peshkov I. Rosjanie z Mongolii Wewnętrznej w cieniu projektowanej i praktykowanej przeszłości. Pułapki rosyjskości retrospektywnej na pograniczu rosyjsko-chińskim // Lud. 2010. Vol. 94. S. 243-263.

## Молчаливая память казаков Трехречья

Смешанное сообщество Забайкальских казаков возникает в результате прихода русских на территорию Забайкальской части тунгусского коридора с очень сильным культурным влиянием северо-монгольских племен<sup>11</sup>. Забайкальское казачье войско становится не только важным инструментом управления границей, но и основным социально-экономическим институтом Восточного Забайкалья. Казаков отличали сословный статус, смешанный характер сообщества и одновременное существование на стыке милитарно-административного и аграрно-номадического комплексов<sup>12</sup>. Нормальные условия существования анализируемой группы были прерваны гражданской войной, когда в результате массового террора значительная часть казаков ушла в Монголию и Китай. Следует заметить, что казачество как социально-культурная формация было фактически ликвидировано в России. Казакам не было места в новой этно-политической структуре советского государства<sup>13</sup>, они подвергались двойным репрессиям в рамках расказачивания и раскулачивания, сравнительно большой процент эмигрантов подвергал смертельной опасности их семьи, оставшиеся в СССР. В Забайкалье еще одним негативным фактором была политика «очищения» приграничных регионов, в первую очередь, ударяющая в казаков. На фоне голода и репрессий в Забайкалье жизнь эмигрантов

---

<sup>11</sup> Пешков И. Гураны, семеновцы, местнорусские. Специфика идентичности и культуры забайкальских гуранов в Монголии, Россия в Монголии: История и современность. Улаанбаатар, 2008.; Бураева О.В. Этнокультурное взаимодействие народов Байкальского региона в XVII- начале XX в. Улан-Уде, 2005.

<sup>12</sup> Peshkov I. Zakładnicy «wyobrażonej przeszłości»... S. 27-41.

<sup>13</sup> Slezkine Y. The Soviet Union as a communal apartment. Or how a socialist state promoted ethnic particularism // Stalinism. New Directions / Ed. by S. Fitzpatrick. London, New York 2006. P. 313-347

в Китае казалась почти идиллией. Казаки сохраняли собственные модели социальной организации, религию и сильную экономическую позицию. В отличие от экономически незащищенных и рассеянных городских русских диаспор, аграрное сообщество Трехречье прекрасно вписалось в экономику Хулунбуира<sup>14</sup>. Несмотря на это, жизнь на новом месте была достаточно сложной. Локализация в приграничном регионе сделала маленькое сообщество эмигрантов заложником больших геополитических процессов. Создание Маньчжоу-Го привело, с одной стороны, к приостановке советских карательных акций, с другой – к полупринудительному участию эмигрантов в защите границы<sup>15</sup>. Это во многом окончательно демонизировало сообщество в глазах советского общества. Для страны, где тысячи людей попадали в ГУЛАГ за «неудачную» шутку, служба в квантунской армии, учеба в японских разведшколах и участие в работе антикоммунистических организаций казались нечеловеческими преступлениями, простить которые невозможно. Фактор коллаборационизма во многом определил судьбу сообщества после 1945 года. После разгрома Квантунской армии начинается постепенное перемещение трехреченских казаков в СССР, сначала в форме принудительного вывоза в советские лагеря, а после смерти Сталина – в форме полупринудительной репатриации с ограничением поселения до Северного Казахстана и Урала. Только в 1994 году 15 семей вернулось в Забайкалье в поселок Сенькина Падь рядом с Приаргунском. Следует заметить, что существовало еще одно направление эмиграции. Опасаясь репрессий, значительная часть казаков эмигрировала через Шанхай в США, Канаду, Австралию и Филиппины, создавая собственные поселения и занимаясь сельским

---

<sup>14</sup> Аргудяева Ю. В. Русское население в Трехречье // Россия и АТР. 2006. № 4. С. 121–135.

<sup>15</sup> Перминов В. В. Наказание без преступления. Чита, 2008.

хозяйством. До 1991 года контакты между эмигрантами и репатриантами были достаточно сложными, но никогда не прерывались. После 1991 года можно говорить об отсутствии политических преград для воссоединения семей и внутривидиаспоральных контактов.

Для репатриантов опыт жизни в Китае и Казахстане является основным для идентичности группы. Кроме нескольких старших членов семей, рожденных в Забайкалье, маньчжурский опыт определил идентичность сообщества. Память группы концентрируется на счастлимом детстве и юности в Трехречье и опыте советской жизни. Первое постказацкое поколение находится в идеологическом вакууме: оно одновременно отчуждено и от белогвардейского движения, и от СССР. На Родине их ожидала сложная семантическая конструкция, которая до сих пор во многом определяет их статус в российском обществе – легенда о последователях атамана Семенова. Официальные рассказы о зверствах Семенова и семеновцев были элементом практики оправдания многолетнего процесса репрессий и маргинализации старожилов. Сообщество с трудом училось советскому семиотическому полю: говорить на языке власти<sup>16</sup>, молчать<sup>17</sup> и адаптировать нарративы о прошлом к возможностям принимающего общества<sup>18</sup>. Популярность советской версии и ее влияние на отношение институтов и общества приводит к деполитизации биографий и семейной истории. Фамилии и события, использованные в советских нарративах (Семенов, семеновцы, коллаборационизм с японской армией), вообще исключаются из словаря и центр тяжести переносится на общие нейтральные

---

<sup>16</sup> Kotkin S. *Magnetic mountain: Stalinism as a civilization*. Los Angeles, 1997.

<sup>17</sup> Хамфри К. Опасные слова: табу, уклонение и молчание в Советской России // Антропологический форум. 2009. № 3. С. 314-338.

<sup>18</sup> Figs O. *The Whisperers: Private Life in Stalin's Russia*. London, 2007.

элементы воспоминаний: семья, религия, китайская экзотика. Не имея возможности противостоять советской пропагандистской машине, группа вообще отреклась от политических компонентов семейных историй. Цель рассказов о прошлом казаков – противопоставить советским клише о преступлениях семеновцев полуидилический образ мирного и трудолюбивого сообщества. Полная деполитизация прошлого была естественной реакцией на спровоцированный принимающим обществом политический конфликт. Советская пропаганда и массовое воображение советских людей искусственно политизировало группу, воспринимая ее участников как антикоммунистов и врагов советского общества. На момент возвращения в СССР группа не имела ярко выраженных антисоветских позиций и крах семеновской альтернативы для большинства был очевиден. Можно поставить тезис, что деполитизация нарративов о прошлом не только не привела к советизации группы, но и усилила ее чужеродность в советском обществе. Уход из политики резко обострил важность семейной автономии, религии и индивидуальной трудовой этики как основного рубежа идентичности. Парадоксально, эта – немного вынужденная – аполитичность не облегчала ассимиляции: компромисс с советским обществом на базе этих ценностей был невозможен. Группа сохранила значительную культурную автономию и никогда не воспринимала советскую власть серьезно. После 1991 года сообщество не только полностью дистанцируется от постсоветских версий гражданской войны, но и, в отличие от просоветски настроенных жителей Забайкалья, именно в советском периоде видит причины экономического и социального упадка региона.

## Память как основа ретроспективной идентичности русских крестьян Внутренней Монголии

Сегодняшние русские Внутренней Монголии – это потомки смешанных браков русских крестьян старожилов с китайцами, монголами и даурами<sup>19</sup>. Несмотря на статус «хранителей русского Трехречья», группа сравнительно недавно (после войны) стала считаться абсолютно русской. После эмиграции в Китай русские старожилы «забывают» о своем смешанном происхождении, подчеркивая культурную границу между русским и китайским миром. Восприятие расы сливается с концептуализацией российско-китайской цивилизационной конкуренции в регионе. Так, метисами считались и считаются только люди, происходящие из смешанных китайско-русских семей. Монгольские, бурятские, даурские и эвенкийские предки не меняли этно-расового статуса православного крестьянина(-ки)<sup>20</sup>. Браки русских девушек с китайцами не приветствовались, несмотря на православно-русскую ориентацию семьи. «Смешанные» семьи отодвигались на социальную периферию Трехречья<sup>21</sup>. Новая смешанная группа, возникшая на базе синтеза китайской и русской культуры, только после массового выезда большинства казаков и староверов из Трехречья становится основным русским сообществом региона. Китайские компоненты уходят в тень, группа полностью (или почти полно-

---

<sup>19</sup> Peshkov I. Rosjanie z Mongolii Wewnętrznej... S. 243-263.

<sup>20</sup> Так одна из встреченных мною православных женщин, даурско-китайского происхождения, считала себя метиской (дочкой китайца). Даурское происхождение матери вообще не было проблемой. Религия и русская модель семьи матери делали ее в глазах сообщества русской женщиной.

<sup>21</sup> Lindgren E. J. An Example of Culture Contact without Conflict: Reindeer Tungus and Cossacks of Northwestern Manchuria // American Anthropologist. 1938. No 40(4). P. 605-621.

стью) переходит на русскую аграрную модель социальной жизни. Это объясняет далеко идущие различия в восприятии прошлого региона, советского «освобождения» и японской оккупации между казаками и новым русско-китайским сообществом. Казаки больше всего ценят период относительной автономии (до 1945 года) и до сих пор помнят травмы 1929 (массовый террор против приграничных русских деревень во время советско-китайского конфликта на КВЖД) и 1945 годов. Крестьяне помнят ужасы японской оккупации, вообще «не помнят» 1929 год и с большой долей симпатии воспринимают советское освобождение. Самый счастливый период в их воспоминаниях связан с «братскими отношениями» между КНР и СССР, временем оживленных контактов трансграничных и востребованности сообщества как носителей языка «старшего брата».

Это определило и характер их травм. Самые большие потрясения связаны с ухудшением отношений с СССР во времена Маньчжоу-го и Культурной Революции. Из-за неграмотности старшего поколения и китайского образования младшего группа не связана с современными российскими идеологемами<sup>22</sup>: респонденты не отличают мировые войны (когда Ленин воевал с Гитлером), равнодушны к сталинскому периоду и очень прагматично оценивают участников гражданской войны в регионе (по их политике по отношению к бедным крестьянам и китайцам). Базой их исторической памяти является устная версия их истории, состоящая из декларации о русском происхождении предков и концептуализации трех травм:

- а) гражданской войны и голода в Забайкалье
- б) японской оккупации
- в) Культурной Революции

---

<sup>22</sup> Башаров И. П. Русские Внутренней Монголии краткая характеристика группы // Азиатская Россия: миграция, регионы и регионализм в исторической динамике / Под ред. Б. В. Базарова. Иркутск, 2010. С. 301-307.

Во всех трех случаях группа старается сохранять дистанцию от событий и воспринимает себя как пассивную жертву. Коммунисты забирают землю, японцы оккупируют, китайцы «сходят с ума» во время культурной революции<sup>23</sup>. Несмотря на китайских родителей, родственников и друзей, китайцы всегда описываются как «они». Даже люди из очень бедных семей воспринимают голод, вызванный провалом «Большого скачка», как китайскую проблему:

*Китайцы ели одну траву – неприятно было на них смотреть.* (Респондентка, 85 лет)

Наиболее травматическим фрагментом их истории была культурная революция в Китае, когда группа стала заложником советско-китайских конфликтов. Обвинения в шпионаже, реакции и суевериях во времена черного десятилетия имели трагические последствия: сообщество подвергалось физической и эмоциональной агрессии, были разрушены все церкви и ограничена возможность использования русского языка. Но самым страшным последствием Культурной Революции была потеря этнического равновесия смешанного сообщества и окончательное окитаивание группы. В субъективной оценке сообщества эти процессы воспринимались и воспринимаются как культурная деградация и угроза статусу единственных европейцев в регионе. Воспоминания о черном десятилетии являются основным нарративом в разговоре с людьми из России. Дискурс этнической жертвы за принадлежность к России, с одной стороны, навсегда включает сообщество в пространство русской культуры, с другой – создает дымовую завесу над пропастью между декларациями группы и реальными возможностями сохранения русских моделей жизни. В ситуации, когда 90% членов сообщества младше 40 лет говорит только по-китайски, ретроспективная ориентация идентично-

---

<sup>23</sup> Peshkov I. Rosjanie z Mongolii Wewnętrznej... S. 243-263.

сти старшего поколения создает иллюзию этнической агонии «нормального русского сообщества». Воспоминания о Культурной революции делят время на перед, потом и сейчас: *Перед этим счастливая жизнь, потом десять лет кошмара, сейчас нормально.* Эта темпоральность позволяет лучше понимать контекст и ретроориентированность сегодняшних оценок этнической ситуации в регионе:

*Сейчас хорошо живем с китайцами.* (Респондентка, 65 лет)

Культурная Революция парадоксально усилила внутренне деление группы на основе происхождения и образа жизни. На момент начала репрессий православные Трехречья делились на три группы:

а) чистые русские (родители из России, реже обрусевшие монголы и дауры)

б) полукровцы (семья с китайским отцом), но с православной культурной доминантой

в) православные монголы и эвенки, не изменившие образа жизни

С каждой из этих подгрупп проводилась своя политика, отличались правовые рамки и ожидания государства. Это повлияло на резкие отличия в их воспоминаниях. Небольшую группу чистых русских обязывал запрет участвовать в собраниях, говорить на русском языке и ходить в церковь. Никого не интересовал их образ мыслей, никто не верил, что они станут китайцами – они просто должны были перестать быть русскими в публичном пространстве. Их воспоминания отличается большая дистанция: безумие некоторых эпизодов Культурной Революции описывается как внутренняя китайская болезнь. Описание собственных действий концентрируются на практиках культурной обороны: нелегальном хранении икон, взаимопомощи и попытках спасти церковную утварь. Китайцы (вне семьи) воспринимаются как абсолютно чужая, обезличенная и вражеская стихия:

*Китайцы вели себя как звери, приходили домой, все ломали. (Респондентка, 75 лет)*

Ситуация «полукровцев» была намного хуже. Они должны были принимать активное участие в собраниях, что означало постоянный риск экзекуций. Их чаще били и убивали. Но и сами они активно участвовали в событиях благодаря языку и статусу полукитайцев. В их воспоминаниях китайцы тоже «они», но Культурная Революция – это, прежде всего, собрания молодежи и подлое поведение соседей. Их воспоминания концентрируются на попытках найти объяснение насилию: пыткам, самооговорам, самоубийствам и психическим расстройствам. По отношению к последней группе, проводилась политика принудительного отречения. Поэтому в воспоминаниях православных монголов и эвенков главная интрига – это принуждение к отречению от веры (и от русского мира) и цена за отказ (тюрьма или смерть). Воспоминания суровые и точные:

*Дедушка (отец, брат) не отрекся – сидел 10 лет.*

После культурной революции контакты с русской культурой становятся второстепенными – сообщество выстрадало право быть русским. Память о травме определяет идентичность и этнический статус в регионе, определяет отношения с китайцами и государством. Группа воспринимает себя как жертву и одновременно важное сообщество для Китая и России. Нормализация российско-китайских отношений и открытие границ восстанавливает связь с семьями в России и даже дает шанс на роль посредника в локальных контактах. Хорошо оплачиваемая работа в приграничной торговле, с русскими туристами в городе Маньчжурия или на курорте Байдахе создают стимулы для повторной русификации младшего поколения. Группа заново учится быть русской для китайцев и для русских из России. Становится обычным китайским меньшинством, пытающимся заново определить свою идентичность. При поддержке китайских властей создается индустрия

воспоминаний о русском прошлом региона, что дает возможность включения прошлого группы как в китайский рынок этно-туризма, так и в российские практики возрождения «потерянных крестьянских Атлантид».

## Заключение

Сравнивая воспоминания казаков и крестьян-старожилов, следует обратить внимание на абсолютно разные цели, структуру и историчность рассказов о прошлом. Рассказы о прошлом казаков имеют целью противопоставление советскому стереотипу зверских антикоммунистов полуидиллического образа мирного и трудолюбивого сообщества. Крестьяне Внутренней Монголии сконцентрированы на сохранении статуса русского сообщества, что сильно затруднено массовой потерей языка, долгой изоляцией от русского общества и сильным влиянием китайской культуры на все стороны жизни сообщества. Это определяет характер их воспоминаний. Главную роль в них играют русские родственники, сохраненные элементы русской культуры и границы от «более смешанных» и китайцев. Эти практики являются этническим оправданием и используют прошлое региона как ресурс сохранения статуса сообщества.

Отличается также их восприятие российским обществом. Если казаки и их потомки воспринимаются как своеобразная русская группа с неясным прошлым, то отношение к Китайским Русским очень противоречивое, сочетающее дискурс «нетронутого историей русского мира» с дискурсом этно-расовой агонии сообщества метисов. Можно сделать вывод, что в обоих случаях нарративы сообществ не в состоянии преодолеть дистанцию от постсоветского российского общества. В первом случае (казаки) продолжают доминировать политические и географические маркеры, во

втором – культурные и антропологические. Фактически, по отношению к обоим сообществам не преодолена перспектива фронтальной нелояльности: жизнь за границей приводит с точки зрения постсоветского общества либо к политической, либо к этно-расовой измене. В обоих случаях окончательный путь домой будет достаточно долгим. Важным барьером на пути возвращения являются и радикальные демографические и культурные перемены в регионе. Массовая миграция, идеология приграничного района и советская этническая политика полностью изменили Восточное Забайкалье. Российское общество не готово принять ни русское Трехречье как альтернативу сталинизму, ни ассимиляцию русского сообщества в китайском культурном поле. Тень советской границы делает их рассказы востребованными, но по-прежнему не пускает их в Россию.

Сочетание внутреннего и внешнего восприятия прошлого сообществ можно представить на таблице:

сообщество	Казаки	Крестьяне – старожилы
Базовая травма	красный террор	Культурная революция
Внутреннее восприятие прошлого	Расказачивание Счастливая жизнь в довоенном Трехречье Опыт «взрослого» наблюдения в СССР	японская оккупация Счастливая жизнь в послевоенном Трехречье Культурная Революция
Внешнее (российское) восприятие	семеновцы «настоящие» казаки. китайские русские из Казахстана	семеновцы «настоящие» крестьяне метисы/ «окитаенные» русские китайцы

Опыт анализируемых сообществ показывает огромную роль социального, этнического и географического контекста в репродукции старожильческих культур. Исчезновение этого контекста приводит к попыткам адаптации, важную роль в которых играет коллективная память сообщества. Именно память как активная социальная практика создает возможность соединения прошлого и настоящего сообщества, создавая возможность сохранения базовых элементов культуры. Анализ социальной функции памяти в обществах данного типа является перспективным направлением исследования роли сибирских старожилов в культуре региона.

Маргарита Боронова

РУССКАЯ КОЛОНИЗАЦИЯ  
И БАЙКАЛЬСКАЯ СИБИРЬ В ДИНАМИКЕ  
МЕЖЦИВИЛИЗАЦИОННЫХ ОТНОШЕНИЙ  
XVII-НАЧ. XX ВВ.

В июле 2011 г. отмечалось 350-летие исторического развития Бурятии в составе Российского государства. Как любой юбилей, это событие вызывало к себе особое внимание общественности и стимулировало интерес к изучению исторического прошлого. Следует отметить, что сама дата 350-летия во многом носит условный характер. Вхождение Бурятии в состав Российского государства, безусловно, не было одномоментным событием. Это был длительный исторический процесс, который не может быть локализован с точностью до конкретной даты. Поэтому нынешний юбилей имел во многом условный характер. За точку отсчета была принята дата основания Иркутского острога в 1661 г. в западной части этнической Бурятии, заселенной монголоязычными племенами эхиритов, булагатов и хонгодоров.

В научной литературе советского периода сложилась противоречивая оценка характера и последствий вовлечения коренных народов Сибири в орбиту российского исторического пространства<sup>1</sup>. До 1930-х гг.

---

<sup>1</sup> Окладников А. П. Очерки истории западных бурят-монголов. Л., 1937; Кудрявцев Ф. А. История бурят-монгольского народа от XVII в. до 60-х годов XIX в. М., Л., 1940; Залкинд Е. М. Присоеди-

в трудах исследователей отмечался завоевательный, насильственный характер присоединения Сибири к российскому государству, подчеркивались негативные последствия царского правления для коренных народов Сибири. Однако уже в 1930-е гг. происходит пересмотр данной концепции и в большинстве работ советских историков 1930-1940-х гг. акцент уже делается на «прогрессивные» последствия русской колонизации, насилие сводится к минимуму и подчеркивается положительное воздействие русской колонизации на подчиненные народы.

В послевоенный период данная тенденция усиливается. Практически во всех работах отмечается добровольный характер вхождения сибирских народов в состав России, подчеркивается, что выгоды намного превосходили любые притеснения царского режима. Этот подход господствовал в советской историографии до горбачевского периода. Идеологический подтекст подобных оценок очевиден. В постсоветский период в условиях более демократического развития стал проявляться плюрализм мнений по данному вопросу, однако политический диктат в постсоветской науке так и не был полностью преодолен. Юбилейная дата отмечалась как 350-летие добровольного вхождения Бурятии в состав России. Подобная формулировка, безусловно, имеет идеологическую, политическую обусловленность и не отражает объективного, научного видения данного процесса. Реальный исторический процесс был намного более сложным, многогранным и не столь однозначным.

В данной статье автор стремится представить более полную и объективную картину противоречивого исторического процесса присоединения и инкорпорации

---

нение Бурятии к России. Улан-Удэ, 1958; Его же. Добровольное вхождение Бурятии в состав России и его прогрессивное значение // Труды БКНИИ. Вып. 1. Улан-Удэ, 1959. С. 13-20.

Бурятии в состав Российского государства. Территориальные рамки исследования охватывают исторический ареал расселения монголоязычных племен по обе стороны оз. Байкал, который в литературе называют Байкальская Сибирь, Байкальский регион, Прибайкалье, включающее Предбайкалье и Забайкалье, а хронологические – период XVII-начала XX вв.

До прихода русских обширная территория, простирающаяся от притоков Енисея на западе до Шилки и Аргуни на востоке, представляла собою северную оконечность монгольского мира. Этническая карта этого региона была довольно пестрой. Здесь обитали монголоязычные, тюркоязычные и тунгусские племена. И как обычно, на пограничье, в контактной зоне развивались интенсивные этнокультурные связи, на основе которых происходило формирование новых этнических общностей.

По мнению исследователей, в Байкальской Сибири в XVI-начале XVII вв. на основе этнокультурного взаимодействия шел процесс формирования будущей бурятской народности. При этом центром консолидации была территория Предбайкалья, где обитали монголоязычные племена эхиритов, булагатов, хонгдоров, икинатов и др<sup>2</sup>. Приход русских резко изменил характер межэтнических отношений и нарушил естественные процессы этнической консолидации.

Первые отряды русских служилых людей появились в Предбайкалье в 20-тые гг. XVII в. К этому времени владения Московского государства в Сибири уже охватывали территорию от Урала до Енисея, где в 1616 г. был построен Енисейский острог. Наряду с Красноярским острогом он стал главным опорным пунктом дальнейшего продвижения русских на восток. Следует отметить, что XVII-XVIII вв. в истории России были

---

<sup>2</sup> Зориктуев Б.Р. Образование бурятской народности // Бурятия. 2011. 22 апреля. С. 4.

периодом интенсивного расширения территориальных границ в восточном, западном и южном направлениях. Молодое русское государство, сохранившее свою целостность в горниле событий Смуты начала XVII в., демонстрировало высочайший уровень пассионарности, превращаясь в трансконтинентальную державу. Многочисленные войны, которыми сопровождалось расширение границ, требовали огромных финансовых, материальных затрат и постоянного пополнения казны. Немалые средства требовались и для внутреннего восстановления страны после Смутного времени. Поэтому прочное закрепление на новых землях, богатых пушниной и другими природными дарами, становится для Московии важнейшей геополитической задачей.

В исторических документах отмечается, что первая встреча местных племен с казаками носила мирный характер. В 1628 г. казачий отряд Петра Бекетова впервые достиг Предбайкалья, где был миролюбиво встречен местными племенами и даже получил ясак. Это был первый мирный контакт пришлого и коренного населения.

Следует отметить, что нет ничего удивительного в том, что местные племена позволили собрать с себя ясак, не оказав сопротивления. Подобное поведение аборигенов было обусловлено рядом исторических обстоятельств. Во-первых, особенностью менталитета кочевых народов, обитавших в пограничных контактных зонах, являлась этническая толерантность, терпимость к иноэтническому присутствию, готовность к межкультурному взаимодействию. Во-вторых, численность русских была настолько мала, что не могла представлять какой-либо угрозы для местных племен. Отряд Бекетова численностью всего 19 человек вел себя миролюбиво и осторожно. В-третьих, необходимо учитывать законы «степной дипломатии», согласно которым для налаживания добрососедских отношений хозяева обычно одаривали гостей подарками и подношениями. Известно,

что русские, стремясь привести под руку московского царя аборигенов Сибири, преподносили тайшам, шуленгам, зайсанам подарки от «белого царя» (медную, оловянную посуду, ткани и другие товары). В ответ они получали от местных племен дары в виде пушнины, что расценивалось русскими как готовность аборигенов идти под руку «белого царя» и платить ему ясак. Так разность культурных традиций и ментальных представлений двух народов приводила к взаимному недопониманию и неправильным выводам относительно намерений друг друга.

Однако первые мирные контакты оборвались уже в следующем 1629 г. Причиной этого стал погром, учиненный казачьим отрядом Якова Хрипунова и казаками Красноярского острога. Задачей экспедиции был поиск серебряной руды, однако, не найдя ее, казаки начали грабить бурятские улусы. Погромы сопровождались таким разгулом насилия, что резко изменили отношение местного населения к пришельцам. С этого времени до последней трети XVII в. не прекращалось военное сопротивление русской колонизации со стороны местных племен. Отдельные вооруженные столкновения происходили в конце XVII в.

Наиболее активной фазой военного противостояния в Предбайкалье были 1630-1640-е гг., а в Забайкалье – 1650-1670-е гг. Временной разрыв в военных действиях обусловлен более поздним началом русской колонизации за Байкалом. При этом следует отметить, что со временем менялись характер и формы сопротивления местных племен. Так, если в Предбайкалье противостояние в основном имело форму активных военных действий, то в Забайкалье под давлением расширяющейся русской колонизации местное население чаще мигрировало в Монголию и Джунгарию.

Наиболее активный характер вооруженное сопротивление имело в Предбайкальских землях. В 1634 г. икинатскими племенами был захвачен и сожжен Брат-

ский острог. Это было самое значительное поражение русских в Предбайкалье. Стало очевидным, что мирным путем, «ласкою и приветом» Московии кочевые народы не покорить. Поэтому было принято решение об ужесточении политики в отношении последних. С этого времени военное сопротивление в Предбайкалье приняло столь широкий размах и было настолько сильным, что вполне заслуживает, как отмечает Павлинская Л. Р., определения «война»<sup>3</sup>.

Большим кровопролитием и ожесточением сопровождались военные столкновения казаков с верхнеленскими и ангарскими племенами эхиритов, булагатов, ашибагатов в 1644-1647 гг. и 1651-1653 гг. В ходе этих столкновений русские казаки громили и разоряли бурятские улусы, брали в плен женщин и детей, которых впоследствии продавали как живой товар или обменивали на военнопленных. Процветала практика аманатства. В заложники брали в основном ближайших родственников членов родовой верхушки, принуждая последних платить за них выкуп. Аманатство превратилось в довольно доходный бизнес и продолжало существовать также впоследствии.

Буряты, в свою очередь, под давлением военной силы могли подписать «шерть», т.е. присягу на верность русскому царю. Впоследствии могли отказаться от нее, напасть на острог, убить сборщиков дани, уничтожить крестьянские пашни, возникавшие вокруг острогов. Подобное поведение обуславливалось рядом обстоятельств. Во-первых, подписывая «шерть», бурятские тайши надеялись получить защиту Московской Руси от набегов халха-монгольских отрядов. Однако вместо обычного у сибирских народов статуса кыштымов, они неожиданно получили совсем иную систему, при которой их покровителей интересовала не только пушная

---

<sup>3</sup> Павлинская Л. Р. Буряты. Очерки этнической истории. СПб., 2008. С. 140.

дань, но собственно бурятская земля<sup>4</sup>. Во-вторых, подписание присяги зачастую носило принудительный характер и сопровождалось погромами и насилием. Особенно страдали местные племена от двойного обложения в период так называемой «войны острогов», которая развернулась между конкурирующими за дань русскими острогами. В-третьих, было обусловлено разностью культурных традиций двух народов. Для бурят истинную значимость имела присяга, данная на сакральном месте рода. Как правило, у каждого рода были свои сакральные места, где совершались поклонения божествам и духам. К обязательствам, принятым по принуждению, тем более в формате чужой культуры, они относились по-иному. Между тем русские воеводы рассматривали отказ бурят от «шерти» и уплаты ясака как клятвопреступление, требующее немедленного наказания. Как следствие после отказа местных племен от «шерти» начинались погромы, вызывавшие в свою очередь ожесточенное сопротивление бурят. Одним из ярких примеров накала страстей и непримиримости враждующих сторон служит случай с предводителем племени эхиритов Чепчегуем, сгоревшим в своей юрте во время погрома Мартына Васильева в 1641 г., но не пожелавшим сдаться в плен<sup>5</sup>. Однако такой героизм в борьбе с завоевателями был присущ далеко не всем бурятским предводителям. Многие тайши, потерпев военное поражение, предпочитали сдаться в плен, соглашались дать присягу и платить ясак. Однако, оказавшись на воле, тут же объявляли себя независимыми и отказывались выполнять принятые обязательства.

В Забайкалье военные столкновения казаков с местным населением не сопровождались столь сильным

---

<sup>4</sup> Бадмаев А. А. Буряты и русские: диалог культур (XVIII-I половина XIX в.) // Народонаселение Сибири. Стратегии и практики межкультурной коммуникации. XVII-начало XX века. Новосибирск, 2008. С. 271.

<sup>5</sup> Павлинская Л. Р. Указ. соч. С. 155.

ожесточением и кровопролитием, как в западной части этнической Бурятии. Это обуславливалось рядом факторов: во-первых, высокой миграционной подвижностью населения, которое при появлении какой-либо военной угрозы могло свободно откочевывать в Монголию. Племена Предбайкалья были лишены такой возможности и вынуждены были оказывать ожесточенное сопротивление; во-вторых, и это было главным обстоятельством, за Байкалом Москва вела себя более осторожно, учитывая интересы Монголии и впоследствии цинского Китая в регионе.

Активная экспансия русских и распространение маньчжурского влияния во Внешней Монголии в конце XVII в. поставили на повестку дня вопрос о разграничении интересов России и Китая в Байкальском регионе. В 1689 г. Федор Головин подписал Нерчинский трактат, а в 1727 г. Савва Рагузинский – Буринский договор с Китаем. Так была установлена государственная граница между двумя державами, протянувшаяся от р.Аргуни на востоке до притоков Енисея на западе. С этого момента происходит постепенная стабилизация этнической ситуации в регионе. К середине 1730-х гг. практически прекращаются миграционные перемещения населения, т.е. приток и отток населения. Стабилизируется его этнический состав, происходит формирование субэтносов бурятского народа по обе стороны оз. Байкал.

Так завершился растянувшийся на столетие процесс присоединения Байкальской Сибири к Российскому государству. Несмотря на принудительный, завоевательный характер, включение Бурятии в состав России создавало предпосылки для более активного межцивилизационного взаимодействия, что в свою очередь, безусловно, обогащало духовную и материальную культуру двух народов. Насилие, применяемое русскими в процессе завоевания, все же ограничивалось интересами государства, которому было важно сохранение

и даже увеличение податного населения. Поэтому насильственный характер русской колонизации не приобрел форму этнического геноцида местных племен, как это было на Западе.

Важнейшую роль в формировании межэтнических отношений в регионе в рамках уже единого государства играла политика имперского центра. Если взглянуть на эти отношения в начале XVIII в., то их можно охарактеризовать как пограничные, когда уже в целом завершился процесс завоевания территории и ушли в прошлое открытые военные конфликты, однако и в мирных условиях произвол, насилие и беззаконие в отношении местных племен по-прежнему продолжались. Вот как описывает события тех лет неизвестный автор XIX в. «Сосланные, люди неуживчивые, с дурными наклонностями... стали притеснять бурятский народ...: отгоняли скот..., отнимали земли, увозили жен и детей и требовали выкуп»<sup>6</sup>. Исследователи указывают, что пленных бурят русские обычно продавали торговым людям, часто они становились домашними рабами у зажиточных людей, пленниц, обратив в православие, выдавали замуж за казаков<sup>7</sup>. Использование бурят в качестве рабов постепенно исчезло у русских лишь в первой трети XVIII в, а практика аманатства продолжала сохраняться и в XIX в.

Тем не менее, уже в XVIII в. этнокультурные контакты пришлого и коренного населения начинают расширяться, становятся более разнообразными и формируются уже на более мирной, взаимозаинтересованной основе. Под влиянием русских у бурят с конца XVIII в. развивается хлебопашество, особенно в Предбайкалье. Русские перенимали опыт и навыки бурят по ведению скотоводческого хозяйства в местных условиях.

---

<sup>6</sup> Цит. по: Бадмаев А. А. Указ.соч. С. 265.

<sup>7</sup> Бураева О. В. Хозяйственные и этнокультурные связи русских, бурят и эвенков в XVII-сер.XIX в. Улан-Удэ, 2000. С. 28-29.

В процессе мирного сосуществования начинает выстраиваться диалог между двумя абсолютно разными цивилизационными культурами. Еще одним каналом межэтнического взаимодействия в XVIII в. становится сотрудничество военное. Необходимость защиты дальних рубежей привела к тому, что во второй половине XVIII в. бурятское население начинают привлекать к охране государственной границы. С этой целью в 1764 г. по приказу Екатерины II были созданы 4 казачьих бурятских полка, которые в середине XIX в. влились в состав Забайкальского казачьего войска. Помимо бурят к пограничной службе привлекались и тунгусские племена.

Таким образом, можно констатировать, что в XVIII в. начинается процесс постепенной инкорпорации бурят в российское общество. Процесс этот был также сложным, противоречивым, неоднозначным по характеру и своим последствиям. Следует отметить, что основные тенденции данного процесса определялись политикой имперского центра, заинтересованного в сохранении податного населения. Поскольку коренные народы Сибири являлись основными поставщиками пушнины и других природных даров сибирской тайги на общероссийский рынок, политика Москвы в их отношении довольно долго носила патронажный, охранительный характер. Это позволяло аборигенам Сибири вплоть до конца XIX в. сохранять свою внутреннюю автономию и традиционное родовое управление.

Важнейшее значение для сохранения бурятского общества во все возрастающем иноэтническом присутствии имели административные реформы М.М.Сперанского. Подготовленный им «Устав об управлении инородцев» 1822 г. обеспечил государственную защиту автономного существования аборигенных сообществ в Сибири. Он не только подтвердил права сибирских народов на их земли, но и запретил русским самовольно селиться на землях инородцев. Согласно Уставу русские поселенцы

могли брать земли в аренду у местных племен только с согласия инородческих общин.

К сожалению, в реальной практике патронажная политика правительства зачастую была неэффективной. Игнорирование законов в Сибири местными воеводами было обычным явлением. Поэтому коренные народы продолжали страдать от произвола и притеснений как со стороны местной администрации, так и со стороны русских крестьян-поселенцев.

Особую остроту во взаимоотношениях русских и бурят в XVIII-XIX вв. приобрел земельный вопрос. Известно, что крестьянская колонизация Сибири сопровождалась вытеснением бурят с «породных земель», что приводило к многочисленным конфликтам между коренным и пришлым населением. В архивах сохранились многочисленные жалобы бурят на захваты русскими крестьянами их земель при полном равнодушии, либо даже одобрении местных властей. Отчаявшись найти защиту своих законных прав на землю у местных воевод, в 1703 г. хоринские и агинские буряты вынуждены были предпринять беспрецедентный шаг – снарядить и отправить тайком делегацию к царю Петру I. В то время это был без преувеличения героический поступок, который, к сожалению, до сих пор не получил заслуженной оценки со стороны их потомков. В челобитной царю хори-буряты говорили о своем бедственном положении. Петр I, выслушав делегатов, издал указ от 22 марта 1703 г., который подтверждал права хори-бурят на свои «породные земли» и запрещал русской администрации впредь чинить обиды местному населению. Однако и после этого указа самозахваты бурятских земель русскими поселенцами продолжались, о чем свидетельствуют многочисленные жалобы бурятского населения местным и центральным властям.

К числу негативных последствий колонизационного влияния следует отнести распространение преступно-

сти и алкоголизма, а также разных болезней, которые приводили к социальной деградации и фактически ставили этнос на грань вымирания, особенно в Предбайкалье, где этнокультурные контакты между русскими и бурятами были более интенсивными. Следует отметить, что особенности этнического менталитета бурятского населения были таковы, что грабежи, насилие, тем более убийства в повседневной бытовой жизни практически отсутствовали. Об этом в частности упоминают в своих путевых заметках иностранные и русские путешественники, посещавшие Сибирь в XVIII-XIX вв. Описывая характер местных жителей, они обращают внимание на миролюбие и абсолютную безопасность бурят, их законопослушание<sup>8</sup>. Это объяснялось моральными нормами традиционного общества, где бытовали представления о неприкосновенности чужого имущества, а причинение вреда здоровью и жизни человека в мирное время считалось величайшим преступлением. Поэтому в традиционном бурятском обществе практически не встречались преступления против имущества и личности человека. Долгое время, вплоть до 1920-1930-х гг., в бурятских улусах не использовались замки на дверях. Отлучаясь из дома, хозяева обычно подпирали двери поленом. Такие особенности этнокультурного самосознания и поведения местного населения провоцировали преступления против их имущества и собственности со стороны пришлого населения, особенно, если учитывать, что многие русские поселенцы имели за своими плечами криминальное прошлое. С ростом миграции русских в Сибирь уровень преступности неуклонно увеличивался.

Все возрастающие межэтнические контакты распространились не только на общественные отношения, но затрагивали также сферу семейно-брачных отношений.

---

<sup>8</sup> Богданов М. Н. Очерки истории бурят-монгольского народа. Улан-Удэ, 2008. С. 15.

Уже со второй половины XVII в. в регионе распространились межэтнические браки, что привело к формированию особой этнической группы местного населения – карымов. Являясь потомками смешанных браков, они селились обособленными деревнями. Однако со временем карымы постепенно утрачивали этнокультурные особенности бурят, смешиваясь с постоянно увеличивающимся русским населением.

Со второй половины XIX в. характер имперской политики в отношении аборигенов Сибири начинает меняться. На смену государственному патронажу, защищавшему права аборигенов от посягательств русских переселенцев, приходит политика культурной, религиозной и административной русификации, особенно усилившаяся к концу XIX-началу XX вв. К этому времени сформировались границы Российской империи, которая представляла собою «лоскутное одеяло» в этническом отношении, объединяя множество больших и малых народов. Консолидирующим и интегрирующим фактором, обеспечивающим целостность такого государства, могла стать, по мнению правительства, только политика русификации и ассимиляции инородцев. Этот курс в жизнь неуклонно проводили правительства Александра II, Александра III и Николая II в отношении поляков, украинцев, белорусов и других народов Российской империи. Буряты в этом смысле не были исключением. Важнейшими каналами этой политики во второй половине XIX в. становятся религиозная и языковая (лингвистическая) русификация. Если результаты первой из них были весьма скромными и не привели к сколько-нибудь значительному распространению православия среди бурят, то языковая русификация дала намного более заметные результаты.

Учитывая особый интерес бурят к образованию, правительство стремилось поставить его под свой контроль и превратить в эффективный инструмент русификации местного населения. Прежде всего, правитель-

ство стремилось перевести на русский язык все ступени системы образования в государстве, в том числе в национальных регионах. Обучение детей на родном языке ограничивалось, а просьбы родителей об этом игнорировались правительством. Школы при дацанах развивались только за счет частных пожертвований, были малочисленными и не могли удовлетворить образовательные потребности бурят, особенно в Западной Бурятии. В итоге западные буряты фактически были лишены возможности изучать родной язык. В средних и высших учебных заведениях был введен запрет на неортодоксальных студентов, т.е. обязательным условием поступления туда был переход в православную веру. В школьных классах все учебные предметы изучались на русском языке, поэтому в школах в основном работали русские учителя, многие из которых не знали бурятский язык и нередко придерживались шовинистических великорусских принципов по отношению к своим молодым ученикам<sup>9</sup>.

Наращение тенденции к русификации во второй половине XIX в. ставило под удар и внутреннюю автономию бурят в составе Российского государства. В 1901 г. была принята волостная реформа, отменившая Степные думы и фактически разрушившая традиционную родовую систему управления у бурят. Отныне жизнь бурятского населения ставилась под контроль единых органов управления – крестьянских управ во главе с крестьянскими начальниками. Тем самым был положен конец административной автономии бурят. Не в пользу местного населения решался и земельный вопрос. Весь земельный фонд был объявлен собственностью государства, в том числе и родовые земли бурят. Реакционный внутренний курс имперского правительства вызвал рост протестных настроений, способствовал

---

<sup>9</sup> Montgomery R. Late tsarist and early Soviet nationality and cultural policy: the Buryats and their language. Lewiston, N.Y., 2006.

подъему национального самосознания бурят и началу их борьбы за свои права в условиях царской России.

Таким образом, 350-летняя история бурятского народа в составе Российского государства не может быть оценена однозначно. С одной стороны, очевиден принудительный, насильственный характер присоединения, а также политика с позиции силы, которую проводило московское правительство в отношении бурятского народа, как и многих других народов многонациональной Российской империи. С другой стороны, нельзя не видеть те широкие возможности, которые открывались перед кочевыми народами посредством расширения межцивилизационного диалога культур Востока и Запада, что имело большое значение для социокультурной модернизации традиционного общества.

Процесс исторического развития бурятского народа в составе многонационального Российского государства был трудным и противоречивым. В XVII в. он имел остроконфликтный характер, когда историческую канву этнокультурного взаимодействия в регионе определяло в основном военное противостояние. Дальнейший процесс инкорпорации местных племен в состав Российского государства сопровождался нарастающей русификацией бурят, особенно усилившейся во второй половине XIX-начале XX вв. В результате приобщение к достижениям и ценностям иной цивилизации сопровождалось утратой родного языка, забвением исторического прошлого, размыванием национального самосознания.

Кюнней Такасаева

ТРУДЫ ВАЦЛАВА СЕРОШЕВСКОГО КАК ОСНОВА  
КОНСТРУИРОВАНИЯ ЯКУТСКОЙ ЭТНИЧНОСТИ  
В УСЛОВИЯХ ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО  
ПОГРАНИЧЬЯ

Наррация (сюжетно-тематическая картина) всех произведений Вацлава Серошевского о Якутии, пронизанная встречаей автора с неевропейской, «другой», культурой, характеризует перспективы изменений этого экзотичного мира. Серошевский, сам того не желая, оказался в пространстве пограничья культур – европейской и экзотической. Автор этнографического исследования «Якуты» делает попытку зафиксировать быстро изменяющийся мир саха.

Необходимо отметить оригинальность и специфику выбора субъекта научных исследований и тематику литературных произведений автора «12-ти лет в краю якутов». К середине XIX века в Польше было издано значительное количество воспоминаний польских ссыльных о Сибири<sup>1</sup>. Сюжеты «воспоминаний о Сибири» во многом повторялись: в центре этих произведений

---

<sup>1</sup> Pamiętnik księdza Ciecierskiego, przeora dominikanów wileńskich, zawierający jego i towarzyszków jego przygody, doznane na Sybirze w latach 1797–1801, wydana w 1865 roku we Lwowie; Dłużyk Kamieński A., Diariusz więzienia moskiewskiego miast i miejsc... wydany w Poznaniu w 1874 roku; Dziennik podróży Józefa Kopcia przez całą wzdłuż Azję [lądem] do portu Ochocka, oceanem przez Wyspy Kurylskie do Niższej Kamczatki i stamtąd na powrót do tegoż portu na psach i jeleniach, wydany pośmiertnie we Wrocławiu w 1837 roku itd.

были сами ссыльные и описание их жизни на каторге. Закономерно, что в этих произведениях описание царского режима и личных страданий превалировало над описанием среды обитания и народов, населяющих эти территории. До Серошевского ни один из пишущих ссыльных не отважился главным героем своих сибирских произведений сделать местных жителей – «аборигенов». Литературные произведения Серошевского «*Na kresach lasów*» (1891), «*Chajlach*», «*Skradziony chłopak*», «*W ofierze bogom*», «*W matni*», «*Jesienią*» (1897), «*Dno nędzy*» (1900), монография «*Якуты. Опыт этнографических исследований*» (1896), «*12 lat w kraju Jakutów*» (1900)<sup>2</sup> полностью посвящены жизни и быту саха, в них нет привычных для польских ссыльных писателей сюжетов каторги, что нарушало устоявшиеся каноны тематики подобных произведений. Автор, понимая риск своего предприятия, который усугублялся еще и доставкой произведений к издателям, задается вопросом, стоит ли писать о якутах, о таком малом и далеком от Польши народе? Он переживает, найдет ли его книга своих читателей в Польше и заинтересуются ли европейцы героями его произведений – народами, населяющими территорию ссылки.

В письме к сестре Паулине, которая была посредником между автором в Якутии и редакторами в Варшаве от 7 (18) марта 1890 г., Серошевский пишет: «Отложил мои этнографические работы на польском, а значило это для меня, признаюсь, немало, потому что и любил начатые исследования, и мысль о том, что должен служить только забаве моих земляков, тяготила. Сейчас работаю над новеллой «*Na kresach lasów*»»<sup>3</sup>. Цитата выразительно свидетельствует о том, что ссыльный больше

---

<sup>2</sup> Sieroszewski W. *W matni. Nowele jakuckie*. Warszawa, 1958. S. 49-91; *Dno nędzy*. S. 237-339; *Jesienią*. S. 5-24; Серошевский В. Л. *Якуты: Опыт этнографического исследования*. Санкт-Петербург, 1896.

<sup>3</sup> Sieroszewski W. *Listy do siostry Pauliny / Wydała i opracowała B. Kocówna // Miscellanea z pogranicza XIX i XX wieku*. T. VIII. Wrocław – Warszawa – Kraków, 1964. S. 409. (Перевод мой – К.Т.)

дорожит научным исследованием, чем повествовательной литературой, с трепетом относится к своему труду о якутах, беспокоится об объективности исследования.

Серошевский с ходу погружает своих читателей в экзотичный для них мир, умышленно не изменяя якутских названий и имен своих героев, не давая дополнительных объяснений по тем или иным деталям экзотичного для читателей быта. Все эти этнографические эпизоды дают возможность разносторонне представить картину жизни саха XIX в.

В письме к сестре, сопровождающем рукопись, он просит о сохранении якутских слов при редактировании в Варшаве. В письме от 25 января 1891 года пишет: «...Может быть ты, просматривая рукопись, согласишься все попавшиеся тебе шероховатости и придашь повествованию желаемую плавность, однако, прошу тебя, в диалогах, особенно там, где говорят якуты, ничего не трогай, даже порядок слов в предложении...»<sup>4</sup>. В письме от 28 февраля 1891 года пишет: «Язык требует обязательных правок с твоей стороны. Но, сестричка, старайся, насколько возможно, не исправлять разговоров: эти выражения, живьем вырванные из уст настоящих людей и переведенные на польский; часто даже их неправомерность является умышленной»<sup>5</sup>.

Серошевский в своих произведениях использует большое количество ныне не встречающихся якутских топонимов, личных имен, прозвищ, что представляет, на мой взгляд, этнографический интерес и требует дополнительного изучения.

В свое время автора критиковали за натурализм и брутальность сцен, ломающих нормы эстетики, принятые в Европе<sup>6</sup>, к примеру, эпизоды в «Dno pędzu» – каннибализм Мерген, умственная отсталость Симэхсин,

<sup>4</sup> Там же. С. 419. (Перевод мой – К.Т.)

<sup>5</sup> Там же. С. 422. (Перевод мой – К.Т.)

<sup>6</sup> Ср.: Фельдман В., В. Серошевский // Критический альманах. Кн. 2. М., 1910; О труде Серошевского (быт якутов) // Изв. ВСОРО.

сцена разделывания оленя в «*Na kresach lasów*». Каждый из вышеупомянутых эпизодов, на мой взгляд, свидетельствует как раз об обратном, подобное поведение не является общераспространенным, герои произведений осуждают аморальность действий, связанных с конкретной ситуацией. Цель автора не заключалась в описании «дикого» примитивного племени, он пытался показать разнородность и многообразие человеческого поведения описываемого им общества. Серошевского волновали социальные проблемы, происходящие в любом обществе, он подчеркивал их универсальность. В «*Dno niędzy*» писатель показывает жизнь группы отчужденных, которые стараются жить по общепринятым законам, но больное общество порождает болезненные состояния и иллюзии их не спасают.

Серошевский старался показать людей, обремененных «тяжелой долей», живущих в суровых условиях, которым, тем не менее, не чужды общечеловеческие ценности. Он описывал народ, подверженный не только риску потерять свою культуру и самобытность, но и находящийся под угрозой биологического исчезновения. Ярким примером может служить «*Chajlach*», где жизнь влюбленных Хабдыяа и Кэрэмэс с появлением ссыльного преступника Кости полностью меняется. Вместе с Костей приходят обман, конфликты, интрига, насилие и, в конце концов, деструкция – смерть.

В своих якутских работах Серошевский показывает трагическую ситуацию колонизированных народов и их дискриминацию, возможно, с помощью этого автор пытается провести параллель с Польшей, борьбе за независимость которой он посвятил всю свою жизнь. При этом необходимо заметить, что автор планировал первое издание на польском языке, но ввиду отсутствия денег автор принял предложение Русского

---

Т. 26. 1896. № 4-5. С. 285–302; К. Залевский. К характеристике новейшей польской литературы // Современный мир. 1912. № 4.

географического общества издать книгу на русском языке в Санкт-Петербурге. Польский вариант вышел только через четыре года.

Не используя открыто термин «колониализм», автор «Chailach» и «Skradziony chłopak» ясно дает понять, кто доминирует в дискурсе колонизатора и колонизированного. Казимир Чаховский, исследовавший творчество Серошевского, в 1947 г. пишет: «Киплинг, описывая своих индийцев, сочувствовал им от чистого сердца, несмотря на это оставался английским имперским патриотом. Такой момент для польского писателя, лишённого своего государства, не принимался в расчет, и даже по воле судьбы обязывал его перейти (сублимироваться) на сторону поработенных, против захватчиков»<sup>7</sup>.

При исследовании творчества Серошевского необходимо представлять себе условия того времени, когда каждый ссыльный был для якутов тяжелым бременем, так как надо было обеспечить его пропитанием, найти ему место в тесном жилище, выделить землю. Часто администрация настраивала якутов против ссыльных «государственных преступников». В трудно выносимых как в физическом, так и в психологическом смысле условиях Серошевский находит в себе силы абстрагироваться от окружающей среды, сублимировать это в своих произведениях, описывая якутов – людей чуждых и далеких от его родной культуры.

Армон в своей книге пишет: «В таких условиях надо было действительно иметь большое самообладание, чтобы писать о якутах не только объективно, но и с симпатией... необходимость совместной жизни требовала прийти к какому-то соглашению. Началось с взаимного обмена услугами. Мы уже знаем, что могли дать якуты ссыльным. А ссыльные якутам? Оказалось, что много.

---

<sup>7</sup> Czachowski K. Waclaw Sieroszewski. Życie i twórczość. Łódź, 1947. S. 10.

Во-первых, услуги ремесленников, во-вторых, врачебная помощь, в-третьих – правовые консультации, а позже учеба. Первые школы в селе появились по инициативе ссыльных. Такое взаимное знакомство стало основным поворотным пунктом, давшим возможность жить бок о бок»<sup>8</sup>. Вот что сообщил молодой якут Н. Виташевскому<sup>9</sup> о влиянии ссыльных на местное население: «Большая заслуга по отношению к якутам – это то, что вы подняли чувство человеческого достоинства. Раньше все якуты дрожали перед каждым казачком, который появлялся в улусе. Теперь мы – молодые – защищаем свои права, независимо от того, кто их нарушил: казак, губернатор или министр»<sup>10</sup>.

Вацлав Серошевский был уверен в том, что субъекты его исследования – это образ ушедших столетий и якуты могут быть приняты за «живущих предков». Известен факт, что он был знаком с теориями эволюционистов, которые были весьма популярны в Европе того времени, в частности с теорией Моргана о трехфазном развитии человечества: дикость, варварство, цивилизация. И монография Серошевского является отражением эволюционной методологии. Автор в письме к сестре цитирует Моргана, и замечает: «Якутская система родства приближается еще на одну черту к туранской системе»<sup>11</sup>. Польский этнограф Л. Крживицкий после выхода монографии «Якуты» на польском языке писал: «...Местами Серошевский пытается выяснить источники некоторых институтов в духе властвующих в науке теорий. ... Теория очень часто надевает на глаза исследователя истории этнографии очки,

---

<sup>8</sup> Армон В. Польские исследователи культуры якутов. М., 2001. С. 56.

<sup>9</sup> Виташевский Николай (1857-1918) – четырнадцать лет пробыл в якутской ссылке (1883-1897).

<sup>10</sup> Виташевский Н. А. Старая и новая якутская ссылка. СПб., 1907. С. 30.

<sup>11</sup> Цит. по: Армон В. Указ. соч. С. 94.

которые мешают ему рассмотреть факты изменчивой природы. Но и тут искусство автора победило. Под добровольно надетыми оковами его интуиция вытянула на свет разные особенности, противоречащие теории. Вообще способность ощущения ситуации огромна... Люди, отношения, обычаи оживают перед нами. Это художественная пластика, приводит к тому, что труд Серошевского, имеющий для научного исследователя множество интересных страниц, может увлечь и обычного читателя»<sup>12</sup>.

Серошевский в своих произведениях фиксирует изменения, происходящие под влиянием доминирующей культуры, останавливаясь на основных моментах, которые могли бы помочь якутам в будущем сохранить свою культуру и не потеряться в цивилизованном мире.

В литературных произведениях Серошевского много этнографических материалов и примеров из якутской культуры. В «Skradziony chłopak» прекрасно описывается одежда якутской женщины – якутский свадебный наряд, якутское свадебное застолье, обряд православного венчания якутов. В этом произведении хорошо просматривается путешествие автора в пограничье якутской и русской культур. Здесь можно увидеть сравнение культур сельской и городской местностей, описание быта и жизни якутов того времени<sup>13</sup>, отношений между мужчиной и женщиной, любви в якутском понимании, брачных отношений, семейных устоев якутов XIX в. Серошевский описывает обряд жертвоприношения, ловлю рыбы, сенокос, принятие гостей (визит купцов), собрания сельской думы и др.

Из письма к сестре, датированного 18 февраля 1891 г.: «...В предпринятом изучении этнографии хотел бы,

---

<sup>12</sup> Там же. С. 93.

<sup>13</sup> Санникова Я. Исследования В.Л. Серошевского как источник в изучении якутского наследия // Материалы Международной конференции «Польша в истории и культуре народов Сибири». Якутск, 2009. С. 126-129.

описывая семейные и свадебные формы якутских обычаев и их эстетические требования к якутской любви, расширить несколько эти рамки и обозначить два явно выделяющихся в их отношении направления: одно – приспособленное к условиям существования в современности, другое – приспособленное к нуждам человеческого духа вообще..., которые раздваивались, сплетались, расходились, и одно из них всегда и исключительно выражалось в супружестве, а другое вселялось в правдивую и неправдивую любовь»<sup>14</sup>.

Следует привести мнение автора по поводу плана книги: «Прежде всего я разделил свои материалы и вычитанное из книг на главы, переходя от простых, элементарных расовых положений, особенностей наследования, от хозяйственных и механических условий быта к высшим ступеням, к все более сложным общественным явлениям, чтобы все закончить поэтическим творчеством и космогонией народа»<sup>15</sup>.

Сам автор пишет о том, что анализ «других», познание «отличий» дает нам возможность убедиться не только в расовых и культурных различиях, но и дает представление о культурном универсализме: «кровь и слезы везде имеют такой же цвет и блеск». Встреча с «другими» обогащает («...вернулись бы мы улучшенными и сильными...») и является лучшей лекцией человечества (среди чужих людей, чужих святынь, мы научились бы уважать самих себя)<sup>16</sup>.

Анализ культурной «дикости» позволяет понять смысл человеческой деятельности для исправления и улучшения жизни. Заглядывая в примитивные жизни, представитель высшей культуры имеет возмож-

---

<sup>14</sup> Sieroszewski W. Listy do siostry Pauliny... S. 409.

<sup>15</sup> Sieroszewski W. Dwanaście lat w kraju Jakutów // *Dzieła* / Red. A. Lam i J. Skórnicki. T.VIII. Kraków, 1961. (Część pierwsza. Przedmowa do II-go wydania).

<sup>16</sup> Sieroszewski W. Szkice podróżnicze. Wspomnienia // *Dzieła* / Red. A. Lam i J. Skórnicki. T. VIII. Kraków, 1961. S. 97-98.

ность увидеть, каким был уровень его прошлого, прошлой своей культуры, как выглядел, как себя вел, что думал и чувствовал<sup>17</sup>.

Как отмечает А. Кияк, этнографические исследования Серошевского преследовали познавательные, исторические, экзистенциальные, политические цели через самопознание индивида и народа, познание основ человечества – наднародное, надрасовое и надкультурное сотрудничество<sup>18</sup>.

Серошевский выделял два типа межкультурных отношений – это конфликтный (конфронтация) и диалог, основанный на уважении взаимной разности друг друга, и придерживался в своих произведениях второго варианта, подчеркивая универсализм культур. Он писал, что учение, взаимный диалог обогащают обе стороны, усиливают идентификацию обеих сторон<sup>19</sup>.

Слова автора к первому изданию этнографического труда «Якуты» как нельзя лучше отражают актуальность диалога культур для будущих поколений, вне зависимости от этнического происхождения и территориальных границ: «Стоит ли читать или писать такую толстую книгу о якутах, народе столь малом и далеком? В малой капле росы иногда отражается космос. Якуты являются осколком древних людей. Благодаря отдаленности в глухие окраины, далеко от хода истории, сохранили огромное количество следов старинных понятий и отношений, неизмеримо важных для развития современных всечеловеческих устройств и чувств».

---

<sup>17</sup> Benedict R. Wzory kultury / Przeł. J. Prokopiuk. Warszawa, 2002. S. 137.

<sup>18</sup> Kijak A. Odkrywca innej Syberii i Dalekiego Wschodu. O prozie Waclawa Sieroszewskiego. Krakow, 2010. S. 173.

<sup>19</sup> Там же. С. 174.

Раджана Дугарова

ОТ БУРЯТИИ К БУРЯТ-МОНГОЛИИ.  
РЕПРЕЗЕНТАЦИИ ДРЕЙФУЮЩЕЙ  
ИДЕНТИЧНОСТИ НА ПЕРЕЛОМЕ СТОЛЕТИЙ

Несколько лет назад на концерте бурят-монгольской этнической музыки мне вдруг захотелось закрыть глаза. И в тот же момент шумный город исчез, улечутился, и открылась джидинская степь, зеленая холмистая степь конца XII века, увиденная мной в фильме «Первый нукер Чингисхана». И я вдруг поняла, что не будь этой музыки, такой родной, щемящей сердце, не было бы и фильма. И все время, пока шел концерт, в центре Улан-Удэ, меня не покидало странное чувство, что я вернулась на родину после долгой разлуки...

Казалось бы, непонятная на первый взгляд ностальгия. Однако я вовсе не одинока в этом трагическом ощущении оторванности от родной культуры. Наиболее ярко это чувство смог выразить поэт, один из авторов идеи упомянутого фильма – первого фильма снятого бурятами на бурятском языке – Есугей Сындуев: «Эй, бурят русскоязычный, евразийский стык! Где гортанный твой и зычный, песенный язык?». Постепенно, из разговоров с друзьями и знакомыми, из собственных размышлений о судьбе моего поколения городских бурят, рожденных в 1970-е, из дискуссий на Интернет-форуме [www.buryatia.org](http://www.buryatia.org) выкристаллизовалась идея исследования, посвященного современным бурятским Одиссеям, воспитанным в лоне русской культуры и в духе коммунистического интернацио-

нализма. О духовной Одиссее странников, преодолевающих чары исполняющей роль Калипсо западной культуры, к родному берегу, символизируемому традиционными ценностями и этосом бурят-монголов. Это исследование, посвященное утраченной и вновь обретаемой родине, но не в географическом, а в метафизическом, экзистенциальном смысле.

Что такое память? Согласно энциклопедии, это психическая функция, предназначенная сохранять, накапливать и воспроизводить информацию. Есть также понятие коллективная память, память народа. Память может быть избирательна, она может пропасть в результате травмы, как в случае социальной амнезии, описанной в докладе Саяны Намсараевой. Память может возвращаться, однако зачастую в этом случае за память принимается ностальгия.

«Ностальгия, от двух греческих корней, »nostos» и »algia», буквально 'тоска по дому', часто это тоска по метафорическому дому, которого больше нет или, может быть, никогда и не было. Это – утопия, обращенная не в будущее, а в прошлое. Ностальгия – это попытка повернуть время вспять, преодолеть необратимость его течения, превратить историческое время в мифологическое пространство»<sup>1</sup>. Иными словами, ностальгия – это фантомная боль памяти.

«Кто мы, откуда, куда мы идем?» – вопросы, которыми задаются герои знаменитой картины Поля Гогена, встают перед каждым народом в периоды социальных потрясений. Для моего поколения таким потрясением стал крах коммунистической системы, поставивший нас, вчерашних советских пионеров и комсомольцев, в ситуацию экзистенциальной заброшенности, из которой каждый должен был искать свой выход. За десятилетия массивированной аккультурации выросло не одно

---

<sup>1</sup> Бойм С. Общие места. Мифология повседневной жизни // Новое литературное обозрение. М., 2002. С. 297.

поколение бурят, для которых русская культура стала родной, а бурятская – чем-то мало знакомым и экзотичным. Ностальгия, охватывающая представителей моего поколения городских, прежде всего, бурят при столкновении с тем, что принято называть «традиционной бурятской культурой», сродни чувствам коренных «меланхолических субъектов» в мультикультурных колониальных переселенческих странах, «традиционная» идентичность которых безвозвратно утрачена вследствие многовековой колонизации<sup>2</sup>. В то же время, ностальгия может играть важную роль в возрождении национального самосознания, как будет показано далее.

Как пишет Тим Эденсор, предпринявший первое в своем роде исследование популярной культуры и повседневности как существенных компонентов национальной идентичности, последняя незримо и естественно присутствует в вещах и явлениях, принимаемых нами за сами собой разумеющиеся, от ландшафтов и кулинарных привычек до туризма, кино и музыки<sup>3</sup>. Моя статья посвящена анализу отношений между памятью и ностальгией, историей и мифологией в процессе того как бурятская этническая/национальная идентичности представляются, разыгрываются, определяются в пространстве и материализуются в популярной культуре, литературе и повседневной жизни. Также я собираюсь рассмотреть роль глобализации в пробуждении этнической идентичности и диверсификации культуры.

СССР, как и его предшественница – царская Россия, был государственным образованием имперского типа, чья история была отмечена многочисленными завоеваниями, территориальной экспансией, колониальны-

---

<sup>2</sup> Povinelli E. A. *The Cunning of Recognition: Indigenous Alterities and the Making of Australian Multiculturalism* (Politics, History, and Culture). Duke University Press, 2002.

<sup>3</sup> Edensor T. *National Identity, Popular Culture and Everyday Life*. Berg Publishers, 2002.

ми методами управления и культурной ассимиляцией этнических групп доминирующим русским языком и культурой<sup>4</sup>. С концом идеологизированного Советского государства традиционные идентичности начинают выходить из тени. В конце 1980-х в Бурятии, как и во многих других регионах в период перестройки, стали появляться этнические движения и организации с политическими целями, включающими воссоединение Бурятской республики в границах 1937 года, до указа Сталина, разделившего республику на 3 части, возвращение имени республики – Бурят-Монголия и признание бурят репрессированным народом. Тот же период характеризуется возрождением репрессированных ранее религий – буддизма и шаманизма. В книгах и статьях на тему национального возрождения бурят, написанных с 1980-х годов, красной строкой проходит мысль о том, что бурятам необходимо вспомнить, что они являются неотъемлемой частью монгольского мира, не бурятами – одной из народностей Сибири, но бурят-монголами, жителями Ара Монгол – Северной Монголии. Как пишет на сайте Министерства культуры Бурятии один из творцов современного бурят-монгольского дискурса, профессор Ш. Чимитдоржиев:

Нынешние поколения бурят с европейским образованием, изучавшие историю своего народа, своей Республики по трудам, сочиненным в эпоху с тоталитарной идеологией, имеют искаженное представление о монгольской государственности, монгольских племенах, о монгольской цивилизации, о причастности бурят к ней. Если бы эти люди владели старомонгольской классической письменностью, которая являлась основой бурятского литературного (письменного) языка в течение нескольких столетий до 1931 года, и были знакомы с источниками на этой письменно-

---

<sup>4</sup> Tishkov V. *The Mind Aflame. Ethnicity, Nationalism and Conflicts in and after the Soviet Union*. United Nations Research Institute for Social Development, 1994.

сти, заговорили бы по-иному, с огромным уважением и гордостью говорили «Мы – бурят-монголы!»<sup>5</sup>

Сформулированное и наделенное смыслами действиями бурятского национального движения в начале XX века, в 1923 г. имя «бурят-монголы» стало знаковой частью наименования республики – Бурят-Монгольская АССР. В конце 1980-х годов на волне перестройки вопрос о возвращении исторического названия республики и народа стал вновь подниматься в ученых записках, коллективных обращениях в обком КПСС, в Верховный совет, Совет министров. Проекту переименования не повезло – в условиях обострения межнациональных отношений в СССР консолидированное бурятское национальное движение представлялось власти потенциально опасным. И хотя особых препятствий для возврата исторического названия не было, на практике все ограничилось обсуждениями, и решение о возврате старого названия республики так и не было принято. Тем не менее, старая идея панмонголизма как надгосударственной общности монгольских народов, взлелеянная лидерами бурятского национального движения в начале XX века и возрожденная в его конце, укоренилась в сознании молодого поколения бурят на новом витке истории. Сегодня можно говорить о возникновении новой бурят-монгольской идентичности, проявляющейся в различных коммуникативных ситуациях, как в глобальной сети, так и в реальности. Как пишет пользователь gure в форуме Сайта бурятского народа в теме «Почему не Бурят-Монголия, а Бурятия»:

«Монголы» – термин того же ряда, что и «славяне», «тюрки», «индоевропейцы». Будучи бурятом, невозможно не быть монголом, точно также как нельзя быть русским и не быть славянином и индоевро-

---

<sup>5</sup> [http://www.minkultrb.ru/tema/tema/browse/2/article/burjatskii-ehtnos-i-mongolskii-mir/?tx\\_ttnews\[backPid\]=230&cHash=bedfbc49481f42ecd2206304475a483a](http://www.minkultrb.ru/tema/tema/browse/2/article/burjatskii-ehtnos-i-mongolskii-mir/?tx_ttnews[backPid]=230&cHash=bedfbc49481f42ecd2206304475a483a)

пейцем, быть татариним и не быть тюрком. Потому термин «бурят-монголы» оправдан с любой стороны – исторической, культурной, политической, лингвистической, этнической.<sup>6</sup>

Ему вторит dGalsan, один из администраторов сайта:

Сегодня нам ЖИЗНЕННО НЕОБХОДИМО признать НАШЕ ЕДИНСТВО. А наше единство может строиться ТОЛЬКО НА ОБЩЕМОНГОЛЬСКОЙ ОСНОВЕ. Как только мы примеряем на себя эту псевдоуникальность и обособляемся от монгольского мира (как бы вы не крутили определениями, выглядит это именно так), нас сразу можно с легкостью уничтожить. Впрочем, именно это и произойдет, если мы откажемся от борьбы за НАШИ СИМВОЛЫ – такие как, например, наше самоназвание – БУРЯТ-МОНГОЛЫ, и название нашей земли – Бурят-Монголии.<sup>7</sup>

С одной стороны, можно сказать, что в настоящий момент происходит возрождение бурят-монгольской идентичности. Однако с другой стороны, очевидно, что для представителей молодого поколения, выбирающих эту идентичность, важную роль играют новые факторы, такие как возросшая по сравнению с прошлыми эпохами мобильность и, как следствие, возникновение транснациональной диаспорной публичной сферы, реорганизующей работу социального воображения (Аппадурои). Не секрет, что проблемы идентификации актуализируются в условиях де-территориализации, отрыва от родины. Так, идея культурно-генетической близости монгольских народов стала часто использоваться в идентификационном дискурсе бурят-мигрантов:

История с Монголией у нас одна до присоединения к России. Да и название бурят-монгол нужно не

---

<sup>6</sup> <http://buriatia.org/modules.php?name=Forums&file=viewtopic&t=1838&postdays=0&postorder=asc&start=0>

<sup>7</sup> <http://buriatia.org/modules.php?name=Forums&file=viewtopic&t=1838&postdays=0&postorder=asc&start=45>

для русских или для монголов, а для самих себя. По крайней мере, детям станет интересно, что общего у нас с монголами, заинтересуются историей, культурой. [...] Живя в разных странах, на вопрос кто по национальности, отвечаешь бурятка, естественно, что никто не знает, а когда говоришь, что монголка и вкратце даешь понятие, где находится российская Монголия и объясняешь, что Монголия состоит из трех частей (русской, китайской и собственно монгольской), начинают понимать.<sup>8</sup>

Не сумев стать названием республики, *Бурят-Монголия* из политического термина трансформировалась в культурный феномен, переселившись в область воображения. Сегодня слово «Бурят-Монголия» присутствует в названии книг, издательских проектов<sup>9</sup>, интернет-сайта<sup>10</sup>, постепенно укореняясь в общественном сознании.

Все большее значение в современном историко-культурном дискурсе приобретает соотнесение истории бурят с историей Монгольской империи: история Монгольской империи рассматривается как национальная, а Чингисхан – как «святыня монгольских народов». Имя Чингисхана, «которое в массовом сознании советских людей прочно ассоциировалось с образом жестокого варвара-завоевателя», неизбежно должно было занять особое место в дискурсе бурятской этнической идентичности, ибо для основной массы бурят «оно носило скорее полуполегендарные, героико-романтические коннотации и подпитывало их позитивную идентичность, отсылая к собственному «Золотому веку»<sup>11</sup>.

---

<sup>8</sup> <http://buriatia.org/modules.php?name=Forums&file=viewtopic&t=1838&postdays=0&postorder=asc&start=15>

<sup>9</sup> Эди шэдитэ Буряад-Монгол Орон. Волшебная страна Бурят-Монголия. Magic Land of Buryat-Mongolia. <http://buriadnom.blogspot.com/>

<sup>10</sup> <http://buriyat-mongolia.info>

<sup>11</sup> Батомункуев С. Новые бурятские идентичности: мифологическое и политическое содержание дискурса // Вестник Евразии. 2005.

Начиная с 1990 года книжный рынок Бурятии наводняют издания, посвященные личности Чингисхана. В 2002 году в Улан-Удэ проводится международная научная конференция «Чингис-хан и судьбы народов Евразии», в том же году Бурятский драматический театр осуществляет постановку спектакля «Чингисхан», что, по мнению С. Батомункуева, служит еще одним свидетельством значимости этой фигуры с точки зрения бурятской этнической идентичности<sup>12</sup>. И наконец, в 2005 году в Улан-Удэ проводится международный театральный фестиваль «Лики Чингисхана», собравший коллективы из Бурятии, Монголии, Якутии, Хакассии, Башкортостана со спектаклями, посвященными создателю империи монголов.

Справедливости ради следует отметить, что задолго до постперестроечной «реабилитации» создателя империи монголов, в «застойном» 1978 году вышел в свет знаменитый роман Исаия Калашникова «Жестокий век». В этой книге впервые в русской литературе Чингисхана был представлен не в образе звероподобного садиста (как, например, в романе лауреата сталинской премии В. Яна «Чингиз-хан»), а живым, чувствующим и мыслящим человеком. Книга стала культовой для нескольких поколений русскоязычных бурят, нашедших в ней ответы на основные идентификационные вопросы и подтверждение общемонгольских корней бурятского этноса вопреки официальной истории, отсекавшей бурят от монгольского мира. В начале 1980-х среди улан-удэнской молодежи большой популярностью пользовалась песня неизвестного авторства «Я потомок хана Мамаю». Ее исполнение в кругу друзей было своего рода фрондерством<sup>13</sup>,

---

№ 2. [http://www.eavest.ru/magasin/artikelen/2005-2\\_bat.htm#author#author](http://www.eavest.ru/magasin/artikelen/2005-2_bat.htm#author#author)

<sup>12</sup> Там же.

<sup>13</sup> В одном из куплетов песни, например, поется: «Мне письмо от русского князя. В нем назвал он меня на «ты»! Растоптал я его по грязи под ликующий крик Орды!»

формой сопротивления «единственно верной» имперской точке зрения на историю, попыткой найти евразийскую альтернативу, пока еще инстинктивно, в отсутствии появившихся в печати десятилетие позже текстов евразийцев – Г.В. Вернадского, Э. Хара-Давана, Л.Н. Гумилева.

К списку произведений литературы и искусства, посвященных Чингисхану, необходимо добавить и первый бурятский художественный фильм «Первый нукер Чингисхана», снятый киностудией «Урга». Один из первых показов этого фильма состоялся в декабре 2005 года в бурятском лицее, в преддверии референдума о слиянии Усть-Ордынского Бурятского автономного округа с Иркутской областью. Перед показом продюсер фильма сформулировал основную идею – показать начало становления империи Чингисхана через краткий, но ключевой момент его биографии – встречу с Боорчу, который помог ему вернуть угнанный табун и стал его первым нукером. В частности, он подчеркнул, что тема для первого бурятского фильма была выбрана неслучайно, проведя параллели между непростым положением бурятского народа в настоящий момент, разделенного административными и государственными границами, теряющего язык и культуру, с ситуацией в монгольской степи в конце XII века, раздираемой междоусобицами, окруженной многочисленными и сильными врагами. В речи продюсера чувствовалась надежда на то, что фильм заставит молодое поколение задуматься о судьбе бурятского народа и подтолкнет его будущих лидеров встать на защиту его интересов.

Несколько лет назад в публичном пространстве Бурятии совершенно неожиданно проявился еще один важный дискурс – *хуннский*, возводящий историю бурят и монголов к общим предкам – хуннам, создателям первой в истории Центральной Азии степной империи на рубеже нашей эры. Немаловажную роль в его становлении, на мой взгляд, сыграл роман русскоязычного

бурятского писателя Владимира Митыпова «Долина бессмертников» (1975). Герой повествования, поэт с евразийским именем Олег Аюшеев – типичный представитель городской бурятской интеллигенции конца XX века – возвращенный в лоне европейской культуры рафинированный эстет, цитирующий Шекспира и Тютчева и тяготящийся эфемерностью собственного бытия. Характерно, что рассуждая об истоках поэтического ремесла, Олег упоминает слепых греческих рапсодов и украинских лирников, даже не вспомнив о бурятских улигершинах. Пожалуй, единственное место в романе, из которого можно понять этничность героя – это начало первой главы, где герой вспоминает детство, проведенное в старом деревенском доме на отшибе улуса Добо Енхор. Причем в единственном предложении, косвенно указывающим на принадлежность героев к бурятам, проскальзывают такие штампы из русской советской литературы, что если поменять буддийских богов, которым, «затеплив лампадки, истово и важно молился» дедушка на христианских святых, у читателя может появиться стойкое убеждение, что он держит в руках очередное произведение писателя-деревенщика.

Вместе с тем, в романе отражена именно та советская реальность середины 1970-х годов, когда услышать бурятскую речь на улицах Улан-Удэ было редкостью, в учебниках истории было написано, что до Октябрьской революции у бурят не было письменности, а студенты в ВУЗах вместо религиоведения изучали «научный атеизм». Кризис идентичности, переживаемый героем в начале романа, не затрагивает ее этнической составляющей, скорее, это духовный кризис творца, описанный А.С. Пушкиным в «Пророке». Однако в контексте затрагиваемых нами тем обращает на себя внимание тот факт, что выход из творческого кризиса представлен как обращение героя к древним истокам степной цивилизации Центральной Азии, как отклик на зов далеких предков.

«Долина бессмертников» – это текст в тексте, подобно булгаковскому «Мастеру и Маргарите». Олег пишет роман о становлении империи хунну, но не за письменным столом, обложившись историческими хрониками, а в археологической экспедиции, и образы былого приходят к нему из глубины веков, погружая в состояние, близкое к шаманскому трансу. Сознание писателя как будто переносится на 2300 лет назад и попеременно вселяется то в тело шаньюя Туманя, то в его наследника Модэ, то в мудрого князя Бальгура, могилу которого раскапывают археологи в Долине бессмертников на юге республики.

Роман В. Митыпова «Долина бессмертников» стал для бурятской литературы «своеобразным эволюционным этапом, прежде всего, в выборе героя – поэта, художника-философа, обладающего чувством исторической памяти»<sup>14</sup>. Чрезвычайно важен в романе «идеологический национальный ландшафт» (Т. Эденсор) – Великая степь, представляющаяся как некий пространственно-временной континуум, портал, соединяющий прошлое и настоящее, древних кочевников и их потомков.

Влияние романа «Долина бессмертников» на мироощущение бурятской интеллигенции трудно переоценить. Книга Митыпова, наряду с «Жестоким веком» И. Калашникова стала настольной для нескольких поколений бурятских подростков. И то, что тема хунну, в конце концов, несколько лет назад вышла за рамки чисто академического дискурса и «выстрелила» в публичном пространстве Бурятии дерзким проектом удревнения возраста Улан-Удэ на 2000 лет, можно объяснить, наряду с другими факторами, закономерным влиянием романа «Долина бессмертников»<sup>15</sup>.

---

<sup>14</sup> Имixelова С., Фролова И. «Антология бурятского романа»: новый издательский проект // Сибирские огни. 2008. № 7. <http://magazines.russ.ru/sib/2008/7/im10.html>

<sup>15</sup> Возраст Улан-Удэ увеличат до 2 тысяч 300 лет. <http://ks.sibpress.ru/news/-/id/8910/>

Одним из самых популярных сценариев в публичном дискурсе, посвященном культурным последствиям глобализации, является сценарий культурной гомогенизации или американизации. Однако в контексте Республики Бурятия в составе России, русификация для бурят представляется гораздо большим злом, чем американизация. Как выразился Аппадурай, упрощение многих сил (и угроз) гомогенизации может эксплуатироваться национальными государствами применительно к их собственным меньшинствам через представление глобального потребления (капитализма или другого внешнего врага) большей угрозой, чем их собственные стратегии гегемонии<sup>16</sup>. Глобализация, напротив, дает новые возможности этническим меньшинствам обходить федеральную власть путем обращения к международным органам и установления связей с другими группами и организациями. С этой точки зрения глобализация означает преодоление изолированности бурят от остального мира остатками «железного занавеса» и включение их в глобальные социальные и культурные потоки посредством всемирной сети международных агентств и НПО. Именно глобализация позволила бурятам после десятилетий аккультурации вновь открыть свою собственную историю и культурные связи с другими азиатскими культурами. Это тот же феномен ностальгического «возвращения к корням», наблюдаемый сегодня среди незападных цивилизаций по всему миру, например «азианизация» Японии, конец наследия Неру и «индуизация» Индии и т.д.<sup>17</sup>.

В частности, анализ интернет-дискуссий на форуме <http://buriatia.org> показывает растущий интерес участников к японскому, монгольскому, корейскому китайскому, тайскому и вообще к азиатскому кино. С начала

---

<sup>16</sup> Appadurai A. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. University of Minnesota Press. Minneapolis MN, 1996. P. 32.

<sup>17</sup> Huntington S. *The Clash of Civilizations? // Foreign Affairs*. 1993. Vol. 72. No. 3.

1990-х гг. в Улан-Удэ организуются различные международные поп- и этно-музыкальные, театральные и fashion фестивали, собирающие участников из азиатских регионов России и мира. Национальная идентичность сегодня выражается в фильмах и телевизионных продуктах и стилях, в популярной музыке и моде.

Аргумент в пользу гомогенизации также не принимает во внимание способность обществ индигенизировать иностранные идеи, стили и тренды. Существует великолепный пример процесса диверсификации (heterogenization) в этнографическом исследовании МакДональдсов в Восточной Азии и России. Западные сети фастфудов не только не привели к американизации вкуса, но инициировали бум местных фастфудов. Хотя в Улан-Удэ нет МакДональдсов или KFC, несколько лет назад в столице Бурятии монгольской ресторанной сетью «Modern Nomads» был открыт первый фастфуд ресторан «Happy Land», предложивший новые стандарты сервиса. Сегодня существует несколько ресторанов подобного рода, от русской кухни до итальянской (Appetite, King's Food, Bueno Gusto), а также кафе-буузные (бывшие позные) и киоски «Бурятский фастфуд», предлагающие традиционные бурятские блюда.

Одно из таких блюд – *буузы* в последнее время превратилось в сильнейший маркер бурятской национальной идентичности. Обсуждение темы на форуме Сайта [www.buryatia.org](http://www.buryatia.org) «Бууза vs поза» о необходимости вернуть в обиход бурятское слово *бууза* вместо русицизма *поза* обернулось спорами об идентификационных смыслах и символах<sup>18</sup> и мобилизовало людей на кон-

---

<sup>18</sup> <http://buryatia.org/modules.php?name=Forums&file=viewtopic&t=14746&start=0> Вот что пишет инициатор обсуждения dGalsan: «Нам просто жизненно необходимо держаться своих собственных точек отсчета. Говорить на языке чуждых нам символов – это еще хуже, чем не говорить на своем родном языке. Так вот, в нарочито ироническом русифицировании бууз сегодня нужно видеть только одно – понятие «позы» – это еще один СИМВОЛ исчезновения

кретные действия в защиту своей позиции. Кампания, развернутая в интернете и поддержанная прессой и активистами в реале, привела к признанию наименования «бууза» на правительственном уровне<sup>19</sup>. Одним из материальных воплощений успеха сетевой «буузной революции» стало учреждение в 2010 году ежегодного «Фестиваля буузы», приуроченного к празднованию Сагаалгана – Нового года по восточному календарю. В прошлом году мне довелось участвовать в праздновании Сагаалгана европейскими бурятами в Праге. Новогодняя программа включала молебен Дугжууба, проведенный ламами Санкт-Петербургского дацана, концерты, экскурсию по Праге и праздничный ужин основным блюдом которого выступили буузы. Вообще, бывая в гостях у земляков, рассеянных по разным странам, я могла убедиться в справедливости высказывания Тима Эденсора о том, что в условиях диаспоры, возможно, самым значительным элементом воссоздания атмосферы далекого дома является приготовление национальной пищи.

Современная бурятская культура полна примеров, иллюстрирующих диверсификацию «производимую местными творцами идей, образов, товаров и услуг, которые придают культурным индустриям различных обществ их собственный неповторимый характер»<sup>20</sup>. Особый интерес здесь представляет феномен Бурятского театра драмы. Организованный в 1920-х, он стал од-

---

(читай – уничтожения) культуры нашего народа. И это нужно как минимум учитывать каждому буряту, уважающему свой народ. Многие еще просто по инерции не понимают этой разницы, но многие уже сознательно включаются в этот процесс – процесс восстановления истинных имен и СИМВОЛОВ нашего народа.

<sup>19</sup> Шведов П. В Бурятии «позы» меняют на «буузы». // Информ Полис. 2009. 21 июня. <http://buriatia.asia/v-buriatii-pozy-menyayut-na-buuzu/>

<sup>20</sup> Appadurai A. 2001 Globalization, Anthropology of. // International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences / Ed. by Neil J. Smelser and Paul B. Baltes. Vol. F-H. Oxford: Elsevier. P. 6269.

ним из инструментов и каналов модернизации, целью которой было включение бывших улусников в сферу европейской культуры. В начале XXI века «Бурдрам» стал настоящим проводником в родную культуру для нескольких поколений городских бурят, многие из которых не говорят на родном языке. Одна из последних постановок «Улейские девушки. Свадебный круг», вдохновленная бурятскими легендами и содержащая аутентичные народные песни и танцы, стала значительным явлением в современной культурной жизни. Некоторые режиссеры и актеры театра активно сотрудничают с зарубежными коллегами. В качестве примера можно привести несколько совместных театральных проектов с нью-йоркским театром *La Mama*.

В то же время, длительный процесс аккультурации бурят в составе Российской империи и, особенно, в годы Советской власти не мог пройти бесследно для бурятской этнической культуры. Современную бурятскую культуру можно смело назвать креольской, впитавшей в себя ценности русской культуры, но потерявшей при этом многие элементы своей традиции или ключи к культурным кодам, утрата которых сделала постижение семиотического пространства бурятской традиционной культуры невозможным. Показателен в данном контексте пример с бурятской художницей, которая призналась, вернувшись из Монголии, что чувствовала себя среди монгольских художников человеком без корней<sup>21</sup>.

Лежащее в основе данной статьи исследование подтверждает, что культурная глобализация открывает новые каналы информации и новые пространства, где можно изобретать и конструировать свою идентичность. Формирование новых идентичностей (бурят-мон-

---

<sup>21</sup> Morochojewa Z. Silence and Resistance: the Intelligentsia of Small Nations and its Attitude towards the Authorities and the Society // Silent Intelligentsia: A Study of Civilizational Oppression / Ed. by J. Kieniewicz. Warszawa, 2002. P. 99.

голы, потомки древних хунну и т.п.), происходит под влиянием электронных медиа, генерирующих «сообщества чувств» – группы людей с совместным опытом воображения и чувствования. Именно коллективное воображение виртуальных собеседников находящихся часто в разных концах земного шара, создает воображаемую Бурят-Монголию, как пространство для творчества в сфере национального возрождения. По выражению А.Аппадурои, воображение сегодня стало организующим основанием для действия, а не для замыкания в себе. Множество культурных и социальных проектов от книгоиздательства до кинопроизводства, которые были инициированы в интернете и реализованы нашедшими друг друга единомышленниками, подтверждает данную мысль.

### III. СТРАТЕГИИ КУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

Мария Ханхунова

#### ЭТНИЧЕСКАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ В РЕГИОНАЛЬНОМ ИНФОРМАЦИОННО- КОММУНИКАЦИОННОМ ПРОСТРАНСТВЕ (НА ПРИМЕРЕ РЕСПУБЛИКИ БУРЯТИЯ)

Массовые волнения, случившиеся в августе 2011 года в Лондоне, напомнили многим о последствиях глобализационных и интеграционных процессов, вызывающих значительные изменения в государственно-общественном устройстве, вследствие которых возникают информационно-коммуникативные проблемы. Характер беспорядков в Лондоне свидетельствует не только о напряжении в межнациональных отношениях, но и о том, какую роль играет коммуникационное пространство сегодня.

Что такое этническая идентичность с учетом политических, социальных и культурных трансформаций общества?

Анализируя вопросы идентичности, можно отметить, что этническая идентичность тесно связана с процессом идентификации, согласно которому индивид осознает или распространяет, заимствует, смешивает или путает свою принадлежность к той или иной группе индивидов.

По результатам российских исследований большая часть жителей страны придерживается мнения, что Россия – евразийское государство с собственным исто-

рическим путем развития<sup>1</sup>. Однако мы пока не можем избавиться от последствий советского прошлого. На территории бывшего СССР происходило формирование национальной политики «из центра», что в итоге принесло развитие и создание иных «цивилизационных образцов», ранее не характерных для национальных республик.

Огромное значение в формировании и сохранении идентичности имеет язык. В большинстве национальных регионов русский язык стал государственным наравне с национальными языками, получив роль общенародного связующего звена. После 2005 г., когда бурятский язык был занесен в Красную книгу исчезающих языков ЮНЕСКО, было много сделано для его поддержки и пропаганды: электронный учебник, художественная литература, мультфильмы, комиксы и т.д. Бурятский язык учит Президент Бурятии Вячеслав Ноговицын, изучением языка занимается епископ Улан-Удэнский и Бурятский Савватий. Но, несмотря на внимание со стороны действующей власти, русский язык в республике остается языком большинства. Поскольку пока даже визуально столица республики Улан-Удэ находится в ситуации изоляции: названия улиц, вывески государственных учреждений, магазинов по-прежнему представлены только на русском языке. Вывески государственных и торговых предприятий являются «лицом» города, хотя согласно ст. 67 Конституции Бурятии, государственными языками в республике сегодня являются бурятский и русский языки. Работа по использованию государственных и иных языков в текстах наружной информации и рекламы, в наименованиях различных объектов и организаций всех форм собственности не упорядочена.

---

<sup>1</sup> Пантин В. И. Политическая и цивилизационная самоидентификация современного российского общества в условиях глобализации // Полис. 2008. № 3. С. 35.

Недавно проведенный опрос<sup>2</sup>: «Стыдно ли вам, что вы не знаете бурятский язык?» на сайте электронной газеты «Информ полис online»<sup>3</sup> показал, что 34,7 % (1049 опрошенных) не считают бурятский язык родным, 32,09 % (988 респондентов) хотели бы знать бурятский язык и только 24,9 % (768 человек) указали, что знают бурятский язык.

Однако ценности постепенно унифицируются и определяются главным образом средствами массовой коммуникации, особенно телевидением<sup>4</sup>. Сейчас также можно говорить об огромном влиянии интернета, вследствие чего получают распространение неотрадиции, артикулируемые СМИ, прежде всего в рамках национально-регионального компонента.

Вот как отреагировал посетитель того же сайта Kreutzfeld в ответ на статью «Если бы не буряты, мы все бы здесь умерли с голоду», в которой рассказывалось о литовском спецконтингенте в Бурятии: «Привезите нам три состава народу [...], все равно поможем. [...] у нас найдутся люди, кто поможет. Неважно бурят или русский. Хотя грани постепенно стираются. У меня друзья русские называют себя бурятами...».

О каких гранях здесь говорит Kreutzfeld?

Можно предположить, что читатель говорит о присущей региону доброжелательности и толерантности, которая активно распространяется в обществе, благодаря слаженной работе или, можно сказать, информационной пропаганде в СМИ. Ежегодно Правительством и Администрацией Президента РБ поддерживаются различные конкурсы проектов, в школах проходят традиционные «Уроки толерантности» и тому подобное. Толерантность в современном социуме рассматривает-

---

<sup>2</sup> Использованы данные опроса на 21 сентября 2011 г. Опрос проводился <http://www.infrpol.ru/> с 14 сентября до 27 сентября 2011 г.

<sup>3</sup> 12 021 зарегистрированный пользователь на сайте, август 2011 г.

<sup>4</sup> Штомпка П. Социология социальных изменений / Пер. с англ. Ред. В. А. Ядов. М., 1996. С. 71.

ся как терпимость, солидарность по отношению к образу жизни, поведению, обычаям, чувствам, мнениям, идеям, верованиям окружающих, к «не таким, как ты». Лозунг толерантности воспринимается по-разному, о чем и свидетельствует вышеупомянутый «свежий» пример.

Говоря о Бурятии, где проживает около 160 национальностей<sup>5</sup>, следует отметить, что в историческом отношении она характеризовалась постоянным общением, взаимовлиянием, тесными экономическими интересами и семейно-брачными отношениями между представителями практически всех этносов, населявших Восточную Сибирь. Именно это способствовало появлению особой ментальности, характеризующейся высокой терпимостью, толерантностью, обеспечившей сохранение этнического и конфессионального своеобразия народов Бурятии. И этот «образ» активно позиционируется в СМИ, а следовательно, в информационном пространстве.

Для получения развернутой картины о формировании этнической идентичности средствами массовой информации был проведен контент-анализ, так как этот метод способен предоставить необходимую информацию о количественной структуре содержания текста, выявить место, которое занимает информация этнического характера в печатных и электронных СМИ Бурятии. Именно с помощью метода контент-анализа можно сделать содержание измеримым, доступным точному вычислению, а также получить объективный результат. Контент-анализ – это «методика объективного качественного систематического изучения содержания средств коммуникации»<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> Басаев С. Бурятия: взгляд на толерантность // «Информ Полис». 28.10.2009 // <http://buriatia.asia/buriatiya-vzglyad-na-tolerantnost/>

<sup>6</sup> Ландэ Д. В. Основы интеграции информационных потоков. Киев, 2006. С. 156.

Согласно исходной гипотезе этническая идентичность является устойчивым понятием и формируется воображаемым пространством – средствами массовой коммуникации, где СМИ не только не препятствуют, а напротив, развивают темы, посвященные конструированию этнической идентичности, развитию межнациональных отношений, пропаганде национального языка и т.д. Средства массовой информации отражают процессы, происходящие в массовом сознании, однако эти процессы модернизируются, «обрастают» новыми формулировками и видением, а затем, в этом же сознании, появляются новые понятия и связи, формируется своя воображаемая среда, а вместе с тем и общая идентичность, которая становится основой существования индивидов.

В Управлении Роскомнадзора по Республике Бурятия состоит на учете 315 средств массовой информации, из них 214 печатных и 101 электронных СМИ (в том числе 9 информационных агентств). На бурятском языке выпускается одна республиканская газета «Буряад үнэн», теле- и радиoproграммы: передача «Мүнгэн сэргэ» (Телеканал «Ариг УС», хронометраж 20 минут), блоки информационных и просветительских программ на государственном радио «Бурятия» (вещание на бурятском языке) и телевидении (хронометраж меняется в зависимости от центральной сетки вещания).

Совокупность изучаемых источников представляют собой электронные версии (абсолютно аналогичные печатным СМИ) еженедельных общественно-политических газет «Номер Один» (23 100 экз.), «Информ Полис» (30 тыс. экз.), а также ежедневный электронный портал «Информ Полис online» (ежемесячно портал посещают 12 тыс. пользователей). Читатели получают возможность обратной связи – комментирования прочитанных материалов, статьи обновляются ежедневно, имеются авторские колонки, блоги известных улан-удэнцев, посвященные социальным, культурным и политическим

вопросам. Газета «Номер Один» (далее – НО), входит в крупный медиахолдинг ЗАО «Группа компаний «Номер Один», работающий в трех регионах Восточной Сибири, т. е. можно полагать, что в Бурятии газета занимает относительно независимую позицию.

Надо сказать, что значимое место среди публикаций занимает тема развития национальной бурятской культуры. К примеру, в газете «Номер Один» за исследуемый период (01.2008-07.2011 гг.) на эту тему представлено 280 публикаций. Самые яркие заголовки: «Возродить бурятскую культуру», «Грандиозный праздник бурятского народа», «Бурятский мегахит», «Красота по-бурятски», «Человек, влюбляющийся в Бурятию», «Золотые голоса Байкала», «Небесные дакини бурятского народа», «Новое бурятское слово» и др.

Встречаются материалы, посвященные озеру Байкал, – «Байкал впереди всех», «Нырнуть в Байкал за полмиллиона», «Байкал должен стать «чудом света», «Байкальские дивы», «Байкалу делают объемную карту», «Отдых на Байкале стал роскошью», что также связано с культурным концептом, в основе которого лежит аспект отношения бурят к своей Родине. Байкал многими бурятами воспринимается как «Родина», что в свою очередь, является выражением идентичности, связанной со специфическим пониманием идентифицируемой территории за счет своего социального опыта. Буряты именуют Байкал «священным морем» («Байгал-далай» – Прим. Авт.), в гимне Бурятии также особое место отведено именно Байкалу, улан-удэнский аэропорт, главная гостиница, литературный журнал носят название «Байкал» и т.д. Несомненно, Байкал играет в жизни бурят огромную роль, что в первую очередь говорит о том, что эта категория в исследуемых материалах помогает характеризовать территориальную общность сообщества.

Помимо публикаций на рассмотренную тематику, в газете встречаются отдельные рубрики: «Чело-

век номера», «История», «Прямая речь», «Сагаалган» и др. Существуют и специальные проекты. К примеру, к 350-летию добровольного вхождения Бурятии в состав России, был подготовлен цикл материалов, посвященных истории двух народов, «Тайная миссия хори-бурят», «Белый царь в землях братских» и др.

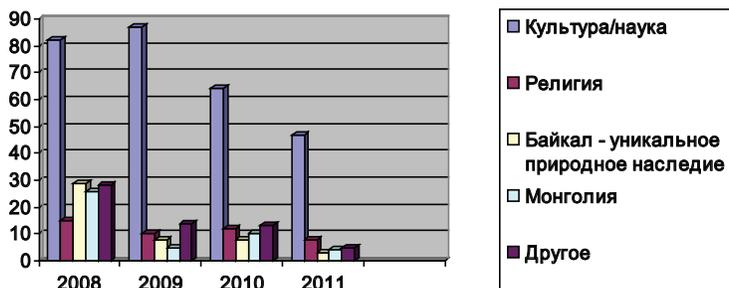


Рис. 1. Тематика материалов, посвященных этнической идентичности, в газете «Номер Один»,

На электронном портале газете «Информ Полис online» теме культуре посвящено 277 материалов. На втором месте по значимости в СМИ отведено теме религий (245 статей в ИП, 45 – № в НО). Среди них: «Привлечь удачу помогут шаманы», «Буддистов призывают объединиться», «Молитва бурятских буддистов должна принести мир», «Дугжууба в Праге», «Епископ Савватий выступил против пьяных», «Третья религия Бурятии – протестантство» и др. Для анализа интересны материалы, посвященные Монголии: «Америку открыли монголы», «Монголия осторожна и вдумчива», «Монголия наладит экспорт бууз», «Монголия заинтересовалась судьбой бурятского народа», «Бурят-монгольский поход» и др. Интерес СМИ к этой теме обусловлен, на наш взгляд, не только характером ближайшего окружения, но и очевидным интересом вследствие тесных культурных связей и общей истории.

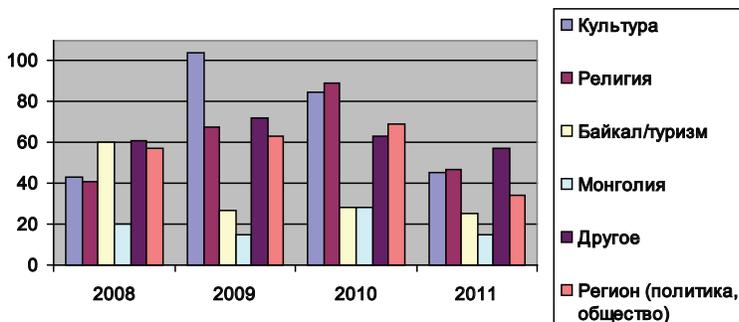


Рис. 2. Тематика материалов, посвященных этнической идентичности, в газете и на сайте «Информ Полис online»,

Подводя итоги исследования и модальности приведенных публикаций, можно заключить, что в вопросах формирования идентичности средства массовой информации могут и должны играть решающую роль и, наверное, играют, но одновременно они далеки от реального решения задачи продвижения национальных ценностей, пропаганды национального языка. Следует отметить, что пресса несколько цензурирована и табуирована в отношении «острых» тем. Также необходимо добавить, что печатные издания находятся сейчас в экономически невыгодном положении, так как вся пресса появляется в Интернете, где информация становится доступнее, и в этом случае газетам ничего не остается, как публиковать выгодные, рейтинговые материалы. Поэтому ведущие печатные издания Бурятии занимают позицию нейтралитета и бесконфликтности, они если и публикуют материалы, посвященные национальным вопросам, то скорее со стороны культурных событий, нежели со стороны серьезной аналитики в отношении национальной политики в регионе.

Республиканские средства массовой информации решают задачу продвижения Бурятии, но не имеют практически никакого отношения к формированию этнической идентичности. Поскольку печатные СМИ

занимают более дояльную позицию в освещении национальных вопросов, склоняясь к освещению тематики культуры и религии, можно предположить, что обсуждение тех самых «острых» тем происходит в «виртуальном» пространстве. Интернет – это уникальная среда, которая при своей анонимности дает пользователю свободу выбора своей идентичности, которую невозможно продемонстрировать из-за барьеров – невербального поведения или обилия ненужной информации<sup>7</sup>. В Интернете идентичность конструируется самим пользователем посредством полученной из сети информации. Поэтому, как отмечает В.Римский, сама среда формирует определенные качества идентичности каждого ее пользователя через процедуры отбора информации, участия в формировании новостей и информировании других, в комментировании, в ведении блогов, дневников и т.п.<sup>8</sup>.

Для подтверждения данного тезиса проанализируем один из самых популярных электронных сообществ – Сайт бурятского народа (далее – СБН) <http://www.buryatia.org>, объединяющий около 15 тыс. человек. На сайте представлены статьи, посвященные истории, культуре и религии бурят, электронный учебник бурятского языка и словарь, каталог бурятских сайтов, фотографии, анекдоты и т.д. Главную ценность на сайте представляют форумы, где ведется обсуждение по вопросам, вызывающим наибольший резонанс: «Ниигэм улас түрын шуулган» (обсуждение общественно-политической ситуации в Бурятии, стране, мире), «Соёл түүхын шуулган» (история и культура бурят-монголов и иных народов, населявших и населяющих Байкальский регион), Урашуул (для творческих личностей), «Шэнжэл хэ ухаан болбосорол» (вопросы науки и образования)

---

<sup>7</sup> Римский В. Воздействие сети Интернет на социальную активность, формирование и развитие идентичностей // Вестник общественного мнения. 2009. № 1 (99). С. 86, 90, 96.

<sup>8</sup> Там же.

и др. Самые резонансные темы в обсуждениях: «Россия для русских!» (388 968 комментариев), «Общественно-политическая ситуация Монголии» (211 819 откликов), «Кто какого роду племени?» (212 664 сообщения) и др.

Уже на этапе регистрации данный ресурс отбирает «своих» и отсеивает «чужих». Прежде чем вступить в сообщество, пользователям необходимо, помимо логина и пароля, ответить на вопрос, ответ на который может знать только выходец из Бурятии или человек, который интересуется культурой республики, например, «Назовите третье слово в первом куплете гимна Бурятии» и др.

Анализируя этнический дискурс виртуального пространства, можно выделить основные идеи в темах обсуждений: «Откуда взялось название «буряты»?», «Бурятская государственность», «Памяти жертв репрессий бурятского народа», «История и культура западных бурят», «Бурятский национальный костюм» и др. В рамках СБН также работают несколько проектов «Учебник бурятского языка», «Мүнөөдэрэй басаган» (фотографии самых красивых девушек дня азиатской внешности), «Бурятия в picasa», «Видео-уроки бурятского языка» и др. – все это позволяет утверждать то, что тема поиска своей идентичности, отождествления себя с другими находит отражение в Интернете и, особенно, в социальных сетях.

Социальные сети в данном случае еще больше влияют на формирования этнической идентичности. В самой крупной социальной сети [www.vkontakte.ru](http://www.vkontakte.ru)<sup>9</sup> существуют специальные группы по интересам, где проходит обсуждение волнующих тем и вопросов. В частности, насчитывается более 10-ти групп, посвященных бурятской идентичности, среди них: «Улан-удэнцы together» (26 959 чел.), «Бурятия» (8637) «Я горжусь, что я бурят/ка» (7316), в «Tonto Nutag» (1901), «Буряты the world»

---

<sup>9</sup> На момент написания статьи в [www.vkontakte.ru](http://www.vkontakte.ru) зарегистрировано 107 396 498 пользователей.

(888) и др. Причем никто не запрещает пользователям участвовать сразу в нескольких сообществах. В данном случае виртуальность является «прелюдией реальности» и свободное общение в интернете помогает, особенно молодой аудитории, определять свою этническую принадлежность.

Как могут живописные пейзажи Байкала и бурятской степи, звуки морин-хуура, фотографии Иволгинского дацана, истории и дневники известных бурят влиять на формирование этничности? Пользователь после просмотра может выйти на связь с отправителем информации, т.е. оставить свой комментарий, одобрить или порекомендовать прочитать/просмотреть материал своим знакомым, представителям своего сообщества – все это помогает индивиду (или индивидам) определить и сформировать свою этническую принадлежность, принять ценности, найти себя, выявить сходства со «своими» и различия с «другими».

Подводя итоги анализа виртуального поля, отметим, что средства массовой информации Бурятии не задают проблемные национальные вопросы, которые являются цензурированными. Хотя стоит отметить, что обсуждение этих проблем выходит за рамки традиционной прессы. Электронные СМИ не имеют жесткой цензуры, но Интернет диктует свои условия – доступность и мобильность аудитории, коей выступает молодое поколение, в полной мере освоившее виртуальное пространство.

Безусловно, виртуальное пространство дает его пользователям безграничные возможности, но и в то же время создает барьеры. В Бурятии доступ к сети по-прежнему является проблемой для сельской местности, и этот инструмент вряд ли можно назвать основным в формировании и поддержании этничности на территории всей республики. Второй основной барьер состоит в том, что «интернетизированными» и активными участниками виртуального дискурса выступают

молодые люди в возрасте до 30 лет (как раз, когда формируется весь комплекс идентичностей), а пользователей среднего возраста (до 40-50-ти лет) социальные сети и блоги вряд ли заинтересуют.

В среде представителей молодого поколения бурят, которой характерна пассионарность и мобильность, наблюдается большой интерес к своей этнической идентичности, «бурятскости» и этот интерес с каждым годом возрастает. Свидетельством тому служит Сайт бурятского народа, в котором на сегодняшний день зарегистрировано 15 тыс. человек, в группах по интересам состоит от 800 до 26 тысяч пользователей. Молодые люди особенно активны в вопросах, связанных с возрождением бурятского языка, культурных традиций, пропагандой традиционных видов спорта. Наряду с молодежной инициативой активизируются этнические сообщества за рубежом, создаются землячества, центры, в которых также основная цель – популяризация национальных ценностей и бурятской культуры.

Необходимо подчеркнуть, что проведенное исследование в целом подтвердило гипотезу о влиянии средств массовой информации на формирование этнической идентичности, но поставило под сомнение ее верность в том отношении, что СМИ реально влияют на вопросы национальной политики и межнациональных отношений в республике, так как являются рупором официальной власти. Региональные СМИ стараются избегать конфронтации с позицией официальной власти и скорее являются инструментом реализуемой политики государства, нежели независимыми и открытыми, а журналисты в своих материалах выдают более лояльный вариант информации либо переходят на нейтральные темы. И наоборот, электронные виртуальные масс-медиа являются более независимыми, чем печатные и стараются поднимать национальные вопросы, однако эти источники не являются такими массовыми и доступными, как печатные СМИ.

Егор Антонов

## ЯКУТСКАЯ ИНТЕЛЛИГЕНЦИЯ В ЦИВИЛИЗАЦИОННОМ ПОГРАНИЧЬЕ

Актуальность изучения пограничья связана с расширением исследовательского поля истории. В последнее десятилетие в центре внимания исследователей различного гуманитарного профиля оказался научный дискурс, посвященный характеристике российской цивилизации как пограничной. Якутия, начиная с включения в XVII в. в состав Русского государства, представляет собой не традиционное пространство, а является полем взаимодействия различных культур. Социальные и культурные перемены оказали огромное влияние на возникновение нового типа личности и нового социального слоя – интеллигенции, которые сформировались в условиях цивилизационного пограничья.

Историки, культурологи, социологи, философы обратились к изучению феномена пограничья и его многообразных аспектов – состояний культуры, общества и человека в ситуациях изменения устойчивых цивилизационных систем. Современная отечественная историография в плане теоретико-методологической разработки проблемы взаимодействия российского центра и периферии в контексте трансформаций цивилизационного характера представлена в трудах В.Л.Соскина, А.В.Ремнева, Д.Я.Резуна, М.В.Шиловского, С.А.Красильникова и других<sup>1</sup>. В работах современ-

---

<sup>1</sup> Социокультурное пограничье как феномен мировых и российских трансформаций. Междисциплинарное исследование.

ных зарубежных ученых А.Каппелера, В.Шляпентоха, М.Хроха, Д.Байрау различные аспекты социокультурного пограничья рассматривались в контексте имперской политики<sup>2</sup>.

Ученые Якутии приступили к исследованию интеллигенции как самостоятельного социального слоя с 1960-х годов. В.Ф.Афанасьев рассмотрел формирование учительства как составную часть истории культурной революции и народного образования<sup>3</sup>. С.Н.Горохов предпринял попытку исследовать в обобщенном виде историю партийно-советских деятелей, научных работников, врачей, работников культуры и искусства. Но хронологически работа охватывала лишь период с 1917 по 1925 г.<sup>4</sup> А.К.Софронов рассмотрел с марксистско-ленинских позиций этапы формирования одной из групп интеллигенции – научной (ученых, преподавателей, краеведов, музейных работников, сотрудников РГО и др.) в период с 1917 по 1961 г.<sup>5</sup>

---

М., 2008; Соскин В. Л. Российская советская культура 1917 – 1927 гг. Очерки социальной истории. Новосибирск, 2004; Ремнев А. В. Россия Дальнего Востока. Имперская география власти XIX – начало XX в. Омск, 2004; Резун Д. Я., Шиловский М. В. Сибирь, конец XVI – начала XX в.: фронт в контексте этносоциальных и этнокультурных процессов. Новосибирск, 2005; Маргиналы в социуме. Маргиналы как социум. Сибирь (1920 – 1930-е гг.) / Отв. ред. С. А. Красильников. Новосибирск, 2007.

<sup>2</sup> Шляпентох В. Советская интеллигенция и политическая власть после Сталина. Принстон, 1990; Байрау Д. Интеллигенция и дисидентство. Русские образованные слои в Советском Союзе. 1917 – 1985 гг. Геттинген, 1993; Hroch M. An Orientation in Typology // Miroslav Hroch. In the National Interest: Demands and Goals of European National Movements of the Nineteenth Century. A Comparative Perspective. Prague, 1996. Pp. 43-63; Каппелер А. Центр и элиты периферий в Габсбургской, Российской и Османской империях (1700 – 1918 гг.) // *Ab imperio*. 2007. № 9.

<sup>3</sup> Афанасьев В. Ф. Школа и развитие педагогической мысли в Якутии. Якутск, 1966.

<sup>4</sup> Горохов С. Н. История интеллигенции в Якутии (1917 – 1925 гг.). Дис. канд. ист. наук. Томск, 1970.

<sup>5</sup> Софронов А. К. Формирование и развитие научной интеллигенции в ЯАССР (1917–1961 гг.). Дис. канд. ист. наук. Новосибирск, 1983.

В трудах Е.П.Антонова освещались проблемы формирования, деятельности и мировоззрения интеллигенции, прослеживались роль и место культурно-просветительных обществ в национально-государственном строительстве, общественно-политические и культурные функции этих объединений<sup>6</sup>. Н.Н.Дьяконова исследовала зарождение «прединтеллигенции» на пограничье якутской и русской культур, проанализировала социальное происхождение интеллигенции, охарактеризовала социальный портрет интеллигента и рассмотрела картину мира прогрессивных деятелей и их ключевые идеи, касающиеся развития самоуправления, образования, науки и культуры в крае<sup>7</sup>. С 1990-х гг. якутская интеллигенция как социальный феномен и этнорегиональные особенности ее просветительской мысли стали предметом исследования местных философов<sup>8</sup>.

Анализ литературы позволяет сделать вывод о значительном продвижении исследовательской мысли в изучении истории формирования и развития дореволюционной интеллигенции Якутии, в научный оборот был введен широкий круг архивных документов. Но главный акцент в этих трудах был сделан на положение, статус и роль интеллигенции в якутском обществе,

---

<sup>6</sup> Антонов Е. П. Интеллигенция Якутии (1922–1938 гг.). Якутск, 1998; Он же. Национальная интеллигенция: поиски путей развития края // Народ саха от века к веку: Очерки истории. Новосибирск, 2003; Он же. XX век в судьбе якутской интеллигенции // Национально-культурная политика и практика ее реализации в Сибирском регионе в первой трети XX в. Новосибирск, 2005.

<sup>7</sup> Дьяконова Н. Н. Якутская интеллигенция в национальной истории. Новосибирск, 2002.

<sup>8</sup> Лыткина К. П. Просветительская мысль в Якутии: предпосылки и социально-философская сущность. Автореф. дисс. канд. философ. наук. Якутск, 2000; Жондоров П. Н. Национальная интеллигенция в социально-политической структуре общества: на примере Республики Саха (Якутия). Автореф. дисс. канд. философ. наук. Якутск, 2001; Его же. Этнополитическое развитие народа саха и национальная интеллигенция. Пособие. Якутск, 2001.

ее место в социальной, политической структуре российского общества. Резюмируя историографию темы, приходится констатировать её недостаточную изученность в контексте предложенной парадигмы.

В настоящем исследовании предпринимается одна из первых попыток раскрыть региональный феномен пограничья якутской интеллигенции в периферийном культурном и духовном пространстве российской цивилизации.

Якутия как национальный регион отличалась большой пестротой в этническом и лингвистическом отношении. К примеру, по данным переписи населения Российской империи в 1897 г. в регионе проживало 269880 человек, в том числе 220 тыс. якутов (82,1%), 30 тыс. (11%) русских, 11,7 тыс. тунгусов (4,3), 1,5 тыс. (0,6%) чукчей, 948 (0,4%) юкагиров, 1,5 тыс. (0,6) татар, 729 (0,3%) евреев, 427 (0,2%) поляков и других<sup>9</sup>.

В 1939 г. в Якутской АССР проживало 413198 человек, в том числе 233 тыс. (56%) якутов, 14,6 тыс. (35%) русских, 10,4 тыс. чел. (2,5%) эвенков, 4,4 тыс. (1%) татар, 4,2 тыс. (1%) украинцев, 1,5 тыс. (0,4%) белорусов, 1,6 тыс. (0,4%) корейцев, 1,3 тыс. (0,3%) китайцев, 1,2 тыс. (0,3%) евреев, 400 (0,1%) чукчей и других. Как видим, численность населения республики возросла с 1926 г. по 1939 г. на 43%, что было связано с промышленным освоением территории Якутии<sup>10</sup>.

Многоликость якутской интеллигенции обуславливалась несколькими составляющими. Это противоречия, с которыми сталкивались ее представители, начиная с детского возраста. Помимо традиционного воспитания, якутская интеллигенция получила российское образование, что приводило, как и среди интеллигенции других народов, к подрыву авторитета традиционных

---

<sup>9</sup> Игнатьева В.Б. Национальный состав населения Якутии (этно-статистическое исследование). Якутск, 1994. С. 18-20.

<sup>10</sup> Там же. С. 40.

ценностей, воспитывало критицизм, а порой скепсис и иронию<sup>11</sup>.

Сохранение традиций, обрядов, консервативность быта и культуры якутов нередко получали негативную оценку со стороны власти, отдельных ученых и маргинальной части интеллигенции. Так, в Российской империи запрещалось преподавание национального языка в светских учебных заведениях. Генерал-губернатор Восточной Сибири утверждал, что «в устройстве... школ, в которых преподавание велось бы на якутском языке, я не вижу необходимости: якутский язык есть язык мертвый, за ним нет прошлого, нет настоящего, следовательно, не может быть и будущего»<sup>12</sup>.

Преданность старине рассматривалась как движение назад. Между тем сохранение пережиточных явлений в жизни народа, стабильность его традиционного развития составляли основу духовной преемственности поколений, этнокультурную непрерывность. Духовно-нравственный и трудовой опыт якутского народа являются ценными, так как на протяжении многих веков обеспечивали его жизнеспособность.

В дореволюционной Якутии в мужской прогимназии большое внимание уделялось изучению древних языков – латинского и греческого. По этому поводу Н.М.Ядринцев писал, что эти языки преподаются «людьми, не знающими ни слова по-якутски и не умеющими объясняться с учениками. Это горькая насмешка над населением...»<sup>13</sup>. А.Е.Кулаковский писал по этому поводу, что «начальные и церковно-приходские школы вредят нам: учась в них, дети знаний не приобретают, а от физических работ отвывают. Нужно общее развитие детей на понятном для них языке, а не пичка-

---

<sup>11</sup> Социокультурное пограничье... С. 453.

<sup>12</sup> Афанасьев В. Ф. Школа и развитие педагогической мысли в Якутии. Якутск, 1966. С. 137.

<sup>13</sup> Афанасьев В. Ф. Указ. Соч. С. 144.

ные их ненужным барахлом из славянской, еврейской и греческой старины»<sup>14</sup>.

Воспитанники российской школы (тогда еще не было национальной школы), впитали в себя дух российской культуры и образованности. Поэтому якутская интеллигенция с самого начала своего формирования была носителем двух культур – якутской и российской. В результате вырабатывались своеобразные, синкретические духовные представления и мировоззренческие установки. Конструктивная ориентация на позитивное взаимодействие двух культур состояла в том, что национальная интеллигенция выступала за обогащение культуры и духовной жизни своего народа не только на собственной основе, но и на основе творческого усвоения непреходящих ценностей и достижений других народов, в том числе и русского<sup>15</sup>.

В начале XX в. надвигалась угроза вымирания многих малочисленных народов в связи с намечаемым переселением в Якутию двух миллионов человек. Казалось бы, на первый взгляд, логично ждать от А.Е.Кулаковского призыва к беспощадной борьбе с ожидаемыми переселенцами. Но он вместо призыва родного народа к противостоанию с Россией в качестве «средства устранения вымирания» народа предложил поднять культурный уровень местного населения до уровня культуры пришельцев, увеличить число учебных заведений, введение национальной письменности, создание литературы и т.д. В противном случае якуты были обречены на вымирание<sup>16</sup>.

Россия оказала неоценимую помощь в развитии науки, образования, культуры, искусства народов Якутии.

---

<sup>14</sup> Кулаковский А. Якутской интеллигенции. М., 2002. С. 91.

<sup>15</sup> Иванов В. Н. Письмо «Якутской интеллигенции» А. Е. Кулаковского // Кулаковский А.Е. Якутской интеллигенции... С. 15-16.

<sup>16</sup> Кулаковский и время. Сб. науч. статей. М., 2003. С. 22, 44, 255; Иванов В. Н. Письмо «Якутской интеллигенции» А. Е. Кулаковского... С. 36.

Огромный гуманитарный вклад в развитие и изучение северного края, просвещение населения внесли политические ссыльные. В плеяду талантливых исследователей Якутии вошли геолог Я.Черский, составитель русско-якутского словаря и фольклорист Э.Пекарский, этнограф и писатель В.Серошевский, фольклорист И.А.Худяков и многие другие. Они собирали вокруг себя грамотных якутов, проводили просветительские беседы, снабжали газетами и журналами, приучали к чтению.

Политссыльный П.П.Подбельский организовал частную школу – интернат для подготовки молодых людей к поступлению в начальные училища, в средние и высшие учебные заведения. Его воспитанники открыли культурно-просветительный кружок, в который вошли В.В.Никифоров, П.Н.Сокольников, М.А. и П.А.Афанасьевы, В.Я.Слепцов, Е.Д.Николаев 2-й и другие. Благодаря П.П.Подбельскому якутская молодежь знакомилась с экономической и общественно-политической литературой, возникли библиотеки в Дюпсинском и Мегинском улусах<sup>17</sup>. Можно сказать, что кружок П.Подбельского являлся, по существу, улусной кузницей подготовки первого поколения якутской интеллигенции. Именно дружба со ссыльными способствовала зарождению у интеллигенции интереса к родному фольклору, сбору и переводу его образцов на русский язык. С начала 1880-х гг. с народнической ссылки начинается пробуждение якутского народа и приобщение его к культурной жизни. Политссыльные оказали благотворное влияние на пробуждение национального самосознания и способствовали возникновению идентичности народа.

Коренные народы Ленского края якуты, эвенки, эвены и другие приобщились к цивилизации европейской

---

<sup>17</sup> Малькова А. Василий Никифоров. События. Судьбы. Воспоминания. Якутск, 1994. С. 27-28, 40, 67-68.

России. На обширной территории возникли новые города, селения, почтовые тракты, речной транспорт. У якутов возникла новая для них отрасль хозяйства – земледелие. Произошли объективные прогрессивные сдвиги в жилищах, в одежде и в домашнем обиходе якутов<sup>18</sup>.

Якутская интеллигенция аккумулировала в себе традиционную культуру, религиозное мировоззрение и современные тенденции, связанные с приобщением к ценностям российской цивилизации. К примеру, поэт и ученый А. Е. Кулаковский писал, что: «Я сам природный якут, рос и воспитывался среди косных якутов и вне сферы влияния русского языка...верил я во все то, чему верили окружающие, и все то, что предлагаю в «Материалах», я впитал в себя вместе с молоком матери». Сохранилось его письменное воспоминание о детской поре: «Будучи малолетком, я целые ночи просиживал «под челюстями» (якутское выражение) сказочника, слушая его сказки, легенды и «остуоруйа». Понемногу я стал вникать в прошлое, в быт, а главное, в язык»<sup>19</sup>.

Якутский интеллигент являлся носителем ценностей православия и традиционного языческого верования. Религия древних якутов к началу XX в. была «почти совершенно забыта» его современниками и из верований «в памяти народа» сохранились «лишь жалкие отрывочные данные». С целью научного изучения «разрушенного здания древней якутской религии» необходимо было собрать критически выверенный фактический материал, «более разносторонний и охватывающий все стороны якутского культа». Вера якутов начала XX в. была «далека от идолопоклонства и шаманизма, она перешла эту стадию на несколько ступеней. Якутская вера не укладывалась в рамки шаманства. Она выра-

---

<sup>18</sup> Башарин Г. П. В составе свободной России. Научно-публицистический сборник. М., 2002. С. 55, 202.

<sup>19</sup> Николаев М. Е. А. Е. Кулаковский – мыслитель и патриот народа саха // Кулаковский и время. М., 2003. С. 32.

ботала понятие бога – айыы, олицетворяющего собой начало добра<sup>20</sup>.

Основные христианские образы передавались аборигенам посредством устной традиции, происходило смешение языческих и христианских сюжетов. Понятие о главном и добром боге – якутов – Үрун Аар Тойон – смешалось с понятием о христианском боге. А так как признанной функцией жрецов является их служение культу из пантеона определенной политеистической религии, то якутские шаманы не относились к жреческому сословию. Многие русские волшебные сказки, крылатые выражения, легенды и исторические предания органично вошли в состав якутского фольклора. Замена дохристианского календаря якутов православным календарем привела к тому, что некоторые мифологические божества якутов стали заменяться культурами православных святых (св. Николай-угодник, Илья-пророк и др.). Причем в архаическом сознании коренных жителей прививались лишь те элементы, которые были по своему мифологическому содержанию и природе близки и понятны народу. Так, формировалась народная версия христианства, отличная от официальной, догматической<sup>21</sup>.

В Якутии не практиковалось принудительное обращение в православие, поскольку христианство не являлось тогда религиозной доктриной. Коренные жители становились христианами по душевной потребности. Реальных успехов христианизация достигла при святителе Иннокентии (Вениаминове) (1797–1879), для которого христианизация никогда не отождест-

---

<sup>20</sup> Кулаковский А. Е. Научные труды. Якутск, 1979. С. 7-101; Иванов В. Н. Феномен шаманизма // Кулаковский и время. Сб. науч. статей. М., 2003. С. 83.

<sup>21</sup> Романова Е. Н. Категории традиционной якутской культуры XIX в.: религиозные рефлексии христианского мира // Якутия – форпост освоения Северо-Востока Сибири, Дальнего Востока и Русской Америки (XVII-XX вв.). Якутск, 2004. С. 179, 182.

влялась с русификацией. Он ввел еженедельное совершение литургии на якутском языке в городских церквях, обязал сельское духовенство совершать богослужение по-якутски, руководил составлением грамматики якутского языка, сохранил с помощью письменности фольклорные, исторические, этнографические сведения, заложил основу национальной литературы, открыл духовную семинарию и церковно-приходские школы в улусах, библиотеки, консисторию и епархиальный комитет миссионерского братства. Он организовал Комитет, члены которого переводили священные и богослужebные книги на якутский язык, выписывали книги духовно-нравственного содержания, по земледелию, огородничеству, медицине и т.д. Литература рассылалась по церквам для распространения среди населения. Иннокентий Вениаминов призывал якутов к «сооружению молитвенных домов для совершения в них всех таинств». Он распорядился строить храмы, даже похожие «на простую юрту, половина которой была бы отведена алтарю, половина народу и чувалу»<sup>22</sup>.

Однако имелись и случаи высокомерного и пренебрежительного отношения со стороны отдельных священнослужителей к прихожанам из числа коренного населения. Так, протоиерей Георгий Слепцов, прошедший с крестом практически всю Якутию и крестивший 70 тысяч человек, был прозван «знаменитым якутским апостолом». Но его дорогостоящие проезды с широкой мобилизацией лошадей оказались дополнительной повинностью для населения Колымы, страдавшее от голода. При этом миссионер допускал рукоприкладство и пьянство<sup>23</sup>.

---

<sup>22</sup> Дмитриева И. А. Первый епископ Якутии Дионисий (Хитров) – миссионер, духовный пастырь, человек // Якутский архив. 2005. № 4. С. 103; Сафронов Ф. Г. Православное христианство в Якутии. М., 1998. С. 50-51, 66.

<sup>23</sup> Старостина М. И. Деятельность протоиерея Г. Слепцова в Среднеколымском комиссарстве. Якутск, 2004. С. 44.

У коренных народов региона было мало национальных праздников – ысыах и сэдэ. С принятием православия у них появились Николин день – наступление лета, после Петрова дня начинался сенокос, Покров день означал начало зимы. Православные якуты крестили новорожденных, венчались, соблюдали пост, исповедовались, причащались святыми таин, перед кончиной соборовались, над усопшим три ночи читали псалтырь, справляли панихиду и на могилах ставили деревянные надгробия с высоким крестом<sup>24</sup>. Принятие христианства интегрировало якутское общество в более широкое культурно-духовное пространство. С помощью православия якуты выбирались из тьмы невежества: создавали национальную письменность, литературу, живопись, театр, осваивали европейскую науку и т.д.<sup>25</sup>

В Якутии сформировались благоприятные условия для взаимодействия различных культур, в том числе маргинализации личности, в первую очередь, интеллигенции. Картина мира – центральная категория истории ментальностей, без анализа которой нельзя понять духовный универсум того времени, ментальную сферу якутского общества. Особенностью якутской картины мира являлось то, что она возникла на «пограничье» двух культур, двух миров: традиционной якутской культуры и европейской русской. Состояние «пограничья» в пространстве – это всегда самая высокая точка напряжения, самая «заряженная» зона. Она соединяет миры и служит разграничительной линией между ними. Для перехода из одной зоны в другую нужны посредники, проводники – шаманы<sup>26</sup>.

В поэме «Сновидение шамана» А.Е.Кулаковский отразил в образе шамана собственные философские раз-

---

<sup>24</sup> Суорун Омоллон. Мысли вслух. Якутск, 2003. С. 417-418.

<sup>25</sup> Там же. С. 439.

<sup>26</sup> Романова Е. Н., Дьяконова Н. Н. Исповедь поэта: внутренний диалог о мире, культуре и своем народе // Кулаковский и время... С. 248-249.

мышления, духовные искания и пророчества. Автор попытался вмести в одну картину оба мира: «этот» – традиционный якутский и «другой» – новый. Монолог шамана обращен к народу на понятном ему языке с использованием фольклорных традиций и мифологии. С другой стороны, именно он шаман служит посредником между традиционным миром якутов и русским (европейским). Видение шамана – это видение интеллигенции<sup>27</sup>.

В процессе развития картины мира, изменения традиционной ментальности роль медиаторов между двумя мирами, проповедников нового знания взяла на себя якутская интеллигенция. Продвижение со Среднего в Верхний мир возможно через развитие образования, культуры, прогресс экономики и достижение гражданского, политического равноправия. Якутская интеллигенция жила как бы в двух культурах – национальной и русской (европейской). Она в большей степени, чем какая-либо другая социальная группа, подверглась влиянию русской культуры, черпая отсюда свои основные ценности, знания, идеалы. Вместе с тем она не могла и не хотела отказываться от национальных традиций. Интеллигенция призвана быть «соединительной тканью духа» и ей предназначено сохранить родной народ. Эта двойственность была характерной для творчества многих представителей якутской интеллигенции. Некоторых наиболее одаренных людей такая ситуация вдохновляла на поиски плодотворного культурного синтеза, глубокие открытия и яркие достижения мысли<sup>28</sup>.

Процесс маргинализации как «двойственность» ситуации, «пограничное положение» вызывает состояние кризиса, обогащая в то же самое время внутренний мир интеллектуала. Маргинальность, отождествляясь

---

<sup>27</sup> Там же. С. 264.

<sup>28</sup> Там же. С. 252, 269.

с внутренней свободой, становится источником творчества. Она имела особую важность для обретения успеха. Именно маргинальность способствовала превращению в интеллектуалов. Двойственность положения интеллигенции наблюдалась на уровне духовных ценностей и обычаев. Для маргинальной личности стремление жить одновременно в двух мирах типично. При этом зачастую якутский интеллигент не ощущал себя полноценно ни в одном из них: ни в мире традиционной культуры, ни в мире русской цивилизации<sup>29</sup>.

А.Е.Кулаковский восторгался изобразительной силой родного языка, его бесценным своеобразием в семье родственных языков: «Язык этот поэтичен, красочен, богат своими смелыми сравнениями, приятными для якутов повторениями, образностью и обилием слов, присущих исключительно сказкам и песням». Он огорчался, когда его мнение по этому поводу не разделяли: «Но есть между интеллигентами такие люди, которые на родной язык смотрят с презрением, считая его негодным для культурного человека. Презрение это основано на незнании хороших сторон языка. Когда они узнают эти хорошие стороны, тогда и перестанут презирать родной язык»<sup>30</sup>. Русификация затронула даже видных деятелей национальной интеллигенции. К примеру, в 1926 г. Э.К.Пекарский обращался к В.В.Никифорову, что «при всем Вашем знании своего языка и отличном слоге, все же допускаете руссицизмы и погрешности против фонетики своего языка»<sup>31</sup>.

В 1920-е гг. учитель из Таттинского улуса А.Я.Игнатъев писал: «Я от всей души ненавижу и презираю этих высокомерных господ русофилов, они, по-моему, ошибаются и делают непростительное преступление пред своим народом, они сами гордецы, ревнители славы

---

<sup>29</sup> Социокультурное пограничье как феномен... С. 458, 462.

<sup>30</sup> Кулаковский А. Е. Научные труды. Якутск, 1979. С. 387.

<sup>31</sup> Клиорина И. С. История без флера... С. 227.

и чести, забывшие своих дорогих темных братьев и сестер, поклонники всему иностранному, какая польза от этих господ, что полезного принесут своему народу, чему они учились только? Лучше бы не иметь таких интеллигентов! О себе заботятся, а других угнетенных, заблудших в темноте – обобрать, втоптать в грязь их цель»<sup>32</sup>. Из данного отрывка видно, что в среде сельской интеллигенции шло пробуждение национального самосознания. Оторвавшиеся от традиционных корней маргинальная часть интеллигенции, вызывала острое неприятие среди патриотически-настроенной интеллигенции.

В результате проводимой политики отдельные представители якутского народа постепенно начали утрачивать этнокультурный облик. Появились представители интеллигенции, слабо знающие родной язык, обычаи и культуру. Среди них возникла тенденция отхода от традиционного образа жизни, наметилась утрата сформированных веками нравственно-этических понятий и духовных ценностей<sup>33</sup>.

Условия формирования интеллигенции определили ее элитарный характер, разобщенность с народом, социальный и духовный дуализм, роль промежуточного звена между властью и народом, а также ее лояльность по отношению к правительству<sup>34</sup>. Но в якутском обществе не существовало того огромного разрыва между интеллигенцией и народом, который имел место в российском обществе. Во многом это объясняется тем, что якутская интеллигенция сама вышла из народа и была ему близка, во многом их интересы совпадали.

---

<sup>32</sup> Национальный архив Республики Саха (Якутия) (НА РС (Я)). Ф. 45. Оп. 1. Д. 13. Л. 5-6.

<sup>33</sup> Борисов Б. Б. Формирование этнического самосознания // Формирование профессиональной зрелости будущего специалиста в условиях образовательного пространства педвуза. Якутск, 2007. С. 86.

<sup>34</sup> Социокультурное пограничье как феномен... С. 455.

Становление интеллектуалов происходит в ситуации «пограничности». Они шли к пониманию свободы через конфликты с собой и обществом, в котором сильны были традиции патриархального коллективизма, они нередко оказывались в оппозиции к власти. Однако большинство интеллигенции редко решалось на открытую конфронтацию, пытаясь сохранить нейтралитет. В силу специфики их поведения, отличительными чертами которого являлось стремление к уединению, отчуждение, отшельничество, их можно назвать маргиналами, в том числе в силу их существования на рубеже культур.

Интеллигенция Якутии возникла в специфической обстановке, для которой было характерно наличие и взаимодействие разных культур – традиционной якутской, русской, польской и других народов. Противоречивая природа якутских интеллектуалов проявлялась во всем. Они носили европейскую одежду и русские имена, говорили на якутском и русском языках (некоторые из них владели европейскими языками). Исповедовали православное христианство, почитали культ предков, увлекались спиритизмом, посещали модные клубы, революционные кружки, а дома охотно ели блюда якутской кухни<sup>35</sup>.

Определить точные границы личности якутского интеллектуала невозможно, они – расплывчаты, аморфны. Ясно одно, что личность якутского интеллигента – типичный пример «пограничья». Ситуация «пограничья», перехода в современность реализовывалась одновременно с традиционным мифическим миропониманием. Но основой ментальности был напряженный поиск себя, своего места в мире, роли в обществе<sup>36</sup>.

В качестве ключевых направлений в комплексной модернизации общества якутская интеллигенция избрала

---

<sup>35</sup> Там же. С. 456.

<sup>36</sup> Там же. С. 466.

развитие образованности, культуры и науки. В начале XX в. предпринимались активные попытки перехода от религиозного обучения в церковно-приходских школах к светскому образованию в министерских училищах. Выдвигались проекты создания национальной письменности и литературного языка, которые начали осуществляться в революционный период. В результате Февральской революции учебные заведения были отделены от церкви, началось внедрение национальной школы. Возникла национальная печать, сыгравшая неопределимую роль в сплочении якутов в единую нацию и объединении интеллигенции. Творческие деятели начали ставить театральные постановки, которые формировали общественное и национальное самосознание. Прогрессивные представители народа саха сыграли неопределимую роль в организации национально-культурных и политических объединений, формировавших гражданское общество. Интеллигенция боролась за гражданское общество без сословной, национальной, классовой и половой дискриминации.

Выживание народа саха в XX столетии интеллигенция связывала с установлением, особенно в преддверии намечаемой колонизации, мирных отношений с русским народом и выработкой властями толерантности ко всем социальным слоям. Активно развернулась борьба за отмену административной и уголовной ссылки в Ленский край. Национально-культурное возрождение должно было достигаться реформационным и эволюционным путем, а не насильственными, революционными или сепаратистскими методами. Демократическая и либеральная интеллигенция в период Первой мировой войны придерживалась патриотических идей.

Монархическая часть (М.С.Шеломов) отстаивала консервативную позицию и отрицала идеи развития общества путем реформирования или революции. Леворадикальная интеллигенция (социал-демократы

и эсеры) призывали к насильственному переустройству мира и искали социальную опору лишь в пролетариате.

Демократическая интеллигенция связывала решение национального вопроса с аграрной проблемой – ликвидацией классной системы землепользования и введением в сельское хозяйство новейших агрономических и ветеринарных методов. Поэтому первым объединением интеллигентов стало Сельскохозяйственное общество. Прогрессивные умы выдвинули идеи по разработке богатейших природных ресурсов (золота, угля, нефти), развитию транспортной сети, включая и железную дорогу, обрабатывающей промышленности, кооперации и кустарных ремесел. Причем в перспективе ставился вопрос об отходе от односторонней сырьевой направленности экономики края. Добыча сырья в революционный период возлагалась на муниципальные органы власти.

Альберт Явловский

ПОЛЯКИ В БУРЯТИИ. КОНТЕКСТНАЯ  
ИДЕНТИФИКАЦИЯ – ТРАНСЭТНИЧЕСКАЯ  
ПОВСЕДНЕВНОСТЬ?

Распад Советского Союза дал возможность свободного выражения этнической и национальной идентификации. За короткое время образовалось 15 новых или возрождённых государств, в том числе наиболее многообразная в национальном и культурном смысле Российская Федерация. Для многих этнических и национальных групп это означало необходимость заново определить и сконструировать разрушенную и давно забытую идентичность.

Одним из наиболее интересных культурных пейзажей России является восточносибирский этнический котёл, в котором особое внимание привлекает Республика Бурятия. В польской социологии и этнологии уже было проведено несколько исследований, касающихся культурной и общественной проблематики этого региона. Интерес польских исследователей вызывают, прежде всего, проблемы идентичности и явления, связанные с широко понимаемым национальным возрождением<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> См.: Nowicka E., Wyszynski R. *Lamowie i sekretarze. Poziomy więzi społecznej we współczesnej Buriacji*. Warszawa, 1996; Nowicka E. *Swój i obcy wśród współczesnych Buriatów* // *Wielka Syberia małych narodów* / Red. E. Nowicka. Kraków, 2000. S. 43 – 65; Wyszynski R. *Poczucie więzi narodowej i panmongolizm we współczesnej Buriacji* // *Ibid.* S. 69-98; Zapaśnik S., Morochojewa Z. *Problemy odrodzenia*

Внимание польских социологов и этнологов, действующих на территории Бурятии, в основном сосредотачивается на культуре бурят – коренного населения данной республики. Тема проживающих там поляков, как правило, не является главной темой исследования. Это, разумеется, не означает, что тема сибирских поляков в рамках этих наук вообще не затрагивается. Большой интерес исследователей вызывает польская диаспора, проживающая в селе Вершина, которое находится примерно 200 км от Иркутска<sup>2</sup>.

Считается, что польская диаспора, формирование которой в Восточной Сибири началось в конце XVIII века, существенным образом повлияла на культурное и цивилизационное развитие региона. В начале XX века присутствие поляков стало уже постоянным элементом культурной и этнической мозаики Забайкалья. В этот период действуют два католических прихода – в Верхнеудинске и в Чите, а поляки находятся на четвертом месте по численности среди народов Забайкалья, после русских, евреев и татар<sup>3</sup>. В начале XX определена так-

---

buriackiej kultury a osobliwości historii Buriatów // Ibid. S. 21-40; Wyszynski R. Narodziny czy śmierć narodu. Narodotwórcze działania elit białoruskich i buriackich po upadku ZSRR. Warszawa, 2010

<sup>2</sup> Большое внимание проблематике поляков в Сибири посвящают историки, которые, в основном, сосредотачиваются на вопросах политических ссылок и участия поляков в цивилизационном развитии и модернизации Сибири. Эта тема довольно часто присутствует также в работах местных учёных, имеющих польское происхождение. Представление тематики, идей и перспектив, изучаемых историками в этой области, заслуживает отдельного социологического и антропологического исследования (в частности потому, что на территории Сибири они, прямо или косвенно, оказывают большое влияние на самоопределение людей, идентифицирующих себя как поляков). Однако давайте вернёмся к основной теме. См.: Nowicka E. Wierszyna z bliska i oddali. Obrazy polskiej wsi na Syberii / Red. K. M. Głowacka-Grajper. Kraków, 2003.

<sup>3</sup> Иванова М. И., Семёнов Е. В. МОО Национально-культурная автономия поляков г. Улан-Удэ «Надежда» в полиэтническом про-

же численность поляков, населяющих Верхнеудинск. Их число в 1904 году достигло 120 человек (из них 70 мужчин и 50 женщин); в 1907 году – 303 человека (данные отсутствуют); в 1910 году – 258 человек (из них 136 мужчин, 122 женщины); в 1913 году – 266 человека (из них 130 мужчин, 136 женщин); в 1915 году – 284 человека (из них 131 мужчина, 153 женщины)<sup>4</sup>.

Тридцатые годы XX века – это период усиленных и жестоких репрессий в отношении лиц польской национальности. Многие из поляков, поселившихся в Бурятии, начали скрывать свою национальность<sup>5</sup>. После Второй мировой войны польское происхождение уже не является причиной преследований.

В настоящее время численность поляков не позволяет классифицировать их как одну из наиболее крупных национальных групп Бурятии. Давайте посмотрим, как выглядели и как изменялись официальные данные, касающиеся численности польской национальной группы во второй половине XX и в начале XXI века. Число поляков во всей Республике Бурятия в 1979 году составляло 388 человек, в 1989 году – 495, а в 2002 – 249<sup>6</sup>.

Однако однозначное определение принадлежности людей к той или иной национальной или этнической группе часто является бессмысленным. Если просматривать исключительно статистические данные, может создаться ложное впечатление цельности отдельных этнических и национальных групп и чётких непреодолимых границ между ними. Однозначные данные,

---

странстве Республики Бурятия // Современные тенденции развития полонийного движения в России / Под ред. Е. В. Семёнова. Улан-Удэ, 2008.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Здесь следует добавить, что репрессии в отношении поляков были элементом более широкого явления сталинского террора, который затронул также другие этнические, общественные и религиозные группы.

<sup>6</sup> Там же. См. также: Eberhardt P. Geografia ludności Rosji. Warszawa, 2002.

касающиеся численности популяции этих групп, могут исказить действительность хотя бы потому, что статистические таблицы не учитывают огромное количество важных нюансов. Какое количество жителей таких регионов, как Бурятия не находит себе места в ясных, прозрачных и бесспорных статистических отчетах, касающихся категории народа? Трудно сказать. Однако я думаю, что это наверняка касается многих сибирских поляков.

Среди представителей бурятской Полонии встречаются люди различного происхождения – польского, русского, бурятского, еврейского, украинского, эвенкийского, татарского, цыганского, якутского и даже кубинского. Поэтому деятельность в полонийной организации является результатом выбора среди нескольких возможных вариантов национально-этнического самоопределения. Что важно, этот выбор не носит характер исключительного. Для представителей польского сообщества в Бурятии решение вступить в полонийную организацию совершенно не означает отказа от ощущения этнической связи с другими группами, с которыми их связывает происхождение.

Организованные и независимые формы выражения польской национальной идентичности становятся возможными только после распада СССР. В 1993 году, на волне новой общественно-политической ситуации, в Улан-Удэ было зарегистрировано Общество польской культуры «Надежда», которое после 2000 года было переименовано в Национально-культурную автономию поляков.

В сентябре 2008 года Национально-культурная автономия поляков в Улан-Удэ «Надежда» праздновала свой 15-летний юбилей. На тот момент «Надежда» насчитывала 111 членов (из них 87 – это взрослые и 34 – дети и подростки в возрасте от 4 до 19 лет). Организация объединяет, в основном, людей с хорошим об-

разованием, которые, в некоторых случаях, занимают престижные должности. В 2008 году среди взрослых членов общества 59 человек имело высшее образование и один – неоконченное высшее.

По данным лидеров полонийной организации в Улан-Удэ, регулярное, активное участие в жизни НКАП «Надежда» принимает группа из 20-30 человек. Есть также группа людей, которые участвуют в одном из элементов деятельности организации, например, работают в хоре, действующем при НКАП «Надежда», или выполняют конкретные поручения, например, по организации какого-либо культурного мероприятия или торжества. Однако их участие носит нерегулярный характер. Большая группа, обобщённо называемая «большинство» – это члены, которые не принимают участие в жизни организации, или те, кто просто записан на курс польского языка в Субботне-воскресной школе.

В 2008 году на территории Восточной Сибири польское государство начало выдавать Карту поляка. Согласно действующему Закону о Карте поляка, это документ, предназначенный для тех, кто по каким-либо причинам считает себя поляком и проживает на территории государства, образованного в результате распада СССР. Закон о Карте поляка был принят польским парламентом 7 сентября 2007 года. По замыслу законодателей Карта является «документом, подтверждающим принадлежность к польскому народу». Получение Карты поляка не является равнозначным получению польского гражданства<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> Заявление о выдаче Карты поляка должно содержать стандартные личные данные, такие как: имя, фамилия, дата и место рождения, место жительства, гражданство, национальность заявителя. Кроме этого – гражданство и национальность родителей, бабушки и дедушки или прадедушки и прабабушки, если при получении Карты поляка заявитель ссылается на их происхождение. К заявлению следует приложить копию документа, удостоверяю-

Без излишних формальностей Карту поляка может получить лицо, польское происхождение которого было подтверждено согласно положениям Закона о репатриации от 9 ноября 2000 года. В противном случае согласно положениям Закона кандидат на получение Карты поляка должен:

1. владеть польским языком хотя бы на базовом уровне и считать его родным;
2. знать и поддерживать польские традиции и обычаи;
3. в присутствии консула Республики Польша или уполномоченного сотрудника представить письменную декларацию принадлежности к польскому народу;

---

шего личность, или других документов, подтверждающих данные, содержащиеся в заявлении, среди которых признаются: польские документы, удостоверяющие личность, свидетельства о браке или их копии; свидетельства о крещении, школьные аттестаты; документы, подтверждающие прохождение воинской службы в польских военных формированиях; документы, подтверждающие факт депортации или тюремного заключения, содержащие сведения о польском гражданстве или польском происхождении депортируемого или заключённого; документ о реабилитации депортированного лица, содержащий сведения о польском происхождении; заграничный документ, удостоверяющий личность, содержащий сведения о польской национальности данного лица. В крайнем случае, к заявлению следует приложить справку польской или польской национальной организации, подтверждающую активную деятельность на благо польской культуры, языка или польского национального меньшинства. Ребёнок может получить Карту поляка без необходимости подачи отдельного заявления, в случае если оба родителя имеют Карту поляка, или если Карту имеет один из родителей, а второй выразит своё согласие в присутствии консула Республики Польша. Исключением является ситуация, в которой один из родителей был лишён родительских прав. В этом случае его согласие не требуется. Если молодой человек еще не достиг совершеннолетия, но ему уже исполнилось 16 лет, он также должен выразить своё согласие. Срок действия Карты поляка, выданной детям, заканчивается через год после достижения совершеннолетия. Если по достижении совершеннолетия он хочет сохранить Карту поляка, он должен подать заявление о продлении Карты до истечения 9 месяцев с момента достижения 18 лет.

4. доказать, что по крайней мере один из родителей, бабушка или дедушка, или же прабабушка и прадедушка по национальности были поляками или имели польское гражданство. Или же представит письменную справку от польской организации, подтверждающую его активное участие в деятельности на благо польского языка и культуры или польского национального меньшинства в течение, по крайней мере, последних трех лет.

После исполнения всех вышеуказанных требований выдаётся Карта поляка.

Давайте проследим, какие исследовательские проблемы создают отдельные перечисленные требования, обязательные для получения Карты поляка.

Во-первых, обладатель Карты поляка, то есть, проще говоря, тот, кто, согласно идее закона, считается поляком, должен «владеть польским языком хотя бы на базовом уровне и считать его родным». Знание языка часто является трудновыполнимым условием. Члены полонийной организации на территории Республики Бурятия чаще всего не владеют польским языком или владеют им очень слабо. Это не означает, что они совсем не знают языка. Уже в 1994 году были организованы курсы польского языка, проходящие в рамках так называемой Воскресной школы (позднее переименованной в Субботне-воскресную школу)<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> Я не хотел бы оценивать уровень эффективности курсов польского языка, проводимых в рамках Субботне-воскресной школы, поскольку не чувствую себя компетентным в этой области. Однако факты таковы, что среди участников курсов регулярно и успешно учатся чаще всего те, кто планирует уехать в Польшу с целью получения высшего или последиplomного образования. Поэтому языковые курсы имеют скорее практическое значение. Знание языка является инструментом улучшения своего жизненного уровня. Следует добавить, что выезд на обучение в Польшу, как правило, означает выезд навсегда, поэтому фактически носит характер эмиграции. Среди известных мне случаев выездов в Польшу на учёбу, только два человека вернулись в Бурятию.

Языком, которым пользуются в ежедневной коммуникации члены организации НКАП «Надежда» и фактически родным языком, является русский язык, передаваемый в процессе социализации. Несмотря на это, языковые курсы являются одним из постоянных элементов деятельности НКАП «Надежда». Создаётся впечатление, что участие в курсах исполняет существенную, ещё более важную, чем образовательная, интеграционную функцию. Декларация того, что польский язык является родным, может означать декларацию этнической и национальной принадлежности, понимаемой как один из множества элементов, создающих чувство контекстной коллективной принадлежности или, другими словами, декларацию польского происхождения.

Здесь возникает важный вопрос о статусе языка как элемента этнической и национальной идентичности польского сообщества в этом районе Сибири. Однако не только в этом случае. Вопрос о владении именно этим, а не другим языком в качестве основания национальной идентичности и самоидентификации человека остаётся, по-моему, открытым. В сибирских условиях это достаточно характерная ситуация. Например, многие представители так называемых коренных сибирских народов в повседневной жизни говорят на русском языке, часто вообще не зная языка, который считают родным.

Вторым условием выдачи Карты поляка является то, что кандидат должен «знать и поддерживать польские традиции и обычаи». Чтобы доказать сотрудникам консульства «знание польских традиций и обычаев» следует в беседе с ними показать знание основных элементов польской культуры, то есть: ежегодных праздников, сопутствующих праздникам традиций и обычаев, элементов польского фольклора, государственных символов и так далее. Следует также обладать базовыми знаниями на тему истории и современности Польши,

которые, как правило, совпадают с основными направлениями школьного исторического дискурса. Проще говоря, кандидат на получение Карты поляка должен знать базовый «код польскости». Эта теоретическая конструкция, разумеется, не принимает во внимание нюансов общественной и индивидуальной практики повседневности или других, не обязательно находящихся в оппозиции по отношению к школьным и официальным, символов и их семантических вариантов.

Здесь следует добавить, что беседа, от которой зависит выдача Карты, представляет собой, вопреки принципам, нечто вроде экзамена, проверяющего знание принятого, символического кода, под которым понимается «польскость»<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> Пользуясь случаем, я хотел бы затронуть тему специфической связи между католицизмом и польскостью и посвятить ей несколько слов. На территории Российской Федерации римско-католическая религия не играет большой роли. Несмотря на это, можно отметить значительное развитие католицизма в России. В 1990 году в России существовало 35 римско-католических приходов; в 1995 – 170; в 2001 их было уже 220. Трудно подсчитать число верующих. Тем более что костёл часто посещают некрещенные или представители другой религии. В России традиционно католическими считаются польская, литовская и, частично, немецкая диаспоры.

Пример прихода Святейшего Сердца Иисуса в Улан-Удэ показывает, что автоматическое отождествление католицизма с польскостью может оказаться обманчивым. Польское сообщество в Бурятии, разумеется, связано с римско-католической церковью, что не означает, что все представители в религиозном смысле отождествляют себя с католической верой, а тем более принимают активное участие в религиозных практиках. Большинство из них не прошло обряд крещения, хотя, начиная с 90-х годов, появилась такая возможность. С другой стороны, костёл считается здесь своеобразным знаком национальной принадлежности.

Однако утверждение, что контакты местной Полонии с римско-католическим приходом сводятся исключительно к торжественной, показательной демонстрации национальной идентичности и связанной с ней традиции, также не являлось бы правдой. Отношения между католическим костёлом и национальным и этническим самоопределением поляков в Сибири, в данном случае, в Улан-Удэ,

Следующим формальным критерием получения Карты поляка является письменная декларация «принадлежности к польскому народу». Если бы мы хотели быть критичными по отношению к этому пункту, мы могли бы утверждать, что он носит достаточно неоднозначный характер. Как я уже говорил, представители польской диаспоры в этом регионе Сибири представляют собой трансэтническую группу, в которой ведущее место (на уровне повседневной практики) занимает русская идентификация. Следуя этому, лицо, которое желает получить карту поляка, должно в письменной форме однозначно определить свою национальную принадлежность, отказываясь от других, возможно не менее существенных, этнических и национальных идентификаций. Однако, как я уже упоминал, эта декларация, по мнению сибирских поляков не приводит к отказу от чего-либо. Она является лишь только указанием одной из возможных и реально существующих

---

достаточно сложны и не поддаются однозначной интерпретации, равно как и многие другие проблемы в современной России, связанные с религиозными практиками, индивидуальным подходом к ним, а также с конструированием на их основе личной и коллективной идентичности. Религиозные явления, как я уже говорил, всё ещё очень трудно подвергнуть количественному анализу. Католические священники часто не ведут статистический учёт прихожан. Пастор римско-католического прихода в Улан-Удэ на основе своих наблюдений оценивает, что число верующих, принимающих участие в жизни прихода, составляет порядка 100 человек. В среднем на воскресном богослужении присутствует около 20 человек. Мои наблюдения показывают, что это число соответствует действительности. Пастор подчеркивает то, что зимой количество участников богослужения уменьшается из-за плохих погодных условий и проблем с транспортом. В свою очередь, в период главных религиозных праздников (Пасха, Рождество) это количество возрастает и достигает ста человек. Регулярное участие в религиозных практиках Улан-Удэнского прихода принимают в основном буряты и русские, а также некоторые представители польского сообщества. Поляки приглашают ксендза участвовать в организуемых ими торжествах и встречах. В свою очередь поляки более массово приходят в костёл в период Пасхи или Рождества.

идентификаций. Более двухсот лет истории и традиции пребывания поляков на территории современной Республики Бурятия привело к тому, что польская идентификация в этом регионе прочно укоренилась и обрела собственную, местную специфику. Поляк в Сибири – это укорененная сибирская идентификация, прекрасно сочетающая в себе прочие идентификации. Поэтому, говоря о самоопределении как о системе идентификации, я использую в отношении бурятской Полонии как группы понятие **трансэтничность**. Поляков в Бурятии можно воспринимать, прежде всего, как сибирское и, в основном, российское сообщество. И хотя закон не принимает этого во внимание, действительность создала именно такую национальную идентичности и она является фактом.

Перейдём к последнему требованию. Он гласит, что кандидат на получение Карты поляка должен доказать, что «по крайней мере один из родителей, бабушка или дедушка, или же прабабушка и прадедушка были по национальности поляками или имели польское гражданство. Или же представить письменную справку от польской организации, подтверждающую его «активное участие в деятельности на благо польского языка и культуры или польского национального меньшинства в течение, по крайней мере, последних трех лет».

Первая часть, в принципе, совпадает с требованиями, представленными в Законе о репатриации от 2000 года. Эти требования очень трудно исполнить. Прежде всего, потому что польское происхождение чаще всего гораздо более далекое, чем это требуется законом для установления родственных связей. Часто польское происхождение функционирует как семейная легенда о предке-поляке, который приехал в Сибирь несколько поколений назад. Трудно также доказать происхождение на основе документов, которые часто бывают неполными или вообще отсутствуют. В случае сибирских поляков, проживающих в Республике Бурятия, офи-

циальным путём засвидетельствования польского происхождения остаётся принадлежность и деятельность в полонийной организации на протяжении указанного в законе времени. На практике решение о польском происхождении или его отсутствии оставляется на усмотрение полонийной организации, признаваемой дипломатическими представительствами РП.

В конце подведем итоги рассмотренных выше вопросов. Польскость трудно назвать в интересующем нас случае первой национально-этнической идентификацией, то есть такой, которая приобретается в базовом процессе социализации, часто является автоматической и воспринимается как объективная, очевидная и почти что естественная форма коллективной принадлежности. В нашем случае польскость была бы скорее видом выработанного самосознания, который является результатом размышлений, поисков и выбора идентичности. Выбора из различных, часто соприкасающихся и необязательно взаимоисключающих мотивов, начиная от чисто сентиментальных и заканчивая прагматическими и практическими.

В интересующем нас случае, в рамках индивидуальной идентичности, границы отдельных, ясно определенных национально-этнических идентификаций размыты. Национально-этническая идентичность становится полем внутренней созависимости различных идентификаций личности, которые можно определить как трансэтническая идентичность. Понимаемая таким образом трансэтничность является своего рода сплавом различных и созависимых этнично-национальных идентификаций. Какая из них в данный момент становится ведущей, зависит от конкретной ситуации и контекста. Представляется, что польская идентификация в большой мере является «праздничной» идентификацией, которая пробуждается во время деятельности в польском обществе или участия в культурных мероприятиях, часто имеющих ритуальный

и перформативный характер. То, насколько глубоко она интернализирована и как проявляется в повседневности и создании отдельной личности, остается индивидуальным вопросом.

Пользуясь случаем, рассмотрим подробнее идею народа, содержащуюся в законе о Карте поляка. Она очень близка классическому и достаточно анахроническому понятию народа, которое мы можем найти, в частности, в работах Бронислава Малиновского. Он пишет о народе следующим образом: «Принадлежность к народу можно определить как единство культуры, в котором культура является способом жизни народа с его идеалами, традициями и языком»<sup>10</sup>. По мнению Малиновского, это единство проявляется также в повседневной жизненной практике, повседневных ценностях и нормах, а также в будничных взаимоотношениях между людьми. Народ как «Единство культуры» является, однако, теоретической моделью. К такой модели можно, разумеется, обращаться в ритуальном и символическом измерении. Она необходима, однако это не означает, что эта модель функционирует в повседневной практике.

Поляков в Сибири, с некоторой осторожностью, можно рассматривать как своеобразное этническое меньшинство, функционирующее в рамках русского народа. Этничность представляла бы собой в этом случае субкультуру народа и доминирующей культуры, их интегральный элемент. Таким образом, интересующий нас вариант польского сибирского самосознания является субкультурой русского сибирского самосознания. Понятие субкультуры я использую в классическом понимании – как набор культурных образцов, которые выделяют данную общественную группу в границах общества в более широком понимании, однако не охватывают полностью культурной активности индиви-

---

<sup>10</sup> Malinowski B. *Wolność i cywilizacja*. Warszawa, 2007. S. 252.

дуума. Таким образом, этот набор является неполным и охватывает только некоторые области деятельности индивидуума. Понимаемая таким образом субкультура не может существовать самостоятельно, отдельно от образцов, доминирующих в данном обществе.

Русская сибирская культура является многообразной доминирующей культурой, которая предоставляет возможности выбора из нескольких допустимых вариантов. Эта гетерогенная действительность является, в принципе, репертуаром возможных или определённых вариантов этнической принадлежности, которые могут функционировать в качестве её внутренних субкультур. В её рамках находится польскость, именно в качестве субкультуры. Какое бы решение на уровне понимаемой таким образом субкультуры не принял индивидуум, он и так остаётся в рамках доминирующей культуры. Разумеется, источники мотивации такого выбора в этом случае могут быть разными – от сентиментальной тоски по воображаемой «исторической родине» до жизненного прагматизма. Однако, в интересующем нас случае поляк является, прежде всего, русским, и в этом нет никакого противоречия.

В заключение рассмотрим само понятие этничности. Збигнев Бокшаньски, обращаясь к тезисам Позерн-Зелиньского и Бабиньского, рассматривает это понятие неоднозначно: как синоним этнической группы; как этническую эмоциональную основу, которая выражается, например, в гордости, связанной с принадлежностью к определённой этнической группе и в чувствительности к символике группы; как этнически обусловленные образцы действий и поведений; как этнически обусловленные нормы, ценности и жизненные идеалы, из которых складывается культурная специфика и обычаи данной группы<sup>11</sup>. Если мы перенесём два последних

---

<sup>11</sup> Bokszański Z. Tożsamości zbiorowe. Warszawa, 2007. S. 84; Ср.: Posern – Zeliński A. Etniczność // Słownik etnologiczny. Terminy

определения этничности на интересующую нас группу поляков, то, скорее всего, придём к выводу, что они представляют местный русский этнос.

Однако Бокшаньски пишет дальше, принимая точку зрения Бабиньского: «этничность может рассматриваться также как идентичность – этническая идентификация, то есть осознание своей обособленности (...). Этническая идентификация и осознание формируются на основе некоторых объективных качеств, однако могут быть относительно независимы. В концепциях так называемой новой этничности или «изобретённой этничности» (invented ethnicity) считается, что этничность может формироваться и развиваться без объективных предпосылок групповой обособленности, исключительно на основе осознания и идеологии»<sup>12</sup>. Добавим к этому, что скорее принятую модель польскости можно назвать изобретённой. Эта модель сформировалась в результате коллективных действий Общества и индивидуальных представлений отдельных личностей.

Бабиньски утверждает также: «Этничность, этнические движения, а особенно участие в коллективных этнических действиях, воспринимается как результат осознанного и рационального выбора»<sup>13</sup>. Культурные отличия и эмоциональный фактор, которые считаются основой этнической идентификации, в этом случае уступают рациональным, хотя часто и сентиментальным, выборам индивидуумов. Представляется, что именно в такой перспективе можно говорить

---

ogólne / Red. Z. Staszczak. Warszawa – Poznań, 1987. S. 77–82; Babiński G. *Etniczność* // Encyklopedia socjologii / Red. W. Kwaśniewicz. Warszawa, 1998. Vol. I. S. 103.

<sup>12</sup> Bokszański Z. *Tożsamości zbiorowe*. Warszawa, 2007. S. 85; Babiński G. *Etniczność* // Encyklopedia socjologii / Red. W. Kwaśniewicz. Warszawa, 1998. Vol. I. S. 193

<sup>13</sup> Babiński G. *Nacjonalizmy czy regionalizmy. Ruchy etnoregionalne w Europie* // Europa państw czy Europa narodów. Problemy etniczne Europy Środkowo-Wschodniej / Red. G. Babiński, W. Miodunka. Kraków, 1995. S. 63.

о поляках в Бурятии – как о национально-этнической группе.

Выборы, которые индивидуум совершает в области национально-этнической идентичности, можно рассматривать также в категориях декларации собственной субъектности, получения удовольствия от самосознания: «Я знаю, кто я, и именно я принимаю решение о том, кто я». Процесс самопознания, который заключается в поиске предков, в углублении знаний об «исторической родине» и т.д., часто сопровождается конструированием своей идентичности и личности почти с нуля. Самопознание часто перестаёт быть только открытием чего-либо скрытого, и превращается в процесс создания самого себя заново. «Познавать» самого себя – означает не только узнавать о себе что-то новое, но также, а может быть, прежде всего, заново проходить процесс становления. Тем более что идентичность является процессом, а не состоянием, в котором индивидуум или группа может находиться или возвращаться к ней.

В этом случае самоопределение в категориях коллектива, которым является национально-этническая группа, фактически является индивидуальным поступком, элементом индивидуальной жизненной стратегии. Это свидетельство характерной и многократной описываемой в социологии приватизации символических действий, благодаря которым индивидуумы и группы могут, благодаря своим решениям, находить значение и смысл собственного существования в принадлежности к тому или иному коллективу. На этом месте я хотел бы закончить статью. Содержащиеся в ней тезисы я предпочитаю рассматривать как открытые вопросы, а не окончательные утверждения.

Моим намерением было представить несколько основных исследовательских проблем, возникающих после сопоставления действительности с положениями Закона о Карте поляка. Таким образом, работа

не является полным анализом проблем, возникших после возвращения с полевых исследований или после изучения источников, касающихся современного состояния польской диаспоры в Республике Бурятия. Однако я надеюсь, что мне удалось представить несколько интересных тем, заслуживающих дальнейшего эмпирического исследования и теоретической концептуализации.

Роберт Вышинский

КАНОН КУЛЬТУРЫ И ПАМЯТЬ.  
КОНСТРУКТИВИСТСКИЕ ИДЕИ  
НАЦИОНАЛЬНЫХ ЭЛИТ

В своих исследованиях я не ограничился лишь поиском канона культуры в качестве показателя функционирования национальной группы, для меня было важным также описание действий самой национальной элиты. Особое внимание я посвятил аналогичным попыткам создания объединяющей национальной религии: действия трагически умершего ламы Самаева и других духовных лиц в Тункинском районе в шаманском сообществе. Схожие исследования я провёл, описывая действия белорусских элит, направленные на объединение православной литургии в рамках римско-католического костёла в Беларуси и создание унии – национальной белорусской церкви. Я также занялся исследованиями предложений по созданию новых праздников и торжеств после того, как советский календарь утратил актуальность. Я сравнил функцию, развитие и окончание бурятской Гэсэриады 90-х годов и праздник «Деды» в Беларуси. Особое внимание я обратил на создание национальными элитами новых символов. Из-за ограниченности объёма статьи я приведу только выводы касательно исследования предложений по флагу, гербу и гимну.

## Герб, флаг, гимн

Распад Советского союза создал необходимость создания собственной государственной символики для новых организмов, обладающих государственной или административной автономией. Ситуация облегчалась для той части групп, которая, получив определенную политическую независимость, смогла вернуться к своим прежним историческим символам, в то время как другим группам пришлось создавать их с чистого листа, чаще всего с помощью конкурса.

Проблематика создания национальных символов, интересная сама по себе и связанная с темой моей работы, является особенно интригующей в случае Беларуси, где новые государственные (но национальные ли?) флаг и герб стали предметом референдума и были изменены. Приведённые мною примеры уходят к истокам национального возрождения, однако я осознаю, что этот процесс уже прошёл определённые этапы (например, создание родовых фондов и объединений в Бурятии, политические изменения в Беларуси). Тем не менее, на хорошо известном примере создания национальных символов я хотел бы показать связь действий элит с ресурсами коллективной памяти и идентичностью группы.

### Бурятский флаг

Коллектив Высшей педагогической школы им. Д. Банзарова (в настоящее время университета) под руководством ректора С. В. Калмыкова организовал конкурс на первый в истории Бурятии национальный флаг. Согласно требованиям конкурсной комиссии каждый проект должен был соответствовать следующим характеристикам:

- выражать «связь с бурятской культурой», как сформулировал один из наших респондентов (ассистент

Высшей педагогической школы, один из создателей проекта, который не был принят);

- отражать связь с бурятской религией (что для моего респондента было равнозначно буддизму);
- а также подчёркивать связь с Россией.

Среди поставленных условий не упоминалась необходимость обращения к далёкому прошлому. Стоит подчеркнуть, что существуют повсеместно известные гербы-знаки главных бурятских родов с многовековой родословной, которые стали вновь демонстрироваться на различных торжествах после распада Советского союза в форме родовых вымпелов. Но они не стали основой общего для всех бурят флага.

На конкурс поступило много проектов; большинство из них содержало буддистский символ «саембо» (в урезанной версии: Пламя, Месяц и Солнце). Создатели использовали также основной канон буддистских цветов, в проектах преобладали жёлтый, голубой и зелёный цвета. Мой собеседник в своём проекте предложил на современном флаге России поместить жёлтый треугольник, направленный вершиной к центру флага (наподобие флага Чехии или Кубы), а на нем – буддистский символ просвещения. Комиссия, руководствуясь своими принципами, выбрала флаг, состоящий из трёх цветовых полос: сверху широкая (в половину ширины полотна, равная по ширине двум оставшимся) полоса голубого цвета, символизирующая воды Байкала, а также связь с Россией (голубой цвет является элементом российского флага), но в то же время этот цвет подчёркивает связь с бурятской культурой, с канонами её цветов и типичным голубым цветом национальных костюмов, с известной лентой хадак, символизирующей гостеприимство, ну и, несомненно, с голубизной неба. На этой полосе с левой стороны расположен золотой символ «саембо». Ниже находятся две полосы равной ширины (четверть ширины полотна каждая). Белая символизирует бурятскую «белую луну», «белую

еду» (молочные блюда, характерные для скотоводов). Конечно, само сопоставление двух цветов, голубого и белого, можно также интерпретировать как подчёркнутую связь с Российской Федерацией. Внизу флага размещена полоса жёлтого цвета, ассоциирующаяся с буддизмом, с его школой «жёлтых шапок». Таким образом, интерпретация цветов и элементов флага может быть очень богатой и многогранной. В этом новом, национальном (наднациональном) символе есть цвета, имеющие, на мой взгляд, общее значение для большинства бурят, благодаря чему символ легко принять и понять, а его интерпретация возможна на нескольких уровнях: национальном, федеральном. Символ «саембо» создаёт связь также с другими монгольскими народами, вызывает к их независимому существованию. Хурал Бурятии утвердил этот флаг в 1992 году. На мой взгляд, это больше, чем просто важный элемент в процессе создания идеологической внутригрупповой связи бурят. Появление флага-символа также отражает политическую ситуацию. В недалёком прошлом в политической системе Советской России существование республик отражалось в виде унифицированных по определённому образцу флагов и гербов для каждой республики (в том числе и для Российской Советской Федеративной Республики), а также отдельного герба и флага для всего Советского Союза (как в Великобритании, где существует флаг Британского содружества и отдельные флаги его членов: Уэльса, Шотландии, Северной Ирландии и самой Англии), а теперь флаг России является флагом всей Российской Федерации. Это важно, так как кроме исторической интерпретации символов и цветов, часто появляются интерпретации этого флага в контексте союза трёх восточнославянских народов: белый – белорусы, голубой – малороссы (украинцы) и красный – великороссы (россияне), а также особой опеки этой федерации Божьей Мате-

рю (голубой цвет)<sup>1</sup>. В этой ситуации появление флага и герба Бурятии, а также все их изменения не только выражают творчество национальной интеллигенции, но и подчёркивают идентичность и особенность бурят как одного из народов внутри России.

## Герб

На несколько лет позже, опять же путём конкурса, который объявил парламент Бурятии, был выбран герб Бурятии. Национальный Хурал Республики Бурятия утвердил его в 1995 году. Конкурсная комиссия получила около 20 проектов. Интересно, что свои работы присылали не только профессиональные художники и историки, но и студенты, ученики, колхозники, пенсионеры и т.д. Комиссия под руководством Гуро Митупова выбрала проект А. Ф. Хоренова. Это была последняя работа художника, который умер до объявления благоприятных для него результатов конкурса. Центральным элементом герба снова стал монгольский символ «саембо». Фигура сверху «саембо» – это огонь: знак рождения, возрождения, счастья (человека, семьи, народа). Центральная фигура – Солнце и молодой Месяц: символ мира и вечности, берущий начало в монгольской мифологии: отец – Месяц, мать – Солнце. В то же время были опущены элементы, находящиеся снизу «саембо» на гербе Монголии, например Инь-Ян, вертикальные прямоугольники/столбы и треугольники, направленные вниз, подобные наконечникам стрел, выражающие согласно монгольским понятиям желание смерти внутренним и внешним врагам. А сам золотой цвет – это символ постоянства, выдержки.

---

<sup>1</sup> <http://geraldika.ru/symbols/17,VIII,2011>.

На круглом «не-западном» щите герба доминируют три общеизвестных цвета бурятского флага (жёлтый/золотой, голубой, белый). Под «саембо» находятся три взгорья, и тут снова возможна широкая интерпретация: начиная с версии, что Бурятия – это гористый край, до варианта, что территорию заселяют 3 основных народа – бурятский, российский и коренные/малочисленные народы (например, эвенки). У подножий гор разливаются воды Байкала. Три круга, обрамляющие щит герба, символизируют мир, солнце и подкову (таха) – символ счастья. Снизу всю композицию оплетает светло-голубой шарф (хадак) – символ гостеприимства. До 2000 года на этом шарфу виднелась надпись «Республика Бурятия» по-бурятски и по-русски, но её убрали, а сам герб разместили на «западном» серебряном щите российского типа.

## Якутия

Похожий конкурс на флаг был проведён также в Якутии. На него было прислано около 100 проектов. Из них выбрали проект семьи художников – матери Людмилы Слепцовой и дочери Айны Захаровой, в то время ещё студентки академии искусств.

Я привожу пример Якутии, так как механизм конкурса и сама конструкция проектов очень схожи с Бурятией. Я процитирую одну из интерпретаций появления нового флага, которая, на мой взгляд, точно передаёт принципы конкурсов на первые общие символы сибирских народов.

Одна из активисток движения национального возрождения следующим образом охарактеризовала семью авторов идеи флага, которая насчитывала 5 творческих личностей. Эта семья имела сильные родовые и деревенские корни, а в её творчестве просматриваются народные идеалы. Прадед в этой семье был кузне-

цом (что имеет особое значение в якутской культуре), а дед был мастером игры на хамусе. Мать – Людмила Слепцова – художница, специализирующаяся на пейзажах, разработала школьную программу для обучения якутских детей рисованию (что особенно важно в этнопедагогике, так как местный стандартный набор цветов отличается от европейского/российского, например, в буддизме в Бурятии). Дочь, в свою очередь, кроме игры на хамусе, занимается национальными якутскими танцами. В связи с этим становится понятно, что такая семья художников является выразителем художественного образа якутской государственности<sup>2</sup>.

На флаге изображено белое солнце в зените на фоне голубого неба, а снизу находятся три узкие полоски белого, красного и зелёного цветов. Новый символ также может быть интерпретирован в разных плоскостях, в зависимости от культурных корней.

В этом месте я снова хотел бы обратиться к интерпретации К. Винокуровой. Голубой цвет символизирует суровый климат Якутии, а также воздух, славу, почёт. Солнце это символ вечной жизни, источник сил, который необходимо чтить. Белый цвет обозначает мирный характер, чистоту снега, надежду и милосердие. Красный цвет означает силу, храбрость, честь, желание усилить государство. Зелёный цвет выражает радость, здоровье, надежду и молодые силы народа.

Можно встретиться и с другими интерпретациями, например, что зелёный цвет показывает связь с другими тюркскими народами. Глубже входя в традиции олонхо, можно признать якутов, а особенно героев эпосов, детьми этого (центрального) мира, обращёнными к небу, к Солнцу и борющимися с тёмными силами. Возможны и другие интерпретации на основе созданной из древних верований религии шаманизма АЙЫЫ, называемой также «белой верой». Именно белый, свет-

---

<sup>2</sup> Винокурова У. А. Сказ о народе Саха. Якутск, 1994. С. 124.

лый цвет в ней связан с белым шаманизмом и богами этого пантеона под предводительством Юрюнга Айыы Тойона («Белого Создателя»). В этой религии очень важен культ солнца, особенно в период летнего солнцестояния. Белыми также являются символические для якутской культуры и верований журавли. А обращаясь к древности, к общей традиции кочевых народов, можно признать небо символом бога Тенгри. В любом случае, каждый якут, не только знающий олонхо или представитель «белой веры», даже в самом далёком колхозе, глядя на солнце и голубое небо, может найти связь этих символов с праздником Ысыах в день летнего солнцестояния, когда воздаётся хвала солнцу, небо дольше всего остаётся голубым и проводятся связанные с этим спортивные соревнования и танцы, а также пробуются весенний, белый кумыс.

### Политическая борьба за государственные символы в Беларуси

Белорусский парламент в ходе острой политической борьбы вернулся к старым символам независимости Беларуси периода 1918 года, когда Совет Белорусской Народной Республики объявил независимость белорусского государства<sup>3</sup>. Однако первые дебаты в из-

---

<sup>3</sup> В своём описании национальных элит я ограничиваюсь только действиями в период национального возрождения в начале 90-х годов XX века. Однако стоит упомянуть, что автором герба и нескольких композиций белорусского флага, с белым фоном герба и красным цветом щита всадника, был член Совета БНР К. С. Дуж-Душевский. Из нескольких вариантов флага выбрали бело-красно-белый и герб «Погоня», в котором не было никаких сомнений. Окончательно эти символы Секретариат БНР утвердил 5 августа 1918 года в качестве символов Беларуси, независимой от Советской России (Смятаннікаў В. С. Беларусзнаўства. Мінск, 1998. С. 110-111). По мнению О. Латышонка, уже в декабре 1917 года на I Всебелорусском Съезде над столом президиума возле красного

бранном после распада Советского Союза белорусском парламенте показали, что не все политики согласны вернуться к прежним символам. Среди парламентариев распространялась публикация кандидатов исторических наук Полуяна и Лысенко, в которой авторы утверждали, что «Погоня» – это чисто литовский символ, поэтому он не должен быть гербом Беларуси. Активные действия предприняли также депутаты-ветераны, солдаты Красной армии и партизаны советских времён. Они утверждали, что бело-красно-белый флаг и «Погоня» – это опозоренные символы, потому что под этими знаками действовали коллаборационистские белорусские подразделения, поддерживающие СС и Вермахт. Понимая эту сложную политическую ситуацию, несколько создателей и членов Совета Белорусского Народного Фронта (Евгений Кулик, Микола

---

флага Белорусской Социалистической Громады также висел бело-красно-белый флаг: «Первый раз флаг повесили над дворцом губернатора в Минске после того, как из города выгнали большевиков 19 февраля 1918 года. Вскоре белорусы посчитали, что этот флаг принадлежал им всегда. Вацлав Ластовский так объяснял его цвета: «Белые штаны, белая рубашка, белая свитка, подпоясанная красным поясом – вот как выглядит белорус. Понятно, что белорусский национальный флаг бело-красно-белый. Напоминает нам крестьянский плащ (сермягу) с красным поясом». Томаш Гриб привёл более поэтичное объяснение: «Белый цвет, как символ света, очень распространён в Беларуси, от него возможно происходит и название Беларуси – белая, чистая, свободная, как свет солнца. Не менее распространён в Беларуси и красный цвет – как зарево на небе перед восходом солнца: поэтому наш бело-красно-белый флаг это флаг возрождения и освобождения белорусского народа». Интересную интерпретацию цветов белорусского флага приводили белорусские военные, находящиеся в Латвии и Эстонии. Они считали, что эти цвета символизируют пот, кровь и слёзы. Взяв во внимание то, что Военно-дипломатической миссией в балтийских странах руководил в то время К. Дуж-Душевский, такое представление символики цветов белорусского флага могло исходить от самого автора проекта флага (Łatyszonek O. Symbolika państwowa Białoruskiej Republiki Ludowej // Białoruś w XX stuleciu. W kręgu kultury i polityki / Red. Michaluk D. Toruń, 2007. S. 216-217).

Купава, Алексей Марачик и Владимир Круковский) решили подготовить в кулуарах парламента выставку, посвящённую исторической и до этого «специально забытой» символике белорусской государственности. Выставка называлась «Герб и флаг». Создатели хотели этой «просветительской» работой среди депутатов склонить их к предметной дискуссии и дать основания для выбора исторически правильного, на их взгляд, герба, каковым является «Погоня».

Тем самым они старались не допустить проведения конкурса на флаг и герб Беларуси. К работе этой группы подключились также, среди прочих, Левон Барталов, Лев Толбузин. В результате дискуссий о принятии закона, полемики в прессе и общественного давления Верховный совет Республики Беларусь не объявил конкурс на герб и флаг Беларуси, а 4 октября 1991 года создал специальную комиссию при Президиуме Совета для разработки государственной символики. В составе комиссии было более 20 человек, в том числе Анатолий Грицкевич, Георгий Штыхава, Валентин Голубев, Зенон Позняк, Тамара Гарбусь. На заседание Комиссии приехали два представителя литовского государства, которые привезли пример «Витиса» (своего варианта «Погони»), который был утверждён 4 сентября 1991 года в качестве герба Литвы<sup>4</sup>. Над образцами бело-

---

<sup>4</sup> Я бы хотел обратить внимание (наподобие описания символа «саембо» в монгольском и бурятском случае) на то, чем отличается белорусский герб от литовского: 1) Литовцы называли свой герб «Витис», а не «Погоня» как белорусы; 2) Литовский герб размещён на щите герба с закруглённой нижней частью (так называемый европейский щит), а белорусская «Погоня» размещается на щите герба с острой нижней частью; 3) Крест на щите литовского всадника равнобедренный, а на белорусском гербе верхняя часть короче; 4) Отличается также форма меча. У литовцев это так называемый римский меч с чётко вырисованной линией посреди лезвия, а у белорусского меча иная конструкция рукоятки и острия; 5) Только в белорусском гербе седло изображено с тремя концами; 6) Только у литовского всадника шлем имеет козырёк (поднятый); 7) на литов-

русского герба работали Евгений Кулик и Владимир Круковский, а образец флага подготовил Лев Толбузин, который также выполнил эти композиции в рельефе. Микола Купава создал образец печати белорусского государства. Работы длились всего 3 месяца, так как, по словам создателей, это была их погоня за политическими надеждами. Как образно выразился один из создателей Владимир Круковский: «Мы очень хорошо это чувствовали, опоздаем на месяц, а парламентское большинство проголосует за венец из дубовых листьев с зубром посередине или что-то вроде традиционного серпа и молота»<sup>5</sup>. Эти слова воплотились в жизнь несколько лет спустя, но в 1991 году 19 сентября Верховный совет Республики Беларусь двумя третьими голосов утвердил Погоню и бело-красно-белый флаг в качестве символов нового государства. Парламентарии предлагали также использовать новые символы в белорусской армии, чего так и не было сделано<sup>6</sup>.

### «Погоня» – герб Беларуси

Создатели утвержденного проекта обращали внимание на то, чтобы все детали были максимально схожи с историческими образцами. Одним из важных элементов «Погони» является крест, который находится на щите всадника. Это золотой крест с двумя плечами (иначе патриархальный, называемый в геральдике также лотарингским) на красном фоне. Его форма (короткое верхнее плечо в отличие от литовского креста с равными плечами) напоминает национальную реликвию белорусов, каковой был утерянный крест

---

ском гербе щит, оружие и седло голубого цвета (Ціхановіч А. Муж збройны на белым кані, учырвоным полі...// Звезда. 1992. 18 верасня).

<sup>5</sup> Чарнявская А. Сцяг і герб // Мастацтва. 1992. № 8.

<sup>6</sup> Трусаў А. Месяц, наш сцяг, ляці, пагоня! // Арлов Ул. 3 гісторыяў на «Вы». Публіцыстычныя артыкулы. Мінск, 1994.

Святой Евфросинии Полоцкой, изготовленный мастером Лазарем Бокшей в 1161 году. Форма креста, как и сам герб, сделана по образцу «Погони», которая находится на саркофаге короля Владислава Ягайлы на Вавеле и, по мнению самих создателей, была максимально близка образцу герба времен самого могущественного, как они утверждали, белорусского государства. Доказательством этого стала выигранная битва под Грюнвальдом, где «Погоня» была военным знаком рыцарей с нынешних белорусских земель. Придерживаясь реалий тех времён, образ коня соответствовал типу тяжелых боевых рыцарских лошадей, перевозивших на себе тяжело вооружённых всадников в Великом Княжестве Литовском. Подобным образом дело обстоит со снаряжением и шлемами всадников, найденными в ходе археологических раскопок в Беларуси. Цвета самого герба были подобраны в соответствии с требованиями геральдики. Как подчёркивали сами создатели, герб сделан по образцу военного знака, соответствующего истории и месту, где живут белорусы (на границе Восток – Запад), на линии вечных войн в течение последнего тысячелетия. Сам всадник смотрит на Запад, но как утверждают создатели, можно встретить исторические гербы, где его взгляд устремлён на Восток<sup>7</sup>. На мой взгляд, это может отображать более широкую перспективу мышления белорусских национальных элит о Беларуси, находящейся между Востоком и Западом, между Москвой и Варшавой.

### Возвращение нового герба и флага

Белорусскую «Погоню», однако, атаковали с Востока. В проведенном в 1995 президентом А. Лукашенко

---

<sup>7</sup> Ціхановіч А. Муж збройна на белым кані, у чырвоным полі...// Звязда. 1992. 18 верасня.

референдуме 71,5 % населения проголосовало за изменение белорусской национальной символики. Год спустя был организован конкурс на новый флаг и герб Беларуси. Власти создали комиссию, которая оценивала предлагаемые проекты новой символики. Председателем комиссии был избран народный художник СССР Михаил Савицкий. Победителем конкурса стала группа создателей во главе с писателем Александром Савицким, студенткой Екатериной Хромченко, историком Валерием Космычёвым и поэтом Брониславом Спринчаном, которые предложили новую символику, очень напоминающую бывший герб и флаг Советской Беларуси.

Как заявил сам автор Александр Савицкий, герб представляет собой зеленый контур белорусского государства, наложенный на золотые лучи солнца, восходящие над земным шаром (с заметным евроазиатским континентом – бывшая территория СССР). Над контуром размещена пятиконечная красная звезда. Сам герб обрамлён венком из золотых колосьев, переплетённых с правой стороны цветками клевера, а с левой – цветками льна. Венок трижды перевит с каждой стороны красно-зеленой лентой, а в нижней части фигурирует надпись «Республика Беларусь». Стоит отметить, что сам герб очень напоминает бывший герб коммунистической Беларуси.

Необычайно интересной является интерпретация создателей отдельных элементов герба. Как утверждает сам Александр Савицкий, зеленый контур государства подчеркивает его целостность и постоянное стремление к развитию. Это очень важный элемент герба, который подчёркивает, что развитие Белоруссии происходит на основе собственных внутренних ресурсов. Золотые лучи солнца являются древним символом могущества силы природы, колыбели земной цивилизации. Земной шар показывает, что Беларусь стремится, во-первых, к интеграции человечества с культурой, во-вторых, то,

что она принимает участие в интеграции в качестве её полноправного члена. «Пятиконечная красная звезда (пентаграмма) на протяжении тысячелетий выражала символическое совершенствование Человека как космического существа с неограниченным потенциалом Разума, что подчеркивается красным цветом.

Используя этот элемент символики, Беларусь приносит клятву единства развивающегося человечества, ставит наивысшей целью своего существования благополучие человека, воспринимаемое в первую очередь как абсолютное добро в границах общества, объединенного безграничным развитием творческого духа.

Остальные элементы герба ограничивают и конкретизируют эту информацию, придавая ей национальный колорит. Синие цветы льна и красные цветы клевера являются наиболее характерными цветами белорусской земли. Речь не идет исключительно о клевере. Клевер усиливает чистоту небосклона от востока на юг и запад, этот жизненный цикл является символом труда, творческой связи с Природой, что достаточно убедительно подчеркивают золотые, зрелые, большие колосья, которые полностью отображают бесконечную непрерывность жизненного цикла. Зелено-красная лента, повторяющая цвет государственного флага и находящаяся на ней надпись «Республика Беларусь», определяет принадлежность имеющего так много значений государственного символа<sup>8</sup>.

Таковы аргументы главного создателя белорусского герба Александра Савицкого. Так же следует привести интерпретации других авторов. Екатерина Хроманченко, которая в то время была студенткой, базируясь на этнографических работах начала XX века, определила, что белорусы отличаются большим трудолюбием и безграничным терпением, неагрессивны, в большей степени склонны к согласию и всегда ищут компро-

---

<sup>8</sup> Сказание о гербе и флаге // Белоруская думка. 1996. № 8. С. 81.

мисс. Все эти качества, по ее мнению, были отражение в новом гербе, который она предложила. «Герб показывает сельскохозяйственный характер жизни народа. А как известно, в Беларуси на протяжении веков традиционным типом хозяйствования было выращивание крупного рогатого скота и льна. Беларусь с древнейших времен вывозила за границу лен, ткань, мясо и молочные продукты. В советский период наша республика также специализировалась на мясомолочном производстве. Поэтому правильным кажется внесение этих элементов в государственный герб»<sup>9</sup>. Подчеркиваемые черты характера белорусов, такие как терпение, отсутствие агрессии, в отличие от прежней «Погони», нашли своё отображение в новой форме герба. Как утверждает соавтор герба Хроманченко, здесь нет рыцарских доспехов, оружия. В конце концов, оружие, тот же поднятый меч, символизирует агрессию. Это было характерно для средневековья с его постоянными войнами и борьбой. Рыцарская геральдика была принесена с Запада и именно поэтому является чужой для Беларуси. Например, «Погоня» была позаимствована у Рыцарей Меча, известных своей агрессивностью. Из современных стран только Камерун, Бразилия и Литва имеют на своем гербе меч. В Камеруне меч размещён вместе с весами, поэтому рассматривать его можно, как символ справедливости. В Бразилии был введен похожий герб после военного переворота. Что касается Литвы, она автоматически перенесла средневековый герб на совсем чужую историческую ситуацию.

Нынешний вариант белорусского герба, безусловно, отличается от такого типа символики. Его основной целью является не защита территории и стремление уничтожить врага. Он символизирует мирную творческую жизнь белорусского народа и в полной мере

---

<sup>9</sup> Там же. С. 82.

выражает духовную сущность и особенности его характера<sup>10</sup>.

### В дополнение

Насколько эффективным может быть механизм положительных ассоциаций с прошлым, показали также события, связанные с созданием белорусского гимна. Несмотря на оживленную дискуссию в среде национальной элиты в начале 90-х годов, так и не удалось ввести «Марш Солдата – Мы выйдзем шчыльнымі радамі», который в междувоенный период и в военное время считался гимном независимой Беларуси<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> Сказание о гербе и флаге // *Беларуская думка*. 1996. № 8. С. 82.

<sup>11</sup> Само появление и принятие в качестве белорусского гимна «Солдатского марша», также называемого «Маршем Слуцкой Бригады», описывает в своей статье Олег Латышонок. Следует напомнить о печальной судьбе авторов гимна «Солдатского марша». Макар Кастевич (Макар Краўцоў) – автор слов был убит русскими в Белостоке во время допроса после вступления Красной Армии в Польшу 17 сентября 1939 г., а Владимир Теравский – автор музыки – годом раньше, в 1938 г., был арестован в Минске и расстрелян (*Łatyszzonek O. Symbolika państwowa Białoruskiej Republiki Ludowej // Białoruś w XX stuleciu. W kręgu kultury i polityki / Red. Michaluk D. Toruń, 2007. S. 218-219*). Несколько лет после убийства авторов композиции, принятой в качестве гимна Беларуси, в сороковые годы XX века Советская Беларусь готовилась к вступлению в ООН. Коммунистические власти решили принять «более национальную» версию флага и герба. Интересно, что в Беларуси в период Второй мировой войны не было своего гимна. Поэтому в 1943 году был организован конкурс на новый гимн. До этого роль белорусского гимна исполнял «Интернационал». Победила песня «Мы – белорусы» со словами Н. Соколовского и музыкой М. Климковича. В 1949 году авторы придали песне более патетическую, подходящую для гимна форму, и 24 сентября 1955 года песня «Мы – белорусы» была официально утверждена постановлением Президиума Верховного Совета БССР в качестве государственного гимна. Однако революционно-военный гимн до конца не повторил судьбу флага и герба. Так же, как в случае с гербом и флагом, был организован конкурс, а Верховный Совет Беларуси создал специальную комиссию. Рас-

До 2002 года сама мелодия гимна, написанная еще во время БССР, уже без устаревших слов восхваляющих коммунизм и Ленина, являлась официальным гимном Республики Беларусь. К самой мелодии, которую по-прежнему одобряла часть общества, путём конкурса были написаны «новые» слова, очень похожие на предыдущий текст, только без устаревших коммунистических элементов.

### Попытка анализа деятельности национальных элит

В случае поиска канона, основанного на широкой общей синтагме несистематизированных символов

---

сматривалось несколько проектов, но в финал вошли только 7 вариантов гимна:

- «Магутны Божа» (слова Н. Арсеньевой, музыка М. Равенского).
- «Мы выйдзем шчыльнымі радамі» – бывший гимн БНР (слова М. Кравцова, музыка М. Теравского).
- «Пагоня» (слова М. Богдановича, музыка М. Куликовича).

Оставшиеся четыре – произведения современных белорусских поэтов и музыкантов «О, судьба!», «А кто там идет?», «Третий вариант», «Белая башня».

Однако ни одна из представленных версий гимна не получила одобрения комиссии, несмотря на обширную общественную дискуссию в прессе и на волнах радиостанций. Совершенно неадекватные для политической ситуации слова, которые восхваляли роль партии и Ленина, решением Верховного Совета Беларуси были заменены стихотворением Я. Купалы «Молодая Беларусь», а белорусским композиторам было предложено придумать музыку на эти слова. В середине девяностых появились предложения оставить музыку бывшего гимна Советской Беларуси (композитор М. Климкович) и поменять только необходимые слова. Можно сказать, что на протяжении всего периода 90-х годов XX века белорусский гимн был в стадии разработки (Смятаннікаў В.С. Беларусазнаўства. Мінск, 1998. С. 117 – 119). Только в 2002 году в результате конкурса, организованного А. Лукашенко, был представлен «новый» текст, очень близкий предыдущей версии текста Климковича с советских времен, автором которого является В. Каризна.

и понятий (язык, литература, искусство и т.д.), и анализа на этой основе возможности коммуникации внутри национальной группы, мне кажется наиболее адекватным культурологический подход А. Клоковской. В то время как для анализа деятельности национальных элит, например, возрождения национальных символов (флаг, герб), на мой взгляд, более подходит использование концепций, связанных с исследованием памяти, истории и коллективной идентичности.

Несмотря на то, что в наше время царит постмодернизм и свобода, или, как некоторые это называют, «хаос» в определении идентичности, после распада советской империи появились молодые народы и вместе с этим необходимость создания коллективной идентичности. Очень важным элементом для коллективной идентичности является наличие, поиск или даже создание прошлого (истории). Это необходимое условие для общего ощущения – МЫ<sup>12</sup>.

### Коллективная память группы или канон символической культуры данного поколения

Важно понимать, что коллективная память не формируется спонтанно. В соответствии с классическими европейскими принципами этим процессом руководит политическая элита, предлагая нарратив истории исторических событий. Это происходит вне понятий правды и лжи (основными критериями истории и историков). Задачей элиты является структуризация коллективной памяти (как создание нового, так и удаление из памяти «неудачного» опыта), чтобы она служила коллективной идентичности, а в результате – каждой единице, идентифицирующей себя с группой<sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup> Szacka B. *Czas przeszły, pamięć, mit*. Warszawa, 2006.

<sup>13</sup> Golka M. *Pamięć społeczna i jej implanty*. Warszawa, 2009.

Придание смысла наррации заключается в мифологизации выбранных или же созданных событий, символов, персонажей и т.д., и длится столько, сколько существует группа, а также соединяющая их коллективная связь. Наррация является основой коммуникации посредством предлагаемых отдельных и общих символов, персонажей и т.д. Упрочнение благодаря различным институтам, таким как школа, средства массовой информации, музеи и т.д., дает общий канон культуры группы в данном поколении (общий символический ресурс – язык, места, личности, пространства), который является основой для общения членов и представляет собой основу групповой идентичности<sup>14</sup>. Такое предположение совпадает с концепцией А. Клосковской и предположениями моих исследований об общем символическом потенциале (синтагма) и его организации элитами (канон), что дает основу для возможности коммуникации в пределах группы (национальной). Именно поэтому я решил проанализировать действия, связанные с созданием символов (флаг, герб), религии, праздников и т.д.

В работах на тему коллективной памяти считается, что наиболее существенными для коллективной идентичности являются два последних поколения, 80-90-летнее прошлое<sup>15</sup>. Теоретики называют его коммуникативной памятью<sup>16</sup>. Элиты, особенно политические, через различные институты и сам язык создавали наррацию, получая из истории мифы и символы, вне принципа исторической преемственности. Ищут смыслы и значения, чтобы легитимизировать существующую или предлагаемую действительность. Можно сказать, что элита «злоупотребляет» историей, создает символы,

---

<sup>14</sup> Там же.

<sup>15</sup> Szpociński A., Kwiatkowski P. T. *Przeszłość jako przedmiot przekazu*. Warszawa, 2006. S. 12.

<sup>16</sup> Assmann J. *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i tożsamość polityczna w cywilizacjach starożytnych*. Warszawa, 2008.

смыслы и эмоции, проводя свою «историческую политику».

Таким образом, можно предположить, что история настолько способна быть основанием легитимности, насколько ощутимо ее существование в коллективной памяти. Живая (коммуникативная) коллективная память черпает свою силу из истории (объективной, но мертвой), узаконивает право владения, существования группы и её быта; является основой для идентификации индивидуумов из групп, которая очень «важна», «привлекательна» (группа выиграла битву, имеет в своем пантеоне известных людей и т.д.).

Политические элиты в своей эманации, которой является государство, в поисках легитимности строя, создают память и коллективную идентичность. Носителями этой памяти могут быть годовщины важных для данной элиты событий, память укрепляется и создается также через различные институты (школа, программы памяти, институты, музеи – храмы памяти), подчеркивается роль общих пространств (озер, рек, лесов, а также зданий – реестр исторических памятников), памятники, мавзолеи, кладбища, газеты, библиотеки, архивы, а также через искусство и средства массовой информации, на которые имеет влияние элита. Элиты, создавая национальную память, систематизируют мертвую (объективную) историю, создавая при этом нарратацию прошлого с помощью сложной сети институтов, делают это с позиции настоящего, придавая выбранным элементам (персонажам, событиям, местам, символам) смысл, значение и эмоциональный заряд, который легитимизирует их историческую политику и права группы, её владения, существование. Иногда имеет место такая ситуация, когда создаваемая коллективная память является единственной формой знания истории членов группы. Однако следует помнить о том, что классические размышления о национальной памяти Мориса Халбвакса, или более современ-

ная трактовка этого понятия, например, Хассмановым (коммуникативная память и культурная память), а также приведенные мной выводы польских ученых являются теориями, возникшими, а значит, и более адекватными для описания происходящих процессов, среди народов Старой Европы, имеющих, как правило, преемственность истории и идентичности.

### Борьба за право на коллективную память

А что с группами, которые только начинают борьбу за право на коллективную память и не имеют не то что развитой сети институтов, но даже права учить своих детей по собственным учебникам?

Цель данной статьи не заключается в критике и подчёркивании «негласных» принципов западных концепций коллективной и индивидуальной памяти и идентичности. Я ограничусь лишь представлением специфики создания памяти в ситуации, когда историческая преемственность нарушена, а также разорвана коллективная идентичность группы, на которую сильное воздействие оказывает общественная идентичность (стереотипы, версия истории и т.д.) внешней доминирующей группы.

Анализируя действия элит после распада Советского Союза, можно заметить, что белорусские деятели обращаются к далёкой истории, а не к памяти. Однако история по своему определению «мёртва», так как не мобилизует, не придаёт смыслы и не создаёт эмоции. В то время как ближайшая коммуникативная память белорусского общества двух последних поколений (80-90 лет) отрицается национальными белорусскими элитами, так как имеет однозначно коммунистический, советский оттенок. И это является, на мой взгляд, одной из важных причин отсутствия понимания обществом в Беларуси новых символов и праздников. В то

же время предложения бурятских элит основывались на мифах, рассказах, не имели однозначного характера, но несли в себе повсеместно понятное значение. Это не были предложения историков, касающиеся точного воссоздания формы, например, боевого шлема на предлагаемом гербе. Коллаж разнообразных символов, наполненных значением цветов, позволял интерпретировать их по-разному, в нескольких плоскостях. В этом случае была важна не единственно правильная, историческая интерпретация, а функция – создание идентичности благодаря новому, не существующему ранее символу, который можно назвать даже исторически неправильным, но основанным на существующих в памяти элементах, то есть, реальных символах, дающих общую идентичность, общие эмоции, несмотря на разнородность интерпретаций.

Дополнительным важным фактором для эффективности этого процесса, на мой взгляд, является происхождение элит. В случае Бурятии, а также осмелюсь утверждать, что и Якутии, элиты всё ещё имеют сильные родовые и деревенские корни. Деятели являются первым или вторым поколением, осевшим в городе, поэтому имеют общие с «глубинкой» ресурсы памяти, благодаря чему их предложения более понятны, общеприемлемы и эффективны в процессе создания коллективной идентичности. В то же время белорусские элиты, имеющие более «интеллектуальные» городские корни, часто имеющие семейные связи с антикоммунистическими национальными деятелями довоенного и военного периода, в большей мере делающие выбор в пользу «западного», латинского католицизма, являются «высокомерными» по отношению к «колхозникам» и не основываются на постсоветской, «креольской» памяти из «глубинки», создавая свою «историческую политику» и черпая свою силу из истории, прежде всего, Великого княжества Литовского и его наследия. Предполагая, что целью деятелей является

(вос)создание коллективной идентичности, то есть усиление чувства достоинства, преемственности, для чего необходимы собственные великие личности, важные события и победы, собственные творцы и т.д., в связи с этим ошибочным и неэффективным является обращение к правдивой, но не широко известной истории, которой не учат в школе, и поэтому мертвой. В то время как не принимаемая элитами постсоветская коммуникативная память является живой, эмоциональной, легитимизирующей (ВОВ, 9 мая, Афганистан – матери и сыновья) и может являться основанием для принятия предложения элит. Этот механизм хорошо виден в предложении «старого-нового» гимна, герба и флага Беларуси.

Буряты и якуты, однако, осмелюсь утверждать, обладают ещё одной вещью, которой не замечают «западные» учёные. Это понятие «рода»<sup>17</sup>. С одной стороны, отличающиеся родовые верования и ритуалы, первенство принципа семейной лояльности дисфункциональны для национального процесса, но один из основных элементов этничности оказался очень полезен. Этим

---

<sup>17</sup> Из-за ограниченного размера статьи, приведу только утверждение, что не менее важным для современных действий современных национальных элит является ещё одно глубокое, скрытое измерение. Это измерение – возможность существования и функционирования родных элит уже в XVII, XVIII и конечно в XIX веке. Это ещё не была модернистская интеллигенция, элиту того времени представляло «предсовременное» дворянство, духовенство, а также аристократия. Этим элитам существовать, действовать и поддерживать родовую преемственность позволял описываемый юридический статус инородцев и широкие административно-юридические права, в том числе собственные военные единицы в российской службе. Стоит упомянуть, что этих форм автономии были лишены белорусы. Отрицалось само их существование (равно как и украинцев), истреблялись всякие проявления отличий, даже на уровне текстов песен. Ликвидировались всяческие проявления униатства (связи с католицизмом) в границах России, при одновременном согласии, например, на буддизм и независимую духовную иерархию в случае бурят.

элементом является память... и не просто коммуникативная память. Не короткая, «западная» память двух поколений, а память как минимум семи поколений. Легко перечисляемые предки собственных родов, опираются, однако, на общую и широко известную всем культурную реальность. Эти сообщества имеют повсеместно ценимое, живое, собственное, несоветское культурное наследие, список определённых личностей и событий, а также символов, культивированных в семейной памяти, общих как для «глубинки», так и для новой городской элиты. «Родословная» память и иногда высмеиваемый племенной характер являются реальной, эмоциональной, легитимизирующей основой принятия предлагаемой элитами наррации. Отсюда первые предложения по созданию идентичности вне носителей памяти – учебников, музеев, памятников, мавзолеев – были поняты и приняты.

В заключение можно попробовать найти ответ на более широкий вопрос: где проходила граница конструктивизма после распада СССР? Осмелюсь утверждать, что конструктивистские действия элит, использующие ресурсы мёртвой истории, неэффективны. Принятие конструктивистских предложений ограничено состоянием и ресурсами существующей коллективной памяти, эмоциональной заряженной, легитимизирующей существование и владение группы. Это особенно важно, если элиты не могут взаимодействовать посредством системы институтов (школы, музеи, средства информации и т.д.), а повсеместно доминирует чужая концепция истории и памяти.

Светлана Трофимова

О ЯЗЫКОВОЙ КАРТИНЕ МИРА МОНГОЛЬСКИХ  
НАРОДОВ  
(ОСОЗНАНИЕ СЕБЯ В ПРОСТРАНСТВЕ  
НА МАТЕРИАЛЕ ЯЗЫКА)

В процессе исторического развития монгольского праязыка после выделения его из семьи алтайских языков в нем продолжалось сложение своего словарного состава, его усложнение, формирование различных лексико-семантических групп, отражающих разнообразные отношения человека с окружающим миром. Поскольку древние люди, в том числе и древние прамонголы, вначале охотники, рыболовы и собиратели, а впоследствии скотоводы-номады и охотники, вели подвижный образ жизни и активно взаимодействовали с окружающей их природой, в прамонгольском языке достаточно рано стал складываться комплекс лексики, отражающей разнообразные варианты ориентации в пространстве как самого человека, так и окружающих его предметов. Впоследствии при расселении монгольских племен в ареале Центральной Азии и образовании монгольских народов этот комплекс, вошедший из праязыка и в их племенные языки, продолжал развиваться и сохранился во всех современных монгольских языках.

При подробном изучении данного комплекса лексики удалось установить, что по своей внутренней структуре и значению составляющих его элементов он неоднороден и распадается, по крайней мере, на

три группы. Первую группу составляют слова, отражающие ориентацию в пространстве относительно стран света. Вторую – слова, отражающие положение человека в пространстве. Третью – слова, отражающие положение других существ или предметов относительно каких-либо существ или предметов, находящихся возле говорящего. Ниже мы рассмотрим эти лексические группы подробнее.

1. Комплекс лексики, отражающей ориентацию в пространстве по отношению к сторонам света, представлен как в современных монгольских языках (мы привлекаем для исследования фактический материал только из достаточно развитых современных монгольских языков, имеющих свою письменность и литературную форму: халха-монгольского, бурятского, калмыцкого), так и в старописьменном монгольском языке. В каждом из исследуемых языков данный комплекс достаточно развит и разнообразен по составу терминов, называющих стороны света, поскольку монгольские народы издавна различали не только 4 основных направления – север, юг, запад, восток, но еще 4 промежуточных – северо-запад, юго-запад, северо-восток и юго-восток. Монголы называют эту свою систему стран света *Дөрвөн зүг, найман зовхис* ‘Четыре страны света, восемь азимутов’. Термины, называющие в монгольских языках эти страны света и промежуточные направления, выглядят следующим образом:

**Север:** в халха-монгольском языке для его названия используются как отдельные слова, так и атрибутивные словосочетания со стержневым словом *зүг* ‘сторона, направление’, здесь отмечены такие термины, как *ар* ‘север, северная сторона’, ‘северный’ (букв. ‘зад, спина; тыл, задняя, тыльная сторона’), *умар* ‘север’, *умард* ‘северный’, *умар зүг, умард зүг* ‘север’ (букв. ‘северная сторона, северное направление’), *хойно* ‘север’, ‘на севере’ (букв. ‘сзади, позади’), *хойт зүг* ‘север’ (букв. ‘задняя сторона’), *хойноос* ‘с севера’ (букв. ‘сзади, с задней

стороны'), *хойш* 'на север' (букв. 'назад'), *хойгуур* 'севернее, северной стороной' (букв. 'позади, задней стороной'); в калмыцком языке используются термины *ар* 'север', 'северная сторона' (букв. 'зад, тыл, задняя, тыльная сторона'), *ар үзг* 'север', 'северная сторона, северное направление' (букв. 'задняя сторона'), *ард*, *ар үзгт*, *ар бийд* 'на севере', *арас*, *ар үзгэс* 'с севера', *ар үзгэд* 'на север, к северу', *арар*, *ар үзгэр* 'севернее, северной стороной'; в бурятском литературном языке, его восточных, южных и присаянских говорах в отношении севера употребляются следующие термины: подобные монгольским *хойно* и *хойто зүг* с теми же значениями, а также те же формы пространственных падежей, что и в монгольском языке, – *хойноһоо*, *хойшо*, *хойгуур*. Значения этих падежных форм те же.

**Юг:** в халха-монгольском языке с этой стороной света связаны следующие термины: – *винө* 'юг', 'на юге', 'южный' (букв. 'впереди'), *өмнө зүг* 'юг, южная сторона, южное направление' (букв. 'передняя сторона, сторона впереди'), *өмнөд* 'южный', *урд* 'юг', 'на юге', 'южный' (букв. 'передний'), *урд зүг* 'юг' (букв. 'передняя сторона'), *урдаас* 'с юга' (букв. 'спереди'), *урагш* 'на юг, к югу' (букв. 'вперед'), *урдуур* 'южной стороной' (букв. 'передом, передней стороной'); в калмыцком языке употребляются аналогичные термины *өмн* 'юг', 'на юге' (букв. 'впереди'), *өмн үзг* 'юг' (букв. 'передняя сторона'), *өмн үзгэс* 'с юга', *өмн үзгэд* 'на юг, к югу', *өмн үзгт*, *өмн бийднь* 'на юге; на юг', *өмн үзгэр* 'югом, южной стороной'; в бурятском литературном языке и его говорах, кроме эхиритского и нижнеудинского, используются *урда* 'юг', 'южный' (букв. 'передний'), *урда зүг* 'юг' (букв. 'передняя сторона'), *урда зүгтэ* 'на юге' (букв. 'в передней стороне'), *урдаһаа* 'с юга' (букв. 'спереди, с передней стороны'), *урагша* 'на юг' (букв. 'вперед'), *урдуур* 'югом, южной стороной'.

**Запад:** в халха-монгольском языке для названия этой стороны света применяют следующие термины: *өрнө*

‘запад’, *өрнө зүг* ‘запад, западное направление’, *өрнөд* ‘запад’, ‘западный’, *баруун* ‘запад’, ‘западный’ (букв. ‘правый, правая сторона’), *баруун зүг* ‘запад’ (букв. ‘правая сторона’), *нар шингэх зүг* ‘запад’ (букв. ‘сторона, где заходит солнце’), *барууны* ‘западный’ (букв. ‘правосторонний’), *баруун зүгт* ‘на западе; на запад’, *баруунаас* ‘с запада’ (букв. ‘справа, с правой стороны’), *баруун тийш* ‘на запад’, *барууншаа*, *барууниш*, *барууш* ‘на запад’, *баруугаар* ‘западом, западной стороной, западнее’; в калмыцком языке здесь известны термины как подобные монгольским – *барун*, *барун үзг* ‘запад’ (букв. ‘правый, правая сторона’), *барун үзгт* ‘на западе; на запад’ (букв. ‘на правой стороне; на правую сторону’), *барунас*, *барун үзгэс* ‘с запада’ (букв. ‘справа; с правой стороны’), *барунар* ‘западом, западной стороной’ (букв. ‘букв. ‘правее, правой стороной, по правой стороне’), так и свои – *нарн суух үзг* ‘запад’ (букв. ‘сторонаа, где садится солнце’), *нарн шиңгх үзг* ‘запад’ (букв. ‘сторона, где заходит солнце’), *деед бий* ‘запад’ (букв. ‘верхняя сторона’); в бурятском литературном языке и его говорах, кроме эхиритского и нижнеудинского, представлены по сути те же термины, в основе которых лежит бурятское прилагательное *баруун* ‘правый, правосторонний’: *баруун*, *баруун зүг* ‘запад, западная сторона’ (т.е. сторона, находящаяся справа, при ориентировании на полуденное солнце), *баруун зүгтэ* ‘на западе; на запад’, *баруулжа* ‘на запад, в западном направлении’, *баруун зүгһөө* ‘с запада’, *баруунһаа* ‘с запада’ (букв. ‘справа’), *баруугша* ‘на запад, к западу’ (букв. ‘направо, вправо’), *баруугаар* ‘к западу, западнее, западной стороной’ (букв. ‘правее, справа, правой стороной’), *барууханаар* ‘немного западнее’ (букв. ‘немного правее’), *баруулха* ‘идти к западу, идти на запад’.

**Восток:** название востока во всех монгольских языках ассоциируется главным образом со словом *зүүн* ‘левый, левая сторона’, есть и другие термины. Конкретно по языкам эти названия следующие: в халха-монгольском

языке используются названия *зүүн*, *зүүн зүг* 'восток, восточная сторона, восточное направление' (букв. 'левый, левая сторона'), *дорно* 'восток', 'восточный', *дорно зүг* 'восток' (букв. 'восточная сторона'), *дорнод* 'восток', 'восточный', *нар гарах зүг* 'восток' (букв. 'сторона, где выходит или рождается солнце'), *зүүн зүгт* 'на востоке', 'на восток' (букв. 'на левой стороне; на левую сторону'), *зүүнээс* 'с востока' (букв. 'слева, с левой стороны'), *зүүн тийш* 'на восток' (букв. 'налево'), *зүүгээр* 'восточнее, восточной стороной' (букв. 'левее, левой стороной'); калмыцкий язык использует термины *зүн үзг* 'восток' (букв. 'левая сторона'), *дорд үзг*, *дор үзг*, *дорд бий* 'восток' (букв. 'нижняя сторона'), *нарн нарх үзг*, *нарн урхх үзг* 'восток' (букв. 'сторона, где появляется солнце'), *зүн үзгт*, *зүн бийд*, *нарн нарх үзгт* 'на востоке' (букв. 'на левой стороне, на стороне, где выходит солнце'), *дор үзгт* 'на востоке' (букв. 'на нижней стороне'), *дорас*, *дор үзгэс* 'с востока' (букв. 'снизу, с нижней стороны'), *зүн үзгэд* 'на восток' (букв. 'на левую сторону'), *дорахшан* 'на восток' (букв. 'вниз, ниже'), *дорахур* 'восточной стороной, восточнее' (букв. 'низом, понизу'); в бурятском литературном языке и его говорах, опять-таки, кроме эхиритского и нижеудинского говоров, зафиксированы термины *зүүн* 'восток', 'восточный' (букв. 'левый'), *зүүн зүг* 'восток' (букв. 'левая сторона'), *дурна зүг* 'восток, восточная сторона', *зүүн тээ* 'на востоке', *зүүн тээшэ*, *зүүлжэ*, у западных бурят *зүүгшэ* 'на восток', *зүүн зүгһөө* 'с востока, с восточной стороны', *зүүхэнээр* 'восточнее, восточной стороной'.

Названия промежуточных направлений между основными сторонами света в монгольских языках тоже широко представлены и однотипны по своей структуре: используются составные термины, включающие названия соответствующих названий четырех основных сторон света. Эти названия выглядят следующим образом: **юго-запад** в халха-монгольском языке называется *баруун урд*, *баруун өмнө*, *өмнө өрнө*; в калмыцком языке –

*барун өмн үзг, деед өмн үзг*; в бурятском – *баруун урда зүг*; **юго-восток** в халха-монгольском – *зүүн өмнө, зүүн өмнө зүг, зүүн урд зүг*, в калмыцком – *зүн өмн үзг, дорд өмн үзг*, в бурятском – *зүүн урда зүг, зүүн урда*; **северо-запад** в халха-монгольском – *умар өрнө, баруун хойно, баруун хойт зүг*, в калмыцком – *деед ар үзг, ар барун үзг, ар нарн суух үзг*, в бурятском – *баруун хойно, баруун хойтозүг*; **северо-восток** в халха-монгольском – *зүүн хойно, зүүн хойт зүг*, в калмыцком – *дорд ар үзг, ар нарн нарх үзг*, в бурятском – *зүүн хойно, зүүн хойто зүг*.

Как можно видеть из приведенного выше сравнительного материала из современных монгольских языков, содержащиеся в них комплексы лексики, отражающей ориентацию в пространстве относительно сторон света, в принципе, однотипны как по содержанию, так и по структуре. Чувствуется, что они наследуют некую единую древнемонгольскую систему терминов, называющих страны света. Эта система основана на том, что как древние монголы, так и современные монгольские народы – халхи, калмыки, буряты – ориентируются на юг, в сторону солнца, находящегося в зените. Поэтому для них «юг» – это «перед, передняя сторона», а «север» соответственно «зад, задняя сторона, тыл». В таком случае «восток» закономерно окажется «слева, с левой стороны», а «запад» – «справа, с правой стороны». В халха-монгольском и калмыцком языках появились специфические названия для востока и запада, связанные с понятиями восхода и захода солнца: «восток» – это «сторона, где появляется или выходит солнце», а «запад» – «сторона, где садится солнце». Эти названия напоминают древнетюркские термины *küntoysuq, күнтоусу* ‘восток’ (букв. ‘зарождение солнца’), *künbatsiq, күнбаты*, *künbatuš* ‘запад’ (букв. ‘заход солнца’). Этот принцип номинации сторон света сохраняется и в современных тюркских языках, например, в татарском, в котором *көнчыгыш* – ‘восток’ (букв. ‘восход солнца’), *көнбатыш* – ‘запад’ (букв. ‘заход солнца’).

Ср. соответственные термины казахского – *күншығыс*, *күнбатыс* и алтайского – *күнчыгыш*, *күнбадыш* языков. Появление этих терминов в халхаском и калмыцком языках можно объяснить древним тюркским влиянием.

По свидетельству В.И. Рассадина, в двух говорах современного бурятского языка – эхиритском и нижнеудинском – бытует иная система названия сторон света, в которой передней стороной является восток, восточная сторона, а задней – запад, западная сторона, при этом юг, южная сторона находится закономерно справа, а север, северная сторона – слева<sup>1</sup>. У бурят-эхиритов термины ориентации по странам света зафиксированы в следующем виде: *урда зүг* 'восток' (букв. 'передняя сторона'), *хойто зүг* 'запад' (букв. 'залняя сторона'), *зүүн зүг* 'север' (букв. 'левая сторона'), *баруун зүг* 'юг' (букв. 'правая сторона'). У нижнеудинских бурят аналогичная система: *уряакша* 'восток' (букв. 'вперед'), *койшо* 'запад' (букв. 'назад'), *зүүн тала* 'север' (букв. 'левая сторона'), *баран тала* 'юг' (букв. 'правая сторона'). Здесь явственно прослеживается ориентация на восток, на восход солнца.

Полную аналогию этой системе ориентации мы находим в древнетюркском языке, в котором *ilgärü* означает 'вперед' и 'на восток', *qur?γaru* – 'назад' и 'на запад', *bergärü* – 'направо' и 'на юг', а *j?rγaru* – 'налево' и 'на север'. В современных тюркских языках подобную же восточную ориентацию можно видеть в тофаларском и якутском языках. При этом в тофаларском языке понятия «восток» и «на восток» передаются одним и тем же словом *буруңгаары* (букв. 'вперед'), а понятия «запад» и «на запад» – словом *соңгаары* (букв. 'назад'). Юг обозначается словом *һүңгәәри* (букв. 'в сторону солнца'), а «север» и «на север» – словом *қараңгаары* (букв. 'в сторону тьмы'). В якутском языке «восток» – это *илин* (букв.

---

<sup>1</sup> Рассадин В. И. Становление говора нижнеудинских бурят. Улан-Удэ, 1999. С. 10.

‘передний; передняя сторона’), а «запад» – *аргаа* (букв. ‘задняя, тыльная сторона’), «север» – *хоту* (букв. ‘вниз по реке’), «юг» – *согуруу* (букв. ‘вверх по реке’)<sup>2</sup>. Таким образом, как можно видеть из материала, у тофаларов и якутов в данном случае наблюдается переплетение трех способов обозначения ориентации: 1) по отношению к говорящему (тофалары и якуты); 2) солярный принцип (тофалары); 3) по течению рек (якуты).

Эти четыре принципа для обозначения ориентации в пространстве в алтайских языках довольно подробно разработаны Г. М. Василевич<sup>3</sup> и Л. И. Сем<sup>4</sup>.

Таким образом, восточную ориентацию, характерную для древних тюрков и связанную, видимо, с культом восходящего Солнца, сохраняют из монгольских народов нижеудинские буряты и буряты-эхириты, а из современных тюркских – тофалары и якуты. Данное явление можно объяснить, видимо, какими-то былыми связями предков этих народов.

2. В монгольских языках выработана также система подробного выражения ориентации в пространстве относительно говорящего. Здесь представлены термины, отражающие положение над говорящим или каким-либо предметом, под ним, возле него, позади него, перед ним и внутри него. При этом слова, называющие все эти положения, употребляются во всех монгольских пространственных падежах: дательно-местном, исходном, а также древних направительном и транзитивном.. Термины эти следующие: х.-монг. *дээр*, калм.

<sup>2</sup> Подробнее об ориентации по странам света у якутов и о якутских соответствующих терминах см.: Попов Г. В. О терминах, обозначающих страны света в якутском языке // Якутский филологический сборник. Якутск, 1976. С. 86-93.

<sup>3</sup> Василевич Г. М. Некоторые термины ориентации в пространстве в тунгусо-маньчжурских и других алтайских языках // Проблема общности алтайских языков. Л., 1971. С. 223-229.

<sup>4</sup> Сем Л. И. К вопросу о пространственных представлениях и способах их выражения в алтайских языках // Проблема общности алтайских языков. Л., 1971. С. 230-235.

*деер, бур. дээрэ 'на, над, наверху', далее соответственно дээрээс, деерас, дээрэнэ 'сверху', дээш, деегшэн, дээшэ 'наверх', дээгүүр, деегүүр, дээгүүр 'поверх, поверху'; х.-монг. дор, калм. дор, бур. доро, дооро, доо тээнэ 'внизу, под', далее соответственно дорос, дорас, доороһоо 'снизу, из-под', доош, дорогш, доракшан, доорогшо 'вниз', доогуур, дораһур 'низом, понизу'; х.-монг. хажууд, дэргэд, калм. хажуд, бур. хажууда 'возле, рядом', далее соответственно хажуугаас, хажуһас, хажууһаа 'сбоку', хажуу тийш, хажукишан, хажуу тээшэ 'вбок', хажуугаар, дэргэдүүр, хажуһар, хажуугаар 'боком, сбоку'; х.-монг. хойно, ард, калм. ард, бур. хойно, арада 'позади, за', далее соответственно хойноос, араас, арас, хойноһоо, араһаа 'сзади, из-за', хойш, ар тийш, ар талакшан, хойшо, ара тээшэ 'назад', хойгуур, араар, арар, хойгуур, араар 'позади, задней стороной'; х.-монг. урд, өмнө, калм. өмн, бур. урда, үмэнэ 'вперед, перед', далее соответственно урдаас, өмнөөс, өмнэс, урдаһаа 'спереди', урагш, уралан, өмэрэн, урагша 'вперед', урдуур, өмнөһур, урдуур 'перед, передом, передней стороной'; х.-монг. дотор, калм. дотр, бур. дотор 'внутри', далее соответственно дотроос, дотрас, доторһоо 'изнутри, из', дотогш, дотакшан, дотогшо 'внутри', дотуур, дотраһур, дотуур 'нутром, внутри, внутренней частью'; х.-ионг. Хооронд, калм. хоорнд, бур. хоорондо 'между'.*

3. Лексика монгольских языков, отражающая ориентацию относительно говорящего и предмета возле него, в общем, совпадает с лексикой второй группы. В то же время ее специфику составляют особые слова, называющие пространство впереди говорящего между ним и этим предметом, а также пространство, которое находится позади этого предмета, т.е. между этим пространством и говорящим находится предмет. Этими словами являются общемонгольские *наа* 'пространство между говорящим и предметом' и х.-монг., калм. *цаа*, бур. *саа* 'пространство позади предмета'. Эти основы тоже употребляются в форме современных и древних пространственных падежей. Поясним это на конкретном

примере, из которого ясно видно значение используемых словоформ: х.-монг. *голын цаана*, калм. *холын ца*, бур. *голой саана* 'за рекой', далее соответственно *голын цаанаас*, *холын цааһас*, *голой саанаһаа* 'из-за реки', *голын цааш*, *холын цааран*, *голой сааша* 'за реку', *голын цаагуур*, *холын цааһур*, *голой саагуур* 'по той стороне реки, той стороной реки'; х.-монг. *голын наана*, калм. *холын на*, бур. *голой наана* 'на этой стороне реки, по эту сторону реки', далее соответственно *голын цаанаас*, *холын нааһас*, *голой саанаһаа* 'с этой стороны реки', *голын нааш*, *холын нааран*, *голой нааша* 'на эту сторону реки', *голын наагуур*, *холын нааһур*, *голой наагуур* 'этой стороной реки, по этой стороне реки'.

Таким образом, как можно видеть из приведенного материала, система терминов ориентации в пространстве, представленная в современных монгольских языках, достаточно развита и почти полностью совпадает в различных языках, что свидетельствует о ее древности и о сложении в период прамонгольского языка. Тюркские элементы проникли в нее незначительно, причем только типологически в периферийных говорах бурятского языка.

Валентин Рассадин

ОБ ОКИНСКИХ СОЙОТАХ И ИХ ЯЗЫКЕ.  
О ПРОБЛЕМЕ САМОИДЕНТИЧНОСТИ У  
СОЙОТОВ БУРЯТИИ

Территория Южной Сибири и прилегающая к ней Северная Монголия издавна были населены различными этническими группами, среди которых рано выделились тюркские племена. Их потомки образовали различные современные тюркские народы, которые по-прежнему здесь обитают – на российской стороне: тувинцы, хакасы, шорцы, северные и южные алтайцы, тофалары, окинские сойоты, чулымские тюрки, на монгольской – цэнгельские тувинцы, кёк-мончаки, уйгуры цаатаны, уйгуро-урянхайцы. При этом все перечисленные народы, кроме довольно крупных народов: тувинцев, хакасов, шорцев и алтайцев, давно имеющих свои литературные языки, являются достаточно малочисленными народами, которые не имели и по-прежнему не имеют письменности для своих родных языков. В последние годы, правда, ситуация изменилась, но лишь в отношении тофаларского и сойотского языков, для которых была создана письменность – для тофаларского в 1986 г., для сойотского – в 2001 г., и эти языки фактически перестали быть бесписьменными. Тофаларский язык вот уже около 20 лет преподается в тофаларских школах, сойотский – преподаётся с 2005 года. Оставшиеся же без письменности и без преподавания в школе, а соответственно и без государственной поддержки, языки остальных малочисленных тюркских

народов Южной Сибири и Монголии находятся в критическом положении – на грани исчезновения. Находясь лишь в узкой семейной сфере устного общения, они не могут конкурировать с государственными языками: в России – с русским, в Монголии – с монгольским. И если со стороны государства не будут приняты немедленные меры по их спасению, то в ближайшем будущем эти языки могут быть безвозвратно утрачены по мере ухода из жизни лиц старшего поколения, как это чуть не произошло с языком окинских сойотов.

Современные сойоты – один из малочисленных народов России, представители которого компактно проживают на территории Окинского района Республики Бурятия. Официально они не выделялись из числа бурятского населения данного района, хотя они упорно продолжали считать себя отдельным этносом – сойотами, а не бурятами, поскольку осознавали себя таковыми. В 1970-тые годы, во время нашего изучения сойотов и их языка, сойотами признавали себя около 500 человек. Их долгая и упорная борьба за признание их самостоятельным этносом завершилась тем, что Указом Президиума Верховного Совета Республики Бурятия от 13 апреля 1993 г. на территории Окинского района был образован Сойотский национальный сельский совет. В настоящее время в связи с ростом национального самосознания сойотами признали себя около 2 тыс. человек, или почти 42% всех жителей Окинского района. Сойоты обратились в парламент России с просьбой о признании их самостоятельным народом. Эта просьба была рассмотрена и удовлетворена, их признали самостоятельным народом и отнесли к малочисленным народам России. Далее, Постановлением Народного Хурала Республики Бурятия № 540-1 от 21 ноября 2001 г. было одобрено предложение Окинского районного совета о переименовании Окинского района в Окинский сойотский национальный район в составе Республики Бурятия.

Разработаны и принимаются меры по возрождению традиционного охотничье-оленоводческого хозяйства и национальной культуры, в том числе и языка.

Как отмечено в «Красной книге языков народов России», современный сойотский язык – это тюркский язык, входящий в уйгуро-тукуюскую подгруппу уйгуро-огузской группы тюркских языков, как тувинский и тофаларский языки<sup>1</sup>. Как уже сказано выше, до 1993 г. сойоты официально не выделялись из числа бурятского населения района, хотя еще в 1920-е гг., по данным Б.Э. Петри, сойотов насчитывалось свыше 500 человек и они всегда осознавали себя самостоятельным народом, отличным от бурят. Во время этнографической экспедиции к сойотам в 1926 г. Б. Э. Петри застал их занимающимися разнообразными видами хозяйственной деятельности, ведущими разный образ жизни<sup>2</sup>. Сойоты, осевшие в Тунке и оставившие оленеводство ввиду отсутствия географических условий для его ведения, стали перенимать у тункинских бурят их хозяйственно-культурный тип и быстро этнически слились с ними. Сойоты-оленоводы переселились в Оку в местность Ильчир на водораздельный горный хребет в верховьях реки Иркут, где были хорошие пастбища с оленьим мхом-ягелем и подходящие условия для охоты. Здесь они продолжали вести свой традиционный охотничье-оленоводческий образ жизни, как и другие, соседствующие с ними, саянские охотники-оленоводы – тофалары России, уйгуры цаатаны Монголии и тувинцы-тоджинцы, с которыми сойоты традиционно поддерживали связь и у которых всегда при необходимости приобретали оленей. Б.Э. Петри отмечал в своем отчете об экспедиции, что сойоты-оленоводы еще продолжают

---

<sup>1</sup> Жуковская Н. Л., Орешкина М. В., Рассадина В. И. Сойотский язык // Языки народов России. Красная книга. Энциклопедический справочник. М., 2002. С. 164.

<sup>2</sup> Петри Б. Э. Этнографические исследования среди малых народов в Восточных Саянах (Предварительные данные). Иркутск, 1927.

осуществлять сезонные перекочевки по тайге со своими оленями, на которых ездят верхом, кормятся охотой, добывая пушных и копытных зверей, сохраняют свои традиционные жилища – чумы, свою культуру и свой язык, близкий к урянхайско-сойонскому<sup>3</sup>.

По нашему мнению, поскольку ильчирские сойоты-оленоводы кочевали в отрыве от других групп сойотов на значительном территориальном удалении от них, а последние давно стали сливаться с бурятами и переняли от них животноводство и их образ жизни с особенностями бытового уклада и с бурятским языком, то у властей сложилось впечатление, что все сойоты давно обурятились и слились с бурятами, поэтому нет необходимости выделять их из среды бурят.

В 1930-е гг. оленеводство у сойотов стало приходить в упадок из-за большого падежа поголовья оленей. Пополнять свои стада, покупая оленей у тувинцев-тоджинцев и у цаатанов, как они всегда это делали, новые власти им не разрешали, поскольку Тува была в то время иностранным государством и пригон оттуда оленей приравнивался к контрабанде, купленных сойотами в Туве оленей власти попросту конфисковали. Кроме того, в 1930-тые гг. в СССР активно проходил процесс образования колхозов и перевод кочевых малочисленных народов Сибири на оседлость. Это привело к обобществлению оленей и перевод сойотов на оседлый образ жизни в поселках Сорок, Хурга, Боксон, а также в Орлике и на многочисленных мелких животноводческих фермах. Сойоты вынужденно стали заниматься животноводством местного бурятского типа, разводя яков (сарлыков), хайныков, коров, лошадей и немного овец, переняв у бурят и их образ жизни. Стадо оленей в колхозах сохранялось для транспортных нужд и для обеспечения охотников во время зимнего охотпромысла в горной тайге. Однако в 1963 г. по ре-

---

<sup>3</sup> Там же.

шению Правительства Бур. АССР оленеводство в Оке было ликвидировано как якобы нерентабельная отрасль животноводства. Кроме того, чуть позже на территории бывших родовых земель сойотов был создан Госпромхоз, к которому отошли лучшие охотничьи угодья. Сойотам стало негде, да и не на чем, охотиться. С утратой оленеводства ушел в прошлое и традиционный сойотский образ жизни. Со стариками ушел сойотский тюркский язык и национальная культура. Стало забываться и название народа.

История сойотов изучена слабо. В научной литературе встречаются лишь отдельные замечания о их происхождении. Санкт-Петербургским этнографом Л.Р. Павлинской, подробно изучавшей современных сойотов, высказывалось предположение о том, что в их этногенезе принимали участие саянские самодийские племена, явившиеся той основой, на которую впоследствии наложился древний тюркский этнос, тюркизовавший в отношении языка этот самодийский субстрат<sup>4</sup>. Иначе говоря, по своему происхождению сойоты – саянские самодийцы, подвергшиеся тюркизации еще в древнетюркское время, где-то в VII-VIII вв. н.э., а возможно и ранее.

По сведениям старожилов Окинского края, как сойотов, так и бурят, сойоты в составе родов *иркит*, *хаасуут* и *онхот* относительно недавно, порядка 400-450 лет тому назад, переселились в Бурятию из Монголии из окрестностей оз. Хубсугул, где они тогда кочевали на территории дархатских сомонов Ханха и Уури, а также в районе горы Ринчинлхумбэ, считавшейся их священной горой-покровителем. Выйдя из пределов Монголии, сойоты сначала расселились в Тунке и частично в Закамне. Но поскольку там почти нет

---

<sup>4</sup> Павлинская Л. Р. Кочевники голубых гор. (Судьба традиционной культуры народов Восточных Саян в контексте взаимодействия с современностью). СПб., 2002. С. 41-51.

мест, благоприятных для оленеводства, то часть сойотов, перейдя на животноводство, осела в Тунке и Закамне, сливаясь с местными бурятами. Оленеводы же перекочевали в Оку, где ещё до 1930-х гг. они жили в местности Ильчир на водораздельном горном хребте между верховьями рек Иркута и Оки, где было достаточно ягеля для прокорма оленей. Там они занимались разведением домашних северных оленей, которых использовали под седло и вьюк, и промысловой охотой на таёжных зверей и птиц, практикуя также рыболовство на местных реках и озёрах. Основным их жилищем был чум, крытый летом берестой, а в зимнее время шкурами изюбрей и лосей. Вместе со своими оленями они осуществляли сезонные перекочевки по горной тайге, находясь зимой в долинах рек у подножия гор, летом – в высокогорье, где растёт ягель – олений мох, – дует ветер, и нет таёжной мошки, губительной для оленей. Таков в общих чертах был их традиционный образ жизни. Так сойоты оказались в Оке.

Оленеводство и традиционный кочевой образ жизни сохраняла лишь Окинская группа сойотов. Бурятский язык проникал и к ним, но через браки с бурятками, поскольку женщин сойоток не хватало, а в связи с обычаем экзогамии браки внутри рода запрещались. Есть предположение, что сойоты уже были двуязычными и владели дархатским диалектом монгольского языка до перекочевки в Бурятию, поэтому их сближение с бурятами произошло достаточно быстро.

В Дархатском крае Монголии, к западу от оз. Хубсугул, до сих пор продолжают обитать тюркоязычные оленеводы, которых монголы называют *цаатан* (букв. «олeneводы»), а также *уйгар*, т.е. «уйгур», а иногда и *цаатан уйгар* (букв. «олeneводы-уйгуры»). Сами же себя цаатаны-уйгуры именуют словом *туьһа*, которое очень близко к самоназванию тофаларов – *тофа*, ср. название тувинцев – *тыва-дыва*. Кстати, окинские буряты используют для именованя тувинцев и тофаларов

помимо этнонима *урьянхад* (букв. «урьянхайцы») также выражение *уйгар хэлтэн*, т.е. «уйгуроязычные». Это говорит о том, что память бурятского народа связывает данные тюркские этносы с древними уйгурами. В составе цаатанов, а также оленеводческих групп дархатов, произошедших от саянских тюрков-олeneводо-вов, тоже имеются роды *иркит*, *хаасуут*, *онхот*. Видимо, от них, от этих саянских тюрков-олeneводо-вов, ведут свое происхождение современные окинские сойоты.

Начавшееся в 1990-е гг. в России национально-культурное возрождение малочисленных народов затронуло и сойотов. Исследования, проведенные в те годы среди сойотов разными учеными, показали, что еще многие сойоты помнили не только вообще о своей принадлежности к самостоятельному народу сойотов, но и сохраняли в памяти свою принадлежность к одному из трех сойотских родов – *хаазуут*, *онхот*, *иркит*. Сохраняли многие черты своей бытовой и духовной культуры, причем не только предания, сказки, песни, но и шаманские призывания, хотя все это и на бурятском языке. Так, например, совершая шаманское моление горе-покровителю местности Бурин-хану, которую старики называли по-сойотски *Улуг-даг* (т. е. «Великая гора»), они обращались к нему с такими словами: «*Уйгар хэлэтэн, урса гэртэн, үйһэн забитан, сагаа унаатан, сана хүлэгтэн бидэ хойоодууд*» (досл. «Мы сойоты, имеющие уйгурский язык, имеющие чумы в качестве жилищ, имеющие берестяные челноки, оленей в качестве транспорта, а лыжи в качестве скакунов»). Здесь сосредоточено все представление сойотов о своем прошлом традиционном образе жизни тюркоязычного кочевого таежного охотничье-олeneводческого народа. Движение за восстановление прав сойотов как самостоятельного малочисленного северного народа, начавшись в Республике Бурятия в 1992 г., продолжавшееся на разных уровнях все 1990-тые гг., завершилось тем, что 24 марта 2000 г. Правительство России Постановле-

нием № 255 включило сойотов Бурятии в Единый перечень коренных малочисленных народов Российской Федерации. В этом документе численность сойотов на 1999 г. указана как 1973 человека. По данным на 2001 г. численность сойотов составляла 2002 чел.

В 1993 г. был создан Сойотский национальный сельский совет, ныне администрация, с центром в с. Сорок, в том же году была создана и официально зарегистрирована в Минюсте РБ Ассоциация сойотов Окинско-го р-на РБ. Во исполнение решения о возрождении оленеводства в 1994 г. в Оку из соседней Тофаларии были пригнаны 60 оленей и тофаларские пастухи стали помогать окинцам вспоминать навыки ведения оленеводческого хозяйства. В настоящее время олени прижились, и их стадо стало расти.

Принимаются меры по возрождению духовной культуры и языка. Регулярно в с. Сорок стал проводиться национальный сойотский праздник *Жогтаар* («Встреча»), который в 2004 г. был переименован в *Улуг-Даг* («Великая гора» в честь горы-покровителя Бурин-хан).

Современный язык сойотов, который еще недавно помнило несколько стариков и который нам удалось наблюдать в 1970-х гг. и даже слышать в начале 1990-х, во время наших поездок в Оку, по своему строю типичный тюркский язык, наиболее близкий к тофаларскому языку России и к языку цаатанов-уйгуров и уйгуров-урянхайцев Монголии. Тофаларский язык мы изучаем с 1964 г., а два последних – с 1989 г., когда произвели их первые записи в местах расселения этих народов. С самого начала записей цаатанского и уйгуро-урянхайского языков стала выявляться их большая близость как между собой, так и по отношению к тофаларскому и сойотскому языкам, а также их значительные отличия от тувинского языка, хотя все они относятся к одной – саянской – подгруппе сибирских тюркских языков. По общепринятой в отечественной

тюркологии классификации тюркских языков, предложенной Н.А. Баскаковым, тувинский и тофаларский языки входят в уйгуро-тукуюскую подгруппу уйгуро-огузской группы тюркских языков<sup>5</sup>. Данную подгруппу мы дополняем языками уйгуров-цаатанов и уйгуро-урянхайцев, а теперь и языком сойотов.

Сравнительное изучение тюркских языков Саянского региона, включая и сойотский, показало, что все они: тувинский России и Монголии, тофаларский и сойотский России, цаатанский и уйгуро-урянхайский Монголии, кёк-мончаков Монголии и Китая объединяются в одну саянскую подгруппу сибирских тюркских языков, которая по Н.А. Баскакову называется уйгуро-тукуюской. Сама эта подгруппа, по нашему мнению, делится на два чётких ареала: 1) степной – с языками тувинским и кёк-мончаков и 2) таёжный, куда входят тофаларский, сойотский, цаатанский и уйгуро-урянхайский языки. К таёжному ареалу по многим признакам примыкает и тоджинский диалект тувинского языка. Носители языков таёжного ареала являются в основном оленеводами-охотниками (кроме уйгуро-урянхайцев Монголии, которые давно уже имеют тот же хозяйственный тип, что и монголы, занимаясь животноводством), которых объединяет, кроме общего языка, также сходный тип охотничье-оленеvodческого кочевого хозяйства и своеобразной материальной культуры, позволивших им хорошо приспособиться к кочевой жизни в условиях горной тайги.

О близости сойотского языка к тофаларскому свидетельствуют не только наши личные впечатления, полученные при наблюдении сойотского языка, а также языков цаатанов и уйгуро-урянхайского, но и ряд свидетельств ученых, которым довелось наблюдать сойотов. Так, по утверждению Б.С. Дугарова, изучав-

---

<sup>5</sup> Баскаков Н. А. Введение в изучение тюркских языков. М., 1969. С. 323.

шего этногенез бурят и сойотов Оки, М.А. Кастрен, посетивший сойотов Тунки в XIX в., писал, что они говорили «... на том же тюркском наречии, каким говорят карагасы (т.е. тофалары – В. Р.)»<sup>6</sup>. Об активном использовании сойотами своего тюркского языка еще в XVIII в. говорит и Г. Д. Санжеев, исследовавший в конце 20-х гг. XX в. дархатов и население Дархатского края, ссылаясь на свидетельство немецкого географа XVIII в. Антона Фридриха Бюшинга, который в своей книге «Описание земли» (издана в Гамбурге в 1787 г.) утверждал, что язык у тункинских сойотов тот же, что и у карагасов (т.е. тофаларов – В. Р.) Нижнеудинского уезда<sup>7</sup>. Профессор Иркутского госуниверситета Б. Э. Петри, проводивший в 1926 г. по заданию Комитета Севера специальную этнографическую экспедицию по изучению хозяйства, быта и культуры сойотов, писал о их языке, что его еще помнят старики и что он чрезвычайно близок урянхайско-сойотскому<sup>8</sup>. Сойотами, сойонами и урянхайцами, кстати, в старой русской литературе вплоть до 20-х гг. XX в. называли тувинцев и не отделяли от них цаатанов и тофаларов.

В настоящее время вновь встал вопрос о праве народов на национальную культуру и язык. Проблема возрождения и сохранения культур и языков малых народов России, особенно малочисленных народов Сибири и Севера, сделалась весьма актуальной и животрепещущей. Если в первые годы советской власти национальные культуры и языки у этих народов были еще живы и активно использовались, а проблема состояла лишь в том, чтобы этим языкам дать письменность, то сейчас ситуация изменилась настолько, что следует

---

<sup>6</sup> Цит. по: Дугаров Б. С. О происхождении окинских бурят // Этнические и историко-культурные связи монгольских народов. Улан-Удэ, 1983. С. 99.

<sup>7</sup> Санжеев Г. Д. Дархаты. Этнографический отчет о поездке в Монголию в 1927 г. Л., 1930. С. 13-14.

<sup>8</sup> Петри Б. Э. Этнографические исследования. С. 19.

спасать и возрождать не только языки, но и сами эти народы. В Республике Бурятия такая проблема стоит в отношении не только эвенков, но и сойотов – совсем недавно официально признанной малой народности, которая ставит своей целью возродить родной язык и национальные культуру и хозяйство. Целиком разделяя их чувства и поддерживая их стремление к этому возрождению, мы считаем, что в этом деле нельзя пренебрегать никакой возможностью помочь им. Скептики уверяют, что, мол, уже поздно, что все сойоты уже окончательно «обурячены». Однако мы уверены, что это не совсем так. Ведь те же скептики совсем недавно уверяли, что не стоило ставить вопрос о возрождении такой народности, как сойоты, поскольку их сейчас просто нет, все они стали бурятами. Но жизнь показала, что стремление народа к возрождению не знает преград. Сойоты добились признания их самостоятельным народом и включения в перечень малых народов России. Делаются реальные шаги в деле возрождения их традиционного хозяйства, связанного с оленеводством, которое было у них ещё до 1960-х гг. Поэтому следует надеяться, что воля и стремление народа к возрождению также и языка окажутся сильнее скепсиса отдельных деятелей науки и политики.

Мы считаем, что для возрождения сойотского языка сейчас есть все условия. Прежде всего, имеется желание народа возродить свой язык. Поскольку же сойотский язык – это тюркский язык, наиболее близкий языку тофаларов и цаатанов, то для его возрождения следует учесть опыт создания письменности для тофаларского языка и сам материал тофаларского и цаатанского языков. Язык цаатанов бесписьменный, есть только опыт фиксации на цаатанском языке некоторых научных материалов монгольскими коллегами и наши попытки применить для его записи в 1989 г. буквы тофаларского алфавита. Кстати говоря, попытка эта оказалась весьма успешной, поскольку в звуковом отношении

язык цаатанов имеет ту же систему, что и тофаларский язык. Эта же система представлена и в языке сойотов. Поэтому мы считаем возможным использовать для сойотского языка алфавит, разработанный нами для тофаларского языка, и те же принципы орфографии. Поясним это на примерах.

Во-первых, сойотский язык, как и тофаларский, имеет помимо 4 твердорядных гласных *a, o, y, ы* еще 6 мягкорядных: *э, э, ө, ү, и, і*, произносимых одинаково с тофаларскими и представленными в одних и тех же словах. Эти гласные бытуют в виде 3 типов фонем – краткие чистые, краткие фарингализованные и долгие чистые. При этом долгота обозначается двойным написанием соответствующей гласной буквы, а фарингализация – твердым знаком после этой буквы. Таким образом, в составе вокализма как тофаларского, так и сойотского и цаатанского языков представлено по 30 гласных фонем. Взаимозамена этих фонем меняет смысл слов. Так, например, *кээр* «придет» – *кээр* «будет крошить», *ас* «заблудись» – *аьс* «повесь» – *аас* «рот; пасть», *от* «огонь» – *оьт* «трава», *ыт* «отправь» – *ыьт* «собака» – *ыыт* «голос; звук», *эш* «друг» – *эьш* «греби веслом» – *ээш* «медведица, самка медведя; самка соболя» и т. п.

Во-вторых, в составе консонантизма этих языков представлены помимо согласных *б, п, в, ф, т, д, с, з, ш, ж, ч, л, р, й, к, х, г, ц, ш*, произносимых как и соответствующие русские буквы, ещё 5 специфических согласных, для обозначения которых взяты соответствующие буквы из алфавитов языков народов России: *қ, ғ, ң, ҷ, һ*. Примеры: *қарақ* «глаза», *қараган* «багульник, рододендрон», *һем* «река», *һам* «шаман», *чарацаң* «соболь», *чер* «земля», *доңган* «замерз».

В-третьих, фаринализация гласных решительным образом влияет на характер чередований последующих согласных. При этом, например, после чистых кратких и долгих гласных согласный *п* переходит в *б*

или в: *қап* «мешок» – *қабы~қавы* «его мешок», после фарингализованных – в *п, ф, һ*: *қаъп* «поймай ртом» – *қаънар~қаъфар~қаъһар* «поймает ртом», *тэъп* «пинай» – *тэъпер~тэъфер~тэъһер* «пнёт»; при первом условии *ш* переходит в *ç* (*баш* «язва» – *баçы* «его язва», *таш* «камень» – *таçы* «его камень», *ыш* «дым» – *ыçы* «его дым»), при втором – в *һь* (*баъш* «голова» – *баъһи* «его голова», *қаъш* «сколько» – *қаъһин* «когда», *қыъш* «зима» – *қыъһин* «зимой»).

Язык сойотов хорошо развит и адекватно отражает тип их традиционной хозяйственной деятельности, быта, культуры. В 1970-тые гг. во время диалектологической экспедиции в Окинский район нами от сойотских стариков было записано около 5 тысяч сойотских слов и основные сведения по грамматике сойотского языка, был установлен звуковой строй этого языка. В 2001 г. по просьбе Правительства Республики Бурятия, администрации Окинского района и Ассоциации сойотского народа нами была разработана письменность для сойотского языка, выработаны правила орфографии и составлен «Сойотско-бурятско-русский словарь», изданный в 2003 г.<sup>9</sup> Он включил всю собранную нами сойотскую лексику, переведенную нами не только на русский, но и на бурятский язык, с использованием окинской бурятской диалектной лексики. В 2009 г. был издан в издательстве «Дрофа» Санкт-Петербурга сойотский букварь<sup>10</sup>, в 2005 г. нами был подготовлен учитель сойотского языка, поскольку правительственными органами Республики Бурятия было принято решение ввести преподавание сойотского языка в начальных классах сойотской школы.

Саянские тюрки, включая и предков сойотов, с XIII в. попали под власть монголов, с тех пор как

<sup>9</sup> Рассадин В. И. Сойотско-бурятско-русский словарь. Улан-Удэ, 2003.

<sup>10</sup> Рассадин В. И. Букварь. Учебное пособие по сойотскому языку для учащихся 1 класса. СПб., 2009.

сын Чингисхана Джучи в 1207 г. совершил свой «лесной поход» и покорил различные племена, живущие в Саянском регионе. С тех пор и поныне тюрки живут бок о бок с монгольскими народами, испытывая их влияние.

Есть предположение, как уже нами отмечалось, что сойоты уже были двуязычными и владели дархатским диалектом монгольского языка до перекочевки в Бурятию, поэтому их сближение с бурятами произошло достаточно быстро.

Таким образом, о длительном влиянии монгольского языка с его дархатским диалектом, а также бурятского языка на язык сойотов свидетельствуют исторические и иные факты.

В соответствии с историей сойотов в их языке достаточно четко различаются три слоя монгольских лексических элементов: во-первых, заимствования из средневекового монгольского языка, во-вторых, монгольская лексика, характерная для современного монгольского языка, его дархатского диалекта, и в-третьих, слова, пришедшие явно из бурятского языка, характеризующиеся признаками бурятского языка, отличающие их от современных монгольских. При этом заимствования из монгольских языков имеют ряд особенностей звукового оформления, характерных для сойотского языка и возникших под его влиянием. Прежде всего, это касается особого типа гармонии гласных. По закону сингармонизма сойотского языка после гласного *o*, *ы* первого слога следуют широкие гласные *a*, *aa*, но не *o*, *oo*, в мягкорядных словах соответственно за *ө*, *и* следуют *e*, *э*, *эд*, но не *ө*, *өө*, как в монгольском и бурятском языках. Этот тип сингармонизм скорее похож на калмыцкий. В нем характер долгих гласных, развившихся из древних монгольских долготных комплексов ГСГ (гласный + согласный + гласный), определился по второму гласному и сохранился в том же виде. Выравнивания по огублению в нем не произошло. Огубление

после губных гласных развились лишь в современных халха-монгольском и бурятском языках и напоминает киргизский и якутский языки. Поясним это на примерах. Так, сойотское *оваа* «куча ритуальных камней на горном перевале или ином святом месте» явно взято из монгольского языка, но не из современных халхаского *овоо* или бурятского *обоон* id., а из средневекового монгольского *ови'ā*, что и дало *оваа*, как в калмыцком, где тоже *ова* (произносится *оваа*) id. Аналогичным образом *ораа*= «обматывать, обёртывать» развилось при заимствовании из средневекового монгольского *\*ori'ā*= id. (ср. стп.-м. *oriya*=, х.-монг. *ороо*=, бур. *орёо*=, калм. *ора*=). Монголизм *чыраа-чжыраа* «иноходец» сохраняет в виде *ы* в первом слогe еще не переломленный гласный *\*i*, зафиксированный в старописьменном монгольском языке и сохранявшийся еще в средние века, произносившийся в твёрдорядных словах по всей вероятности еще в виде *\*i* (*ы*). Долгий же гласный развился из средневекового монгольского *ǰiru'ā* (возможно, *\*ǰiru'ā*) id. по вышеозначенной модели. Зафиксирована старописьменная монгольская форма *ǰируа* и современные х.-монг., бур. *жороо*, калм. *ǰора* id., от которых не могло образоваться сойотское *чыраа*.

В мягкорядных словах мы наблюдаем в принципе аналогичную картину. Так, монголизм *өргээ* «медвежья берлога» (эвфемизм, первоначальное значение «ставка знатного лица») является адаптацией средневекового монголизма *örǰü'ē* «ставка знатного лица», ср. стп.-м. *örǰüge*, х.-монг. *өргөө*, бур. *үргөө*, калм. *өргэ* id. Сойотское слово *чөлээ* «свободное время» взято из средневекового монгольского языка, в котором оно представлено как *čölü'ē* id., ср. стп.-м. *čölüge*, х.-монг. *чөлөө*, бур. *сүлөө*, калм. *чөлэ* id. В сойотском слове *һирээ* «пила (инструмент)» угадывается средневековое монгольское *kirü'ē* id., о чём дополнительно свидетельствует сохранение непереломленного *\*i*, ср. стп.-м. *kirüge*, х.-монг. *хөрөө*, бур. *хюрөө*, калм. *көрэ* id.

Кроме того, следует отметить, что в монголизмах сойотского языка монгольский долгий гласный *уу*, развившийся в монгольских языках из древнего долготного комплекса *ауи*, типа *уула* «гора» из *ауила*, при заимствовании монгольских слов даёт разную картину. Он может либо сохраняться в виде того же долгого *уу*, как в монголизме *аруун* «чистый» из ср.-монг. *ari' ün id.*, ср. стп.-м. *ariūin*, х.-монг. *ариун*, бур. *арюун*, калм. *эрүн id.*, либо передаваться долгим *ыы*, например, сойот. *һаңныыр* «паяльник» из ср.-монг. *yaŋna'ūr id.* от *yaŋna* = «паять, сваривать металл», ср. х.-монг., бур. *гагнуур*, калм. *һаңнур id.*, что как раз и соответствует типичной для сойотского языка гармонии гласных в собственных тюркских словах, когда после гласных *а*, *о*, *у* первого слога далее следует обычно краткий или долгий *ы*, *ыы*, например, *алыр* «возмёт», *болыр* «будет», *улыг* «большой». Ср. также сойот. *тармыыр* «грабли» – х.-монг., бур. *тармуур*; сойот. *лаңгыы* «прилавок в магазине» – х.-монг. *лангуу id.*; сойот. *байгыы шай* «байховый чай» – х.-монг. *байхуу цай id.* Иногда нет устойчивого произношения, и можно слышать в одном и том же слове то *уу*, то *ыы*, например, сойот. *һаруу~һарыы* «ответ» из ср.-монг. *qari'ū id.*, ср. х.-монг. *хариу*, бур. *харюу*, калм. *хэрү id.*; сойот. *һадуур~һадыыр* «коса для сенокосения» из ср.-монг. *qada'ūr* «серб» от *qada* = «жать серпом», ср. х.-монг., бур. *хадуур id.*

Влиянием дархатского диалекта следует считать появление долгого *оо* на месте долгого гласного *уу* в монгольских заимствованиях сойотского языка. Примерами могут послужить сойотские монголизмы типа *айоол* «опасность» из дархат. *айоол*, ср. х.-монг. *аюул id.*; *боо* «ружьё» из дархат. *боо*, ср. х.-монг., бур. *буу id.*; *һоор* = «обманывать» из дархат *хоор* =, ср. х.-монг., бур. *хуур* = *id.*; *қоьһиноор* «колокольчик» из дархат. *хонгиноор*, ср. х.-монг. *хонгинуур*, бур. *хонхинуур id.* Для дархатского диалекта типично произнесение долгого *оо* на месте долгого *уу* монгольских языков в собственно монголь-

ских словах, например, дархат. *оол* «гора» – х.-монг.. *уул*, бур. *уула*, калм. *уул id.*; дархат. *ноор* «озеро» – х.-монг., бур., калм. *нуур id.*

Среди многих сотен монгольских лексических заимствований сойотского языка многие десятки слов не имеют характерных признаков, позволяющих отнести их к тому или иному монгольскому языку. О них нельзя конкретно ничего сказать, кроме того, что они монгольского происхождения. Примерами могут послужить такие слова, как

*айан* «путешествие, дальний путь» из монг., ср. стп.-м. *ауан*, х.-монг., бур. *аян id.*;

*айылга* «мотив, мелодия» из монг., ср. стп.-м. *ауаһа*, х.-монг., бур. *аялга id.*;

*белен* «готовый» из монг., ср. стп.-м. *belen*, х.-монг., бур. *бэлэн id.*;

*дарга* «начальник» из монг., ср. стп.-м. *дарһа*, х.-монг., бур. *дарга id.*;

*йдаа*= «не мочь» из монг., ср. стп.-м. *yada*=, х.-монг., бур. *яда*= *id.*;

*маһийһын* «палатка» из монг., ср. стп.-м. *мауһаһан*, х.-монг., бур. *майхан id.*;

*оқтарһый* «небо, небеса» из монг., ср. стп.-м. *оуһуруһи*, х.-монг. *огторгуй*, бур. *огторгой id.*;

*сансыр* «космос» из монг., ср. стп.-м. *sansar*, х.-монг., бур. *сансар id.*;

*түрген-түөгэн* «быстрый, скорый» из монг., ср. стп.-м. *türgen*, х.-монг., бур. *түргэн id.*;

*тэмдэк* «знак, метка; клеймо» из монг., ср. стп.-м. *temdeg*, х.-монг., бур. *тэмдэг id.*;

*эндэ*=~*эндэ*= «ошибаться» из монг., ср. стп.-м. *ende*=, х.-монг., бур. *эндэ*= *id.*

По некоторым признакам все же можно конкретизировать, что слова заимствованы из монгольского языка ранних периодов развития. Прежде всего, об этом сигнализирует наличие в первом слове непереломленного *i* (*u*) в мягкорядных словах и *i* (*yl*) в твёрдорядных, хотя

в старомонгольском языке здесь везде фиксируется *i* (*u*). Это можно объяснить тем, что-либо в самом монгольском языке в словах твёрдого ряда в средние века ещё произносилась в первом слоге гласная *i* (*yi*), либо она ещё в древности появилась в сойотском языке под влиянием выравнивания по закону палатальной гармонии гласных. В современных монгольских языках на месте *i ~ i* развились *ö* (*ø*) или *ü* (*γ*), *a*, *o*, *u* (*y*). Так, по этому признаку к ранним заимствованиям можно отнести сойотские монголизмы типа:

*қылар* «косой, косоглазый» из ср.-монг. \**qïlar*, ср. стп.-м. *kilar*, х.-монг. *хялар*, бур. *хилар* id.;

*қырса* «корсак, степная лисица» из ср.-монг. \**qïrsa*, ср. стп.-м. *kirsa*, х.-монг. *хярс* id.;

*қытам* «китаец; китайский» из ср.-монг. \**qïtad*, ср. стп.-м. *kitad*, х.-монг. *хятад*, бур. *хумад* id.;

*чыда-чыда* «пика, копьё, рогатина; штык» из ср.-монг. \**ǰida*, ср. стп.-м. *ǰida*, х.-монг. *джад*, бур. *жада* id.;

*шывай* «отстоявшаяся конская кровь; колбаса из отстоявшейся конской крови» из ср.-монг. \**šïbai*, ср. стп.-м. *šïbai*, х.-монг. *шавай*, бур. *шабай* id.;

*шыла*= «неметь, деревенеть; уставать» из ср.-монг. \**šïla*=, ср. стп.-м. *šïla*=, х.-монг., бур. *шала*= id.;

*ылга*= «различать» из ср.-монг. \**ilya*=, ср. стп.-м. *ilya*=, х.-монг. *ялга*=, бур. *илга*= id.

В некоторых случаях свидетельством раннего заимствования именно из монгольского языка является наличие начального *s* (*c*) наряду с полногласием слогов, например:

*сүгэ* «топор» из ср.-монг. \**süke*, ср. стп.-м. *süke*, х.-монг. *сүх*, бур. *һүхэ* id.;

*сүлдэ* «духовная мощь, дух; символ, эмблема, герб» из ср.-монг. \**sülde* id., ср. стп.-м. *sülde*, х.-монг. *сүлд*, бур. *һүлдэ* id.;

*селэмэ* «сабля» из ср.-монг. \**seleme*, ср. стп.-м. *seleme*, х.-монг. *сэлэм*, бур. *һэлмэ* «сабля, меч, шашка, клинок».

Наиболее заметным признаком, свидетельствующим о средневековом характере монголизма, являются наличие в нём шипящих аффрикат *ч* и *ц* (*дж*), представленных в современном монгольском языке в виде свистящих аффрикат *ц* и *дз*, в бурятском языке в виде согласных *с* и *з*. Шипящий характер этих аффрикат зафиксирован в старописьменном монгольском языке, на который и будем ориентироваться. Например:

*больца*= «уславливаться о встрече, договариваться о встрече» из монг., ср. стп.-м. *bolja*=, х.-монг. *болдзо*=, бур. *болзо*= id.;

*бооца* «пари, заклад» из монг., ср. стп.-м. *боуица*, х.-монг. *бооцоо*, бур. *боосоо* id.;

*хальцан* «лысый, плешивый» из монг., ср. стп.-м. *qaljan*, х.-монг. *халдзан*, бур. *халзан* id.;

*нецигэ* «старинная мужская коса» из монг., ср. стп.-м. *gejiqe*, х.-монг. *гэдзэг*, бур. *гээгэ* «коса вообще и женская, и мужская»;

*чамча* «рубашка, платье» из монг., ср. стп.-м. *čatša*, х.-монг. *цамиц*, бур. *самса* id.

В основном же слова, взятые из современного монгольского языка хорошо узнаются по характерным для них признакам, среди которых можно назвать наличие *s* (*с*) вместо бурятского *h*, *θ* вместо бурятского *γ*, *дз* вместо бурятского *з* и *дж* средневекового монгольского языка, наличие *с*, как и в бурятском, вместо монгольского *ц* и *ч* средневекового, но на монгольское происхождение указывают другие признаки, такие как редукция конечных слогов, просто наличие слова в монгольском и отсутствие в бурятском.

Примерами заимствований из современного монгольского языка могут послужить следующие слова:

*бөмбүк* «мяч» из монг. *бөмбөг* id., ср. бур. *бүмбэгэ*, стп.-м. *bömbüqe* id.;

*гамбир* «лепешка, жаренная без масла» из монг. *ганбир* id.;

*дайзы* «патронташ» из монг. *дайз* id.;

*дэлгүүр* «магазин» из монг. *дэлгүүр* id. < *дэлгэ* = «рас-  
кладывать»;

*дээвир* «крыша юрты» из монг. *дээвир* id.;

*йос* «обычай» из монг. *ёс* id., ср. бур. *ёһон*, стп.-м.  
*yosun* id.;

*хайрхан~хайрақан* «медведь» из монг. *хайрхан* «назва-  
ние чего-либо почитаемого, святого или очень страш-  
ного»;

*муьһыр-сөөм* «короткая пядь» из монг. *мухар сөөм* id.,  
ср. бур. *мухар һөөм* id.;

*саадақ* «колчан; патронташ» из монг. *саадаг* «колчан»,  
ср. бур. *һаадаг*, стп.-м. *saγadaγ* id.;

*саасын~саарсын* «бумага» из монг., ср. х.-монг. *цаас(ан)*,  
дархат. *цаарс(ан)*, бур. *саарһан*, стп.-м. *čaγalsun* id.;

*тоос* «пыль» из монг. *тоос* id., ср. бур. *тооһон*, стп.-м.  
*toγosun* id.

Достаточно большую группу монголизмов представ-  
ляют собой лексические заимствования из бурятского  
языка, точнее из его окинского говора, с носителями  
которого оленная группа соютов довольно рано, около  
400-450 лет тому назад, вступила в тесный контакт после  
переселения туда из Дархатского края Монголии, как  
уже упоминалось выше. Окинский бурятский говор,  
вместе с тункинским и закаменским говорами, близок  
к говору аларских бурят и образует с ними одну группу  
– язык так называемых хонгордоров. Этот язык, образу-  
ющий самостоятельный диалект, называемый переход-  
ным, обладает чертами как западных, так и восточных.

Сойотские бурятизмы обладают всеми признаками,  
присущими переходному диалекту бурятского языка.  
Общепурятскими чертами в фонетике являются нали-  
чие *h* вместо *s* (*с*) монгольского языка, вместо монголь-  
ских аффрикат *č* (*ч*), *č* (*дж*), *с* (*ц*), *з* (*дз*) здесь произносятся  
щелевые *š* (*ш*), *ž* (*ж*), *s* (*с*), *z* (*з*), в мягкорядных словах для  
этого диалекта характерны гласные фонемы *ï* (*ү*) вме-  
сто монгольской *ö* (*ө*), *e* (*э*) вместо *i* (*и*). Ряд диалектных  
слов имеет совершенно иную семантику, чем внешне

схожие общемонгольские слова. Некоторые слова вообще бытуют только в языке западных бурят и характерны для них. В некоторых же случаях достаточно трудно определить, из какого монгольского языка взято слово, из средневекового монгольского или из бурятского, так как и там, и тут характерной чертой является полногласие слогов, наличие интервокального *в* (*б*) вместо современного монгольского *v* (*в*), сохранение конечного согласного *п* (*п*) в конце основы. Только косвенные признаки в таких случаях позволяют предположить, что источником слова является бурятский язык, поскольку с оседлым бытом сойоты познакомились, общаясь с бурятами, равно как и с животноводством бурятского типа. Поэтому лексика, относящаяся к оседлому быту, к животноводству, могла быть бурятской.

Опираясь на все эти признаки, приведенные для бурятского языка выше, мы можем предположить бурятское происхождение таких слов, как

*аагыһын* «мука из поджаренных ячменных зерен» из бур. окин. *аагаһан id*, ср. тунк., зак. *аагаһан id*;

*абырга* «тиски» из бур. *абарга id*, ср. х.-монг. *аварга*, стп.-м. *абарга* «исполин, исполинский»;

*бооса* «поливные луга» из бур. окин. *боосо id*;

*былмыр* «жбан-маслобойка» из бур. окин. *бэлмэр id*;

*герел-керел* «стекло; стеклянный» из бур. окин. *гэрэл id*, ср. х.-монг. *гэрэл*, стп.-м. *gerel* «свет»;

*даң* «земляная засыпка крыши дома, земляной потолок избы» из бур. окин. *дан(г) id*;

*дыгныһын* «дерновое покрытие крыши деревянной юрты» из бур. окин. *дэгнэхэн id*;

*йаваншаа соол* «деревянная юрта или дом с четырехскатной крышей» из бур. окин. *йаваншаа соол id*, ср. тунк. *йаваншаа соол id*;

*йандаң* «железная печь-буржуйка» из окин. бур. *яндан id*;

*қуйылга* «подарок» из бур. окин. *гуйлга id*, это слово во всех западных бурятских говорах означает «пода-

рок», в вост.-бур., х.-монг. *гуйлга*, стп.-м. *γуййла* «просьба» < монг. *γуйи*= «просить»;

*хайбы* «легкий долбленный чёлн, лодка-долблёнка» из бур. окин. *хайба id.*, данное слово вообще характерно для западного диалекта бурятского языка;

*хайрһа*= «хвалиться, хвастать; зазнаваться» из бур. *хайрһа*= < бур. *хайн* «хороший», стп.-м. *sayirqa*= *id.* < *sayin* «хороший»;

*хайрһак* «хвастун; зазнайка» из бур. *хайрһаг* бур. *хайрһа*= «хвалиться, зазнаваться»;

*һалбага* «весло» из бур. окин. *һалбага* «весло», ср. вост.-бур. *һалбага* «ложка», х.-монг. *һалбага*, стп.-м. *qalbaγa id.*;

*һампалай* «зимняя обувь из камусов» из бур. окин. *һампалай id.*;

*һаазуур* «сковородник, чашельник» из бур. окин. *һаазуур id.*, ср. х.-монг. *дзаадзуур* «большой поварской нож»;

*һоол* «изба, деревянный деревенский дом» из бур. окин *һоол id.*;

*һөөкэй* «саламат, мучная каша на сметане» из бур. *һөөхэй id.*, ср. х.-монг. *дзөөхий* «сметана»;

*һуьтураан шэй* «чай, забелённый молоком и поджаренной мукой» из бур. окин. *зутараан сай id.*;

*һэргэ* «коновязь» из бур. *һэргэ id.*;

*таһһалга* «комната, перегородка» из бур. окин. *таһһалга id.*, ср. х.-монг., стп.-м. *tasalγa* «перегородка»;

*туураһшы* «охотничьи унты» из бур. окин. *туураһша id.*;

*түйүүр* «дощечка с отверстиями, предназначенная для выделки кожаных веревок» из бур. окин. *түюур id.*;

*үрүнтүүр* «рашпиль» из бур. *үрэбтэр id.*, ср. х.-монг. *өрөвтөр*, стп.-м. *örübtür id.*;

*үтэк* «зимняя стоянка скота, летом – огороженный покос» из бур. *үтэг id.*, ср. х.-монг. *өтөг*, стп.-м. *ötüg* «зимняя стоянка скота»;

*шүдэр* «конские пути» из бур. *шүдэр id.*, ср. х.-монг. *чөдөр*, стп.-м. *čidür id.*;

*эрэңгі* «веселый, жизнерадостный» из бур. окин. *эрэнгэ id.*

В морфологическом отношении монгольские заимствования сойотского языка представляют собой те же части речи, что и в языке -оригинале.

Таким образом, проведённое исследование лексических заимствований, проникших из монгольских языков в сойотский язык, показало их неоднородный характер, обусловленный тем, что это один из немногих тюркских языков, вовлечённый в орбиту влияния монгольских языков вследствие различных обстоятельств и до сих пор не вышедший из-под их влияния. Свыше 400 лет сойоты после перекочёвки в пределы Бурятии находятся в условиях непосредственных контактов с окинскими и тункинскими бурятами, испытывая языковое влияние с их стороны. Выявилось около тысячи слов, заимствованных из средневекового и современного монгольского языков, а также из бурятского, точнее из его окинского говора. Монгольские слова не представляют какой-либо одной или нескольких лексико-семантических групп. Они глубоко проникли в словарный состав сойотского языка и широко там представлены, являя собой главным образом имена существительные и глаголы, есть немного прилагательных и наречий, а также единичные слова из других частей речи.

Дарима Будаева

ИСТОКИ ПОЛИКОНФЕССИОНАЛЬНОСТИ  
И РЕЛИГИОЗНОЕ ПОВЕДЕНИЕ НАСЕЛЕНИЯ,  
НАХОДЯЩЕГОСЯ В УСЛОВИЯХ  
ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНОГО ПОГРАНИЧЬЯ  
(на материалах Республики Бурятия)

Бурятия, находясь в центре Азии, занимает пограничное положение между Западом и Востоком. По ее территории проходит Транссибирская магистраль, ответвления которой обеспечивают доступ к Китаю, Монголии и другим государствам Азиатско-Тихоокеанского региона. Пересечение транспортных путей, безусловно, способствует повышенной миграции населения. В результате притока носителей различных культур и успешной их адаптации к местным условиям в настоящее время в республике проживают представители более 150 национальностей, духовные ценности которых представляют собой сложнейшую мозаику веры, знаний и традиций. Об этом свидетельствует чрезвычайно широкая палитра конфессий. В настоящее время в Бурятии зарегистрировано около 200 религиозных организаций, среди которых доминируют религиозные объединения, относящиеся к русской православной церкви (34%) и к буддизму (25%). Из других конфессий, зарегистрированных в Бурятии, заметный удельный вес имеют пятидесятники (14%), старообрядцы (4%), евангелисты (3%). Совокупный удельный вес религиозных объединений, представляющих другие конфессии, составляет около 20%. К их числу относятся религиозные

объединения баптистов, шаманистов, свидетелей Иеговы, лютеран, бахаи, мусульман, иудаистов, адвентистов седьмого дня, католиков и т.д.

Все религии, проповедуемые жителями Бурятии, существенно различаются по времени своего появления на территории республики. Самой древней религией является шаманизм. По мнению Т. М. Михайлова, шаманизм относится к тому типу религий, которые принято называть естественными, его зарождение уходит в глубокую древность палеолита и неолита<sup>1</sup>. В этой связи следует заметить, что многие исследователи шаманизма, изучив и освоив шаманскую практику, утверждают, что шаманизм возник из одного центра и его истоки находятся далеко за пределами Сибири, при этом не указывают где<sup>2</sup>, ибо «шаманские методы поразительно похожи во всех уголках планеты»<sup>3</sup>, несмотря на огромные географические и исторические различия<sup>4</sup>.

Р.Уолш, характеризуя корни и причины возникновения шаманизма, пишет, что шаманы «были первыми, кто шаг за шагом исследовал и осваивал свой внутренний мир, использовал свои прозрения, образцы, видения на благо своего народа»<sup>5</sup>.

По мнению И. С. Урбанаевой, бурятский шаманизм «есть проявление универсальной эзотерической философии и появившейся на ее основе самобытной духовной практики освоения сверхфизической реальности

---

<sup>1</sup> Михайлов Т. М. Шаманизм, социум и культура тюрко-монгольского мира // Центрально-азиатский шаманизм: философские, исторические, религиозные аспекты. Улан-Удэ, 1996. С. 108.

<sup>2</sup> Кулемзин В. А., Лукин Н. В. Знакомьтесь: ханты. Новосибирск, 1992. С. 112.

<sup>3</sup> Харнер М. Путь шамана, или шаманская практика. Руководство по обретению силы и целительству. Харьков, 1991. С. 2.

<sup>4</sup> Уолш Р. Дух шаманизма. М., 1996; Минделл А. Дао шамана, путь тела сновидения. М.-Киев, 1996; Токарев С. Т. Ранние формы религии. М., 1990 и др.

<sup>5</sup> Уолш Р. Указ соч. С. 35.

– сферы трансцендентного, того, что находится «по ту сторону» повседневного человеческого опыта, ... а шаман – это прежде всего практик, осваивающий мир запредельного, страхуясь при этом с помощью знания, полученного через конкретную линию духовной преемственности, посредством устной передачи от учителя к ученику»<sup>6</sup>.

В Бурятии истоки формирования доминирующих в настоящее время конфессий были заложены три века назад, когда на ее территорию начали проникать буддизм (в лице его гелугской школы) и христианство (в лице православия).

Гелугская школа буддизма проникла в Бурятию из Тибета через Монголию, а общебуддийские основы, зародившиеся в Индии и затем проникшие в Тибет, являются превалирующими во всех буддийских школах и направлениях. Это – Сакья, Кагью, Ньингма и Гелуг. Поэтому не бывает случаев вражды между буддийскими школами и направлениями по поводу трактовки тех или иных положений учения Будды.

Гелугская школа буддизма первоначально свое распространение получила среди тех монгольских племен, которые в XVI-XVII вв. влились в состав бурятского народа. Это сонголы, сартулы, табангуты, хатагины и другие. Переход монгольских племен на территорию России был узаконен договором, заключенным в 1689 г. между русским послом в Монголии Федором Головиным и монгольскими тайшами а также табангутскими сайтами. Одним из его условий был запрет принудительного крещения, ибо «новоприбывшие дорожили этим неременным условием, потому что в их числе уже были ширетуи (начальствующие главные ламы), тогда как забайкальские инородцы почти поголовно

---

<sup>6</sup> Урбанаева И.С. Шаманизм монгольского мира как выражение тэнгрианской эзотерической традиции Центральной Азии // Центрально-азиатский шаманизм: философские, исторические, религиозные аспекты. Улан-Удэ, 1996. С. 49.

еще шаманствовали и не радели сознательно о сохранении веры<sup>7</sup>.

Первыми покровителями гелугской школы буддизма были селенгинские князья, затем хоринские тайши. Они и инициировали приглашение образованных лам из Тибета и Монголии. В «1735 году из Монголии прибыл видный буддийский деятель в сопровождении многочисленных лам в дацаны хори-бурят»<sup>8</sup>.

По мнению К. М. Герасимовой, «на первых порах в течение определенного периода наблюдалось сосуществование ламаистского церковного культа и доламаистской бытовой обрядности. Постепенно ламаизм ассимилирует древние народные верования, и во второй половине XIX века начинается этап активного массового восприятия идеологических форм нового вероисповедания»<sup>9</sup>.

Специфической особенностью бурятского буддизма, как впрочем, и буддизма других регионов России, является сохранение отпечатков шаманизма и синкретичность ламских служб. До сих пор внедацанская обрядность «обо» содержит многие элементы шаманских ритуалов. Данный обряд проводится как ламами, так и шаманами.

К началу культурной революции 30-х годов XX века гелугской школой буддизма было охвачено практически все бурятское население республики.

Появление и развитие православия на территории Бурятии началось с момента прибытия первых русских, приступивших к строительству острогов, а затем и монастырей. В 1681 году (спустя 32 года после возведения первого острога на территории Бурятии)

---

<sup>7</sup> Ухтомский Э. Из области ламаизма. К походу англичан в Тибет. СПб, 1905.

<sup>8</sup> Чимитдоржиев Ш. Б. Бурят-монголы: история и современность. Улан-Удэ, 2000. С. 12.

<sup>9</sup> Герасимова К. М. Буддизм и средневековая культура народов Центральной Азии. Новосибирск, 1980. С. 8.

была организована первая миссия во главе с игуменом Феодосием и основаны два первых монастыря – Селенгинский и Посольский<sup>10</sup>.

Анализируя историю развития христианской религии на территории Бурятии, необходимо обратить внимание и на «старообрядчество». Забайкальские староверцы, или, как их обычно называют в Бурятии, «семейские», начали прибывать на территорию республики примерно в середине XVIII в. Значительная часть семейских была насильственно изгнана войсками Императрицы Екатерины II из порубежной Польши (Ветка, Стародубье), а определенная часть бежала сюда, спасаясь от преследований со стороны царской власти и господствовавшей церкви<sup>11</sup>. С момента прихода «семейских» на территорию Бурятии началась история развития старообрядчества, уникальность которого обусловлена альтернативностью по отношению к доминирующей в течение многих веков Русской православной церкви (РПЦ). Старообрядчество, хотя и является православной религией, отличается от РПЦ своей традиционностью, консервативностью и отрицанием влияния религиозного модернизма. Поэтому старообрядчество в условиях императорской России, когда Русская православная церковь признавалась государственной религией, представляло собой не признанное государством православие. «Сами старообрядцы, – пишет С.В. Васильева, – в домашнем обиходе и на общественных собраниях предпочитают именовать себя староверами, или христианами»<sup>12</sup>.

---

<sup>10</sup> Жалсараев А. Д. Поселения, православные храмы, священнослужители Бурятии XVII-XX столетий: Энциклопедический справочник. Улан-Удэ, 2001.

<sup>11</sup> Петрова Е. В. Забайкальские старообрядцы («семейские») // Русские в Бурятии. Улан-Удэ, 2002. С. 124-148.

<sup>12</sup> Васильева С. В. Государственная конфессиональная политика по отношению к старообрядчеству в Байкальском регионе XVII-XXI вв.: историография и источники. Улан-Удэ, 2010. С. 6.

Трудно установить хотя бы примерную дату проникновения на территорию Бурятии других течений христианства (католицизма, протестантизма и т.д.), а также ислама и иных верований, ибо отсутствует статистика о вероисповедании мигрантов. Источником информации могут быть данные переписей 1897 и 1937 гг., где были вопросы о конфессиональной принадлежности опрашиваемого. Перепись 1937 г. показала: несмотря на активную антирелигиозную кампанию, уровень религиозности населения нашей страны по самооценке опрашиваемых составлял примерно 55%<sup>13</sup>, что не удовлетворило руководство страны, поэтому результаты переписи были аннулированы. Взамен отвергнутой переписи 1937 г. была проведена перепись в 1939 г., в которой не определялась конфессиональная принадлежность.

Не углубляясь в каноны различных религий, т.к. это не входит в задачу нашего исследования, отметим, что первые носители ислама, иудаизма, католицизма и других вероисповеданий появились на территории Бурятии задолго до начала активной антирелигиозной деятельности советского государства<sup>14</sup>. К началу антирелигиозной кампании советского государства количество прихожан ислама и иудаизма исчислялось уже не десятками, а сотнями, а количество прихожан евангельского христианства и католицизма приближалось к сотне. (Табл. 1).

---

<sup>13</sup> Алексеева М. С. Религиозность: Общероссийские тенденции и местные особенности // Русские в Бурятии. Улан-Удэ, 2002. С. 427.

<sup>14</sup> По мнению Е. Б. Баторовой и С. З. Ахмадулиной, «во второй половине XIX века на современной территории Бурятии сложились устойчивые конфессиональные объединения иудеев, католиков, мусульман» См.: Баторова Е. Б. и Ахмадулин С. З. Нетрадиционные религии в Бурятии (1990-е- 2000-е годы). Улан-Удэ, 2010. С. 67-68.

Таблица 1<sup>15</sup>.

*Религиозная ситуация Бурятии в 1920-1930-х гг.*

Конфессии	Религиозные объединения		Культовые здания		Число верующих		Число служителей культа	
	1922	1932	1922	1932	1922	1932	1922	1932
Православие	311	272	154	110	83234	82184	137	116
Буддизм	46	43	46	43	77830	75330	7419	7169
Старообрядчество	81	81	81	81	22700	22700	81	81
Иудаизм	7	4	7	4	460	310	7	4
Ислам	6	5	5	4	389	329	6	5
Евангельские христиане	5	4	5	6	91	72	5	4
Католицизм	1	0	1	1	80	-	1	-
Итого	457	409	299	248	184784	180925	7656	7369

К 1937 г. в Бурятии осталось только 29 православных церквей, 20 старообрядческих молитвенных домов, 1 еврейская синагога, 1 мусульманская мечеть и 14 дацанов. К концу 30-х годов в результате очередного усиления антирелигиозной кампании в Бурятии уже не осталось ни одного действующего религиозного учреждения<sup>16</sup>, и до 1945 г. в республике полностью отсутствовали официально действующие религиозные учреждения.

<sup>15</sup> Таблица составлена по данным: Шагдуров Ю.П. Государство и религиозные конфессии Бурятии в 20–30-х гг. // Исследования по истории Сибири, Центральной и Восточной Азии. Вып. 1. Улан-Удэ, 1998. С. 69-70, 75-77.

<sup>16</sup> Шагдуров Ю.П. Государство и религиозные конфессии Бурятии в 20–30-х гг. // Исследования по истории Сибири, Центральной и Восточной Азии. Вып. 1. Улан-Удэ, 1998. С. 80-81.

Практически все ламы, православные попы и дьяконы, шаманы, а также священнослужители других религий подверглись репрессии, что привело к ослаблению религиозной традиции.

В 1940-1950-е гг. в нашей стране, в том числе и в Бурятии, антирелигиозная кампания значительно ослабла. Это было обусловлено тем, что за годы Великой Отечественной войны религия сыграла мобилизирующую роль, проявив себя как серьезная патриотическая сила. Не случайно, в начале мая 1945 г. Совнарком Бурят-Монгольской АССР принял два постановления о строительстве буддийского дацана (3 мая №186-ж) и о передаче верующим здания бывшей церкви (4 мая № 190)<sup>17</sup>. И до 1990 года не наблюдалось увеличения количества религиозных учреждений.

Принятие нормативно-правовых актов, разрешающих свободу вероисповедания: Конституции Российской Федерации (ст.28), закрепляющей право граждан на свободу совести и вероисповедания; Законов Российской Федерации «О свободе вероисповеданий» (1990 г.), «О свободе совести и о религиозных объединениях» (1997 г.), «О статусе военнослужащих» (1998 г.), «Об альтернативной гражданской службе» (2002 г.) и т.д., с одной стороны, обеспечило защиту убеждений человека, свободу совести, а также консолидацию граждан, основанную на веротерпимости. С другой же стороны, в равной защищая права представителей всех конфессий (православия, буддизма, ислама, католичества, протестантизма и т.д.), правовые акты создали условия для отхода от религиозного индифферентизма и увеличения числа людей, обретших религиозное миропонимание. О росте уровня религиозности населения, по крайней мере, о росте числа вербальных заявлений людей об их обращении к религии, говорят результаты опро-

---

<sup>17</sup> Национальный архив Республики Бурятия (НАРБ). Ф. Р-246. О. 14, Д. 136, Л.13.

сов общественного мнения жителей Бурятии, проведенных нами в 2005, 2007 и 2009 г. по репрезентативной по полу, возрасту и национальной принадлежности выборке<sup>18</sup>. Так, если в 2005 г. примерно каждый пятый респондент отнес себя к числу убежденных атеистов, то в 2007 г. их доля снизилась на 5%. А в 2009 г. ответ «атеист» на вопрос: «Являетесь ли Вы верующим человеком?» дали лишь 5% опрошенных жителей Бурятии.

На рост количества людей, относящих себя к верующим, оказали серьезное влияние не только курс светского государства, что естественно, но и изменение общественного мнения о понятии «верующий». Если раньше понятие «верующий» ассоциировалось с пожилыми женщинами, молящимися в церквях, то теперь «верующий» – это, в первую очередь, патриот своего народа и своей страны, придерживающийся этических принципов. Поэтому в настоящее время слово «верующий» становится все более «нормальным», респектабельным. Одним из подтверждений подобной тенденции можно назвать то, что многие представители власти стали открыто посещать церковь. Принадлежность к конфессиональной общине стала все больше отождествляться с принадлежностью к тому или иному этносу и рассматриваться в контексте роста этнической самоидентификации

По самооценке опрошенных, уровень религиозности

---

<sup>18</sup> Результаты опубликованы в различных статьях и тезисах, посвященных проблемам языка и языковой политики, этнической, территориальной и гражданской идентичности, общественной активности населения, а также в следующих монографиях: Будаева Ц. Б., Мэрдыгеев З. Р., Будаева Д. Ц., Хантургаева Н. Ц. и др. Межнациональные и этнические вопросы Бурятии. Улан-Удэ, 2006; Будаева Ц. Б., Хантургаева Н. Ц., Будаева Д. Ц. и др. Межнациональные и конфессиональные вопросы Бурятии в свете общественного мнения. Улан-Удэ, 2008; Будаева Д. Ц., Мэрдыгеев З. Р., Хантургаева Н. Ц., Итигилова Л. М. Вопросы сохранения и развития толерантности, проблемы гражданской активности населения Республики Бурятия. Улан-Удэ, 2010.

русских и бурят, живущих в Бурятии и составляющих подавляющее большинство населения республики<sup>19</sup>, не имеет существенных различий. Так, к числу убежденных атеистов себя отнесли 4,9% респондентов русской национальности и 3,7% опрошенных бурят. Доля выбравших ответ «скорее не верую» составила, соответственно, 9,8% и 6,3%. Из русских респондентов о своей вере в религию заявили 46,7%, а среди бурят доля верующих составила 50,7%, остальные же отметили вариант «скорее верую». Схожесть религиозного поведения русских и бурят позволяет прийти к выводу об идентичности миропонимания народов, находящихся в условиях историко-культурного пограничья.

Иные этносы, проживающие в Бурятии, например, украинцы (9585 чел.), татары (8189 чел.), сойоты (2739 чел.), эвенки (2334 чел.), белорусы (2276 чел.), азербайджанцы (1674 чел.), немцы (1548 чел.) и представители других диаспор, численность каждой из которых не превышает одну тысячу человек<sup>20</sup>, естественно, вносят определенный вклад в религиозную карту республики. Тем не менее, религиозную ситуацию в Бурятии, при наличии определенных вкраплений, в основном можно назвать биконфессиональной.

По данным нашего исследования, национальная структура верующих в основном соответствует национальной структуре населения республики. Верующие русские, живущие в Бурятии, по своему религиозному миропониманию распределились следующим образом: православные – 84%, старообрядцы – 11,5%, буддисты – 2,4%, мусульмане – 0,3%, лица, одновременно

---

<sup>19</sup> По данным переписи 2002 г., удельный вес русских и бурят вместе взятых составил 95,6% (в том числе русские – 67,8%, буряты-27,8%). Рассчитано по: Итоги всероссийской переписи «Национальный состав и владение языками, гражданство»: Стат. сб. Т. 4. Кн. 1. М., 2004. С. 96-97.

<sup>20</sup> Баторова Е. Б., Ахмадулина С. З. Нетрадиционные религии в Бурятии (1990-е- 2000-е- годы). Улан-Удэ, 2010. С. 33-34.

соблюдающие каноны православия и буддизма – 0,8%. Остальные указали иные религии, в том числе и нетрадиционные.

Структура верующих бурят также отличается своей поликонфессиональностью. Доля буддистов среди них составляет 88,8%, шаманистов – 5,4%, православных – 2,5%, проповедующих и буддизм и шаманизм одновременно – 1,7%. Остальные, как и в предыдущем случае, указали иные религии.

На основе вышеприведенных данных можно заключить, что, во-первых, доминирование среди русских православия и старообрядчества, среди бурят буддизма и шаманизма связано с обращением этих народов к архетипическим доминантам их традиционной культуры. Во-вторых, то, что среди русских встречаются буддисты, а среди бурят – православные, говорит не только о поиске отдельными людьми новых идей и ценностей, но и служит еще одним доказательством развитости межконфессиональной толерантности народов, живущих в условиях историко-культурного пограничья.

Представители других национальностей, попавшие в выборку, отметили лишь традиционные религии своего народа: украинцы, белорусы и армяне – православие, татары и азербайджанцы – ислам и т.д.

В целях уяснения степени воцерковленности жителей Бурятии ограничились анализом распределения ответов представителей доминирующих этносов на вопрос: «Какие религиозные традиции и обряды Вы соблюдаете чаще всего?».

Среди верующих русских наибольшей популярностью пользуются религиозные праздники (76% ответивших)<sup>21</sup>. Это, в первую очередь, «Пасха» и «Рожд-

---

<sup>21</sup> Респондентам было предложено назвать не более трех вариантов ответов: религиозные праздники, посещение церковных учреждений (церкви, дацана, мечети, синагоги и т.д.), чтение молитв, соблюдение религиозных постов, соблюдение основных заповедей, применение практики даяния (милостыня).

дество». На них указали примерно 3/4 опрошенных верующих русских. Также достаточно часто упоминались «Крещение», «Масленица» и «Благовещение», эпизодически назывались «Вербное воскресенье», «Петров день», «Ильин день» и т.д. Второе место по популярности занимает посещение церковных учреждений (58%), третье – чтение молитв (23%), четвертое – соблюдение заповедей (22%).

Судя по распределению ответов верующих бурят, они отличаются большей по сравнению с русскими воцерковленностью: чаще посещают религиозные учреждения (83%), больше внимания уделяют чтению молитв (51%). Значительно реже практикуют даяния, ибо по канонам буддийской религии помощь нуждающимся рассматривается не как эпизодическое даяние, а как элемент повседневной практики.

Верующие жители Бурятии, независимо от их религиозной принадлежности, с уважением относятся к православию: никто не отметил варианты ответов «плохо» и «очень плохо». Однако среди жителей республики не наблюдается столь однозначное мнение по отношению к другим конфессиям. Так, узкая прослойка православных и староверцев (от 4 до 7%) заявила о своем негативном отношении к буддизму, в среде православных встречаются лица, негативно оценивающие старообрядчество (3%). Тем не менее, между представителями рассматриваемых конфессий преобладает доброжелательное взаимоотношение, что служит свидетельством доминирования среди наших современников межрелигиозной толерантности. Данный вывод усиливается еще и тем, что буддисты, численность которых уступает лишь православным, в основном доброжелательно относятся ко всем конфессиям, даже к нетрадиционным видам религий, зачастую достаиваемым негативной оценки. Свое негативное отношение к нетрадиционным видам религий продемонстрировали 59% старообрядцев, 50% протестантов,

40% православных, 23% шаманистов и 20% буддистов.

Взаимооценка представителей ислама и протестантизма также достаточно сдержанна. Все опрошенные нами протестанты заявили о своем негативном отношении к исламу. В противовес им 60% респондентов, исповедующих ислам, продемонстрировали свое негативное отношение к протестантизму, 20% выбрали позицию «затрудняюсь ответить».

По нашему мнению, взаимная неприязнь мусульман и протестантов – это не столько результат личного общения представителями данных религий, а столько детище средств массовой информации, особенно федеральных и зарубежных. Межрелигиозная нетерпимость, продемонстрированная мусульманами и протестантами, вряд ли окажет серьезное влияние на общеконфессиональную ситуацию республики в целом, ибо Бурятия относится к числу бинациональных и биконфессиональных регионов. Поэтому общерелигиозная ситуация Бурятии в основном зависит от взаимоотношений представителей традиционных верований региона: православия, буддизма, старообрядчества и шаманизма, исповедуемых 9/10 жителями республики.

Общеизвестно, что в нашей стране отношение государства к религии менялось аналогично движению маятника: от разрешения государями императорской России различных видов вероисповеданий, обеспечившего тотальную религиозность населения, до полного запрета, в период главенства атеистической идеологии советского периода и, наконец, до свободы вероисповедания, основанного на политике секулярного государства.

Свобода вероисповедания, инициированная руководителями трансформируемой России, с воодушевлением была принята широкими слоями населения, ибо она соответствовала духовным запросам масс и привела к восполнению идеологического вакуума. Именно эти

мотивы послужили предпосылкой обращения людей к различным видам верований, прежде всего к традиционным.

Итак, в современном социокультурном пространстве Бурятии доминирующую роль играют традиционные виды религий, истоки которых уходят в XVII в. За прошедшие столетия сформировались традиции межрелигиозной толерантности, что сыграло большую роль в сохранении и развитии межнациональной устойчивости и обеспечило заимствование религий, о чем говорит то, что более 2% верующих бурят признали православие своей религией и примерно столько же русских указали на принадлежность к буддизму. Заимствование религий служит свидетельством формирования и развития религиозного плюрализма, обеспечивающего сближение и единение духовного мира соседних народов и, в конечном счете, консолидацию регионального сообщества.

В наши дни процесс заимствования религий вышел на новый уровень. Если до недавнего времени некоторые жители республики в ходе поиска новых ценностей и идеалов перенимали некоторые каноны традиционных религий соседних народов, то в сейчас происходит обращение к внешним по отношению к Бурятии, инокультурным ценностям, развивающихся в рамках нетрадиционных для региона религиозных мировоззрений. Данный процесс обусловлен многими причинами – неудовлетворенность формами и методами работы традиционных религий; рост интереса к поиску иных идей, символов и мотивов, обеспечивающих душевный комфорт; стремление людей к модернизации духовных ориентиров; трудность морфологического определения нетрадиционных религий, что приводит к дезориентации людей, плохо разбирающихся в вопросах религии и т.д.

В Бурятии, к носителям нетрадиционных религий отнесли себя менее 1% верующих, как русских, так

и бурят. С количественной точки зрения они не вносят существенный вклад в конфессиональную конфигурацию республики, однако сам факт их проникновения говорит об усложнении социокультурного пространства региона, ибо функции, выполняемые этими религиями, достаточно противоречивы.

Современные религиоведы и социологи, анализируя роль и этапы становления нетрадиционных религий, указывают, что достаточно сложна проблема их роли и значения в обществе, противоречивы вопросы их воздействия на человека, семейные отношения и привычный образ жизни. Обращение к нетрадиционным религиям начинается с богоискательской деятельности и контркультуры, оно проходит малозаметно. Наиболее зримой становится фаза консолидации, когда наблюдается резко негативное отношение к социальному окружению, традиционным церковным организациям, этим объясняются специфические характеристики вновь обращенных: «религиозный протест», «альтернативные религии». На заключительной фазе наблюдается смягчение конфронтации с окружающим миром, умиротворение протеста и ассимиляция в среде «добропорядочных» религиозных объединений, пользующихся общественным признанием и правовым статусом. Однако не все нетрадиционные религии оказались склонными к умиротворению. К тому же возникшее антикультовое движение вовсе отрицает эту возможность и право на законное сосуществование с традиционными религиями и объявляет их всех без исключения неисправимо «деструктивными» культурами, которые разрушают человеческую личность и в целом подрывают устои общества<sup>22</sup>.

В заключение следует отметить: религиозная культура Бурятии весьма разнообразна, что связано с много-

---

<sup>22</sup> Баторова Е. Б., Ахмадулина С. З. Нетрадиционные религии в Бурятии (1990-е – 2000-е – годы). Улан-Удэ, 2010. С. 33-34.

национальным составом ее жителей, как в прошлом, так и в настоящем. Доминирующими являются православие и буддизм, это определяется бинациональным составом населения республики. Однако на протяжении многих веков формировались и другие традиционные для России религии, которые в соответствии с религиозной политикой страны развивались подобно движению маятника: взлет-падение-взлет. На данном этапе развития в Бурятии наблюдается «религиозный ренессанс», в том числе и традиционных для данного региона вероисповеданий, которые в течение длительного времени существовали в условиях историко-культурного пограничья и сумели сформировать межрелигиозную толерантность, основанную на плюрализме мнений.

Современная социокультурная ситуация региона характеризуется усложнением конфессиональной палитры, обусловленной увеличением за счет проникновения на его территорию нетрадиционных религий. Нетрадиционные религии пока находятся на первом, в лучшем случае на втором этапе своего развития.

Нина Киндикова

## ПРОБЛЕМЫ ГЛОБАЛИЗАЦИИ И ЛОКАЛИЗАЦИИ В АЛТАЙСКОМ РЕГИОНЕ

Прошло уже десятое по счету заседание Международного координационного Совета «Наш общий дом – Алтай», посвященное итогам и перспективам трансграничного сотрудничества в Алтайском регионе. Не вникая в вопросы предыдущих заседаний, хотелось бы сосредоточиться на проблемах современной глобализации и локализации регионов, в частности, поделиться впечатлениями о научно-практической конференции, проведенной в Горно-Алтайском государственном университете 29 июля 2011 года.

Все прошло на высоком международном уровне, если не принимать во внимание отсутствие материалов конференции в переводе, хотя бы в виде тезисов. Тем не менее, материалы конференции обещали издать в виде сборника статей. Однако с ними смогут ознакомиться лишь участники конференции, так как тираж научных изданий обычно не превышает числа выступавших. Простые читатели вряд ли будут осведомлены о содержании сообщений международного уровня. Поэтому хотелось бы поделиться своими размышлениями.

Докладчики в основном освещали вопросы экологии и экономики (в подтексте также и политики) Большого Алтая, куда входят четыре государства: Китай, Монголия, Казахстан, Россия. Последнюю географически представляют Алтайский край и Республика Алтай.

В трех странах проживают титульные нации (китайцы, монголы, казахи). Особенность России в том, что она – страна многонациональная, а в Республике Алтай имеется малочисленный народ (алтайцы), который в процессе глобализации окажется вне поля зрения.

Кто они алтайцы? Осколки китайцев или монголов? Все путешественники, в том числе современные туристы, односторонне восхищаясь красотой природы Алтая, часто не отличают их от других восточных народов. Не осведомлены они также об обычаях и традициях алтайцев, одного из древнейших тюркоязычных народов Сибири, история и культура которого начинается с 6-8 веков.

Из докладов и сообщений особо следует обратить внимание на три вопроса: 1) строительство дороги через Канас и газопровода через плато Укок (территория Алтая); 2) изменение климата в Сибири; 3) пищевые добавки в импортируемых продуктах.

Строительство дороги через Канас осуществляется по трехстороннему соглашению. Казахстан давно проложил обещанные километры, Россия согласилась достроить, поскольку это выгодно Казахстану для возобновления торговых отношений с Китаем.

А вот вопрос о строительстве газопровода через плато Укок действительно противоречит международному законодательству об особо охраняемых природных территориях, об охране всемирного культурного и природного наследия. Тем не менее, участники конференции активно поднимали вопрос о расширении номинации ЮНЕСКО «Золотые горы Алтая».

Во-вторых, докладчик из Алтайского госуниверситета представил интересную информацию о том, что в Сибири наблюдается глобальное потепление климата (примерно на 3 градуса). А значит, в зоне Укок, на месте вечной мерзлоты, образуются болота, которые выделяют вредный для здоровья человека метан. Поэтому необходимы геологические изыскания на всей тер-

ритории Укока, прежде чем начать там строительство газопровода на Китай. Результаты экспертизы должны быть известны широкой общественности. Есть же и альтернативные пути решения этого вопроса, помимо плато Укок? Стоит ли спешить со строительством газопровода в зоне особо охраняемых территорий?

В-третьих, о пищевых добавках наглядно и научно убедительно проинформировал докладчик из Барнаула. Оказывается, больше всех нас «травят» такие страны, как Китай, Вьетнам и, к нашему удивлению, цивилизованная страна Германия. А значит, стоит ли нам завозить их продукты? Запретить мы не сможем, но обязаны ограничить их употребление. Наша земля богата собственными ресурсами, однако за последние два десятилетия мы сами отучили российских граждан от работы на земле. Потому принимаем искусственную пищевую продукцию из Китая. Остается открытым вопрос о пищевых отходах, если хотим сохранить наш общий дом Алтай экологически чистым. В настоящее время у нас вряд ли решается вопрос по переработке пищевых и бытовых твердых отходов, строительство очистительных сооружений в райцентрах и т.д.

Экология экологией, самый большой вопрос – судьба малочисленного народа в этом большом доме под названием Алтай. Открытие двухстороннего коридора (Канас и Укок) нежелательно для населения Республики Алтай, в особенности, для алтайцев. Предки наши 255 лет назад были мудрее и прозорливее нас. Из-за угрозы исчезновения малочисленного этноса они в свое время выбрали исторически правильный и разумный путь. В этом смысле стоит вспомнить и прислушаться их предостережению.

В настоящее время, действительно, необходимо научное и культурное сотрудничество между странами, взаимообмен студентами и преподавателями университетов для того, чтобы глубже понять исторические корни народов, включенных в красивое название «Наш

общий дом – Алтай». Остается надеяться на то, что глобализация, как бы далеко она не зашла в области экономики и политики, должна учитывать вопросы локализации этноэкологии, этнокультуры, этнотуризма малочисленного народа.

Оказавшись среди других титульных народов, я, доктор филологических наук, профессор ГАГУ, задумалась о своем народе. Действительно, кто я по национальности? Поскольку в российском паспорте не указана принадлежность к какой-либо национальности, то как отличить мой народ от других азиатских и восточных народов? Визуально мы почти схожи друг с другом.

Написано достаточно книг по их истории и культуре коренного населения Республики Алтай, тем не менее, хотелось бы задаться вопросом: кто они – алтайцы? Исчерпывающий ответ на этот вопрос можно найти в книгах «Алтай – сокровище культуры» (Санкт-Петербург, 2004, вып.4) или «Краткая энциклопедия Республики Алтай» (Новосибирск, 2010). Однако эти издания прежде всего адресованы путешественникам, туристам, но недоступны для самих алтайцев. Потому начнем с того, кого мы называем коренным народом в Республике Алтай?

Любой народ, претендующий на самостоятельность, определяется наличием своей территории, истории и культуры и, наконец, религии.

В 90-е годы XX столетия мы, алтайцы, наконец-то, обрели государственность с образованием Республики Алтай в составе Российской Федерации и начали отстаивать свои права и законы. Народ поверил в преобразования внутри государства, активно воспринял начинания национальных лидеров, строил перспективные планы на будущее. Казалось, начали сбываться долгожданные мечты, предсказанные Г.И.Чорос-Гуркиным (1870-1937). Не пугала повсеместная разруха, финансовые просчеты, материальные убытки. Готовы были сотворить все своими руками.

Однако, одно дело – материальное обеспечение, другое – духовная составляющая народа. Спустя десятилетия заметным стало отсутствие научной информации об истории и культуре самих алтайцев. Начались разногласия, прежде всего, по поводу названия этноса.

Кто мы – алтайцы? В новых условиях северные алтайцы стали претендовать на именование себя «кумандинцами», «тубаларами», «челканцами», позднее жители двух районов – Кош-Агачский и Улаганский – пожелали остаться «теленгитами», так как они вошли в состав России на 200 лет позже, чем алтай-кижи. Другие вовсе предлагали изменить название этноса на «ойроты». Все эти разночтения основаны на неосведомленности нового поколения в исторической судьбе собственного народа. Название этноса действительно менялось хронологически. Если исходить из исторических сведений, то первоначально, в древнетюркский период, существовали тюрки (тугу). От них отпочковались все другие тюркоязычные народы, такие как башкиры, татары, казахи, киргизы, хакасы, якуты, тувинцы, шорцы и т.д., в том числе алтайцы. Так, название алтайского этноса исторически менялось в такой последовательности: тюрки//тугу – теле – теленгиты //телеуты, и наконец, по месту обитания они были справедливо названы «алтайцами».

В средние века алтайцы, оказавшись среди ойротов (а они и есть западные монголы), в течение пяти веков не растворились среди них, а сохранили себя как малочисленный этнос. Этому способствовало, в первую очередь, наличие у тюрко-монгольских народов родословной, которая функционирует по настоящее время. Оказавшись на исторической родине – на Алтае, алтайский народ носит объединяющее, территориальное название – алтайцы, хотя их историческое самоназвание – «теленгиты».

Алтайские горы, реки, озера известны многим (Белуха, Катунь, Телецкое озеро и т.д.). А земля наша отличается древними курганами, каменными изваяния-

ми, наскальными рисунками, руническими надписями (Пазырык, Башадар, Плато Укок и другие – всемирно известные объекты).

Понятие культуры в узком смысле включает в себя не только обычаи и традиции народа, но и его язык, фольклор и литературу. Алтайский язык, как известно, подразделяется на диалекты: северный и южный. К числу южных алтайцев относится диалект алтайкижи (так названы жители Шебалинского, Онгудайского, Усть-Канского районов). В 90-е годы XX столетия северные алтайцы ошибочно начали претендовать на самостоятельность на основе лишь языкового, точнее, диалектного различия, хотя научно доказано, что еще в древнетюркскую эпоху они, по мнению лингвистов, подверглись тюркизации. В частности, как пишет Л.Тыбыкова, «северо-алтайские этнические образования сформировались в результате ассимиляции древними тюрками предшествующего нетюркского населения угро-самодийского типа»<sup>1</sup>. В любом языке существуют говоры и диалекты. В этом и богатство, и разнообразие национальных языков. В настоящее время, вместо того чтобы подразделяться на субэтноты, роды и племена, лингвистам предстоит заново написать «Грамматику алтайского языка» (1869), создавать различные словари и учебные пособия для обучающихся в средних и высших учебных заведениях. В последние два десятилетия заметно увеличивается количество алтайцев, не владеющих родным языком.

Богатство алтайского языка подтверждает и устная поэзия алтайцев, эпос которого издан в 13 томах под общим названием «Алтайские богатыри» (1958-1995), есть и оригинальные издания на двуязычной основе: «Маадай-Кара» (М.: Наука, 1975), «Алтайский героические сказания» (Новосибирск: Наука, 1997), «Алтай-

---

<sup>1</sup> Тыбыкова Л. Н. Алтайский язык // Алтай – сокровище культуры. Вып. 4. Спб., 2004. С. 166.

ская народная сказка» (Новосибирск: Наука, 2002) и т.д. Народ увековечил имена своих одаренных сказителей, певцов, сказочников, в том числе Н. У. Улагашева, А. Г. Калкина, Т. А. Чачиякова, Салдабая Савдина и др.

Что касается алтайской литературы, то до настоящего времени изданы на русском и родном языках «История алтайской литературы» (2004) в двух книгах, «Алтай литературанын туукизи» (2008) в двух частях, создан энциклопедический словарь «Литературы народов России» (М.: «Наука», 2005) и т.д. Остается изучить литературное и переводное наследие классиков алтайской литературы, ушедших из жизни во второй половине XX столетия. А первую половину прошедшего века мы рассмотрели в контексте развития тюркских литератур России и издали сборник «Судьба и литературное наследие репрессированных: взгляд из XXI века» (2010). В перспективе необходимо ходатайствовать об открытии литературного музея или музея–квартиры Л.В.Кокышева в столице республики.

И наконец, остается самый спорный вопрос – вопрос о религиозном мировоззрении алтайцев. В последние годы появились достаточно интересные монографии В. А. Муйтуевой (2004), С. П. Тюхтеновой (2009) В. А. Клешева (2011) и других, посвященные религии коренного народа<sup>2</sup>. В историческом плане, когда существовало единое государство, все тюрки поклонялись Көк Тенгри (синему небу). И когда распался тюркский каганат, каждый род (племя) претендовал на свое божество (кудай). Об этом подробнее писал в свое время Л. П. Потапов: «С падением древнетюркских каганатов прекратились грандиозные общетюркские моления Небу (Тенгри), прародительской пещере, божеству Земли,

---

<sup>2</sup> Муйтуева В. А. Традиционная религиозно-мифологическая картина мира алтайцев. Горно-Алтайск, 2004; Тюхтенова С. П. Земля. Вода. Хан Алтай: этническая культура алтайцев в XX веке. Элиста, 2009; Клешев В. А. Народная религия алтайцев: вчера, сегодня. Горно-Алтайск, 2011.

не стало верховных шаманов, находившихся при ставке каганов и их правящей верхушки. Это способствовало быстрому росту роли рядовых местных (родовых и племенных) шаманов»<sup>3</sup>.

Алтайцы, как и их сородичи, в основном придерживались и до сих пор придерживаются языческих верований. Шаманизм существует до сих пор. В средние века в ойротском ханстве повсеместно распространился ламаизм – один из ответвлений буддизма, от него на Алтае остались лишь следы разрушенных храмов. В XIX веке началась насильственная христианизация алтайцев, а в начале XX века существовал еще бурханизм (ак жан) – новая религиозная вера алтайцев.

Весь XX век, как известно, в стране господствовало атеистическое воспитание. Естественно, народ потерял свое изначальное верование. В настоящее время каждая из малочисленных народностей ищет пути выхода из этой ситуации. Алтайцы, находясь в процессе выбора своего религиозного верования, в душе все же остаются язычниками-бурханистами. В интерпретации А.Муйтуевой, религия алтайцев в настоящее время называется «Алтай кудаем», поскольку весь окружающий мир для них считается священным, сакральным. Об этом удачно высказался в начале XX века лидер алтайского народа, известный художник Г.И.Чорос-Гуркин: «Для алтайцев язычников Алтай – Живой дух, щедрый, богатый исполин-великан. Длань его раскрыта для всех, богатства неисчерпаемы, красота и величие прекрасны-сказочны. Он живой кормилец-отец несметного народа, несметного зверя, птиц... Его живой дух – сила насыщены, проникнуты везде и всюду и всем управляют. Вся жизнь язычника-алтайца и мысли заполнены его влиянием, силой, красотой»<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> Потапов Л. П. Алтайский шаманизм. Л., 1991. С. 86.

<sup>4</sup> Чорос-Гуркин Г. И. Письмо дочери Галине // Эдоков В. И. Возвращение мастера. Горно-Алтайск, 1994. С. 187.

Из всего вышесказанного явствует, что алтайцы в религиозном плане – не мусульмане и не христиане. При всем влиянии других религий они остаются язычниками-бурханистами. Тем не менее, в этой неопределенности просвещенные алтайцы тяготеют к буддизму, что и наблюдается в последние два десятилетия. Какова перспектива выбора религиозного верования, покажет время.

Таким образом, алтайцы сохранили себя как самостоятельный этнос. Прежде всего, древними оказались их генетические корни. Почти каждый алтаец ныне сможет уверенно перечислить свою родословную до 7 или 12 колен. Возможно, это и спасло их от смешения с другими народами, от полного исчезновения с карты народонаселения. По этому поводу в свое время литературовед Г.Гачев рассуждал так: «Национальное в народе есть как бы почва его исторического развития, ему предшествует, и история есть выравнивание народов. Следовательно, чтобы доискаться до национального, надо погружаться в древность, «доисторическую» эпоху народов, а жизнь национального в последующие века есть сохранение «завета»<sup>5</sup>.

К счастью, не все потеряно за прошедшие сто лет. Народ медленно «просыпается» от богатырского сна. Лично мне по душе характеристика алтайцев, высказанная поэтессой Г.Елемовой в отношении коренных жителей Алтая: «Алтайцы по своей природе – народ очень кроткий и стеснительный, с мирным умом»<sup>6</sup>. Так она рассуждала в связи со строительством гигантской ГЭС на Катунь. Наконец нашли альтернативные пути строительства малых ГЭС на Алтае, солнечные, ветряные энергоносители. Тем не менее, на землю Алтая не раз падают космические обломки, археологические

---

<sup>5</sup> Гачев Г. Д. Национальные образы мира. М.,1988. С. 48.

<sup>6</sup> Елемова Г. К. Покаяние // Чемальский вестник. 2007. 28 июня. С. 4.

находки не возвращают, браконьеры отстреливают редких животных... Как будто нет никаких прав и законов.

С 90-х годов прошедшего столетия почти ежегодно алтайцы проводят народные игры – Эл-Ойын, обновляют национальную одежду, возрождают традиционные обычаи и традиции народа и т.д. В целом в новом тысячелетии все эти вопросы – вопросы языка, истории, культуры, религии – требуют серьезного осмысления и научного изучения. Кроме того, недостаточно книг, необходимых для широкого круга читателей, необходима также разъяснительная работа среди населения: культурная, познавательная, экологическая. В конце своей статьи хочется привести стихотворение алтайского поэта Б.Укачина в переводе Бориса Слуцкого о взаимосвязанности алтайца с природой, современного человека с Вселенной:

Восходят в гору старики,  
И пожилые, и подростки  
Вязать цветные лоскутки  
К растущей на горе березке.

Так повелось у нас, таков  
Обычай, созданный не нами, –  
Обычай этот в глубь веков  
Уходит далеко корнями.

Когда то, привязав цветной  
Лоскут к какой-нибудь из веток,  
Общался с горным духом мой  
Широкоскулый дальний предок.

Просил он, в общем-то, одно:  
Чтоб дух ему не делал плохо,  
Чтоб дух покладист был... Да, но  
Теперь-то ведь не та эпоха!

Ни в злых, ни в добрых духах гор  
Теперь-то мы не верим вроде.

Так почему же до сих пор  
Обычай этот жив в народе?

Да потому он жив в наш век,  
Обычай этот, что и ныне  
Природу-мать чтит человек  
Превыше всяческой святыни.

Человек чувствует свое единение с природой. Главная мысль данного стихотворения заключается в том, что человек – всего лишь частица этой природы, Вселенной. Неслучайно алтайцы относятся к Алтаю как к живому существу, издревле верят, что он имеет своего духа (хозяина-ээзи). Об этом свидетельствуют их обычаи и традиции, а именно, привязывание ленточки из трех цветов (белая, зеленая, синяя) на перевалах, целебных источниках (аржан суу), окуривание можжевельником святых мест и т.д. В целом алтайцы благословляют наш священный храм – Алтай. Мы должны сохранить нашу землю для человечества в первозданном виде, не нарушая ландшафт естественной природы.

# ДИСКУССИЯ

## КООРДИНАТЫ СИБИРСКОЙ ПАМЯТИ. ПОПЫТКА НАХОЖДЕНИЯ ФОРМЫ СТАБИЛИЗАЦИИ ДРЕЙФУЮЩЕЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

Ян Кеневич  
Тезисы к дискуссии

Вопрос о координатах коллективной памяти отсылает нас к ее свойствам, выделенным в социологических исследованиях, а следовательно, значимым для функционирования сообщества (общественный характер, избирательность, аксиологичность и перспективность).

Речь идет о множестве различных обществ (общественных систем), которые выделились в процессе заселения Сибири. Мы не исходим из существования какого-либо надкультурного сообщества. Сибирь – это мир этих человеческих сообществ.

Отправной точкой дискуссии является попытка определить состояние идентичности этих сообществ.

За гипотезой о дрейфующей идентичности скрывается неуверенность и неспособность управлять процессами социальных изменений.

Дополнением подобной гипотезы может быть предположение, что данные общества были связаны воедино империей: завоевание, доминирование и колониализм явились обстоятельствами, образующими форму сибирской идентичности. Сибирь, созданная империей, придавала вид, форму существования локальным сообществам, не имеющим однако собственной формы описания. Исчезновение либо ослабление этой формы можно считать причиной дрейфа.

Итак, «лишенная формы» идентичность дрейфует. Процесс дрейфа может быть приостановлен возвращением формы вследствие внешних действий, иначе говоря, импульсов, поступающих из окружения этих обществ. Однако может быть и так, что осознание дрейфа станет импульсом для поиска новой формы идентичности.

Недосказанный постулат звучал бы следующим образом: осознание утраты формы и опыт дрейфа идентичности создает мотивацию для выполнения действий, направленных на стабилизацию идентификации путем обращения к наследию.

Дополнением этой гипотезы является указание на цивилизационное измерение. Общества, идентифицированные как сибирские, ищут пространства, в котором они могли бы проявить качества, необходимые для выражения чувства принадлежности к более широкому кругу, чем тот, который обеспечивает собственная культура. Навязанная империей форма предполагала какую-то цивилизационную принадлежность, отказ от этой формы ставил эту принадлежность под вопрос. Какой-то попыткой найти круг принадлежности, сформировать чувство общности ценностей, является концепция арктической цивилизации.

Вопрос о цивилизационном измерении идентификации сообществ, проживающих в Сибири (называемых иногда малыми народами либо местными, коренными), является также вопросом об их истории. Кто пишет историю этих обществ? Является ли она частью приданной им формы?

Предположение, окончательно оформляющее гипотезу:

Данные общества сохранили в коллективной памяти (что это значит, сохранили память?) запас переживаний, делающих возможным функционирование системы.

Теоретическая подсказка: функционирование системы означает ее способность к существованию, т.е. не только управление поведением, но и осуществление изменений (трансформации). Говоря о дрейфующей идентичности, мы задаем вопрос о способности к автономному осуществлению изменений, а вследствие этого – об управляемости системы. Можно полагать, что дрейф означает недостаточность этих «механизмов». Дрейф как свойство, как описание поведения может быть признан универсальным обстоятельством. В конкретном случае представляется как оригинальный набор переменных и это может стать предпосылкой для сравнения.

Сохраненный в памяти опыт, что мы знаем о его наследовании? В какой мере форма свела его до вида фольклора?

Какие теоретические предложения будут уместны в данном случае? Ориентализм? Колониализм?

Вопрос о координатах памяти – это предложение поиска свойств, позволяющих расшифровать то, что она содержит, т.е. определяющих возможность использования наследия.

## ДИСКУССИЯ

27 мая 2010 г.

Модератор дискуссии: проф. Ян Кеневич

*Ян Кеневич:* Я хочу вести нашу дискуссию так, как это делается в большинстве случаев. Дискуссия не ведется из-за стола, это не секция, не круглый стол, не какая-то официальная форма академического дискурса. Мы готовимся к чему-то более важному.

Я думаю, что вопрос, который был поставлен для окончательной дискуссии, был поставлен точно. То есть, я хочу спросить себя и вас, существуют ли в памяти многих народов, обществ, социальных групп, живущих в пространстве, называемом Сибирью – верно это или нет, но так называют эти земли – элементы памяти, которые могут быть использованы людьми для оформления их идентичности?

Из наших докладов, дискуссий для меня следует, что наша гипотеза верна. Да, существует вопрос об идентичности. Мы поставили вопрос о дрейфующей идентичности, то есть идентичности, при которой общество не имеет возможности контролировать свою трансформацию, свое развитие, свой образ жизни. В каком-то смысле они не имеют своей формы. Поэтому в разосланных тезисах для дискуссии присутствует этот центральный вопрос.

Зачем спрашивать себя о координатах нашей памяти? Зачем же нам это нужно – спрашивать себя о памяти в ежедневной жизни? Память возвращается

в какие-то там критические моменты – смерть, жизнь, новый человек рождается и так далее, какая-то великая трагедия – гибель людей. Память в этот момент приобретает свое значение, свое особое значение. Но я обычно не вижу в Польше такой обеспокоенности проблемами памяти.

Тем не менее, я хотел бы начать нашу дискуссию о координатах сибирской памяти с того, чтоб ответить себе на очень простые вопросы. Во-первых, существует ли проблема с идентичностью сибирских народов? Во-вторых, существуют ли ресурсы, из которых общество формирует свою идентичность? Вопрос об идентичности весьма серьезен. Из чего ее следует формировать? Это во-первых. Существуют ли ресурсы, доступ к которым возможен через память? Повторяю еще раз. Почему память? Я говорю «память», так как мне кажется, что в европейской традиции ресурсы прошлого, из которого мы строим нашу идентичность, нашу жизнь, нам объясняет история.

Но в условиях Сибири, возможно, и я, допустим, думаю, что так оно и есть, но, может быть, это вовсе не так. Но, на мой взгляд, история не возникает внутри этих обществ, история приносится извне. То есть, история пришла к народам Сибири из внешнего доминирования, так, как пришла история к индийцам, у которых не было подобного понятия. У них была проблема жизни и проблема ресурсов, но они называли это «итихасы», у них «Пураны» объясняли им прошлое. И концепция истории пришла к ним с европейцами. И они обучались истории своей страны, которую начали называть Индией, хотя раньше это был концепт не страны, а мира «аль-хинд», и он также был не индийский, а мусульманский.

Все-таки история пришла к людям из Европы. Из Европы, это во-первых. Во-вторых, как сила доминирования. Кто пишет историю? Всегда и везде те, что имеют власть – они и пишут историю. Доминирующий

нарратив. Это и есть одна из причин существования очень сильной тенденции к отрицанию истории. Потому что история – это элемент имперского доминирования. Везде в мире история уже не имеет того смысла, который она имела для европейцев в романтические годы XIX столетия. Но опять же, память. Существует ли память? И если существует, то как, на ваш взгляд, мы можем обсудить доступ к памяти? История в школе, в библиотеке, в университете, может быть, на телевидении или где-то там в СМИ. Та или иная власть – политическая, экономическая, в принципе, любая власть – она представляет нам нашу историю, наше прошлое. Мы подразумеваем, что это означает: вот ваш ресурс. Из этого будем строить идентичность таким образом, как наша власть нам позволяет или советует. Слова «учить», «советовать» во второй половине XX века в Польше всегда имели особую смысловую нагрузку, не совсем хорошую. «Я Вам советую не делать этого. Зачем же Вам это? Оставьте. Если Вам нравится спокойная жизнь, оставьте, не трогайте это. Зачем же Вам это? Зачем же Вам спрашивать о том или ином?». И слово *советовать* в мое время у нас часто использовали, как, например, выражение «Понимаете, вот такая у нас ситуация. Ситуация такая у нас, понимаете?». Это *понимание*, этот *совет* в Польше в период коммунизма представляли собой центр того, что я могу называть коррупционным элементом общества, в котором построение идентичности подвергалось влияниям извне и со стороны власти, но не от себя. Не было свободы, свободы выбора. Идентичность без свободы – это что-то трудное для понимания. В этой связи два этих вопроса. Существует ли, на ваш взгляд, возможность найти ресурсы для строения идентичности, если ее нет, если она где-то неконкретная, дрейфующая? Надо это сказать, что концепт дрейфующей идентичности – это концепт Ирины Ламбаевой. Это так. Дрейф возник в беседе с Ульяной (*Винокуровой*). Я ничего не забыл.

Но идентичность – это Ваше. Но так мы говорили, и Вы сказали про проблему оформления общества. Вы сказали слово *ящик*, да? Это пришло к нам в разговоре. Сибирские общества вышли из *ящика*, но у них есть проблема оформления идентичности и ответа на вопрос – «Кто мы?». Здесь всегда наша дискуссия возвращалась в одну точку, если это так, то возникает вопрос – где: то в центре Якутии, то на периферии Монголии. В том или ином случае дискуссия возвращалась к этому вопросу. И я хотел, чтобы мы концентрировались на нашем обмене, потому что дискуссия не движется по направлению от начала к концу. Это – круг, а не прямая. Круг обмена, обмена опытом, обмена взглядами, обмена идеями. В конце концов, наша дискуссия должна вести нас всех к каким-то конкретным предложениям. Наши предложения здесь в Варшаве, в Улан-Удэ, в Якутске и других местах, где живут наши друзья, которые вместе работают, идут по пути оформления круга вопросов, на основе которых можно будет подготовить конкретный научный проект для совместной разработки. Очень трудный проект. Трудный, потому что, как сказала сейчас профессор Трофимова, мы пришли из разных миров. Проблема не только в языке. У нас всегда, в любом случае, существует проблема цивилизационных отношений.

На этом я заканчиваю мое выступление. Предлагаю перейти к дискуссии. Дискуссия – не путь от начала к концу, никто не знает, где будет ее конец, каким будет результат нашего обмена. Обмена взглядов, опыта, позиций по центральной проблеме нашей сессии. Какова роль памяти в оформлении идентичности народов? И какие у нас существуют возможности доступа к этим ресурсам? Повторяю: история приходит к нам как готовый продукт, оформленный властью, той или иной властью. У нее есть школа, университет и СМИ. Мы можем принять ту версию нашей идентичности, которую нам рекомендовали. И нам, может быть, нужно

сказать «нет». Как говорит наш друг Жоңдоров, «Мы – Саха». Но если «Мы – Саха», то где наши ресурсы? Из чего мы должны строить нашу идентичность? Каковы наши формы доступа к этой памяти? В конце концов, очевидно, есть также вопрос – очень серьезный вопрос, если нам не хватит этих ресурсов, если мы не найдем ресурсов, если не будет доступа, тогда придется взять форму, которой нам не хватает в данный момент, которая будет нам дана. В глобальном мире мы везде найдем форму. Ящик ждет нас, мы можем вернуться в тот или иной ящик. Строить идентичность, заявить, «мы – Саха» – означает, что свободный человек нашел свой доступ к ресурсам, к ценностям, и он хочет сказать: «Это – я» и «Это – мы», и в этом смысле он отрицает ящик. В таком понимании дрейф обозначает свободных людей, которые приняли решение о направлении развития общества. Никто не может сказать, что это движение на Восток или на Запад, направо или налево.

В этом смысле это и есть начало нашей дискуссии, так как у меня есть возможность поставить вопросы. И повторяю, вопросы в смысле обмен взглядами, опытом, позициями. Он может быть абсолютно хаотичным, он может не вести ни к какому финальному результату. Это не является целью нашей дискуссии. Наша цель – начать такой интеллектуальный водоворот.

*Из зала:* Нельзя.

*Ян Кеневич:* Почему нельзя?

*Из зала:* Это опасно.

*Ян Кеневич:* Жизнь сама по себе опасна.

*Из зала:* Нет.

*Ян Кеневич:* Жизни без опасностей не существует. Мой вопрос... О! Очень важно Ваше предложение. Мой вопрос исходит из европейского опыта, конечно. И откуда у меня может взяться другой вопрос? Это моя жизнь. Я только на этом основании могу задавать другим вопросы об их опыте. Я не могу формировать вопросы, так сказать, изнутри любого сибирского обще-

ства. Ведь как бы я мог это делать? Я не живу там. Я должен формировать мои вопросы из моего опыта, который очень труден для меня

Но в центре европейской цивилизации находятся два элемента, т.е. некая диалогика... Европейская цивилизация всегда противоречила своим достижениям, отрицала все, что было сделано. И она всегда столетие за столетием создавала такие водовороты. ... Да-да. И это очень трудная ситуация и угроза. Но такова жизнь. Таков европейский опыт жизни. Из этого также проистекает европейская агрессия. Конечно, европейцы – очень агрессивные люди. Я только хочу сказать, чтобы это не понимали чересчур буквально. Я знаю еще только одну нацию, общество, более агрессивное, чем европейцы. Это индийцы. Я их знаю очень хорошо, это очень импульсивные люди. Я не хочу говорить об американских индейцах. Я говорю об индусах, о живущих в Индии. Если мы прочитаем несколько индийских эпосов, мы увидим, какая это агрессивная нация, и что означает их философия борьбы. Встань! Сражайся! Это индийский концепт<sup>1</sup>.

Итак, начинаем. Прошу Вас, профессор Бороноев.

**Асалхан Бороноев:** Я тут конспектировал то, что Вы говорили, поэтому...

**Ян Кеневич:** Ну, коллеги-профессора так делают...

**Асалхан Бороноев:** Памяти я не доверяю. Я хочу сказать... Во-первых, тема. Я в разных конференциях участвовал, всегда больше говорилось об идентичности, это слово – как бы база, а память оставалась несколько в стороне. Проблема «памяти» в нашей науке, вообще,

---

<sup>1</sup> Поэтому сражайся, Бхарата! Их импульсивная натура заметна в индийских эпосах. «Поэтому сражайся, о сын Кунти! Сражайся во имя сражения!» – призывает героя Кришна, указывая при этом, что властвование над страстями является путем к освобождению. Индийская цивилизационная модель не осуждает импульсивность, но рекомендует самообладание. В основе европейской цивилизации можно найти схожий посыл. Но это уже другая история ...

отчасти новая, получившая свое развитие с середины XX века. Сегодня есть работы, но я не буду уходить в историю. Вот Пьер Нора с 1984 года по 1992 выпустил серию работ, он, по-моему, уже 15 томов издал, вот сейчас новые тома уже вышли. Это очень интересный опыт. Я уже их не называю.

Теперь память. Что такое память? Есть разные интерпретации, есть литература, просто у меня под рукой нет всех этих точек зрения, но я бы сказал, это некие актуальные аспекты судьбы. А судьбу можно расшифровать, понять, сделать где-то более конкретной через историю и культуру, культуру определенной общности, определенного народа или определенной территориальной группы. И память, конечно, имеет избирательный характер. На формирование памяти – как было отмечено в докладах Зоей Петровной Морхоевой – влияют различные факторы, но два момента имеют очень сильное воздействие, если взять наш сибирский, российский опыт. Это – интеллигенция, интеллектуалы, которые занимаются судьбой, интересуются судьбой и культурой народов. И, во-вторых, иногда очень сильно довлеет политика. Вот возьмите наш советский опыт, советский период, ведь история, память, судьба народов интерпретировалась немного по-другому, чем сейчас. Знаете, да? Сейчас идет некое, я бы так сказал, возрождение подлинности этой судьбы и при этом выявляются некие актуальные моменты, которые очень значимы для сегодняшней жизни, для будущего. Я вот на Хайдеггера ссылаюсь, Зоя Петровна говорила, я сейчас уже не буду вспоминать. Вот это очень интересно. Поэтому очень важно, когда мы говорим о памяти, видеть, какими моментами выявляются те или иные аспекты судьбы. И если идеологическими, политическими факторами, то нам надо быть очень осторожными. Ну, без политики и идеологии жить нельзя, в той или иной форме, явно или не явно, это всегда функционирует... Когда говорят:

«Идеология ушла, кончилась», я с этим абсолютно не согласен.

Теперь об общесибирской памяти. Об общесибирской памяти можно говорить в двояком варианте. Есть некая общесибирская память судьбы, связанная той территорией, тем пространством и теми ценностями, которые есть на этой территории. И, кроме того, есть, скажем, память, связанная с этническими группами, народами, о которых мы на этой встрече больше говорили. У господина профессора в тезисах есть один пункт, по которому я могу возразить. Как Вы утверждаете, «нет надсоциальной идентичности, идентичность характерна в основном для социальных групп». И так трудно говорить об общесибирской идентичности. Действительно, есть общесибирская память, есть память, идентичность конкретных народов. Последнее время между ними возникают некие конфликтные ситуации. Я бы так сказал, давление этничностей. Я к этому отношусь, не сказать, что отрицательно, но думаю, наряду с этнической должна быть и некая общесибирская память, должны быть выявлены некие цивилизационные ценности, которые должны служить конструированию общих моментов смысла жизни, существования на той земле, на той территории.

Теперь последний момент. По докладу Зои Петровны. Помните? Традиционный мир, индустриальный мир, постиндустриальный мир. Вот Сибирь. Я хотел бы задать вопрос. Сегодня, наверное, все-таки сибирские народы региона находятся, я бы так сказал, на грани традиционности и индустриальности. По-моему, все-таки постиндустриальная цивилизация сейчас приходит. Если она есть, то в городах, крупных центрах. И, если брать огромную территорию, она не дошла, например, до них. И, если мы говорим о том, что традиционности в сибирских обществах, сибирских народах больше, то мы должны говорить о том, что большую роль играют традиции, память. Верно же,

да? Память и функционирование памяти огромного сектора, и многие аспекты памяти сегодня возрождаются, культивируются. Это, наверное, правильно. Тем самым каким-то образом уходит та структура памяти конкретных народов, которая была обоснована в советское время. Но тогда, вы знаете, социальное расслоение, памятные события одной социальной группы снимались, другой поднимались, и так далее, и так далее. Это было. Теперь еще. Я считаю, что вот такая постановка и направление обсуждения была очень интересной. В частности, что касается меня, я много для себя вынес, много взял для себя. И я думаю – у меня некий опыт обращения к этим темам есть – мы будем вместе активно работать и здесь, и в Санкт-Петербурге. Спасибо.

**Ян Кеневич:** Спасибо Вам. Мы продолжаем наш разговор, обмен взглядами. Кто будет следующим? Кто продолжит нашу дискуссию? Ирина Ламбаева, прошу Вас.

**Ирина Ламбаева:** У меня предложение по нашему проекту. Очень важно поставить правильные вопросы. Очень важно определить позицию. Что хотелось бы узнать? Потому что, действительно, эта проблематика памяти, идентичности, казалось бы, это все – уже исследованные вопросы. Казалось бы, на все вопросы получены ответы. Тридцать, пятьдесят лет уже об этом говорят. И поэтому очень важно в разрабатываемом проекте поставить новые вопросы и, может быть, старые, но неожиданные. Люди со свежим взглядом, то есть в какой-то степени, может быть, впервые подходящие к этой проблеме... Название – «дрейфующая идентичность» – оно действительно было дано в таких условиях, вернее, предложено на обсуждениях, потому что нужно было решать, как назвать наш сайт. И оно так парадоксально сложилось, случайно. И потом выяснилось, что где-то вот эта парадоксальность или неожиданность, она была принята нашим коллективом. Такой путь иногда бывает полезен для работы

над проектом. Поэтому я бы тоже хотела внести такой взгляд на дрейфующую идентичность. Поставить вопрос, почему она возможна? Почему этот дрейф идентичности возможен в Сибири, среди сибирских народов? Так как, когда говоришь людям об этом названии, возможны разные реакции. Я вот на апрельской конференции среди слушателей, среди стажеров Института интердисциплинарных исследований сказала об этом сайте, об этом названии, так мне сказали: «Ну, это же патология, путь к сумасшествию сразу же». Но нет этого сумасшествия, люди живут, этносы, в общем-то, развиваются. И вот интересно, почему эта дрейфующая, эта странная идентичность не приводит к такому быстрому самоуничтожению? Казалось бы, еще немного и... Допустим, буряты – утратившие язык, имеющие такую травматическую память, такую, можно сказать, вычеркнутую, выхолощенную память, пережившие в течение трех-четырёх веков очень тяжёлые потери. Даже можно говорить, вот Иван Пешков говорил, о культурном геноциде не только бурятов, но и тех народов, проживающих на этой территории, вдруг оказавшихся, как Саяна (Намсараева) говорила, разорванными и скрывающими память, даже просто семейную, от своих самых близких людей, боящихся доноса со стороны родственников... И тем не менее, они продолжают существовать именно в этой общности, в этнической общности, как, например, буряты. Да, мы говорили еще об арктической цивилизации. И, может быть, как пример отсутствия конфликта, тоже парадоксальный, можно было привести пример с округами, которые исчезли как административные единицы, но со стороны населения, которое проживает в этих округах, это не встретило должного отпора. То же самое было в Адыгее, когда Адыгею хотели также объединить с Краснодарским краем, но они там вышли, сказали: «Мы не хотим», и им сказали: «Ну, не хотите – не надо». Если бы, я думаю, население этих

округов, и Агинского, и Усть-Ордынского, сказало бы, что они этого не хотят, их тоже не стали бы трогать, потому что сейчас России не нужны никакие этнические конфликты, их и так уже слишком много. Но вот в Бурятии этого не произошло. У меня есть свои версии, но я не хочу об этом рассказывать. Но, мне кажется, вот мы об этом говорим, но не так четко, как, например, об арктической цивилизации. Это такое понятие как *кочевая цивилизация*. Мне кажется, что в этих округах проявилось соседство кочевой и оседлой цивилизаций, даже мышления, потому что для кочевника его среда обитания – это все там, где он ходит. А вот понятия границы, которое есть у оседлых цивилизаций, ментальностей или у сообществ, у кочевников, в общем-то, нет. И поэтому возмущение объединением наблюдалось среди молодежи, уже получившей образование и не помнящей о том, что когда-то их бабушки или дедушки еще жили в деревне. Это уже, можно сказать, люди с российским, и, естественно, европейским образованием, и для них уже границы важны. А вот люди, которые там в этих округах жили, деревенские жители, когда я спрашивала, допустим, родственников: «А почему вы так ничего не говорите?», они отвечали: «Ой, – ну, не то, чтобы здорово, но ничего не случится». Для них это не то, что убрали границы, убрали этих людей, вот, допустим, в Усть-Орде, а просто они стали жить в Иркутской области, их владения расширились, потому что для них территория – это центр, а не границы. Спасибо.

**Ян Кеневич:** Спасибо Вам. Вы затронули некоторые проблемы, которые очень важны для этой дискуссии. Во-первых, зачем же нам идентичность? Зачем нужна нам такая форма жизни? И второе, в каком-то смысле вопрос такой ставится перед молодыми, которые имеют совсем иное образование, нежели их родители. Сложилась такая ситуация, как в некоторых странах, когда образованные слои общества не имеют памяти, потому что произошел разрыв между ними и дедами.

Не только на уровне город – деревня. Но потому что деды или отцы молчали, не говорили своим сыновьям и дочерям об опыте жизни, и это длилось долгие годы. В каком-то смысле память была прервана, этот разрыв был связан с тем, что это была скрытая память. Я слышал это не раз и не два, «нам не говорили». Это не только сибирский опыт. То же самое есть в Восточной Европе. Проблема Беларуси, проблема Украины. И эта проблема не так уж мала в Польше. Если многие в Польше говорят, что надо бороться за память, что они имеют в виду? Вопрос в том, какая Польша? Очень важный вопрос. Мы должны тоже высказать то, что трудно высказать, проблематично. Потому что, если мы скажем «память», ну и что? И зачем же нам память? И что такое память? Может быть, везде в мире существуют поколения образованных молодых людей, которые о памяти не могут сказать ничего конкретного. Они не забыли, потому что у них не было никакого опыта, кроме их школы. Их учили жизни, как они должны жить. Мы все через это прошли, т.е. самые юные здесь не проходили через это, но в каком-то смысле знают процесс формирования советского человека. Это было. И это память. И многие люди этого не хотят, они отрицают память. Для меня очень важны были эти маленькие наброски, маленькие высказывания по проблематике ГУЛАГа. В Польше, если кто-то скажет Сибирь, это будет, во-первых, ГУЛАГ, во-вторых, ссыльные, в-третьих, тюрьма без решетки и только потом пойдет – Байкал, Лена, природа, люди и так далее. Это стереотип, но это тоже память. И такое мнение, что наша память идентична с памятью других – это, очевидно, ошибка, – память не одна и та же, в это вся разница. Профессор Пешков, не хотите добавить немного из Вашего опыта пограничья и Вашего опыта памяти. У Вас очень богатая память.

**Иван Пешков:** Я хотел добавить одну вещь и обратить внимание на две вещи, связанные с памятью,

которые мне показались очень важными. Прежде всего, тот советский человек, о котором Вы говорили, его формирование тоже не происходило в абсолютной пустоте. Оно базировалось на развалинах предыдущей конструкции, каковой являлся человек Российской Империи, который был тоже достаточно сложной конструкцией. Вообще, я хотел обратить внимание на такую вещь, что специфика Сибири – это то, что к этому региону была проведена политика культуры, которая не так проста, как нам всем кажется, тем более тем, для кого эта культура родная и которые ее воспринимают абсолютно бескритично. Дело в том, что, особенно после Петра Первого, в русской культуре происходят очень странные процессы, которые, если использовать словарь постколониального дискурса, называются «self-colonization», что значит «внутренняя колонизация». Это проявлялось в том, что определенная часть дворянства русского, белорусского, татарского, иногда польского, литовского происхождения вдруг – это можно назвать как бы театром вестернизации или театром модернизации – стала с утра до вечера изображать жизнь во французском салоне. То есть, вся элита страны так построила свою жизнь, что идеалом жизни являлось, от рождения до смерти, изображать, даже живя в деревне, будто бы мы находимся в самом престижном французском салоне. И, естественно, из-за этой точки зрения, как правило, дворяне очень поздно учили русский язык. Они в десять лет учили русский язык в примитивных формах, потому что, как правило, учили его от своих слуг, а не от родителей, родители тоже не очень хорошо знали русский язык. Где-то с начала XVIII века до момента националистического поворота в середине XIX века восприятие окраин в России основывается на адаптированном к русской ситуации французском ориенталистическом дискурсе. Поэтому происходят такие достаточно интересные вещи, может быть, не всегда понятные, так то что, например, в Рос-

сии никогда, очень долго не воспринимали украинскую культуру как более европейскую, хотя она играла в XVI веке, в XVII веке (академия в Киеве и т. д.) огромную роль по трансферу западных идей, и польских, и не польских, и так далее, и какого-то диалога между православными и католиками. С XVIII века Украина перестает восприниматься как Запад, потому что мы же смотрим с точки зрения Парижа. С точки зрения Парижа это просто дикие поля. Это очень важно, потому что эта точка зрения в какой-то степени тоже усложняла и создавала какой-то свой язык, которым описывалось пространство, язык какой-то такой, можно сказать, этнической шизофрении. Юрий Лотман когда-то написал, что в отличие от Центральной и Западной Европы, в России западным человеком не считается тот, у кого есть протестантская этика или кто представляет какие-то западные ценности; западным человеком в России является человек, который имеет какие-то такие знаковые маркеры западной цивилизации и очень критически отзывается о своей стране. Это, определенно, функция в достаточно сложной, гибридной культуре, что, конечно, очень сильно, все запутало. Сейчас в России модно искать русофобов, но, по-моему после Петра Первого вся наша элита не очень любит свой народ. Думаю, что трудно найти пример такого русофобского дискурса, который рождала русская культура по отношению к так называемым простым людям. Они практически всегда интерпретировались в ориенталистической перспективе: дикие, грязные, тупые, пьяные, ничего не делают, а мы здесь европейцы, сидим и ужасаемся, глядя на них, и вообще, как мы можем с ними жить. Это очень важно!

Второй вопрос, непосредственно связанный с этим, что по отношению к тому региону, который мы вообще называем Сибирью, хотя это тоже как бы вопрос времени, было применено два абсолютно разных дискурса. Прежде всего, это дискурс Востока. Вместе с вестер-

низацией элиты возникает миф, который приходит из Московской Руси, но он немножко меняется. Миф Золотой Орды как какого-то элемента, который вытаскивал Россию, или Киевскую Русь, которую Россия однозначно приписала себе, вытаскивал из Европы. Благодаря этому Россия смогла вернуться в Европу только в XVIII веке. Вот абсолютная демонизация Золотой Орды. В середине XIX века один учитель гимназии из Петербурга придумывает термин «татаро-монголы», который становится какой-то научной реальностью и существует до сих пор, что, наверное, тюркологов и монголистов немножко удивляет. Даже меня удивляет, я уж представляю, как их удивляет. То есть, создается какое-то очень негативное восприятие. И тут мы имеем дискурс в стиле Эдварда Саида. Мы идем по этой дикой Орде, все эти понятия очень негативно окрашены в русской культуре: Орда, кочевники и т.д. и т.п. Второй дискурс, который был применен к Сибири – это дискурс освоения Севера. Он тоже приходит из Европы. Север представляется в нем ледяной пустыней, в которой сильные белые люди, как правило, мужчины, иногда с ними отважные женщины, рисуют свою историю. Этот дискурс сильно повлиял на идеологию советского севера. Все мы помним книжку «Два капитана» – «Бороться и искать, найти и не сдаваться!» – мужчины покоряют вот это белое пространство. Это два абсолютно разных дискурса, которые применялись к одной и той же территории, в зависимости от потребностей власти. А насчет памяти я хотел бы обратить внимание еще на одну вещь, на которую, как мне кажется, из-за того, что было огромное количество очень интересных вопросов, мы немножко меньше обратили внимание. А я тоже не успел, потому что вчера я и так, думаю, исчерпал все границы вашего терпения своим выступлением. Когда я работал во внутренней Монголии и в Забайкалье, я обратил внимание на то, что очень часто самые травматические вещи сохраняли и пере-

давали – даже такие идеологические вещи, которые входили в конфронтацию с общей идеологией – как правило, женщины. То есть, я хотел обратить внимание на гендерный аспект памяти. Меня всегда это удивляло. Это касалось бурятов, это касалось казаков, это касалось эвенков. Особенно казаков, потому что у казаков память очень, как сказал профессор Желинский, конфликтная. «Мы резал – нас резали, мы убивали – нас убивали, мы проиграли, но мы красиво проиграли». В общем, всегда очень динамичная память. Никакого там нет чувства жертвы. «Ну, если бы мы победили, то мы бы их резали, а так как мы проиграли, видимо, резали нас». То есть, все очень просто как бы. И вот этот так называемый очень мужской и очень агрессивный дискурс – я заметил сначала в своей семье, потом, когда не обращал на это внимания, потому что мне это казалось нормальным, когда стал работать с этими людьми, я заметил это в других семьях – как правило, передавали женщины. И я все время удивлялся, почему? Почему именно деревенские женщины сохраняли такой достаточно опасный вид памяти? Я не теоретик «oral history» или «оральной истории», но, мне кажется, что в деревенских обществах память женщин немножко более конкретная, она концентрируется на доме, на семье, на каких-то важных вещах. Это именно то пространство, в которое тоталитарное государство, как правило, первым ударяло. Разбивало семьи, забирало землю, куда-то переводило. И, во-вторых, может быть, в деревенских обществах женщины немножко позднее проходили социализацию, потому что мужчины шли в армию, если плохо себя вели – попадали в тюрьму, если хорошо себя вели – иногда попадали в институт и приобретали какой-то другой более широкий взгляд на жизнь. Но, мне кажется, особенно, если мы говорим про травматический опыт, про опыт репрессий, вот этот женский аспект памяти очень важен. Во многом очень часто женщины транслировали определенные

взгляды на жизнь и в какой-то степени делали возможной вообще репродукцию вот этих субкультур. Спасибо.

**Ян Кеневич:** Спасибо. Очень важная линия. И я согласен с Вами. Это может быть тоже очень интересная точка зрения, как память сохраняется и передается женщинами. Это очень польский сюжет. И здесь с XIX столетия: мужчины погибли в какой-то войне, в восстании, в тюрьме, в Сибири, и женщины руководили этой нацией. Они сделали Польшу. С начала XX века говорилось, что спасение народа – дело женщин и детей, так дети боролись за Родину в конце Первой мировой войны. Это было очень трудно. Эта память очень сложна. Также очень важно, что западная линия, которая применяется с XVIII столетия в России, в которой наррация идет на французском языке, а не на русском, она имеет глубокое влияние на всю форму жизни других обществ, модернизация происходит постепенно. Вопрос в том, была ли эта реальная ориентализация, или ориентализация в русском стиле, также колониальной? В том смысле, была ли она только копией западного подхода? Это очень сложный вопрос, но он очень важный. Если мы понимаем, что для любого общества всегда ставится этот вопрос. Из чего мы возьмем элементы для ответа на центральные вопросы: Как жить? Какова жизнь?

Прошу, профессор Морохоева.

**Зоя Морохоева:** Я бы добавила здесь следующее. Иван Пешков вспомнил про женщин. Я вспомнила о том материале, который готовила о ханты-манси, и там было в статистике, что из тех 2% коренного населения в такой области, которая является донором для всей России, из тех 2% – 60% женщин ханты-манси живут в городах, из того коренного населения. А тут еще хотела обратить внимание на следующее. Тема связана с памятью, тема связана с идентификацией, а мы отбирали кандидатуры для школы и отобрали тех, которые более-менее подходят нам. И вы посмо-

трите – женщины. Видимо, их действительно волнует этот вопрос. Видимо, действительно именно в моменты, связанные с памятью, с хранением опыта, с тем, чтобы мобилизовать на какие-то другие действия, видимо, здесь действительно участвуют женщины, они не даром сюда приехали.

**Ян Кеневич:** Именно так. Так, Раджана, Ваше слово. Конечно, женщины имеют прямое и глубокое влияние на всю жизнь. Это нормально. Совершенно нормально. Меня это никоим образом не удивляет.

**Раджана Дугарова:** Я бы хотела вернуться к тому, о чем говорилось ранее, к вопросам, которые задавались. И у меня несколько мыслей по этому поводу. Был вопрос об ориентации. То есть, что Вы говорили, что для Польши, в общем, все это менялось, то есть, Восток воспринимался положительно, а затем отрицательно и так далее. Но касательно бурятов у меня тоже возникли аналогии, потому что до революции 1917 года для бурята-буддиста центром мира, наверное, были Тибет и Индия. Этот регион воспринимался связанно. После революции центр мира, естественно, сместился, им стала Москва. Вот сейчас, если говорить о сегодняшнем моменте, то с этим возникают сложности, потому что действительно ситуация такова, что мы дрейфуем. Поэтому для многих этим центром стала Родина, наша малая Родина, наша Бурят-Монголия. То есть, есть Бурятия и есть Бурят-Монголия. Бурят-Монголия – это наша мифическая Родина, наша Родина такая, какой мы ее хотим видеть. Она не только географическая, но она еще и духовная. То есть, я встречала такие мнения, что когда, например, велись дискуссии о наследии Второй мировой, Великой Отечественной войны, дискуссии были очень острыми. Одна девушка – калмычка – поздравляла всех с Днем Победы. И молодой человек – калмык – начал с ней полемизировать и сказал, как можно праздновать, поздравлять с Днем Победы над фашизмом в стране победившего фашизм.

ма. В стране, где фашисты, нацисты убивают в Москве и в других городах потомков тех, кто защищал Москву, кто защищал Россию. И поэтому многие тоже говорили, что Россия – это наша Родина, а люди говорили: «Нет, моя Родина – это Бурят-Монголия, моя Родина – не Россия», хотя географически они живут в России, они живут в Бурятии, они могут жить даже в Москве и в других странах, но – «Моя Родина – Бурят-Монголия». И тут конечно, например, в предыдущем докладе говорилось, что, да, мы ищем какие-то, так скажем, новые горизонты. И в принципе вчера я тоже говорила о том, что наблюдается такой процесс, как бы это сказать, азианизации, да? Так же, как в Японии в свое время или в Индии идет возвращение к корням, возвращение к истокам. Возвращение, в том смысле, что мы узнали, что такое Запад, но поняли, что наше азиатское нам ближе и мы должны это найти. И поэтому в Бурятии после того, как железный занавес пал (а Бурятия всегда была, в общем-то, закрытым регионом, туда иностранцев не пускали), в 90-е годы мы впервые начали знакомиться не только с западной культурой, но и с азиатской культурой. Вот азиатское кино, музыка и так далее. И, естественно, растет интерес, но, в то же время, надо понимать, что мы перестали быть чисто азиатской культурой уже давным-давно. Я уже говорила, что сейчас мы скорее креольская культура. И второй момент как раз об истории. Есть такое понятие как официальная история, неофициальная история. Но, что касается вообще российской истории и вообще ситуации в стране, то она характеризуется таким, я бы сказала, отсутствием правды. Существует такая ситуация, что люди не хотят правды. Может быть, даже хотят, но отрицают правду. Возникают мифы. И один из таких мифов, миф о добровольном вхождении Сибири в состав России. И что сейчас страшно то, что не хотят рассматривать этот вопрос и хотя бы пытаться посмотреть по-новому или по-старому. Мы

знаем, что история менялась несколько раз, то есть, акценты смещались в зависимости от исторического момента. И, например, если академик Окладников в 1937 году опубликовал «Очерки истории западных Бурят-Монголов», где он говорил о том, что это была война, и было завоевание, то потом уже в 50-е годы полностью сместились акценты и все стали говорить о добровольном вхождении различных народов в состав России. И сейчас республика за республикой все празднуют годовщину добровольного вхождения. Два года назад в Бурятском научном центре была дискуссия, приходили представители власти и с историками устроили такую дискуссию. Нужно было установить дату, приурочить какую-то дату, чтобы объявить празднование этого добровольного вхождения. И ученые говорили: «Давайте изменим название. Давайте, не будет добровольного вхождения, а будет, например, просто вхождение Бурятии в состав России. Потому что, не было добровольного вхождения». Тем не менее, через год мы будем праздновать добровольное вхождение, 350 лет добровольного вхождения Бурятии в состав России. Ну, вот это один из таких мифов, потому что на самом деле в этом есть свой трагизм, потому что, вообще, когда человек отрицает правду, значит, он не живет в реальности, он не принимает реальность – это одна из характеристик алкоголика. Я уже об этом говорила, я, наверное, всем надоела, но вот Россию можно сравнить с алкоголиком, который отрицает болезнь, отрицает свою зависимость и обвиняет в своих бедах всех вокруг. То есть, все в заговоре, кругом враги, я один хороший, меня никто не понимает. И вот это отрицание истории, нежелание взглянуть правде в глаза, я считаю, из того же разряда.

И еще следующее. Нужно вернуться к вопросу о сибирских народах, потому что, в общем-то, мы об этом говорим. И что нужно? Какой есть выход? Нужны свои историки, которые будут писать такую историю, кото-

рую они хотят. Да, история всегда субъективна, объективность истории – это миф. Но если существует одна точка зрения, должна существовать и другая точка зрения. Должно быть свое кино, иными словами. Потому что, я помню, когда я разговаривала с бурятским кинодеятелем, с Солбоном Лыгденовым, он говорил как раз о том, что пока мы сибиряки, сибирские народы, не начнем сами о себе снимать кино, нас будут представлять так, как представляют сейчас. Когда будут снимать фильмы о нас в Москве или во Франции или еще где-либо, то мы всегда будем представлять вот такими вот дикими, таким сборищем стереотипов. Ну, то есть, вот этот вот ориенталистский дискурс в отношении нас он будет продолжаться. И единственный выход – это начинать самим делать кино о себе самих. Вот, в общем-то, вот в этом и я вижу выход. Просто мы должны находить ресурсы в самих себе, внутри наших обществ. Это единственный выход. Спасибо.

**Ян Кеневич:** Я согласен с окончанием, но не совсем согласен, может быть, с некоторыми из Ваших предложений. Но, прежде всего, вопрос звучит следующим образом: могу ли я сказать, «вот здесь моя Родина и для нее я живу и так далее». Из этого вытекает также возможность и обязанность. Обязанность перехода от памяти – какая бы не была память – к истории. Вы сказали так о проблематике современной и не только современной России, но дело в том, что то же самое можно сказать обо всех народах и обществах, живущих от Восточной Европы до Тихого океана. Это широкая проблематика, в которой стоит вопрос, если мы готовы признать: «Вот моя страна», это не обозначает, что мы повторяем: «Широка страна моя родная», нет. «Это моя страна». Что это обозначает? Что я её делаю. Это моя обязанность – сделать страну, что означает, написать ее историю, принять идентичность. Это просто так сказать. Просто. Но жизнь не проста, жизнь опасна. Так что наши вопросы, разговоры всегда касаются

ся трудных и опасных проблем. ... Вы хотели сказать, я вижу...

*Светлана Трофимова:* Я – не историк, я – языковед. Я хотела бы возразить своей молодой коллеге Раджане в отношении: добровольное вхождение каких-то национальностей в состав России или недобровольное. Касательно добровольного вхождения калмыцкого народа в состав России. Дело в том, что вот Иван Пешков как историк знает, что когда-то мои предки – ойраты были таким сильным воинственным союзом четырех племен. Наша прародина – это Джунгария – Синьцзян – Китай – Северо-Восточная Монголия. В силу каких-то исторических событий ойраты воевали с китайцами, с маньчжурами и в какой-то момент монголы, живущие на территории Монголии (я сама отношусь к монгольскому племени, к монгольским народам), предали ойратов и соединились с маньчжурами, и нам, ойратам, моим предкам, четыреста, более пятисот лет тому назад некуда было деваться, и они решили бежать от маньчжуров, от китайцев, от монголов и вот прикочевали в Ногайские степи, то есть, на Северный Кавказ, юг России. И благодаря русскому царю, русскому народу, Российской Империи калмыки приобрели свободу. Если бы мы продолжали жить на северо-востоке Монголии или в Китае, я не знаю, что сегодня было бы со мной. Я бы, наверное, не получила такого образования, какое имею сегодня, наверное, я бы пасла коров, доила коров и занималась бы каким-то домашним хозяйством. И то, что говорят о добровольности многие народы, – я не знаю как бурятский народ, но я тоже считаю, что было добровольное вхождение. ... Я еще не закончила. И также я, как представитель калмыцкого народа, мне не всегда приятно, когда бурятская молодежь высказывает такие мысли, вот говорит: «наши калмыки, калмыцкие товарищи». Я помню, было как-то обращение, там 500 подписей было, в том числе были и несколько калмыков. Я думаю, если надо говорить,

то говорить только об одном народе. А что касается калмыков, то они сами за себя, наверное, тоже могут сказать. Все, спасибо.

**Ян Кеневич:** Спасибо.

**Раджана Дугарова:** Дело в том, что калмыцкая ситуация совершенно иная и я бы не стала тоже говорить, что... В этой ситуации надо просто смотреть, что представляла собой Россия в XVII веке. Когда калмыки прикочевали в Ногайские степи, какие были границы России и входили ли тогда Ногайские степи в состав России? Дело в том, что в XVII веке калмыцкие племена, которые туда перекочевали, представляли собой силу, с которой растущая мощь России должна была считаться. И на самом деле тут не было такой умильной картины, что благодаря доброте русского царя калмыки получили возможность спокойно и мирно жить. Калмыки завоевали своим оружием это право на жизнь в Ногайских степях, на Каспии и так далее, там, где сейчас находится Калмыкия. Я так считаю. Разве я перечисляла какие-то народы? Если мы начнем перечислять народы, я уверена, что большинство народов, которые сейчас объявляют, что они добровольно вступили, на самом деле это было вовсе не добровольное вступление. Просто нужно читать историю и читать разные версии истории, потому что в разные периоды времени были разные версии этой истории. Спасибо.

**Ян Кеневич:** Здесь дело в том, может быть, что вопрос стоит так, что *вступление*, так сказать, слово которое в Польше не существует, но, конечно, надо разделить то, что случилось в XV, XVI столетии от того, что было в XVIII столетии и от того, что было в XX столетии. И проблема в том, что наши словари – из XX столетия, а реальность, о которой мы говорим, – из прошлого. Очень трудно высказать, что было в XVI, XVII столетии в словах и в понятиях XX столетия. Если после 45-го года, когда мы были освобождены от немецкой оккупации и спасены от уничтожения, начался

не период свободы, но зависимость. И если нам приходилось в 50-х годах высказывать, что мы по своей воле вступили в союз и дружбу с Советским Союзом, у которого мы будем учиться и так далее, это было для множества людей очень трудно сказать. И бывало, что надо было сказать, вопреки себе, подобные вещи. Трудные эти слова, сложные проблемы. Вопрос не в том, существуют ли народы? Народ – это также обозначает стремление суверенитету. Если есть такое решение, что мы здесь, это наша Родина – это уже первый шаг к идентичности. И второй шаг – изучить, что в прошлом, что в традиции, что в нашем рассказе об этом прошлом может быть для нас материалом, ресурсом для построения нашей идентичности. Я не знаю, должны ли все общества проходить тот же самый путь, которой прошли общества Восточной Европы. В Африке и в Азии это не идет так просто. Национальный вопрос – это колониальный вопрос. То есть, колониализм означает – принимать ту модель, то, что существует в доминирующем обществе, в борьбе против него. И азиатские общества приняли национализм. А потом приняли коммунизм – против колониальных держав. И они боролись против и за себя, не зная, что за этим идет вторая зависимость. И трагические истории XX столетия в Азии преподносят нам очень серьезный урок, как трудно это разрешить и как трудно жить с этим. Мы хорошо знаем все эти примеры, которые возникли в Юго-Восточной Азии, начиная с Камбоджи, где модернизация началась с молодых, которые постигали свои науки в Париже и вернулись с идеей модернизации. ... Но это был очень глубокий процесс и, я думаю, что мы, говоря о проблематике Сибири, не удаляемся от этого, от трудных вопросов и очень трудных ответов. Не потому, что мы ищем правду. Потому, что это очень трудно – так сказать. Если мы поднимем религиозный аспект жизни, трансцендентный аспект жизни, так лучше, легче, но обычно очень

трудно сказать: «Я знаю правду о моей жизни, о моей истории, об опыте моего общества». Это очень трудно и очень опасно для всех. Если кто-то приходит спасти меня со своей правдой, бежать мне или бороться? Мы не уйдем от этих трудных вопросов.

Прошу вас, может, кто-то хотел бы еще сделать какие-то комментарии по поводу наших проблем. Мы не дошли до конца дискуссии, мы от него еще далеко. Прежде всего, мы не высказали, что такое координаты памяти и где они существуют. Может быть, вопрос поставлен не совсем точно, тогда как нужно? Если можно, прошу вас обдумать это. Может быть, мы должны поставить другой вопрос? Может быть, такой, что координаты сибирской памяти не существуют, что нет ничего такого. Я могу просить и хочу просить всех, если кто-то из участников нашей сессии пожелает что-то добавить, что-то конкретное или общего характера по проблематике, которую мы обсуждали этим вечером, я прошу вас отправить это на адрес Зои Петровны. Профессор Морохоева, прошу Вас принять этот материал. Если кто-то пожелает, очень прошу вас не упустить эту возможность и сказать свое слово по очень важной проблематике. Проблематика важна, на мой взгляд, потому, что у нас вопрос такой: будем ли мы жить на наш суверенный манер – «моя жизнь», «я и моя жизнь» или мы будем принимать какие-то образцы, которые приходят извне, которые навязаны нам на политическом, экономическом, культурном или другом уровне. Этот вопрос очень важен для современного мира. Согласие или не согласие с видением одной мировой цивилизации, в которой господствует потребление, и нет ни прошлого, ни будущего и жизнь происходит только в этот момент, в которой все согласны со всеми. Это такая форма утопии. Есть такая форма современной утопии, которая говорит, что глобальный рынок сделает нас счастливыми навсегда. Это такая же утопия, как и прежние. Без утопий невозможно жить.

Но утопия у власти – уже мы проходили этот эксперимент. Не надо повторять плохих экспериментов. В этом смысле я хочу поблагодарить всех участников сессии и этого обмена трудными словами и трудными высказываниями, но мы затронули проблему, которая, на мой взгляд, стоит в самом центре современного вопроса: «Какой мир мы строим нашим детям и нашим внукам?». Это очень серьезный вопрос. И мы должны ответить на этот вопрос. От этого не уйти. Уехать куда-то, спрятаться где-то на берегу Байкала, думая, что это далеко, это не моя проблема, нет такой возможности. Мир придет и возьмет меня... как это? ... ага, за горло. Мы должны бороться, потому что жизнь, как я говорю, очень трудная и опасная вещь.

Спасибо большое. Еще раз спасибо за то, что вы приехали к нам и спасибо, что вы до конца были здесь с нами.

# КОДА

Ян Кеневич

## ВЫБОР ЦЕННОСТЕЙ И ЦИВИЛИЗАЦИОННАЯ ПРИНАДЛЕЖНОСТЬ: ВОЗМОЖНОСТЬ ИЛИ НЕОБХОДИМОСТЬ?

Мы поставили вопрос о формировании идентичности национальных сообществ, не являющихся государствообразующими, в контексте современного глобального мира и сетевого сообщества<sup>1</sup>. Нас особенно интересовало влияние на этот процесс пограничности, а также перспективы автономного осуществления стремлений к формированию идентичности. Исходя из множества возможных решений, я поставил вопрос, будем ли мы в этих особых обстоятельствах рассматривать цивилизационную принадлежность как возможность или как необходимость? Иными словами, какую роль в эпоху поздней современности или даже лучше постсовременности, имеет цивилизационное измерение самоопределения человека? Присутствует ли в информационном (сетевом) мире эта форма идентификации?

Определение цивилизационной принадлежности я считаю ключевым вызовом, стоящим перед всеми обществами, находящимися в поиске своей идентичности<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Castells M. The Information Age: Economy, Society and Culture. Vol. I. The Rise of the Network Society. Oxford, 2000 (второе издание).

<sup>2</sup> Идентичностью я называю способность к существованию общественной системы. Ср.: Kieniewicz J. Wprowadzenie do historii cywilizacji Wschodu i Zachodu. Warszawa, 2003. S. 37 i nn.

В соответствии с принятыми мной предпосылками это требует осмысления явления выбора ценностей.

Цивилизации обычно понимаются как формула, классифицирующая «крупнейшие единицы человеческого общества»<sup>3</sup>. Однако столь же часто – как высшая форма организации человеческой жизни<sup>4</sup>. Достаточно вспомнить, что понятие цивилизации появилось в Европе в XVIII веке и до настоящего времени иначе понимается в английском или французском языке, чем в немецком. Постепенно это понятие превращалось в определение, зависящее от концепций, целью которых является упорядочивание истории человечества<sup>5</sup>. Впрочем, множественность определений, изменения, возникающие в понимании этого термина, не должны быть нам помехой. Ведь в любом прочтении этого термина можно говорить о цивилизационной идентификации человека. Однако следует подчеркнуть, что интерес к подобной классификации существует сравнительно недолго и его нельзя считать повсеместным. В частности, я отдаю себе отчет в том риске, который несет перенесение современных теорий на существующие в прошлом отношения. В данном тексте я занимаюсь современными отношениями.

В используемом мной понимании цивилизации речь не идет о классификации форм бытия. Я хотел бы обратить внимание на распространенность чувства близости людей различных культур. Я хотел бы понимать цивилизацию как особую способность к коммуникации между людьми различных культур, языков и религий. Данная способность позволяет людям, обладающим различной идентификацией (Другими во взаимном

---

<sup>3</sup> Braudel F. Grammaire des civilisations. Paris, 2002. Раздел 2.

<sup>4</sup> Ср.: Giddens A. Nowoczesność i tożsamość. «Ja» i społeczeństwo w erze różnej nowoczesności. Warszawa, 2002. S. 211.

<sup>5</sup> В качестве классическим примера подобного поведения можно привести «Закат Европы» Освальда Шпенглера (1924) и «Постижение истории» Арнольда Тойнби (1934-1954).

определении) участвовать в общем чувстве принадлежности. Таковой формой коммуникации являться диалог, подобное участие создает диалогическую воронку<sup>6</sup>. Результатом участия, в свою очередь, являются совместные или же всего лишь близкие свойства и способы поведения отдельных общественных систем. Возможность подобного рода отношений вытекает из культурного определения идентичности индивидуума, а также осознания наличия общего ресурса ценностей, позволяющего установить коммуникацию с Другими<sup>7</sup>.

В этом понимании цивилизация является формой идентификации людей за пределами их культурной или национальной идентичности. В то же самое время она является способностью осознания подобной более высокой или всего лишь широкой принадлежности. Она не дается по праву рождения (как культура) или выбора (как гражданство), а должна быть создана. Ведь цивилизация не является системой, принятия в которую можно добиваться. Цивилизацию создают люди, осуществляя ежедневный выбор ценностей, на основании которых они устанавливают свой образ жизни. Понятно, что эти ценности они находят в своем наследии и что к ценностям они приходят через свою культуру.

Ближе всего к этому пониманию цивилизации находится теория, представленная польским историософом Феликсом Конечным<sup>8</sup>. Множество цивилизаций он понимал как результат отдельных «методов устройства коллективной жизни»<sup>9</sup>. В противоположность работам Шпенглера и Тойнби его выдающийся труд - предтеча

---

<sup>6</sup> Как это понимает Эдгар Морен: Morin E. *Penser l'Europe*. Paris, 1987. S. 47, 79.

<sup>7</sup> Данный вопрос поднимается мною в: Кеневич Я. *Обстоятельства диалога на пограничье: некоторые размышления*, в данном томе.

<sup>8</sup> Ее основы можно найти уже в: *Polskie Logos a Ethos. Roztrząsanie o znaczeniu i celu Polski* (1921), а особенно в: *O wielości cywilizacji* (1935).

<sup>9</sup> Gawor L. *O wielości cywilizacji. Filozofia społeczna Feliksa Koniecznego*. Lublin, 2002.

не принадлежит к столь же широко известным<sup>10</sup>. В свою очередь моим рассуждениям далеко до широко обсуждаемой и практически повсеместно принятой теории столкновения цивилизаций Самуэля Хантингтона<sup>11</sup>.

Понятно, что оперирование категорией цивилизационной принадлежности (независимо принятого определения) не является творческим актом, а лишь идентификационным. Меня интересует воссоздание состояния сознания, а не классификация обществ. Формирование цивилизации не обязательно является сознательным актом, мы имеем дело скорее с поведением людей, решающихся на определение способа жизни. Но могли формироваться мнения о том, кто, например, принадлежит к европейской цивилизации, а кто лишь стремится стать ее частью. На этом фоне сформировалось представление о европейской цивилизации (или же цивилизации Запада) как о закрытом собрании, доступ к которому может быть ограничен. Однако, я хотел бы подчеркнуть, что в моем понимании подобные европейские идентификации путем поиска отнесения к Западу носят вторичный характер. Скорее даже затуманивают сам процесс формирования цивилизационной принадлежности как свободного акта личности.

В подобной интерпретации принципиальное значение имеет понимание сущности выбора системы ценностей<sup>12</sup>.

---

<sup>10</sup> Существует английский перевод (*On the Plurality of Civilizations*. London: Polonia Publications, 1962), а также несколько обсуждений концепций Конечного в сороковые и шестидесятые годы представил Антон Хилькман (*Hilckman A. Feliks Koneczny und die Vergleichende Kulturwisseschaft // Saeculum*. 1952. Vol. 3. No 4. P. 571-602). В Польше творчество Конечного практически замалчивалась до конца восьмидесятых годов XX века. Ср.: *Skoczyński J. Idee historyzoficzne Feliksa Konecznego*. Kraków, 1991.

<sup>11</sup> Huntington S. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York, 1996.

<sup>12</sup> Я имею в виду как социальную (системную) обусловленность индивидуума, так и обстоятельства его поведения, сформиро-

Выбор ценностей является решением, в котором обязательно осознание его последствий в виде определенной цивилизационной принадлежности. Решение о выборе ценностей, формирующее жизненный путь, может иметь различные мотивации и не обязано иметь название. Иными словами, принадлежность, например, к европейской цивилизации, не является результатом деклараций. Осознание этой принадлежности может выражаться в различных формах. Но в любом случае другие могут определять нашу принадлежность именно на основании наблюдения за образом жизни.

Решение о выборе ценностей принимается личностью. Оно обусловлено культурой, но не детерминировано ею. Личность идентифицирует ценности при использовании культурных категорий, находимых в доступном ей наследии. А значит, не только в собственной культуре. В чем же заключается выбор? Подчеркивается значение обстоятельств, позволяющих принять подобное решение, а прежде всего, безусловная необходимость свободы выбора. Главный выбор происходит между добром и злом, но я имею в виду, прежде всего, обращение к ценностям как рациональное поведение с любой точки зрения.

Говоря о выборе, я имею в виду мотивацию, которую я определяю как комплекс обстоятельств, склоняющих к совершению конкретных волевых актов. Решением я называю набор моделей поведения, направленных на осуществление волевого акта. Таким образом, выбор – это решение лица, укорененного в культуре (в наследии), имеющего доступ к ресурсам информации о ценностях и решившимся использовать их в целях формирования своей жизни.

---

ванные рынком или модой, о чем проникновенно пишет Франк Фуреди: Furedi F. Where have all the Intellectuals gone. Confronting 21st Century Philistinism. London, 2004. Однако это слишком обширная тема.

Обстоятельства выбора, порядок поведения и его последствия образуют сложную материю психологических и социологических исследований с использованием логических и математических методов. Я не настолько компетентен, чтобы вникать во все это. Я лишь отмечу несколько важных обстоятельств выбора. Встает вопрос о масштабах доступа как к информации, имеющей решающее значение для выбора, так и к ресурсу, который можно определить как цивилизационные ценности. В частности, существует ли культурно детерминированный код доступа к данному ресурсу, т.е. к структурированной информации о ценностях? В следующую очередь нас должны интересовать принципы, обстоятельства и режим передачи данных, позволяющих сделать эффективный выбор. По-моему, выбор не является процессом сделки, декларативной процедурой или же, тем более, присвоением в любом виде. Выбор ценностей является в частности, действием, внедрением способа поведения, а не декларацией. Выбор ценностей формирует жизнь. Он имеет несомненное влияние на формирование уз. Сообщество, возникающее вследствие аксиологических выборов, может принять форму народа. Но может стремиться также к какой-либо иной форме. Народ, как форма сообщества, сам может считаться ценностью, вплоть до уровня националистического идолопоклонства. Это тоже форма выбора.

Что еще стоит сказать о выборе как о процессе, необходимом для формирования идентичности? Я начал бы с того, что не каждая система ценностей доступна человеку и не каждая попытка оказывается эффективной. Эти ограничения следуют из культурного характера как решений, так и ресурса. Я бы добавил к этому необходимость более глубокого осмысления вопроса о существовании какой-то модели «утверждения» выбора. Я имею в виду тот факт, что волевой акт, решение о выборе находится в конфронтации с окружением.

Вопрос касается только формы принятия либо непринятия. Так или иначе, сам выбор является аксиологически значимым актом и в этом смысле он создает цивилизационное пространство. В завершение хотел бы сказать, что выбор ценностей является трансгрессией со всеми присущими последствиями<sup>13</sup>.

О цивилизационном выборе я говорю, прежде всего, в контексте таких процессов, как защита идентичности системы, ее регулирование и адаптация, которые происходят вследствие воздействия внешних импульсов. Я хочу подчеркнуть, что в этих выборах решающее значение имеет как поведение лица, так и поведение сообщества. Цивилизационный выбор детерминирован фактом осознания существования чего-то, что определяется как цивилизация. Цивилизационные же выборы имеют принципиальное влияние на процессы трансформации общественного строя. Я хочу сказать, что они решают, каким образом происходит изменение.

Ценностями называют убеждения об обязанностях индивидуума, а значит, добродетели и принципы, которые считаются особенно важными для формирования мира<sup>14</sup>. Иначе говоря, «Ценности – это цели, к осуществлению которых системы стремятся в своем поведении»<sup>15</sup>. В кругу ценностей особое значение имеют те понятия и модели поведения, которые оказываются идентичными для людей различных культур. Я бы сказал, что цивилизационные ценности – это надкультурные ценности. Возможно, это связано с их религиозным происхождением? Я имею в виду ценности, которые считаются высшими либо идеальными. Можно даже сказать, что идеальные ценности близки к трансценденталиям<sup>16</sup>. Например, платонов-

---

<sup>13</sup> Koziellecki J. Transgresja i kultura. Warszawa, 2002.

<sup>14</sup> Ср.: Ziółkowski M. Wartości // Encyklopedia socjologii. Warszawa, 2002. Т. IV.

<sup>15</sup> Laszlo E. Systemowy obraz świata. Warszawa, 1978. S. 124.

<sup>16</sup> Stróżewski W. Istnienie i wartość. Kraków, 1981. S. 12-16.

ским добру, мудрости и красоте. В кругу европейской цивилизации это было бы бытие и единство, истина и добро. Идеальными ценностями<sup>17</sup>, являющимися основой всех систем ценностей в данном кругу, считаются свобода (*libertas*), истина (*veritas*) и любовь (*caritas*). Но в христианстве берут свое начало такие высшие ценности, как справедливость, равенство и собственность. А также принцип верховенства права над правительством и приоритета индивидуума перед обществом. Но и в конце-концов демократия и права человека<sup>18</sup>. В индийской цивилизации такой фундаментальной совокупностью будут дхарма, артха и кама<sup>19</sup>. Я упоминаю это, чтобы подчеркнуть, что признание базовых ценностей исключительными, и в тоже самое время универсальными наблюдается во всех цивилизациях.

Множество систем ценностей имеет существенное значение для наших рассуждений о цивилизационных выборах. Это указание на возможность создания форм надкультурных связей без попадания в какую-либо форму зависимости. Цивилизации являются мощной формой воздействия, также и вне зависимости от их связей с великими социальными системами вроде империй. Поиск идентичности связан с постоянным риском принятия весьма привлекательного предложения в виде уже проверенных форм.

В заключении я хотел бы подчеркнуть идею о том, что человек «не выбирает цивилизацию». Люди в своих надкультурных отношениях достигают способности

---

<sup>17</sup> Ibidem. S. 91.

<sup>18</sup> Fukuyama F. Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej. Kraków, 2004. S. 145-165. Этот вопрос я рассматриваю в контексте диалога и встречи. Ср.: Kieniewicz J. System wartości i spotkanie cywilizacji // Benares a Jerozolima. Przemysłość chrześcijaństwo w kategoriach hinduizmu i buddyizmu / Red. J. K. Pawłowski. Kraków, 2007. S. 15-35.

<sup>19</sup> Ibidem. C. 17. Ср.: Byrski M. K. Hindusi – najstarsi bracia w wierze? Hinduizm i chrześcijaństwo w poszukiwaniu wspólnej ekumeny // Benares a Jerozolima... S. 83-99.

определять принадлежность к общему им формированию принципов жизни. Выбор ценностей, в том числе, в особенности, выборы, образующие состояние осознания жизни в свободе, правде и любви, являются основанием убежденности в сообществе Других и отсутствия сообщества с Чужими<sup>20</sup>. Таким образом, цивилизации – это выбор людей свободных и признающих свою культурную идентичность. Это осознание может принимать различные формы, но в принципе, оно не является основанием формирования общественных систем. По этой причине я определяю свои рассуждения как опыт «гуманитарной теории цивилизаций»<sup>21</sup>. Это означает акцент на выборы, совершаемые людьми, хотя с полным осознанием их социальных связей.

Для поставленного вопроса принципиальное значение имеет, таким образом, вопрос выбора. Мы должны обратить внимание на все обстоятельства принятия решений и на процесс применения. Здесь соединяются психологические и биологические, социальные и культурные аспекты и плюс ко всему еще и случайные обстоятельства. Выбор ценностей не является действие однозначным и однократным, эти выборы образуют цепочки поступков индивидуума, которые вдобавок встроены в трансформационные процессы. Мы с легкостью оперируем обобщениями, указывая, как конкретные ценности довлеют над экономическим поведением или общественными поступками, как сильно влияют на отношения с окружением. На самом деле,

---

<sup>20</sup> Benedyktowicz Z. Portrety «obcego». Od stereotypu do symbolu. Kraków, 2000. S. 192.

<sup>21</sup> Кеневич Я. Человек и судьба: о вероятности гуманистической теории цивилизации // Общество. Среда. Развитие. 2010. No 3 (16). S. 47-50. Доклад представлен в Якутске на международной конференции «Circumpolar Civilization in the World Museums: Yesterday, Today, Tomorrow» под патронатом UNESCO и ICOM, 27.07 – 01.08 2009. Ср.: Винокурова У. А. Циркумпольная цивилизация идеи и проекты. Якутск, 2011.

много выборов представлено в правовых нормах либо связано с традицией, но в любом случае это выборы, совершаемые лично.

Это резоны, свидетельствующие в пользу идеи о том, что цивилизационный выбор следует считать возможностью, а не необходимостью. Я бы добавил, что, определяя аксиологическим путем круг Других, мы устанавливаем не только принадлежность, но и реализуем нашу свободу.

## SUMMARY

*Zoja Morochojewa*

### Borderland in the Perspective of Euro-Asia

The article examines the interaction of civilizations occurring on the axis Orient-Occident. The notion of Eurasia evolved as a result of such interaction. The construction of this concept, its meanings and values are analyzed.

The author introduces the concept of Euro-Asia from the perspective of *Existence as Time*: Euro-Asia as a space of dialogue between equal partners engaged in the process of civilizational interaction. The civilizational borderland is discussed within the context of Center – Periphery relations. The borderland is understood as a space where heterogeneity prevails and contradictions are settled. In the conditions of a borderland a Meta language is developed enabling a dialogue between civilizations of the Orient and the Occident.

*Ewa Łukaszyk*

### Cultural Interaction Issue: Is the Way Out of the Traditional Categories of the Post-Colonial Research Possible?

The author provides a brief review of postcolonial research and makes an attempt to broaden the postcolonial paradigm so it could be applied to Siberian issues. While

discussing the existence of Siberian nations in the post-modernist world, instead of domination, the author proposes the use of the metaphor of an «intercultural game.»

Postcolonial researchers developed a clear conceptual system defining basic colonial relations as a sophisticated form of violence. Meanwhile, it seems seriously doubtful whether the postcolonial paradigm should be applied to cases where colonial or quasi-colonial center was located outside the West-European World. For instance Poland interacted not only with the Center (Soviet Russia) but also with Europe; probably still other participants of cultural interaction should be taken into account.

The author states that the binary postcolonial paradigm is not applicable to the Siberian conditions. The pluralism of cultural interaction in this region must be accepted. The author emphasizes the fact that cultures formerly dominated strongly aspire to self-expression, a crucial aspect of the contemporary world's culture.

*Ulyana Vinokurova*

#### Borderland as Integration and Protection Space for Ethnic Identities

The article considers three aspects of the cultural borderland – the Lev Gumilev's landscape as the evolutionary place, the space of self-identification of ethno-social entities, and the civilizational identification in the sense of reality between civilizations, as defined by Jan Kieniewicz.

The empirical research was conducted during trips to Buryatia, Khakassia and other regions of the Russian Federation, to Japan and China, to European countries like Finland and Poland, as well as during long-term projects in Sakha.

The author developed a typology of interactions between ethnic cultures. The specific case of interaction of Siberian

cultures is also discussed. Types of cultural borders are identified on the basis of three aspects of cultural periphery treated by the author as territory of protection and integration; in the author's opinion, it can function properly only in the conditions of communicative competency of the interacting subjects.

*Asalkhan Boronoev*

### Mental Processes in the Conditions of the Civilizational Borderland

The article discusses the issues of civilizational choice and identity that are believed to be more difficult and controversial in the modern world where cultural and civilizational fractures are so distinct.

The author states that awareness of the civilizational borderland is a new resource that could produce different kinds of assets. For this purpose, it is necessary to create an image of civilizational interaction, its actors must be defined and they must be equipped with the potential of free choice. The civilizational interaction relates not only to conflicts stemming religion- or to cultural misunderstandings caused by increased migration, it also covers such complex phenomena as borderlands. The civilizational borderlands have a unique potential and should become a space of dialogue, not collision.

*Yuri Gatanov*

### Civilizational Choice. Group Forming: «Ours» and «Strangers». Positive Borderland of Cultures

The article presents research into why and how people are divided into «us» and «them». It is shown that formal,

random division into groups often implies that the group members are in mutual competition. This weakens the potential of groups and hinders the achievement of goal.

The author analyzes psychological experiments related to the research of differences in behaviour of people who live in an environment dominated by one culture, and those living in an environment defined as «positive cultural borderland».

*Jan Kieniewicz*

### Circumstances of Dialogue in the Borderland: Some Thoughts

The author argues that there is a variety of borderlands existing in the consciousness of Poles. The classification of borderlands is discussed in the article. Borderland is treated as an area related to one civilization, not as an intermediate state or inter-civilizational reality. It is assumed that a borderland may be real or imaginary. The phenomenon of *Kresy* [traditional name of Polish Eastern Borderland] is analyzed.

The author suggests that *Rzeczpospolita* [The Polish-Lithuanian Commonwealth] was a borderland by nature due to her geographical location and political situation. The openness of her borders and the persistent confrontation with the Others were the factors that led in this case to the state of being a borderland.

The civilizational borderland is defined as a state of a social system conditioned by an powerful ability to conduct a dialogue while preserving native values and not submitting to or imposing domination.

*Ivan Peshkov*

Memory in the Culture of the Old-timers Communities  
in the Inner Mongolia

The article aims at analyzing social functions of collective memory in mastering the traumatic experience of communities of Russian old-timers in Inner Mongolia. The old-timers communities' cultures have an obvious specificity. Unlike the indigenous people they have to protect the cultural border from both sides, attempting constantly to keep the balance between the elements of the dominating culture and the elements of the indigenous nation's culture. The article relies on the theory that the presence of the Past displays an epistemological character i.e. that contemporary conditions influence the historical knowledge of any kind in a determinate manner.

From this perspective the memory of the Past could be considered not only as its subjective reflection but also as a social practice defining the social, political or ethno-racial status of the community. The conclusions drawn from the field study and the discourse analysis conducted by the author provide arguments to invalidate an approach popular in the academic sources, i.e. considering the old-timers communities in China as passive preservers of agrarian culture in the beginning of the 20<sup>th</sup> century.

*Margarita Boronova*

Russian Colonization and the Baikal Siberia  
in the Dynamics of Inter-civilizational Relations from the  
17th to the early 20th century

The article presents an attempt to reconstruct in a comprehensive and objective way the controversial process of Buryatia's incorporation into Russia. The territorial frame

of the research covers the area inhabited by Mongolian-speaking tribes on both sides of the lake Baikal, while the chronological frame is defined as 17<sup>th</sup> to early 20<sup>th</sup> century.

The author comes to the conclusion that the process of Russian colonization of the Baikal region was not peaceful and resulted in the fading of native language, culture and national identity of the indigenous peoples. The direction of the colonization and the forms of interethnic relations were determined by the policy of the Empire center that oscillated from the patronizing and preserving to the aggressive and ruthless Russification.

It is emphasized that the process of incorporation of Baikal Siberia into the Russian Empire was quite laborious and difficult, as the acquaintance with Russian and Western culture went hand in hand with the military and cultural oppression.

#### *Kunnei Takasaeva*

#### Wacław Sieroszewski's Works as the Basis of Yakut Ethnicity Construction in the Civilizational Borderland

The article discusses Wacław Sieroszewski's writings from his Yakut period; he may be rightly believed to be the man of Borderland. Sieroszewski experienced and described in these writings the borderland between times, countries and cultures. His whole life he was proving that cultures were universal, and dialogue possible thanks to learning and mutual respect for cultural differences.

The article is based mainly on fragments of Sieroszewski's private letters concerning the issues related to the Yakut nation preserved in his personal archives and translated for the first time.

*Radzhana Dugarova*

From Buryatia to Buryat-Mongolia.  
Representations of Drifting Identity at the Turn  
of the Century

The article examines the relations between memory and nostalgia, history and mythology while discovering how Buryat ethnic/national identity is represented, performed, and materialised through popular culture, literature and in everyday life.

The author argues that cultural globalization is opening new channels of information and new spaces for the invention and construction of identity. The formation of new identities (Buryat-Mongols, the descendants of ancient Huns, etc.) is taking place under the influence of electronic media generating the 'communities of feelings' – groups of people with shared experiences of imagination and sensation. It is a collective imagination of virtual interlocutors that are often situated in the far away parts of the globe that creates the imagined Buryat-Mongolia as a space for creativity; it is the space of national revival.

According to A. Appadurai, imagination today has become an organizing basis for action. Many cultural and social projects – from the publication of books to the production of films – initiated and carried out by like-minded people who had found each other in the Internet – prove this idea.

*Maria Khankhunova*

Ethnic Identity in the Regional Mass Media Space  
(the Case of the Buryat Republic)

The article presents an attempt at a discussion of the role of contemporary mass media in the forming of ethnic

identity, along with the problem of civilizational crisis. On the basis of the conducted empirical research and the content-analysis of print and electronic media, as well as other communication platforms, the author discusses media content related to such concepts as tolerance, ethnic and civilizational identity.

A significant attention is paid to the importance of contemporary mass media for the formation and maintaining of ethnic identity in the case of the Republic of Buryatia.

*Yegor Antonov*

### Yakut Intelligentsia in the Civilizational Borderland

The origins, evolution, local specifics and activity of Yakut intelligentsia are discussed in the article. Since its incorporation into the Russian Empire in the 17<sup>th</sup> century, Yakutia has been an area of interaction for different cultures. The Yakut intelligentsia was constantly facing certain contradictions, such as the combination of traditional Yakut upbringing and of Russian education. This ambivalence determined the elitist character of the Yakut intelligentsia, its social and spiritual dualism and its specific role as an intermediary between the authorities and the people.

The author suggests that the fact of functioning in a cultural and civilizational borderland is the key to understanding the nature and the soul of the Yakut intelligentsia.

*Albert Jawłowski*

### Poles in Buryatia. Context Identification as Trans-Ethnic Daily Life

The article discusses Polish Diaspora in Buryatia. It describes the coexistence of the descendants of Polish de-

portees with indigenous people – Buryats and others. The issues of their ethnic and cultural identity, family memory and involvement in the *Polonia* organization are presented, analyzed, and contrasted in an attempt to understand the borderland experience of the Diaspora members.

The author defines the «Polishness» as a type of developed self-awareness that emerged and evolved in the process of deep reflection and search for identity. This identity could be classified as trans-ethnic identity, a kind of alloy of different but interdependent ethnic and national identities. The degree of its internalization should be determined at the individual level.

The eclectic, heterogeneous character of the Siberian Russian culture, dominant in Buryatia, is emphasized in the article. This culture harbours numerous variants of ethnic identity that can function as its subcultures, at the same time being its integral part.

*Robert Wyszyński*

### Culture Canon and Memory.

#### The Constructivist Ideas of the National Elites

The article attempts to define the cultural canon that is considered a marker of functioning of an ethnic group. A special attention is paid to the actions of the Buryat national elites designed to create a religion that would unite the nation; namely, the activity of such people as the *lama* Samaev who perished tragically and the shamanist clergymen in the Tunka region. The author argues that these activities resemble to certain extent the policy of the Belarusian elites who were striving to combine the Orthodox liturgy with the Roman Catholic Church traditions creating a unified National Belarusian Church. The proposed new holidays introduced after the abolition of the Soviet calendar are examined in the article. The social and cul-

tural functions of the Buryat *Geseriada* and the Belarusian holiday «*Dedy*» are analyzed and compared. Discussed are also the new symbols, mostly flags, emblems, and anthems, created by both these national elites.

*Svetlana Trofimova*

On the Language World Picture of the Mongolian Peoples (Self-Awakening in the Space on the Basis of the Language Material)

In the Proto-Mongolian language there was a complex vocabulary of terms describing orientation in space. The conducted analysis demonstrates that this vocabulary is not homogeneous and could be divided into three categories. One contains words reflecting orientation according to the cardinal directions, another category groups words indicating a person's location, and the third includes words showing the position of living beings or objects in relation to other beings or objects located close to the speaker.

The author established that the words related to the cardinal directions had similar meanings and structure. They could have derived from the Old-Mongolian system of terms where the South was the front, the main direction. But in some modern Buryat dialects the main direction is the East. The author suggests that these dialects could have been influenced by Old Turkic languages where the East was considered the front direction.

However, as the other two groups demonstrate a considerable homogeneity, the influence of Turkic languages is not significant. The system of terms describing space orientation is well-developed and appears very ancient according to the author, who believes it was formed in the period of the Proto-Mongolian language.

*Valentin Rassadin*

On Oka Soyots and Their Language.  
The problem of Self-Identification of Soyots Living  
in Buryatia

The report provides information about the history of the official recognition of Soyots as one of the few independent peoples of Russia, the way they appeared in Oka, their origin and ethnic historic links, in particular, with Turkic Uigurs – hunters and reindeer-breeders. Different scholars testify to the closeness of the Soyot and Tofalar languages. The author proved that the sound systems of the languages of Soyots, Tsatans and Tofalars are identical; all these languages belongs to the Taiga area of the Sayan Subgroup of the Turkic Siberian languages. He documented his thesis using numerous concrete examples. Additionally, he made possible the use of the alphabet and principles of orthography that he had worked out for the Tofalar language for the Soyot language too.

*Darima Budaeva*

Roots of Multiconfessionality and the Religious  
Behaviours of the Population Living in the Conditions  
of Historical and Cultural Borderland  
(The Case of the Buryat Republic)

The article discusses the history of spreading different religious faiths in Buryatia. The religious practices of the contemporary inhabitants of the Buryat Republic are presented and analyzed.

The article will be of interest to ethno-sociologists and ethno-political scientists engaged in the research into the problems of religious practice and inter-confessional tolerance.

*Nina Kindikova*

The Issues of Globalization and Localization  
in the Altai Region

The Altai people obtained autonomy within the Russian Federation only in the last decade of the 20<sup>th</sup> century when the Altai Republic was founded. The national renaissance began and the Altai ethnic identity started to be revived in the Republic. It was then discovered that no scientific data on the Altai history and culture existed.

The article presents an overview of three decades of discussions about the origin, history and cultural paradigm of the Altai.

According to the author's hypothesis, it was the family memory of history that had saved the Altai from cultural assimilation during the process of forced Christianization and Russification. An example of the current tendency is provided by the Altai elites who are striving to reconstruct the national traditions like folk games *El-Oyin* with wide support from the Altai society.

DISCUSSION:  
COORDINATES OF SIBERIAN MEMORY.  
ATTEMPT TO FIND A FORM STABILIZING  
THE DRIFTING IDENTITY

*Jan Kieniewicz*  
Discussion Themes

The starting point for the discussion is the attempt to define the status of identity in various societies of Siberia. Different aspects are taken into account: social nature, selectiveness, axiological foundations and perspective of collective memory.

The assumption is made that the common imperial Past – the experience of being conquered, dominated and colonized – had formed the Siberian identity. It is argued that the disappearance of imperial structure could cause drifting of Siberian identity. The societies identified as Siberian are still seeking a space where they would be able to demonstrate that they have the attributes required for belonging to a circle wider than their own culture. The concept of Arctic civilization is an obvious example of an attempt to create common values and a sense of belonging.

The Siberian societies preserved in their collective memory a stock of experiences enabling the system to function. Drifting identity could be viewed as a set of variables that may be a prerequisite for conducting comparisons.

### Discussion

(Moderator: Prof. Jan Kieniewicz)

The goal of the debates is to answer the question whether any elements of memory that could be used to determine a person's identity exist in the memory of Siberian nations, societies, social groups. The concept of drifting identity implies that a society has no possibility to control its own transformation, development, *modus vivendi*.

Another question refers to the societal resources contributing to the formation of identity. What does the Siberian indigenous peoples' identity consist of? The dominating narrative based on historical approach originated in Europe. This may explain why the post-colonial societies display such vivid and powerful tendencies to negate history..

The participants debated the role of the intelligentsia in the formation of identity. They questioned the existence of a pan-Siberian memory. One of the discussed themes was the traumatic experience of Siberian peoples. Westernization and self-colonization of Russian elites since the rule of Peter I were compared to the processes of colonization

in Siberia. The orientalist discourse came up for strong criticism. The significant role of women in transferring to new generations the memory of their family, tribe, and nation was also included in the debates.

*Jan Kieniewicz*

The Choice of Values and Civilizational Belonging:  
Possibility or Necessity?

The forming of identity by national entities that did not develop into states is discussed in the contemporary context of globalization and online community. The impact of being situated in a borderland on this formative process seems to be particularly worthy of study.

In order to answer the title question: «Is civilizational belonging a possibility or necessity?» we must first tentatively determine the role played by the civilizational dimension in the process of formation of personal identity in the post-modern times.

Civilization is defined as an ability to communicate between people of different cultures, religions, and languages. The civilizational choice is examined within the context of processes such as preservation of the identity of the system, its regulation and its adaptation which is caused by the impact of external impulses.

## СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Егор Антонов, к.и.н., доцент, зав.сектором истории Якутии Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН (Якутск, Саха-Якутия РФ);

Асалхан Бороноев, д.социол.н., профессор, заведующий кафедрой теории и истории социологии Санкт-Петербургского государственного университета (Санкт-Петербург, РФ);

Маргарита Боронова, д.и.н., профессор кафедры истории Бурятии Бурятского государственного университета (Улан-Удэ, Республика Бурятия РФ);

Дарима Будаева, к.полит.н., старший преподаватель Бурятского государственного университета (Улан-Удэ, Республика Бурятия РФ);

Ульяна Винокурова, д.социол.н., профессор, проректор Арктического государственного института искусств и культуры (Якутск, Саха-Якутия РФ);

Роберт Вышинский, доктор социологии, кафедра социологии культуры Института социологии Варшавского университета (Варшава, Польша);

Юрий Гатанов, к.психол.н., Санкт-Петербургский государственный университет (Санкт-Петербург РФ), стипен-

диат программы «Erasmus Mundus Window» в Институте междисциплинарных исследований «Artes Liberales» Варшавского университета (Варшава, Польша);

Раджана Дугарова, к.и.н., независимый исследователь (Улан-Удэ, Республика Бурятия РФ);

Ян Кеневич, хабилитированный доктор истории, профессор, Институт междисциплинарных исследований «Artes Liberales» Варшавского университета (Варшава, Польша);

Нина Киндикова, д.ф.н., профессор кафедры алтайского языка и литературы Горно-Алтайского государственного университета (Горно-Алтайск, Республика Алтай РФ);

Ирина Ламбаева, к.филос.н., зав.кафедрой гуманитарных и социально-политических наук Московского государственного технического университета гражданской авиации (Москва, РФ);

Эва Лукашик, хабилитированный доктор филологии, профессор, Институт междисциплинарных исследований «Artes Liberales» Варшавского университета (Варшава, Польша);

Зоя Морохоева, д.филос.н., профессор, Институт междисциплинарных исследований «Artes Liberales» Варшавского университета (Варшава, Польша);

Иван Пешков, доктор экономики, адъюнкт Восточного института Университета им. Адама Мицкевича (Познань, Польша);

Валентин Рассадин, д.ф.н., академик РАН, профессор, директор «Научного центра монголоведных и алтай-

стических исследований» Калмыцкого государственного университета (Элиста, Калмыкия РФ);

Кюнней Такасаева, к.психол.н., аспирантка Варшавского университета (Варшава, Польша);

Светлана Трофимова, д.ф.н., профессор, гуманитарный факультет Калмыцкого государственного университета (Элиста, Калмыкия РФ);

Мария Ханхунова, аспирантка Восточно-Сибирского технологического университета (Улан-Удэ, Республика Бурятия РФ);

Альберт Явловский, доктор социологии, адъюнкт Кафедры методов исследования культуры Института прикладной социологии Варшавского университета (Варшава, Польша).