



**Этнокультурный и межконфессиональный диалог  
в Урало-Поволжском полиэтничном пространстве: исторический опыт и современность**



**ЭТНОКУЛЬТУРНЫЙ  
И МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫЙ ДИАЛОГ  
В УРАЛО-ПОВОЛЖСКОМ  
ПОЛИЭТНИЧНОМ ПРОСТРАНСТВЕ:  
ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ И СОВРЕМЕННОСТЬ**

*Сборник материалов II Всероссийской  
научно-практической конференции*



Оренбург 2013

Правительство Оренбургской области  
Оренбургский государственный педагогический университет  
Научно-исследовательский институт истории и этнографии  
Южного Урала  
Оренбургского государственного университета



**ЭТНОКУЛЬТУРНЫЙ  
И  
МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫЙ  
ДИАЛОГ  
В УРАЛО-ПОВОЛЖСКОМ  
ПОЛИЭТНИЧНОМ  
ПРОСТРАНСТВЕ:  
ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ  
И СОВРЕМЕННОСТЬ**



*Сборник материалов II Всероссийской  
научно-практической конференции*

Оренбург 2013

УДК 323.1(470.4/5)(063)

ББК 66.3(2Рос),5

Э91

**Э91 Этнокультурный и межконфессиональный диалог в Урало-Поволжском полиэтничном пространстве: исторический опыт и современность.** Сборник материалов II Всероссийской научно-практической конференции. – Оренбург: ООО ИПК «Университет», 2013. – 276 с.

**ISBN 978-5-4417-0256-0**

*В сборнике объединены материалы II Всероссийской научно-практической конференции «Этнокультурный и межконфессиональный диалог в Урало-Поволжском полиэтничном пространстве: исторический опыт и современность», которая состоялась в г. Оренбурге 14 декабря 2012 года.*

*В представленных материалах рассматриваются этапы формирования этнокультурного и конфессионального пространства Урало-Поволжского региона, современные этнополитические и этнокультурные процессы, анализируются как теоретические, так и практические аспекты межкультурного и межрелигиозного взаимодействия.*

*Книга адресована широкому кругу читателей, ученых и специалистов, интересующихся актуальными проблемами развития современного российского общества, вопросами установления конструктивного этнокультурного и межконфессионального диалога.*

УДК 323.1(470.4/5)(063)

ББК 66.3(2Рос),5

ISBN 978-5-4417-0256-0

© Коллектив авторов, 2013

© ООО ИПК «Университет», 2013



Кулагин Д. В. (Оренбург)

### ВСТУПИТЕЛЬНОЕ СЛОВО

Сегодня в многонациональной России на первый план выходит проблема толерантности, межнационального и этноконфессионального диалога как неотъемлемого компонента культуры общественных отношений, в частности, отношений межэтнических. Эта тема в последнее время всё чаще становится объектом оживлённых дискуссий, предметом обсуждения не только в научном сообществе, но и всей общественности. В этой связи уместно вспомнить недавно прошедшее широкое обсуждение проекта стратегии государственной национальной политики Российской Федерации. Этот документ является определяющим для переосмысления национальной политики России на современном этапе, важным фактором национальной безопасности государства.

В последние годы этническая идентичность во многом определяет поведение россиян. Вызывает тревогу тот факт, что нетерпимость, экстремизм и ксенофобия в обществе не обходят стороной молодежную и подростковую среду. Актуальность подготовки молодёжи к жизни и деятельности в многоязычном и поликультурном обществе мало у кого сегодня вызывает сомнения. В связи с этим обсуждение проблем межкультурного диалога, его исторического опыта, имеет сегодня очень важное значение. Необходимо воспитать, сформировать человека – носителя традиций и обычаев своего народа, способного интегрироваться в современное многонациональное российское общество.

Ведущее место в диалоге культур занимают духовные ценности. Сюда относятся и культура, и этика, идеологические и религиозные ценности.

Вполне закономерно выдвижение этой проблемы в качестве одной из приоритетных и в нашем, специфичном своей многонациональностью и поликонфессиональностью, регионе. По данным переписи населения 2010 г. на территории Оренбургской области проживают представители 126 национальностей. В области действуют 130 национально-культурных общественных объединений, а также 387

религиозных объединений, представляющих 18 конфессий.

Политика многокультурности, имеющая своей целью гармонизацию всего комплекса межэтнических отношений, развитие принципов толерантности и уважения к самобытным национальным культурам всех этнических групп, населяющих область, является одним из приоритетных направлений в деятельности органов государственной власти. Во многом благодаря этому в регионе наблюдается межэтническая и этноконфессиональная стабильность.

Несомненно, что в этом свою положительную роль играют разрабатываемые и осуществляемые в Оренбуржье еще с 1994 г. программы региональной национальной политики, которые определяют основные направления межкультурного сотрудничества, формируют правовую базу для реализации государственной национальной политики на территории Оренбургской области.

Правительство Оренбургской области уделяет большое внимание развитию межкультурного диалога способствующего сохранению этнополитической стабильности в регионе и воспитанию толерантности у населения. Совместно с национальными общественными объединениями ежегодно проводятся десятки этнокультурных мероприятий. В системе образования создаются условия для изучения родных языков. Сегодня в 117 школах области с этнокультурным компонентом ведётся изучение родных языков, традиций, культуры, народных обычаев народов проживающих в Оренбуржье. Показателем качества изучения родного языка являются ежегодные предметные олимпиады для старшеклассников школ с этнокультурным компонентом. Учащиеся, представляющие нашу область на межрегиональных олимпиадах в г. Казани и в г. Уфе, уже на протяжении нескольких лет занимают призовые места по татарскому и башкирскому языку и литературе.

Одной из главных задач областной целевой программы реализации модели региональной политики является этнокультурное и духовное развитие народов Оренбуржья посредством межкультурного диалога. Сегодня в области работают 470 национальных нерусских творческих коллективов, в которых занимаются более 4 тыс. человек.

Данные цифры характеризуют только коллективы, которые работают в рамках клубной системы. Но, кроме того, существует еще и национальные творческие коллективы, которые работают на базе национальных культурных центров и в системе дополнительного образования.

Ежегодно, при активном участии этих коллективов, в области проводится десятки национальных и межнациональных праздников и фестивалей.

Своеобразной визитной карточкой Оренбуржья стал культурный комплекс «Национальная деревня». В нем отражается все многообразие, богатство и особый колорит культуры и традиций многонационального Оренбуржья. Это своеобразный музей под открытым небом, ставший символом дружбы, основанной на уважении к соседям, независимо от их национальности и конфессиональной принадлежности.

Гармонизация национальных и межнациональных отношений невозможна без четко определённой политики взаимодействия всех властных структур с общественными национальными организациями, учёными и специалистами в области этноконфессиональных отношений.

Реализация программы национальной политики позволяет сохранить стабильность в обществе, способствует развитию принципов толерантности у населения, снижению протестных настроений в национальной и религиозной среде, преодолению этнического и религиозного изоляционизма и экстремизма.

Но, говоря о позитивных моментах, нельзя не сказать и о том, что в этой сфере имеются и серьезные поводы для тревоги. В последние годы в российском обществе, к сожалению, растет нетерпимость к представителям ряда этнических общностей, наблюдается рост национализма, этнического экстремизма, проявления различного рода ксенофобий: исламофобии, русофобии, мигрантофобии, участились случаи проявления насилия, терроризма, расизма, дискриминации по отношению к национальным, этническим, религиозным и языковым меньшинствам, беженцам, рабочим-мигрантам, иммигрантам. Находит это свое отражение и у нас, в Оренбуржье.

Безусловно это вызывает тревогу. Для того, чтобы противостоять этим процессам, нам нужно обсуждать имеющиеся проблемы, спорить и находить правильные решения.

Заинтересованное, обсуждение различных аспектов межкультурного и межрелигиозного взаимодействия, безусловно, будет способствовать сохранению этнополитической стабильности и дальнейшей гармонизации всего комплекса межнациональных и этноконфессиональных отношений в регионах России.

## **ИСЛАМСКИЙ ТЕРРОРИЗМ В ПОВОЛЖЬЕ НА СОВРЕМЕННОМ ЭТАПЕ: МАСШТАБ, ПОТЕНЦИАЛ УГРОЗЫ, МЕРЫ ПРОТИВОДЕЙСТВИЯ**

Осуществлённые радикал-исламистами на территории Татарстана в 2012 году теракты подтвердили выводы экспертов, анализирующих исламскую умму России, что ситуация в регионах Приволжском федеральном округе (ПФО) развивается по «северокавказскому сценарию»<sup>1</sup>. Дальнейшее усиление антигосударственной деятельности со стороны приверженцев радикал-исламистских течений и увеличение количества адептов этих идеологий чревато «дагестанизацией» областей и республик в ПФО, и в этой связи весьма высока вероятность новых терактов в указанных регионах.

В ПФО без должного внимания федеральных и региональных властей долгие годы оставалась антироссийская деятельность молодых исламских радикалов, окончивших религиозные ВУЗы Саудовской Аравии и других стран Ближнего Востока, активно вербовавших сторонников среди местных мусульман.

При этом тот факт, что в рядах радикал-исламистов нередко можно наблюдать представителей бизнес-сообщества и детей государственных служащих (т.е. людей как минимум со средним достатком, либо выше среднего) опровергает утверждения некоторых публицистов о том, что причина распространения ваххабизма и других радикальных идеологий лежит в сфере социально-экономической. Одной из главных причин распространения этих идеологий являются успешная деятельность проповедников, получивших религиозное образование за рубежом и финансирование их деятельности со стороны негосударственных фондов Саудовской Аравии и других стран Ближнего Востока, проходящие на фоне развала традиционного мусульманского образования в России и промахов органов власти в системе образования и просвещения, религиозной и национальной, информационной политике.

Все предыдущие годы без должного внимания органов власти и общественности оставалась происходившая ваххабизация мусульманского сообщества Татарстана в результате проповеднической деятельности зарубежных эмиссаров, что привело к формированию устойчивых «джамаатов» (общин) радикал-исламистов в республиках и областях округа. Именно члены этих «джамаатов» являются «электоратом», от-

куда черпает новые кадры террористическое подполье, которое более четко сформировалось к 2012 году. Главная причина совершения ими терактов и диверсий лежит вовсе не в экономической плоскости. Глупо думать, что человек, не боящийся совершить самоподрыв, чтобы уничтожить «неправильного мусульманина» или полицейских на блокпосту, и не боящийся попасть под огонь спецназа, ищет каких-то материальных благ. Радикал-исламисты все блага надеются получить в загробной жизни. Главная причина совершения ими терактов – приверженность идеологии, которую они считают «истинным исламом», и которая внушает ненависть к «кяферскому государству», «неправильным мусульманам» (которыми могут быть объявлены все мусульмане, несогласные в чём-либо с приверженцами данной идеологии), людям неисламских вероисповеданий. Эта же идеология внушает им уверенность в том, что теракты и другие преступления (включая «обычные» вооружённые ограбления) совершаются «во имя Аллаха» и за них они будут вознаграждены в загробном мире.


До 2012 года на территории регионов ПФО случаев подготовки и осуществления терактов со стороны религиозных экстремистов было относительно немного, и поэтому опыта противодействия терроризму у силовых структур данного федерального округа крайне мало. По этой причине важно понять, анализируя действия террористов в данном федеральном округе в 2012 году и в предыдущие годы, и проводя аналогии с террористической деятельностью радикал-исламистов на Северном Кавказе и в других регионах – что может предпринять террористическое подполье перед Универсиадой-2013 в Казани и во время этого массового международного спортивного мероприятия.

Эпицентром деятельности радикал-исламистского сообщества Поволжья является территория Татарстана, где при попустительстве местных властей фактически созданы наиболее благоприятные условия для антироссийской и экстремистской деятельности религиозных радикалов. Нельзя исключать, что предстоящая в Казани XXVII Универсиада (6-17 июля) с большой долей вероятности вновь может превратить Татарстан в главную мишень террористов и в 2013 году.

### ***Предпосылки для появления исламского терроризма в Поволжье***

В Татарстане долгое время республиканскими властями не признавалась проблема распространения радикал-исламистских течений,





и утверждалось, что в отличие от регионов Северного Кавказа для Татарстана проблема терроризма обусловленного деятельностью религиозных экстремистов никогда не будет актуальной.

При этом официально власти Татарстана борются с терроризмом с 1997 года. С мая 1997 года в Татарстане под разными названиями функционирует Антитеррористическая комиссия, членами которой являются руководители республиканских подразделений силовых структур РФ, министерств и ведомств Республики Татарстан (РТ) (в 1997 году данный межведомственный орган был создан под названием «Межведомственная антитеррористическая комиссия РТ», сейчас функционирует под названием «Антитеррористическая комиссия РТ»). Аналогичные комиссии с 1997-1998 годов действуют в других регионах ПФО.

Борьба с терроризмом в рамках деятельности данной межведомственной комиссии в Татарстане в основном носила декларативный характер – республиканскими властями провозглашалось, что «никакого терроризма у нас быть не может». Однако все эти годы в республике увеличивалось количество приверженцев радикал-исламистских течений, прежде всего – ваххабитов (салафитов), которые и представляют собой «электорат» пополняющий ряды террористов.

По мнению ряда экспертов, целенаправленное распространение ваххабизма в регионах ПФО под эгидой организаций, имеющих арабское происхождение, началось с 1993 года, что и создало предпосылки для формирования в Татарстане в последующие годы ваххабитских джамаатов, на основе которых и были сформированы ячейки вооружённого террористического подполья из числа радикал-исламистов.

В 1993 году вояжи в регионы Поволжья совершал представитель организации «Аль-Игаса» Абдель-Хамид Джафар, известный среди ваххабитов под кличкой «Дагистани». Организация «Аль-Игаса» более известна как «Международная исламская организация «Спасение» (МИОС). На эту организацию в своё время обращалось особое внимание СМИ: появлялись сообщения экспертов о том, что ее руководители, связанные с саудовскими спецслужбами, негласно финансировали ваххабитов по всему миру, включая и религиозных радикалов действующих на территории России

В 1999 году органами ФСБ для СМИ была представлена информация о том, что Дагистани в тот период возглавлял «Русский отдел» «Аль-Игасы», и четыре месяца в году проводил в России, вместе со


своим бухгалтером совершая вояжи в Татарстан и на Северный Кавказ; а также о том, что Дагистани является имамом мечети в Медине и выполняет деликатные поручения одной из саудовских спецслужб. Известно, что в Татарстане и на Северном Кавказе Дагестани выступал с проповедями перед мусульманами, в т.ч. перед шакирдами местных вновь открытых медресе. Известно, что в некоторых проповедях Дагестани открыто призывал к вооруженному джихаду против «неверных», говоря о том, что рано или поздно придётся вести войну против «кяферского государства». В 1995 году посольству Саудовской Аравии в России было заявлено о нежелательности пребывания Абдель-Хамид Джафара Дагистани на территории России, после чего официально Дагистани убыл из страны.

На территории регионов ПФО в то время открыто действовали и эмиссары других международных «благотворительных» мусульманских организаций.

В 1993 году саудовская «благотворительная» организация «Тайба» заключила договор о содействии образовательному процессу с дирекцией новообразованного в г.Набережные Челны (второй по численности населения и значимости город Татарстана) медресе «Йолдыз» - что де-факто привело к трансформации медресе в центр по подготовке боевиков, что показали в дальнейшем события Второй чеченской войны (1999-2001). Данное медресе в 1993 году руководством Духовного управления мусульман Татарстана фактически было продано спонсорам из «Тайибы».

С 1993 года на территории регионов ПФО действовали представители организации «Аль-Харамейн», которая функционирует непосредственно под патронажем королевской семьи при поддержке Министерства по делам ислама и вакуфов Королевства Саудовской Аравии (КСА). Эмиссары данной организации агитировали молодых мусульман ехать в КСА для получения там религиозного образования. С началом Первой чеченской кампании (1994-1996) организация вела активную антироссийскую кампанию в поддержку исламского «джихада» в Чеченской Республике.

Первый публичный скандал, связанный с подготовкой террористов на территории Урало-Поволжского региона, оказался связан с посещением верховным муфтием, руководителем Центрального духовного управления мусульман (ЦДУМ) Талгатом Таджудином медресе города Октябрьский Республики Башкортостан 10 октября 1994 года. Руководство медресе (которое возглавлял араб, выходец из Егип-



та) и имамов местной мечети Талгат Таджутдин обвинил в приверженности ваххабизму, также обвинил руководство медресе в том, что на территории учебного заведения действуют курсы по подготовке террористов. Этот визит, выявивший наличие в медресе курсов по подготовке боевиков, окончился пятичасовым задержанием верховного муфтия сотрудниками местной милиции по сигналу руководства медресе. Для широкой общественности этот случай остался неизвестен, во многом потому, что ни среди большинства мусульманских лидеров, ни среди представителей власти тогда не было понимания того, какую опасность несёт ваххабизм для страны и мусульманской уммы.

Уже в 1996 году сотрудники Министерства безопасности Башкирии (так тогда называлось Управление ФСБ по Республике Башкортостан), обнаружили на территории медресе г. Октябрьского огнестрельное оружие. Оружие было обнаружено в помещении, которое официально сдавалось в аренду спортклубу. После этого трое иностранных граждан, подданные Иордании и Ливана, были выдворены с территории Башкортостана «в связи с грубым нарушением законодательства России и Республики Башкортостан». Официально было объявлено, что данные иностранные граждане имели отношение к деятельности организации «Аль-Игаса».

Незадолго (за несколько месяцев) до того, как в октябре 1994 года верховный муфтий Талгат Таджутдин обвинил руководителей мусульманской уммы г. Октябрьского в приверженности ваххабизму и подготовке террористов, с должности имам-хатыба мечети г. Октябрьского увольняется Гусман Исхаков, который после увольнения переезжает в Татарстан, где становится заместителем муфтия данной республики Габдуллы Галиуллина, которому последний приходится родственником (женат на сестре Гусмана Исхакова). Позже в 1998 году Исхаков на объединенном съезде мусульман республики был выбран муфтием Татарстана (а фактически – назначен на эту должность главой республики Минтимером Шаймиевым), и, находясь на этой должности – фактически оказывал радикал-исламистам содействие в пропаганде «чистого ислама» среди мусульман Татарстана.

В 1997 году в Казани появился филиал «Международной исламской представительской организации» (МИПО). Данная организация была создана при финансовой поддержке Саудовской Аравии в г. Дакка (Бангладеш). В этом же году филиал этой организации появился в Москве. Официальной целью создания МИПО является распространение ислама по всему миру. В 2001 году в СМИ появи-


лись сообщения о том, что план деятельности МИПО был нацелен на создание во взаимодействии с другими международными исламскими структурами «исламского государства на территории России с центром в Татарстане», в которое вошли бы несколько субъектов РФ.

В этот же период распространение ваххабизма в Татарстане и соседних регионах шло по линии организаций «Ибрагим бин Абдулазиз аль-Ибрагим» («Аль-Ибрагим»), «Всемирная ассамблея мусульманской молодежи» и «Комитет мусульман Азии», связанных с саудовскими и кувейтскими спонсорами, и со спецслужбами Саудовской Аравии.

Цели деятельности этих организаций, официально заявленные в их учредительных документах, были довольно схожи и, как правило, не выходили за рамки оказания материальной помощи отдельным гражданам, общественным и религиозным объединениям, а также содействия в организации религиозного просвещения. Вместе с тем, в СМИ и в научной литературе со стороны востоковедов и политологов звучало немало негативных оценок деятельности этих «неправительственных организаций» (НПО). В частности, отмечалось, что оказание ими гуманитарной помощи сопровождалось созданием разветвленной сети организаций, финансируемых Саудовской Аравией, особенно активно стремящейся содействовать увеличению роли ваххабитской формы ислама в общественной жизни на территории России, и, тем самым, прямо или косвенно закрепить саудовское влияние. Среди реальных целей этих организаций следует отметить формирование просаудовских настроений среди максимально возможного количества верующих, формирование готовности к вооружённому джихаду против «неверных», а также компрометация местных действующих религиозных авторитетов и продвижения на их посты своих ставленников.

Представительства этих связанных с саудовскими спецслужбами международных организаций в регионах ПФО осуществляли, по существу, подрывную деятельность, оказывая финансовую помощь радикал-исламистским сообществам, и ведя пропаганду ваххабизма среди мусульманской молодёжи.

По мнению некоторых представителей мусульманского духовенства Татарстана (озвученных в 1998 году), в тот период на территории данной республики действовали представители организации «Братья-мусульмане», которые также осуществляли свою «просветительскую» деятельность на деньги саудовских спонсоров, и были связаны с саудовскими спецслужбами.



В тот период саудовские эмиссары, равно как и эмиссары чеченских террористов, чувствовали себя в наиболее вольготно именно на территории Республики Татарстан.

21 мая 1997 года лидер чеченских террористов, «президент Ичкерии» Аслан Масхадов вместе с президентом Ингушетии Русланом Аушевым прибыл в Казань (в тот период глава Татарстана Минтимер Шаймиев крайне благосклонно относился к Масхадову). Официальной целью визита было подписание двустороннего договора о дружбе и сотрудничестве. Масхадов в мечети Марджани встречался с мусульманским духовенством Казани, и тогдашний муфтий Татарстана Габдулла Галиуллин принимал его как героя. Члены масхадовской делегации совершенно свободно передвигались по Казани и посещали общежития местных ВУЗов и местные мечети. По мнению ряда экспертов, в составе «ичкерийской» делегации были люди, которые имели прямое отношение к саудовским спецслужбам и саудовским «благотворительным» организациям. Доподлинно известно, что члены масхадовской делегации встречались со студентами чеченской, ингушской и арабской национальностей в общежитии Казанского государственного медицинского университета.

Все эти годы отдельные представители мусульманского духовенства Татарстана пытались достучаться до властей республики, и сообщали, что проповедники из зарубежных стран под видом проповеди ислама фактически ведут пропаганду против существующего государственного строя, внушают татарской молодёжи, что рано или поздно наступит время, когда придётся воевать против «кяферского государства», и внушают ненависть ко всем немусульманам.


По мнению ряда экспертов, если бы обладавший на тот момент безграничной властью в Татарстане Шаймиев проявил необходимую волю, то легко изыскал бы предлоги выслать из России действующих на территории республики проповедников радикал-исламизма, дав соответствующую команду «силовикам», и данные действия оказали бы благоприятное воздействие на состояние всей мусульманской уммы регионов ПФО. Более того, этим Шаймиев показал бы пример и органам власти соседних регионов, которые в своих взаимоотношениях с мусульманской уммой во многом ориентировались на пример Татарстана и нередко стремились копировать его опыт. В тот период в ряде соседних регионов (например, в Ульяновской области) действия властей Татарстана в отношении представителей «благотворительных» организаций Саудовской Аравии во многом воспринимали как своеобразный «эталон».

В тот период даже КГБ Татарстана (территориальное подразделение Федеральной Службы Контрразведки, а с 1995 года – Федеральной Службы Безопасности) выполняло указания Шаймиева. КГБ Татарстана, являясь территориальным подразделением ФСБ России, вплоть до 2001 года сохраняло старое советское название – по настоянию Шаймиева, которому не хотелось, чтобы название данной спецслужбы звучало как «УФСБ по РТ». Ему не хотелось, чтобы в названии спецслужбы фигурировали слова, которые указывали бы на то, что она является подразделением российской спецслужбы. Наличие у республики собственного КГБ, хотя бы внешне, по названию независимого от ФСБ России, глава Татарстана расценивал как важный атрибут «суверенного государства».

По мнению экспертов, в тот период органы исполнительной власти «суверенного Татарстана», включая подчиняющихся Шаймиеву «силовиков», имели все возможности для высылки из республики проповедников радикал-исламистских учений – и данный шаг фактически сыграл бы роль действия направленного на профилактику терроризма.

О том, что такая возможность (депортация проповедников опасных для государства учений) реально существовала, свидетельствует факт высылки ваххабитских эмиссаров из соседней Башкирии в 1996 году. 12 мая 1996 года трое арабов из Иордании и Ливана были выдворены из региона. В отношении еще 2-х граждан Египта и Ливана вопрос о высылке решается. Отмечалось также, что выдворенные иностранцы являются членами Международной исламской организации «Спасение» (МИОС) и что решение об их высылке из Башкирии и РФ было принято министром безопасности республики генерал-майором Владимиром Наумовым. Согласно сообщению МБ, ряд стран дальнего зарубежья, «используя культурную и языковую общность мусульманской части населения республик бывшего СССР, осуществляет попытки крупномасштабного проникновения во все сферы их экономической и общественно-политической жизни». Предпринимаются такие попытки и со стороны мусульман-фундаменталистов из МИОС (примечание: на тот момент УФСБ по Республике Башкортостан по требованию руководства этой республики называлось «Министерством безопасности Республики Башкортостан», аналогично тому, как в Татарстане оно называлось «КГБ Республики Татарстан»).

Однако в тот период, обладавший безграничной властью в Татарстане Шаймиев не только не препятствовал деятельности вахха-



битских эмиссаров из Саудовской Аравии и других арабских стран, но и фактически оказывал им поддержку. Тогда в хороших отношениях с зарубежными мусульманскими странами, прежде всего – с ваххабитскими монархиями стран Персидского залива он видел одну из гарантий «суверенитета Татарстана». В тот период правящая элита республики выступала за установление связей Татарстана с мусульманскими странами, за «прямые татаро-арабские отношения» без учёта мнения федерального центра. Провозгласившая региональная элита Татарстан в качестве «суверенного государства, ассоциированного с Россией» (официальная формулировка вынесенного на референдум 21 февраля 1992 года вопроса о правосубъектности Татарстана) стремилась к выстраиванию собственной внешней политики с зарубежным миром. Поскольку в странах Запада и на Дальнем Востоке к появлению «суверенного Татарстана» относились нейтрально, Казанским Кремлем упор делался на развитие со странами мусульманского Востока, где были сделаны прорывы: президента Татарстана встречали на высоком правительственном уровне, а само сближение с Ближним Востоком объяснялось естественной близостью с единоверцами.

9 апреля 1999 года главный цензор Духовного управления мусульман Республики Татарстан (ДУМ РТ) Фарид Салман обвинил тогдашнее руководство татарстанского муфтията в приверженности ваххабизму, и объявил о том, что выходит из состава ДУМ РТ.

1 октября 1999 года 40 имамов Татарстана вынесли «Вотум недоверия муфтию ДУМ РТ Гусману Исхакову», обвинив муфтия в оказании содействия распространению ваххабизма и сотрудничестве с организациями «Тайба», «Братья-мусульмане», «Всемирная ассамблея мусульманском молодежи» и фондом «Ибрагим бин Абдулазиз аль-Ибрагим». Однако власти республики к этим обвинениям не прислушались, и благодаря поддержке Шаймиева Гусман Исхаков усидел на своём посту.

### ***Хронология исламского терроризма в Поволжье***

Между тем, в конце 1990-х гг. тревожные «звонки» уже прозвенели на всю страну. В сентябре 1999 года террористы взрывают дома на улице Гурьянова и Каширском шоссе в Москве. Одним из главных подозреваемых в организации террористических актов становится Денис Сайтаков, шакирд (студент) набережночелнинского медресе «Йолдыз», которое фактически функционировало как центр подго-


товки боевиков. Сайтакова объявляют в федеральный розыск. Осенью 1999 года выпускник медресе Денис Сайтаков вошел в число подозреваемых в организации терактов в Москве, впоследствии была доказана причастность шакирдов «Йолдыза» еще к нескольким подобным акциям, а также подтверждены факты сотрудничества руководства медресе с чеченскими полевыми командирами Басаевым и Хаттабом, которые проводили для студентов «Йолдыза» «полевую практику». Вслед за Сайтаковым начинают розыск еще 10 шакирдов медресе «Йолдыз», подозреваемых в связях с чеченскими боевиками. Медресе «Йолдыз» было закрыто за распространение ваххабитской идеологии<sup>2</sup>.

1 декабря 1999 г. на границе Татарии и Кировской области были взорваны несколько веток («Пермь–Казань–Горький-1», «Пермь–Казань–Горький-2» и «Уренгой–Ужгород») трансмагистрального газопровода. Органам правопорядка удалось задержать организаторов этого теракта: ими оказались проходившие военно-полевую подготовку в учебном центре «Кавказ» в Шалинском районе Чечни уроженцы Татарстана и Башкортостана. Совершение преступной акции рассматривалось ими как участие в священной войне против России. Для проведения диверсии применялись специальные устройства, начиненные взрывчатым веществом, схожим с тем, которое использовалось при проведении терактов в Москве. В ходе обысков по месту жительства арестованных были изъяты аналогичные взрывные устройства. Стало известно, что задержанные вынашивали планы совершения взрыва на одной из газоперекачивающих станций<sup>3</sup>.

В Башкортостане в мае 2004 года членами организации «Хизбут-Тахрир» был произведен подрыв самодельного взрывного устройства у здания Октябрьского мухтасибата.

После кровавой трагедии в Беслане 1 сентября 2004 года на всю страну прогремело бугурусланское медресе «Аль-Фуркан». По данным ФСБ, данное медресе в г. Бугуруслане Оренбургской области было построено и функционировало на деньги саудовских спонсоров. Медресе было связано и радикал-исламистским сообществом Татарстана, в нём учились шакирды (студенты) из данной республики. Среди трупов уничтоженных в Беслане боевиков были опознаны братья Хамзат и Тимур Цокиевы. Они являлись выпускниками «Аль-Фуркана». По данным Центра общественных связей (ЦОС) ФСБ, еще 10 человек, прошедших обучение в медресе, участвовали в подготовке терактов в Московской области, Самаре, и в Назрани. В октябре 2004 года





в данном учебном заведении органами ФСБ были обнаружены 150 граммов взрывчатого вещества и две капсулы детонатора. Летом 2005 года медресе официально прекратило существование – в связи с возбуждением уголовного дела по статье «Организация деятельности экстремистской организации». Однако после закрытия медресе в г. Бугуруслане продолжал действовать ваххабитский джамаат, сформировавшийся вокруг данного учебного заведения. Многие выпускники разъехались по соседним с Оренбургской областью регионам Урала и Поволжья, где занялись пропагандой ваххабизма.

После закрытия медресе «Аль-Фуркан» органами ФСБ была выявлена деятельность ваххабитов в Мордовии и в Ульяновске.

За последние годы на территории ПФО неоднократно задерживались члены радикал-исламистских сообществ за совершение различных преступлений.

14 января 2005 года прокуратура Башкортостана предъявила обвинение по статье 205.1 УК РФ (вовлечение в совершение преступлений террористического характера или иное содействие их совершению) членам организации «Хизб-ут-Тахрир», арестованным в разных городах республики в декабре 2004 года. Тогда в Башкирии при проведении обысков у членов «хизб-ут-тахрировской» ячейки были изъяты две боевые гранаты, четыре самодельных взрывных устройства, свыше сорока боевых патронов к автомату Калашникова и пистолету Макарова. У одного из лидеров «джамаата» тогда была найдена карта города Уфы с условными обозначениями на местах массового скопления людей и подразделений органов внутренних дел. После задержания спецслужбами членов ячейки этой экстремистской организации в Башкирторгостане в декабре 2004 года представители ФСБ сообщили для СМИ, что один из задержанных ранее обучался в одном из учебных центров, где проходили подготовку ряд террористов, участвовавших в захвате заложников в Беслане.


6 января 2005 года в Сергиевском районе Самарской области боевики ваххабитского сообщества «Челнинский джамаат» (сформировалось в г. Набережные Челны, Татарстан) взорвали опору высоковольтной линии. Через неделю после взрыва опоры высоковольтной линии в Сергиевском районе Самарской области им удалось осуществить подрыв магистрального газопровода в Ульяновской области, около поселка Новочеремшанск. Всего, по версии следствия, за два года им удалось совершить 11 подрывов и покушений на них на объектах топливно-энергетического комплекса – нефтепродуктопроводах, газопроводах, линиях

электропередач и подстанциях в регионах ПФО. Главной целью этих террористических актов был подрыв экономического потенциала российского государства, которому объявили джихад боевики «джамата»<sup>4</sup>.

17 августа 2010 г. на территории Архангельского района Башкортостана сотрудники ФСБ и МВД провели совместную спецоперацию, в ходе которой были ликвидированы шесть боевиков<sup>5</sup>. Незадолго до этого 30 марта в Челябинской области был арестован уроженец Ингушетии Башир Плиев (называвший себя «амир Башкортостана и Самарской области»), которого считают организатором и духовным лидером исламистского подполья в Башкортостане. Уже в ходе следственных действий было установлено, что на счету террористической исламистской группы, уничтоженной 17 августа, была диверсия на трассе магистрального газопровода высокого давления в Бирском районе Башкортостана, а также ряд других преступлений. Башир Плиев возглавлял «Октябрьский джамаат» (сформировался в г. Октябрьский, Башкирия), боевики которого считали себя членами международного сообщества «Ат-Такфир-валь-Хиджра». Члены банды Плиева планировали теракты с участием смертников.

25 ноября 2010 года в Нурлатском районе Татарии силами МВД была ликвидирована группа вооружённых радикал-исламистов в количестве трёх человек. Каждый из бандитов был вооружен автоматом с подствольным гранатометом и имел при себе большое количество патронов. До того как силовиками была произведена ликвидация члены этой бандгруппы 11 ноября 2010 года пытались взорвать машину местного начальника подразделения Центра противодействия экстремизму МВД в Чистопольском районе республики. В последующие дни преступники обстреляли сначала егеря, затем дежурный экипаж частного охранного предприятия, но в итоге были блокированы ОМОНОм и уничтожены. Позже выяснилось, что группа не ограничивалась тройкой ликвидированных. При этом «джамата» представлял собой союз приверженцев ваххабизма и членов «Хизб-ут-Тахрир». Лидером банды был Руслан Спиридонов, сын бывшего прокурора г. Чистополь<sup>6</sup>. Появление группы боевиков, стремящихся к созданию военно-полевого стационарного лагеря в лесу, позволило экспертам говорить о попытках реализации северокавказского сценария создания ваххабитского вооруженного подполья. События в этом районе Татарстана получили название «нурлатский синдром».

10 января 2012 года в деревне Мемдель в Высокогорском районе Татарстана произошёл взрыв в частном доме, принадлежащем



выходцам из Средней Азии. Тогда прибывшие полицейские обнаружили в доме целую лабораторию по изготовлению взрывных устройств, причём во время осмотра помещения в результате ещё одного взрыва сотруднику полиции оторвало кисть руки. В тот январский день по подозрению в изготовлении «поясов шахида» в розыск был объявлен проживавший в этом доме Рустам Юсупов, который через несколько часов был застрелен сотрудником полиции, т.к. с оружием в руках оказал сопротивление при задержании, причем ранил полицейского ножом. Позже МВД по РТ выступило с официальным заявлением, в котором сообщалось, что изготовивший взрывные устройства убитый при задержании бандит находился в розыске. Стало известно, что в Узбекистане Юсупов был приверженцем «Хизб-ут-Тахрир»<sup>7</sup>.

21 апреля 2012 года в этом же доме в Мемделе вновь прогремел второй взрыв. Пострадал Абдулла Юсупов, отец застреленного полицейским в январе Рустама Юсупова. В руках пенсионера взорвалось самодельное взрывное устройство, обнаруженное им в погребе дома, в результате чего ему оторвало обе руки. В этот день полицейскими в доме были найдены еще три самодельных взрывных устройства<sup>8</sup>.

Январский инцидент в Мемделе дал повод экспертам говорить о том, что радикал-исламистское подполье Татарстана готовится к проведению терактов во время Универсиады-2013 в Казани, и с этой целью подготовило несколько домашних лабораторий по изготовлению взрывчатых веществ. Одна из таких подпольных лабораторий в Мемделе полицией и была случайно обнаружена из-за прогремевшего там в январе взрыва. Сразу после январского взрыва соседи убитого при задержании террориста Юсупова рассказали представителям СМИ о том, что неоднократно к дому «хизб-ут-тахрировца» подъезжали автомобили, из которых выгружались коробки и свёртки. Ни сам уничтоженный бандит, ни другие члены семьи нигде не работали, что не мешало Юсупову регулярно совершать покупки в сельском магазине и так же регулярно (по свидетельствам соседей) ездить в Казань на такси.

Лаборатория по изготовлению взрывных устройств в селе Мемдель не была единственной в Татарстане. Уже после крупного теракта в Казани 19 июля 2012 года отдельные самодельные взрывные устройства были обнаружены в разных частях столицы Татарстана и в г.Альметьевск. Мемдельская лаборатория полицией была обнаруже-

на совершенно случайно, благодаря оплошности религиозного фанатика, из-за которой и случился взрыв в его доме.

Наивысшим кульминационным моментом активизации радикал-исламистов на территории округа является теракт 19 июля 2012 года в Казани. В этот день на муфтия Татарстана, лидера мусульман-традиционалистов Ильдуса Файзова было совершено покушение, в результате чего он получил ранение, а чуть менее часа ранее в подъезде собственного дома застрелен начальник учебного отдела Духовного управления мусульман Татарстана, известный идеолог традиционного ислама, мусульманский богослов Валиулла Якупов. Вскоре в Интернете было выложено видеообращение «амира моджахедов Татарстана» – радикал-исламисты поспешили подтвердить, что в Татарстане у них организовано вооружённое подполье. На видео в лесу выступал человек в окружении шести вооруженных автоматами сторонников с закрытыми масками лицами.


На видео один из мужчин, представившийся Мухаммедом и назвавший себя «военным амиром Татарстана», сообщает о том, что «моджахеды Татарстана» в 2007 г. присягнули на верность Доку Умарову и сейчас они подтверждают свою клятву верности<sup>9</sup>.

Позже стало известно, что члены данной группировки, которую возглавлял ранее судимый за общеуголовные преступления уроженец г. Чистополя Раис Мингалеев (он же «Мухаммед»), придерживаются учения «Ат-Такфир-валь-Хиджра» (разновидность ваххабизма) и связаны с афганским движением «Талибан». Позже через сеть интернет радикал-исламистами было объявлено, якобы Раис Мингалеев скончался в лесу от малярии и там же был похоронен (УФСБ по Татарстану до сих пор не признает его гибели и считает, что он до сих пор жив).

4 августа 2012 года появился второй видеоролик так называемых «моджахедов Татарстана»; в нем мужчина, представившийся амиром, берет на себя ответственность за двойной теракт 19 июля в Казани, и угрожает мусульманским священнослужителям: «Те имамы, которые не хотят или не могут выполнить эти пункты, установленные шариатом, пусть покинут свои посты. В этом случае вы будете защищены от рук моджахедов».

В августе 2012 года в Татарстане были отмечены попытки совершения и других терактов, которые СМИ обозначили как «несостоявшиеся теракты августа».

18 августа 2012 года в Казани около здания МВД по Татарстану была обнаружена подозрительного вида старая легковая машина -



«Жигули» 7-й модели, в которой сапёрами была обнаружена закладка взрывчатки. Территория была оцеплена. Представителям СМИ было объявлено, что машина принадлежит гражданину Азербайджана. Взрывное устройство было обезврежено.

В ночь с 19 на 20 августа 2012 года недалеко от автотрассы Казань – Зеленодольск в Зеленодольском районе республики был обнаружен взорванный автомобиль ВАЗ-2110, и останки людей рядом с ним. Взрыв был такой силы, части тел разлетелись в радиусе 50-60 метров. Рядом с взорванным автомобилем были опознаны останки четырех человек, а также были найдены экстремистская литература и автомат Калашникова. По всей видимости, взрыв произошел в ходе приготовления взрывного устройства. Причиной взрыва могла быть ошибка исполнителей, неправильно рассчитавших время для срабатывания бомбы, либо иная ошибка допущенная при работе со взрывным устройством.

По мнению ряда экспертов, мишенью неудачливых террористов могли быть горожане, которые на Дне Республики Татарстан – ежегодном празднике 30 августа – участвуют в народных гуляниях в центре Казани. Первоначально анонсировалось, что праздник посетит президент страны Владимир Путин, впоследствии приехавший в Татарстан, но не захавший в Казань, а побывав только в Болгаре и Свияжске – двух религиозных центров ислама и православия в Татарстане. Личности погибших террористов были установлены. Двое опознанных являются жителями Казани 24 и 27 лет, один – жителем Тюменской области 27 лет, один – гражданином Узбекистана 32 лет. Один из опознанных – 27-летний казанец Азат Сейфуллин (известный также под именем Салих), член экстремистской организации «Таблиги джамаат», участвовавший в уличных митингах радикал-исламистов в Казани в конце июля – начале августа 2012 года, организованных после покушения на муфтия Татарстана Ильдуса Фаизова и убийства начальника Учебного отдела ДУМ РТ Валиуллы Якупова.


20 августа 2012 года было найдено новое взрывное устройство – в частном доме в поселке Отары под Казанью. Взрывное устройство также было обезврежено сапёрами. По данным СМИ, взрывное устройство представляло собой полый поребрик, в который была заложена железная труба, начиненная взрывчаткой. Устройство было начинено болтами и саморезами, снабжено часовым механизмом. Выяснилось, что хозяева дома, приверженцы ваххабизма, поддерживали связь с радикал-исламистами Самарской области. В доме также были

обнаружены боеприпасы. Известно, что хозяева дома приехали в данный посёлок на постоянное место жительства из Самарской области 9 лет назад. По мнению ряда экспертов, в связи с массовым ремонтом дорог в Казани перед Универсиадой террористы могли планировать заложить несколько таких взрывных устройств на нескольких участках.

2 октября 2012 года в г. Альметьевск (Татарстан) прогремел взрыв в квартире многоэтажного дома. В результате пострадала 37-летняя женщина, которая была госпитализирована в больницу - ей взрывом оторвало кисть руки. Сотрудникам полиции она сообщила, что якобы нашла коробку в подъезде на лестничной клетке, а когда открыла находку у себя дома, то прогремел взрыв. Однако жильцы данного многоквартирного дома написали в одной из социальных сетей, что пострадавшая, как и её муж – являются приверженцами ваххабизма. Представители полиции сообщили СМИ, что в доме были найдены боеприпасы<sup>10</sup>. Данный случай рядом экспертов расценивается как свидетельство в пользу того, что на территории Татарстана действует несколько подпольных домашних лабораторий по изготовлению взрывчатых веществ, подобных той, которая в январе 2012 года была обнаружена в деревне Мемдель Высокогорского района.

24 октября 2012 года в Казани сотрудники ФСБ и МВД начали совместную операцию по задержанию членов исламистской группировки, осуществившей теракт в виде покушения на муфтия Татарстана Илдуса Фаизова и убийство начальника Учебного отдела ДУМ РТ Валиуллы Якупова. Религиозные экстремисты были блокированы на первом этаже многоквартирного дома. По информации ФСБ, члены банды готовились к проведению крупного теракта во время мусульманского праздника Курбан-байрам, намеченного на 26 октября. Один из преступников привёл в действие «пояс шахида», в результате чего были ранены двое прикомандированных из Москвы оперативников Центра специального назначения ФСБ, один из которых скончался от полученных ранений. Один из убитых во время данной спецоперации боевиков Роберт Валеев (второй «амир моджахедов Татарстана Абу Муса») по версии правоохранительных органов был исполнителем убийства Валиуллы Якупова.

В начале 2013 года правоохранительными органами Татарстана было объявлено об обезвреживании 6 групп, склонных к террористической деятельности, т.е. в результате оперативной работы удалось предотвратить возможность повторения терактов, аналогичных 19



июля 2012 года. Если исходить из того, что «моджахеды Татарстана» насчитывали 7 человек в банде, то только численный потенциал тех, кто уже фактически взялся за оружие ваххабитов в Татарстане можно определить в 40 человек. При этом не стоит сбрасывать со счетов и такой факт, что на каждого потенциального террориста приходится группа поддержки из числа его единомышленников, неготовых пока взяться за оружие, но готовых помогать материально и морально.

Показательно, что интенсивность террористической угрозы выросла именно в 2010-2012 гг., что связано с провозглашением создания «Вилаета Идель-Урал» как части «Имарата Кавказ» лидером северокавказских ваххабитов Доку Умаровым в 2010 году<sup>11</sup>, так и приближением предстоящей Универсиады в Казани как крупном международном событии, имеющим огромное имиджевое значение для страны.

### ***Структура исламистского сообщества Татарстана***

Для радикал-исламистского сообщества Поволжья характерно сотрудничество представителей разных течений нетрадиционного ислама. Различные группировки, например, ваххабитов и адептов организаций «Хизб-ут-Тахрир» и «Таблиги джамаат» кооперируются и помогают друг другу. В настоящее время в ПФО действует негласный альянс между террористическими организациями: «Хизб-ут-Тахрир» и ваххабитским сообществом.

Показательно, в «джамаате», члены которого погибли от рук силовиков во время «Нурлатских событий» в ноябре 2010 года, прекрасно уживались между собой как «хизб-ут-тахрировцы», так и приверженцы ваххабитской идеологии.

Со стороны радикал-исламистов наблюдается также интерес к выстраиванию союзнических отношений с татарскими и башкирскими национал-сепаратистами. После «двойного теракта» 19 июля 2012 г. в Казани радикал-исламисты и татарские «светские» националисты неоднократно совместно участвовали в антироссийских митингах и пикетов (29 июля, 5 и 19 августа), проводимых под предлогом «протеста против преследования мусульман со стороны властей». В медиа-пространстве татарские националисты выполняют роль адвокатов террористов, выставляют последних в качестве «невинных жертв ФСБ».

За последние годы Татарстан «благодаря» попустительству властей этой республики превратился в своеобразный «питомник» для

радикал-исламистов. Число исламских радикалов в республике из года в год умножается. По оценкам экспертов, общее количество приверженцев и симпатизирующих радикал-исламу только в Татарстане составляет 3 тысячи человек<sup>12</sup>, из которых около 200 готовы от пропаганды перейти к делу, при том, что уже около 40 оказались в поле зрения правоохранительных органов. В Татарстане созданы все условия для неконтролируемого роста религиозных экстремистов, готовых по первому призыву своих лидеров идти с оружием в руках против «неверных», которыми они считают и мусульман-традиционалистов. В республику для «обмена опытом» приезжают ваххабиты и «хизб-ут-тахрировцы» из других регионов. В настоящее время осуществляется «экспорт» исламского экстремизма из Татарстана в Самарскую область, Республику Марий Эл, Мордовию и другие соседние регионы. Между радикал-исламистами Татарстана и Башкортостана существуют отлаженная взаимосвязь с одной стороны, и общая координация действий между террористическим подпольем Поволжья и Северного Кавказа.

До сих пор в тех или иных формах (как открыто, так и неофициально) из республиканского госбюджета Татарстана поддерживается антироссийская деятельность татарских националистов, которые являются союзниками радикал-исламистов<sup>13</sup>. По мнению ряда экспертов, все эти годы поддержка местными властями национал-сепаратистов так или иначе стимулировала и активность их союзников из числа радикал-исламистов. Поддерживаемая нынешней правящей элитой Татарстана клановая управленческая практика фактически питает религиозный экстремизм, в частности по той причине, что члены «клана Минтимера Шаймиева», состоящих из его родственников, земляков и приближенных, и других менее влиятельных кланов инкорпорированы в деятельность так называемого «ваххабитского холдинга» (корпорации духовных лидеров радикал-исламистов и поддерживающих их чиновников и предпринимателей). Причины заинтересованности региональных элит в поддержке исламского радикализма видится, с одной стороны, в желании привлечь так называемые «исламские инвестиции» (финансовые вложения из стран Персидского Залива), а, с другой стороны, использовать местных ваххабитов для «пугания Москвы» в духе «парада суверенитетов» 1990-х годов, когда светские националисты своими акциями и заявлениями выступали в роли «пугала» для федерального центра, а региональная элита преподносила себя в качестве единственного гаранта удержания мира и



спокойствия в Татарстане, за что требовала как можно больше сепаратистских предпочтений политического характера.

В настоящее время в Татарстане действует альянс между террористическими радикал-исламистскими организациями: позиционирующей себя как «политическую партию» организацией «Хизб-ут-Тахрир» и ваххабитами. В этом регионе радикал-исламистское сообщество действует тремя направлениями:

1) Подпольное, собственно террористическое (боевое) крыло, сформированное приверженцами ваххабизма. Есть основания полагать, что в подпольном крыле наибольшим влиянием пользуются те ваххабиты, которые для получения боевого опыта отправляются в Афганистан, Пакистан, Сирию, после чего возвращаются на территорию России для ведения «джихада» уже на родине.

2) Общественно-политическое крыло, сформированное в основном членами «Хизб-ут-Тахрир».

3) Лоббистское крыло, действующее в органах власти – представители местной бюрократии из числа приверженцев ваххабизма и сочувствующих радикал-исламистам татарских националистов.

Представители лоббистского крыла препятствуют правоохранительным органам принимать превентивные меры в отношении радикал-исламистов.

Сотрудники УФСБ по РТ и республиканского МВД в частных беседах открыто говорят о том, что прокуратура республики действует в интересах лоббистского крыла религиозных экстремистов и препятствует законным действиям силовиков в отношении радикал-исламистов и их союзников из числа национал-сепаратистов.

В Татарстане наблюдается следующая картина: как только боевое крыло заявляет о себе терактами в форме взрыва или обстрела, через некоторое время на арену выходит политическое крыло исламистов. Именно так произошло после теракта 19 июля 2012 г., когда «хизб-ут-тахрировцы» организовали целую череду митингов, пикетов и автопробегов «в защиту прав мусульман» в Казани и Набережных Челнах (29 июля, 5 и 19 августа, 24 октября и 22 декабря 2012 года).

«Хизб-ут-тахрировцы», члены, признанной Верховным судом России террористической организации, используя либерально-правозащитную демагогию, взывая к «соблюдению прав верующих» провели подобные публичные акции, направленные на легализацию присутствия радикал-исламистов в общественном пространстве и внедрению идеологии «халифатостроительства» в сознание мусульман. Ког-

да возмущенное общество через СМИ и блогосферу в Интернете потребовало обуздать обнаглевших от абсолютной ненаказуемости радикал-исламистов, открыто пропагандирующих «строительство халифата», то тогда начинает работу лоббистское крыло исламистов в органах власти Татарстана, которое всячески блокирует карательные меры со стороны правоохранителей в отношении религиозных экстремистов.

Таким образом, на сегодняшний день радикал-исламистское общество в Татарстане имеет три крыла: боевое (террористическое), политическое, лоббистское.


Важной проблемой являются международные связи радикал-исламистских группировок действующих в ПФО, активисты которых свою «борьбу с кяферским государством» рассматривают в контексте «глобального джихада». Активисты ваххабитского сообщества проходят идеологическую и боевую подготовку в лагерях движения «Талибан» в Вазиристане (Пакистан), после чего возвращаются на территорию ПФО для продолжения «джихада против России». Лидеры ячеек «Хизб-ут-Тахрир» через средства Интернета поддерживают связь с зарубежными штаб-квартирами организации.

Ваххабиты и «хизб-ут-тахрировцы» из Поволжья на сегодняшний момент участвуют в Сирии в боевых действиях против правительственных войск Башара Асада на стороне «демократической оппозиции», периодически возвращаясь на территорию ПФО из Турции для отдыха и лечения<sup>14</sup>. Радикал-исламистское сообщество на территории округа поддерживается финансово из стран Ближнего Востока, прежде всего из Саудовской Аравии.

### *Сращивание исламского терроризма с криминальной средой*

Наряду с зарубежными денежными подпитками идет процесс перехода на самофинансирование, в т.ч. путём практики «обычных» вооружённых ограблений, которые трактуются как «борьба с кяферами», и за счет введения практики религиозного рэкета, когда радикал-исламисты требуют платить «закят» (милостыня для мусульман) и «джизью» (налог для «неверных») мелких предпринимателей, преимущественно занятых в рознично-оптовой торговле на городских рынках.

В последние годы наметились тенденции к ваххабизации уголовной среды. Ваххабиты и члены «Хизб-ут-Тахрир» активно ведут



проповедь в исправительных учреждениях ФСИН. В результате представители криминальной среды превращаются в адептов «чистого ислама», заранее оправдывая свои будущие преступления после выхода на свободу необходимостью «джихада против ментовского государства»<sup>15</sup>.

Среди уничтоженных ОМОНовцами в ноябре 2010 года во время «Нурлатских событий» в Татарстане боевиков был отбывший наказание в местах лишения свободы член «Хизб-ут-Тахрир» Альберт Хуснутдинов. Выйдя на свободу, он решил пойти дальше и на практике реализовать свои убеждения, направленные на строительство халифата – взяв в руки оружие.

В марте 2012 года сотрудники МВД и ФСБ в ходе совместной операции пресекли деятельность ваххабитского сообщества «Имарат Кавказ» в одном из исправительных учреждений ФСИН на территории Ульяновской области (ИК №2 г.Новоульяновска). Участники группировки пропагандировали среди осужденных ваххабизм (салафизм), распространяли запрещенную литературу и занимались вербовкой сторонников прямо на территории колонии. Возглавлял джамаат этнический чуваш Валерий Ильминдеев, который до этого, находясь на свободе, стал приверженцем ваххабизма, и возглавил банду «Ульяновский джамаат», занимающуюся вооружёнными грабежами, причём последние членами банды расценивались как «борьба с кяферами» и «джихад против кяферского государства»<sup>16</sup>.

В ваххабитской ячейке Ильминдеева в ИК №2 г.Новоульяновска состояли более 20 человек, которые поддерживали связь со своими сторонниками на территории Ульяновской области, действующими за пределами исправительной колонии. По выходе на свободу члены джамаата должны были отправиться на Северный Кавказ «для ведения джихада». Таким образом, данная исправительная колония фактически превратилась в вербовочный пункт для террористического подполья. Понятно, что если бы правоохранительные органы не пресекли деятельность данного джамаата, то боевики отсюда могли направляться для ведения вооруженного джихада не только на Северный Кавказ, но и собственно в регионы Поволжья. Показательно, что через сеть Интернет члены данной ячейки возглавляемой Ильминдеевым вышли на связь с лидером радикал-исламистского сообщества «Имарат Кавказа» Доку Умаровым и дали ему присягу на верность. Как указывалось выше, «моджахеды Татарстана», осуществившие покушение на муфтия Татарстана Илдуса Фаизова и убийство

татарского богослова Валиуллу Якупова, в одном из своих видеообращений через сеть Интернет также сообщали о том, что в 2007 году присягнули Доку Умарову.

Лидеры радикал-исламистов видят в представителях уголовной среды людей, которые уже имеют опыт совершения различных преступлений, а значит легче чем «обычные» приверженцы религиозного радикализма согласятся пойти на совершение терактов.


Поэтому проповедь ведётся и среди тех представителей уголовной среды, кто находится на «воле», в т.ч. среди представителей организованных преступных группировок (ОПГ)<sup>17</sup>.

Так, подпавший под влияние радикал-исламистов и прошедший обучение на территории Египта 41-летний житель Нижнекамска (Татарстан), член местной ОПГ «Машовские» по кличке Фора весной 2010 года выступил в качестве камикадзе и подорвал милицейский блок-пост на территории Дагестана (в Кизляре).

За последние годы в ПФО спецслужбы задержали несколько групп радикальных исламистов. Однако ситуацию это не улучшило, поскольку в основном суды назначают радикал-исламистам условные сроки наказания, либо наказывают незначительными сроками лишения свободы.

С каждым годом сторонников вооружённого джихада против России, готовых идти на совершение терактов, в ПФО становится больше. Главную причину сотрудники силовых структур видят в поддержке религиозных радикалов и сепаратистов со стороны региональных властей Татарстана, что оказывает негативное влияние и на обстановку в соседних субъектах, а также в том, что исламские радикалы, равно как и «светские» националисты, не боятся преследования со стороны правоохранительных органов из-за несовершенства действующего законодательства, сверхгуманного в отношении джихадистов и сепаратистов. Во многих случаях для преступников создаётся ощущение безнаказанности из-за некомпетентности государственных обвинителей и непонятной гуманности судов, когда участники экстремистских сообществ отделяются наказаниями в виде условных сроков либо несколькими месяцами заключения. При этом вышедшие на свободу исламские радикалы практически в 100% случаев продолжают свою антигосударственную деятельность, прежде всего в виде пропаганды вооружённого джихада и строительства халифата.

Исследователи, изучающие деятельность «Хизб-ут-Тахрир», отмечают что после пребывания в местах заключения практически



всегда адепты этой организации вновь берутся за старое, занимаясь антироссийской пропагандой и вербовкой новых сторонников, а нередко – и приобретением оружия, боеприпасов и взрывчатых веществ с целью ведения вооруженного джихада. Приверженцами своих антироссийских идеологий, несмотря на пребывание в местах заключения, остаются и ваххабиты<sup>18</sup>.

По мнению сотрудников правоохранительных органов, радикал-исламисты имеют несколько подпольных лабораторий по изготовлению взрывчатки, что доказывают ряд терактов осуществлённых в Татарстане в 2012 году с использованием взрывчатки.

Апрельский инцидент в деревне Мемдель в Высокогорском районе Татарстана дал повод экспертам говорить о том, что правоохранительные органы данной республики не готовы к эффективному противодействию действиям террористического радикал-исламистского подполья. Как было описано выше, в доме, в котором живут родные уничтоженного полицейским в январе террориста Рустама Юсупова, 21 апреля 2012 вновь прогремел взрыв, и в этот же день полицейскими в доме было обнаружено ещё 3 взрывных устройства. Даже у многих представителей правоохранительных органов возник закономерный вопрос: если эти взрывные устройства были изготовлены уже после того, как прогремел первый взрыв 10 января этого года, то почему за жильцами «нехорошего дома» не было установлено должного наблюдения? Если же родные уничтоженного бандита к изготовлению этих взрывных устройств не причастны, и они были изготовлены самим Рустамом Юсуповым, то получается, что в январе после первого взрыва обыск в доме «силовиками» был произведён из рук вон плохо. Это только один из примеров халатности. Следует предполагать, что в других регионах ПФО, скорее всего, правоохранительные органы к борьбе с террористическим подпольем готовы не лучшим образом, чем «силовики» Татарстана.


19 декабря 2012 года неизвестные лица от имени группировки «Моджахеды Татарстана» в сети Интернет разместили видеоролик с обращением. На видео выступил человек в маске (балаклаве), который назвал себя «Абдуллах», и объявил что теперь он новый (третий по счёту) «амир Татарстана, отныне эмирата Булгаристан». Далее новый «амир Татарстана» «Абдуллах» публично обращается к единомышленникам из «эмирата Кавказ» и радуется, что «джихад продолжается, джихад растёт». Также на видео новый «амир» сообщает якобы членам его подпольной организации удалось убить 2 сотрудников ФСБ

в Москве («никакого оружия, взрывчатки, мы их просто зарезали»). Также человек в маске на видео упоминает о следующих якобы совершенных диверсиях: разбор железнодорожного полотна под Краснодаром, приведший к сходу поезда, подрыв газопровода в Подмоскowie. «Амир Абдуллах» упоминает сепаратистский проект «Идель-Урал», который объявил в 2010 году Доку Умаров, и который по планам последнего должен привести к отрыву регионов Поволжья от России. «Абдуллах» на видео также бахвалится, обещая убить президента России. По словам «амира Татарстана», подпольная организация будет разделена на мелкие группы по два-четыре человека и будет заниматься промышленными диверсиями, а именно повреждением трубопроводов, линий электропередачи и нефтехимических предприятий. Предшествующие печальные события в регионе дают основания предполагать, что к этим заявлениям следует относиться серьёзно.

Между тем, в настоящее время за ситуацией в радикал-исламистском сообществе Татарстана нет должного контроля ни со стороны правоохранительных органов региона, так и со стороны Аппарата президента Татарстана (несмотря на уверения в обратном некоторых сотрудников данного республиканского органа). Чиновники, инкорпорированные в «ваххабитский холдинг», также при всём желании не имеют возможности осуществлять контроль за активистами радикал-исламистских «джамаатов». По мнению сотрудников ФСБ и МВД с большой долей вероятности в преддверие или во время Универсиады-2013 в Казани экстремисты попытаются осуществить теракт. Возможны также покушения на высокопоставленных федеральных чиновников, которые будут присутствовать на Универсиаде, и подрывы начинённых взрывчаткой автомобилей у объектов Универсиады.

Любой из таких терактов при любом исходе приведёт если не к срыву Универсиады, то к удару по имиджу страны как государства, способного провести такое крупное спортивное международное мероприятие. В перспективе это позволит сделать вывод и о слабой организационной подготовке к Олимпиаде в Сочи, поскольку есть вероятность, что ряд государств откажется в последней участвовать под предлогом отсутствия уверенности в обеспечении безопасности спортсменов на территории России, что в итоге приведёт к непоправимому ущербу для имиджа российского государства.

Описанные выше тенденции к увеличению численности потенциальных террористов, готовых вести «джихад против России», сиг-



нализируют о явной опасности для российской государственности, учитывая соседство ПФО с неблагополучным в плане религиозного экстремизма Центральной Азией и Северного Кавказа, которые в последнее время превратился в «экспортёра» ваххабизма в остальную часть России. По мнению ряда экспертов, данная тенденция лежит в русле интересов США и их союзников, планирующих «взорвать» Урало-Поволжский регион как через деятельность радикал-исламистских группировок, так и через деятельность местных национал-сепаратистов. В последнее время в Татарстан зачастили под видом иностранных журналистов или политологов агенты иностранных спецслужб стран Запада для «зондирования потенциала угрозы». Приезжают и просто дипломаты, которые помимо чисто требуемых для подобных визитов встреч, интересуются между прочим ситуацией в религиозной сфере. То внимание, которое уделяется сегодня Поволжью в иностранной прессе, является лишним доказательством попытки усилить в регионе антироссийские тенденции на почве религиозного экстремизма, что чревато при отсутствии решительных действий со стороны федеральных органов власти в самой ближайшей перспективе превращения ПФО во «второй Дагестан на Волге»<sup>19</sup>.

По мнению экспертов, без радикального изменения законодательства в сторону ужесточения переломить ситуацию в борьбе с экстремистами, ведущими или призывающими вести джихад против российского государства, будет просто невозможно.

Главную причину катастрофического роста численности религиозных экстремистов, готовых вести «джихад против кяферского государства», сотрудники силовых структур видят в том, что исламские радикалы не боятся преследования со стороны правоохранительных органов. Прежде всего, это происходит потому из-за несовершенства российского законодательства, а во многих случаях – из-за некомпетентности государственных обвинителей и непонятной гуманности судов, когда участники организации за свою антироссийскую деятельность отделяются наказаниями в виде условных сроков либо несколькими месяцами заключения. В недостатках существующего российского законодательства сотрудники правоохранительных органов видят причину того, что большая часть экстремистов занимающихся пропагандой «джихада против России» и построения всемирного халифата разгуливают на свободе, ни разу не будучи задержанными сотрудниками ФСБ или полиции. В отличие, кстати, от США в России существующее законодательство не даёт правоохранительным

органам возможности для эффективного надзора за членами радикали-  
исламистских сообществ и другими потенциальными террористами.


Сотрудники ФСБ и полиции так описывают сложившуюся ситу-  
ацию: «Одного хизб-ут-тахировца или ваххабита задерживаем, а де-  
сять разгуливают на свободе и продолжают свою антироссийскую де-  
ятельность».

Лидер «Хизб-ут-Тахрир» в Казани Рустем Сафин прямым текстом  
говорит: «При всём желании кяферские власти не смогут всех нас  
арестовать, законы им этого не позволяют». «Хизб-ут-тахировцы»,  
«таблиговцы» (члены организации «Таблиги джамаат») и ваххабиты  
уже не таясь ведут свою пропагандистскую деятельность, в т.ч. и в  
Интернете, ни от кого не прячась проводят собрания ячеек организа-  
ций.

Из-за недостатков действующего законодательства и непозво-  
лительной гуманности судов нередко случаи, когда члены экстреми-  
стских сообществ освобождались из под стражи прямо в зале суда.  
Формальной причиной этого было то, что наказание ими фактически  
было отбыто, когда они находились в заключении во время следствия.

В рамках расследования в 2004 году в Татарстане дела вахха-  
битского «Челнинского Исламского джамаата», боевики которого со-  
вершили теракты на территории регионов Поволжья (подрыв газо-  
провода и линий электропередач), а также ряд уголовных преступле-  
ний (в т.ч. убийства тех, кого они считали «неправильными мусуль-  
манами»), правоохранительными органами было задержано более 50  
человек, из них к уголовной ответственности было привлечено при-  
влечены 23<sup>20</sup>. Другие ваххабиты, состоявшие в данной бандгруппе,  
остались на свободе либо потому, что они якобы «деятельно раская-  
лись», либо поскольку были освобождены под подписку о невыезде в  
связи с непричастностью к совершению тяжких преступлений. По  
мнению экспертов, занимающихся изучением проблемы ваххабизма,  
рано или поздно все эти люди либо сами возьмут в руки оружие, либо  
оденут на себя пояса шахида, либо будут деятельно помогать тем, кто  
взял в руки оружие или готовится совершить теракт. Причина этого  
– сама ваххабитская идеология, приверженцами которой они явля-  
ются. Побудительным мотивом является убежденность в необходи-  
мости действовать вооруженным способом как единственно правиль-  
ным по построению халифата. Эти люди считают, что российское го-  
сударство не имеет прав на существование. Согласно их взглядам, прав  
на существование не имеют и «кяферы», которые должны быть либо





уничтожены, либо должны принять ислам в «правильной» ваххабитской версии. Между тем, по мнению сотрудников правоохранительных органов, всех членов «Челнинского Исламского джамаата» при желании можно было бы наградить реальными сроками заключения, используя 282 статью УК.

Для эффективного противодействия радикал-исламистам необходимо в срочном порядке брать пример с Китая или США, где в рамках существующего законодательства возможна эффективная борьба с пропагандистами вооружённого джихада и исламского халифата. Например, в августе 2008 года китайские суды вынесли приговоры 20 радикал-исламистам из западных регионов страны. За то, что они пропагандировали в интернете идеи вооружённого джихада и призывали к отделению населённых мусульманами регионов от Китая, они получили по 15 лет лишения свободы. В США правоохранительные органы имеют возможность эффективно бороться с радикал-исламистами в рамках федерального закона известного как «Патриотический акт» (англ. USA PATRIOT Act; полное название *Uniting and Strengthening America by Providing Appropriate Tools Required to Intercept and Obstruct Terrorism Act of 2001*). В США за членство или даже за симпатию к какой-либо признанной террористической организации предусмотрено наказание в виде 10 лет тюремного срока. «Патриотический акт» позволяет правоохранительным органам иметь широкие полномочия по надзору за потенциальными террористами, в частности предоставляет ФБР право ставить на прослушивание телефонные номера и просматривать электронную почту граждан, а также отслеживать их банковские счета. Вместо положенной в таких случаях санкции суда ФБР имеет право действовать на основании так называемых «писем национальной безопасности». Телефонная компания, интернет-провайдер или банк, получившие письмо от ФБР, обязаны предоставить данному органу полный доступ к информации о своих клиентах.

Исходя из всего вышеизложенного для более эффективного противодействия радикал-исламистам государственным органам Российской Федерации можно дать следующие **рекомендации**:

1) Изменить законодательство по борьбе с религиозным экстремизмом в сторону ужесточения: ситуация, при которой фанатик получает срок от условного наказания до 2-х лет лишения свободы, борьбу с религиозной нетерпимостью фактически сводит на нет. Следует увеличить сроки заключения до 10-15 лет, взяв за образец зако-


нодательство Китая, Узбекистана или США, предусматривающих большие сроки заключения.

2) Учитывая заявление третьего «амира моджахедов Татарстана» Абдуллаха о том, что целями предстоящей террористической деятельности станут объекты промышленной инфраструктуры, усилить контроль, проверку состояния техники безопасности газо- и нефтепроводов, линий электропередач, заправочных станций. Однако надо понимать, что наиболее потенциально возможной целью для террористических атак могут стать объекты Универсиады-2013 в Казани. Совершить на спортивных объектах или возле них теракт, даже если он не приведет к человеческим жертвам или повреждениям самой инфраструктуры, куда выгоднее для террористов, поскольку будет достигнут информационный эффект небезопасности самого нахождения на них. Это нанесет существенный удар по имиджу предстоящего международного спортивного мероприятия.

3) Ряды исламских террористов Поволжья зачастую пополняются людьми, находившимися в зоне боевых действий в Афганистане, Пакистане, Сирии, Северном Кавказе. Тем более, что на данный момент по разным оценкам до двухсот россиян участвуют в борьбе в составе незаконных вооруженных формирований против правительственной армии в Сирии. Получив боевой опыт, они стремятся уже на родине реализовать свои навыки по ведению диверсионно-террористической деятельности. В этой связи следует начать собирать базу данных не только на тех жителей Поволжья, которые отправляются в эти страны или находятся в них, но и на татар, отправляющихся в республике Северного Кавказа.

4) Формой контрпропаганды для популяризации героизированного образа террориста в татарской среде следует начать публикацию статей и съемку документальных фильмов о реальном положении террористов, воюющих «под знаменем джихада». Поскольку часто в сознании молодежи террористы воспринимаются в образе робингудов, следует демонстрировать какие на самом деле происходят в их среде отношения как в обычной банде преступников<sup>21</sup>.

5) Сегодня в Казани наиболее часто местами концентрации джихадистов являются «частные мечети» - помещения, не имеющие юридический статус религиозного прихода, соответственно, не входящие в структуру Духовного управления мусульман Татарстана, но используемые под собрания и проповеди самопровозглашенных имамов (не имеющих свидетельств на эту должность от регионального



муфтията). Следует способствовать закрытию подобных заведений, поскольку их существование является местом притяжения религиозных радикалов, готовых уже взять в руки оружие.

6) Распространение исламского фундаментализма в тюремной среде привело к тому, что нередко вербовка в ряды террористов ведется в среде заключенных<sup>22</sup>. Факты, выявленные в колониях Ульяновской области и Республики Мордовии, говорят, что в ряды «Имарата Кавказ» рекрутировали уголовников, принявших в условиях заключения ваххабитскую версию ислама, которые после освобождения направлялись на Северный Кавказ, готовые присоединиться к террористическому подполью этого региона. В этой связи как мера по предотвращению подобного канала вербовки в ряды террористов может стать изоляция на срок отбывания наказания от остальных заключенных осужденных религиозных экстремистов. Опыт показывает, что в 2010-2012 гг. татарские террористы имели за плечами сроки отбывания наказания, тем самым, их выбор террористической деятельности был обусловлен принятием в пенитенциарных учреждениях ваххабизма.

7) В штате правоохранительных и государственных органов часто нет квалифицированных религиоведов-специалистов, которые могли бы выступать в роли консультантов для силовиков в качестве экспертов по радикальным формам ислама. Во многом именно отсутствие подобных кадров приводит к тому, что при арестах фундаменталистов вся имевшая у них быть религиозная литература признается судебными органами экстремистской, причем нередко таковой признается и литература традиционного для России ислама. Подобные запреты даже классической мусульманской литературы дают лишний козырь в руки экстремистам, позволяя им заявлять, что в России «подавляется ислам». Соответственно, падает в глазах мусульман-традиционалистов лояльность по отношению к российскому государству, а террористы начинают получать определенную легитимность, поскольку себя они позиционируют как борцы с «кяферским государством».

8) Отсутствует система материального поощрения осведомителей в ваххабитской среде, как и разветвленной системы осведомителей: к примеру, в Нижнекамске в местном УФСБ работает 12 человек, и всего 1 из них внедренный сотрудник в мусульманскую организацию. Необходимо расширить эту сеть осведомителей среди исламских фундаменталистов, переведя часть из них на постоянно оплачиваемую работу.



<sup>1</sup> Татарстан ждет ингушско-дагестанский сценарий исламизации? // ИА REGNUM: интернет-сайт. 2010. 18 ноября. URL: <http://www.regnum.ru/news/1347605.html>

<sup>2</sup> *Силантьев Р. А.* Распространение ваххабизма в современной России / Роман Силантьев // Вестник Челябинского государственного университета: науч. журн. № 16 (154). История. 2009. Вып. 32. С. 168?169

<sup>3</sup> *Сафаров А. А.* Закат казанского феномена. История ликвидации организованных преступных формирований Татарстана / Асгат Сафаров. – Казань: Татарское книжное издательство, 2012. – С.85

<sup>4</sup> *Сулейманов Р., Иванов В.* Самарский «халифат»: Исламский экстремизм в регионе – миф или реальность? / Раис Сулейманов, Василий Иванов // «Дело» (Самара), №11 (798), декабрь 2012 года

<sup>5</sup> *Козаев Т.* Ползучий террор: Исламский радикализм перебирается с Северного Кавказа в Поволжье / Темур Козаев // Версия: интернет-сайт. 2010.30 августа. URL: [http://versia.ru/articles/2010/aug/30/islamskiy\\_radikalizm](http://versia.ru/articles/2010/aug/30/islamskiy_radikalizm)

<sup>6</sup> *Степанцев А., Басилая В.* Террористы в Татарстане: огонь на поражение / Аркадий Степанцев, Вера Басилая // 116.ru: интернет-сайт. 2010. 25 ноября. URL: <http://116.ru/text/news/340887.html>

<sup>7</sup> *Козина А.* МВД Татарстана раскрыло некоторые подробности готовящегося теракта в Высокогорском районе / Анна Козина // Аргументы и Факты (Татарстан): интернет-сайт. 2012. 14 января. URL: <http://www.kazan.aif.ru/crime/article/23411>

<sup>8</sup> *Сорокин А.* В деревне Мемдель произошел второй взрыв / Алексей Сорокин // Kazan Week: интернет-сайт. 2012. 22 апреля. URL: <http://kazanweek.ru/article/2345/>

<sup>9</sup> Маджахеда Татарстана признали своим лидером Доку Умарова // Тема Казань: интернет-сайт. 2012. 27 июля. URL: <http://www.temakazan.ru/news/crime/item/4819/>

<sup>10</sup> *Ситдикова Э.* В Альметьевске от взрыва пострадала женщина / Эмма Ситдикова // Информационное агентство «Татар-информ»: интернет-сайт. 2012. 1 октября. URL: <http://www.tatar-inform.ru/news/2012/10/01/332862/>

<sup>11</sup> *Вояковский Д.С., Юнусова А.Б.* Интервенция радикальных идеологий в российское исламское пространство / Дмитрий Вояковский, Айслу Юнусова. – Уфа, 2011. – С.42

<sup>12</sup> *Гордеев Я.* На пороховой бочке: откуда в Поволжье террористы / Ян Гордеев // Новое время: интернет-сайт. 2011. 12 сентября. № 29. URL: <http://newtimes.ru/articles/detail/43421>

<sup>13</sup> *Амелина Я. А.* Религиозно-политические искания радикальной части участников татарского национального движения и внешний фактор / Амелина Я. А. // Проблемы национальной стратегии. 2011. № 3. - С. 61-79

<sup>14</sup> В Сирии против Асада сражаются сотни ваххабитов из России // Русский обозреватель: интернет-сайт. 2013. 26 марта. URL: <http://www.rus-obr.ru/ru-web/23370>

<sup>15</sup> *Сулейманов Р.* Ваххабизм на зоне: исламский фундаментализм на территории тюрем и колоний России / Раис Сулейманов // Сайт Приволжского центра региональных и этно-религиозных исследований Российского института стратегических исследований. 2012. 28 марта. URL: <http://www.kazan-center.ru/osnovnye-razdely/14/254/>

<sup>16</sup> Исламовед: Ваххабизм распространяется в российских тюрьмах // Информационное агентство «Росбалт»: интернет-сайт. 2012. 4 декабря. URL: <http://www.rosbalt.ru/federal/2012/12/04/1066641.html>

<sup>17</sup> *Постнов Г.* Братки-мусульмане: в среде казанских бандитов стали появляться собственные религиозные экстремисты / Глеб Постнов // Независимая газета: интернет-сайт. 2011. 13 ноября. URL: [http://www.ng.ru/regions/2011-10-13/5\\_ekstremisty.html](http://www.ng.ru/regions/2011-10-13/5_ekstremisty.html)

<sup>18</sup> *Сулейманов Р.Р.* Тюремный халифат: Радикальный ислам массово распространяется в учреждениях пенитенциарной системы России / Раис Сулейманов // Независимая газета: интернет-сайт 2013. 21 февраля. URL: <http://www.ng.ru/regions/2013-02-21/>

3\_kartblansh.html

<sup>19</sup> Гарсия Р. Волга впадает в Аравийское море: Маленький оплот религиозного экстремизма в Татарстане / Рубен Гарсия // Эксперт. 2012. 15 октября. № 41 (823). URL: <http://expert.ru/expert/2012/41/volga-vpadaet-v-aravijskoe-more/>

<sup>20</sup> Сафаров А. А. Закат казанского феномена. История ликвидации организованных преступных формирований Татарстана / Асгат Сафаров. – Казань: Татарское книжное издательство, 2012. – С.223

<sup>21</sup> Силантьев Р.А. Новые подходы к антитеррористической пропаганде / Роман Силантьев // Концепция противодействия терроризму в Российской Федерации. Комплексный подход к формированию и функционированию системы противодействия распространению идеологии терроризма: Материалы III Всероссийской научно-практической конференции (18-19 октября 2012 года, Москва). – М.: РГУ нефти и газа имени И.М.Губкина, 2012. – т. I. – С.107-111

<sup>22</sup> Евстигнеев Д. Спецслужбы взялись за тюремные джамааты: в российских колониях ищут ячейки ваххабитов и религиозных экстремистов / Дмитрий Евстигнеев // Известия: интернет-сайт. 2012. 18 марта. URL: <http://www.izvestia.ru/news/518764>



## СЕТЬ ЭТНОЛОГИЧЕСКОГО МОНИТОРИНГА И РАННЕГО ПРЕДУПРЕЖДЕНИЯ КОНФЛИКТОВ EAWARN


По мнению Академика РАН В. А. Тишкова «под этнологическим мониторингом и ранним предупреждением надо понимать способность оценивать социально-культурную и политическую ситуацию в многоэтнических странах, регионах и местных сообществах с целью сохранения и развития этнокультурного многообразия и определения существующей или потенциальной угрозы конфликта, а также способность донести соответствующую оценку для принятия превентивных мер со стороны общества и государства» (1).

В 2013 году Сети этнологического мониторинга и раннего предупреждения конфликтов EAWARN исполняется 20 лет. Сеть была задумана и создавалась В. А. Тишковым, на первом этапе она формировалась из числа «активистов т.н. независимых национальных движений», знавших ситуацию в регионах, что называется, изнутри.

Однако потом, с целью повышения эффективности и качества научного анализа прикладного характера, основатель Сети начал приглашать для сотрудничества научных работников. Состав экспертов с каждым годом расширялся, в неё вовлекались новые участники: этнологи, политики, госчиновники, журналисты.

За прошедшие годы сформировалась и стала весьма впечатляющей география Сети, которая сегодня охватывает такие страны как Киргизия, Узбекистан, Таджикистан, Украина, Беларусь, Армения, Эстония, Латвия. Что касается структуры Сети на территории Российской Федерации, то в ней наиболее полно представлены регионы Поволжья и Северного Кавказа. Вот уже в течение 7-8 лет здесь осуществляется отдельный, с двухнедельной периодичностью, мониторинг этнической и религиозной ситуации.

Ценность Сети заключается в том, что за эти годы была «выстроена система независимой экспертизы, причём, экспертизы открытой, абсолютно свободной и достаточно объективной». Помимо 46 индикаторов, разработанных на одном из семинаров Сети в 1994 году, и лежащих с тех пор в основе модели этнологического мониторинга, в центре внимания экспертов постоянно находилось изучение культурного многообразия регионов, их социально-экономических, демографических, политических и религиозных проблем. На уровне местных



сообществ анализировались такие процессы как перепись населения, изменения в структуре населения, миграционные проблемы, деятельность органов власти и оценка её эффективности, работа общественных организаций, межэтнические и межрелигиозные конфликты, «горячие точки» и кризисные ситуации.

Участие экспертов Сети в различных международных проектах дало возможность расширить научные связи. Оно создало дополнительную площадку для равноправного, на партнёрском уровне, выражения разнообразного спектра мнений по различным проблемам.

В последние годы эксперты стали осуществлять не только этнический, но и религиозный мониторинг. Поводом для этого стали современные реалии, в силу которых этноконфессиональные отношения требуют пристального внимания как политиков, так и представителей экспертного сообщества.

Большую роль в работе Сети играют ежегодные семинары её участников. В качестве места их проведения выбираются те регионы мира и отдельные страны, где наиболее ярко отслеживаются новые, как позитивные так и негативные практики управления сложными многоэтническими или многоконфессиональными сообществами. Как правило, на семинары, наряду с их традиционными участниками, приглашаются и местные специалисты, как ученые так и практики. В программе каждого такого мероприятия выделяются наиболее проблемные темы: миграция, экстремизм, перепись населения и т.д.

Издаваемые бюллетени, ежегодные доклады Сети по теме «Этнологическая ситуация в России и сопредельных государствах», десятки тематических монографий по различным проблемам этнополитики чрезвычайно востребованы российским научным сообществом, политическим истеблишментом. Такие материалы регулярно направляются в высшие органы исполнительной и законодательной власти как федерального, так и регионального уровней.

Несомненно то, что «экспертная информация полезна органам власти для совершенствования этнической политики, регулирования межэтнических и межрелигиозных отношений, предупреждения конфликтов» и, самое главное, она необходима для принятия управленческих решений в этой сфере. Кроме того, материалы экспертов становятся предметом пристального изучения и являются основой для образовательной и научной работы.

Девять лет назад в статье «Вступая во второе десятилетие», опубликованной в журнале «Этнопанорама», руководитель Сети В. А. -

Тишков писал, что он чувствует «некоторую усталость Сети от того, что мы делаем...Вступая в новое десятилетие, мы должны вдохнуть новую жизнь в нашу Сеть...» (2). По истечении прошедшего времени можно констатировать, что это пожелание удалось воплотить в жизнь.

Сегодня Сеть вступает в третье десятилетие. И, как нам представляется, стимулом к дальнейшему совершенствованию методики и стиля её деятельности, несомненно, может служить утвержденная Указом Президента Российской Федерации В. В. Путина «Стратегия государственной национальной политики». В этом документе со всей определённой конкретизирована задача «создания государственной и муниципальной систем мониторинга состояния межэтнических отношений и раннего предупреждения конфликтных ситуаций в сфере межнациональных отношений, позволяющих оперативно реагировать на конфликты и предконфликтные ситуации в регионах России» (3). Стратегия, кроме того, чётко определяет ещё один важнейший вектор: «совершенствование правовых основ научного и экспертного сообщества раннего прогнозирования национальных конфликтов».

Таким образом, Сеть, открывая летопись своего третьего десятилетия, обладает, по меньшей мере, двумя весомыми составляющими для интеллектуального прорыва в будущее. Первая – это собственный, наработанный, а в чём-то и выстраданный за двадцать предшествующих лет, исследовательский, экспертный и чисто практический опыт. Вторая – это понимание на самом высшем государственном уровне огромной значимости для современного мироустройства вообще и для России в частности, национального и этнического факторов, всей их хрупкости, непостоянства и тревожности.

#### Примечания

1. Тишков В. А. Сеть этнологического мониторинга и раннего предупреждения конфликтов. Мониторинг сложных обществ. – М.: ИЭА РАН, 2002. – С.2.
2. Тишков В. А. Сеть этнологического мониторинга десять лет спустя // Этнопанорама. 2003. № 1-2. С. 2-8.
3. Указ Президента РФ В. В. Путина «О Стратегии государственной национальной политики Российской Федерации на период до 2025 года». – Электронный ресурс: <http://kremlin.ru/news/17165>.



## **РЕЛИГИОЗНАЯ ТРАДИЦИЯ КАК РЕГИОНООБРАЗУЮЩИЙ ФАКТОР ЮЖНОГО УРАЛА**

В наши дни социальная философия в анализе региональности опирается на методологический принцип многофакторности общественной жизни, который был разработан еще М. М. Ковалевским в качестве составной части генетического метода. Он настаивал на связи объективных факторов общественной жизни с духовными, так как человеческая общность существует как в определенной среде, так и в мире духовном, культурном. «Следует говорить не об одностороннем влиянии, а о взаимодействиях, взаимно оказываемых друг на друга всеми явлениями, из которых складывается общественная жизнь, и не о руководящих факторах — экономическом, правительственном, государственном, научном, художественном и т.д., а о стоящих в тесном общении фактах или явлениях общежития», — писал М. М. Ковалевский.<sup>1</sup>

Регионология выделяет целый ряд факторов регионообразующего характера: исторический, географический, этнический, религиозный и др. Из этого ряда видно, что религиозный фактор имеет самостоятельное значение подсистемы в рамках общей модели регионального развития.

Религиозная традиция активно участвует в развитии общества и его регионов на двух функциональных уровнях. Первый — религиозная традиция, находясь во взаимодействии с другими регионообразующими факторами, конкретным образом влияет на состояние духовно-культурной общности региона. Второй — являясь специфической подсистемой общества, религия и ее компонент — религиозная традиция сами испытывают влияние особенностей развития конкретного региона.

Религиозное сознание в процессе своего развития в пределах обособленных социально-территориальных общностей (регионов) не только приобретает региональный характер, но и формируется в зависимости от особенностей регионообразующих факторов.

Исторический фактор, включающий особенности временного развития региона, историю его освоения и формирования, роль региона в отечественной и мировой истории, образует ряд специфических черт региональной религиозности:

- сроки заселения и культурного освоения региона по отношению к развитию центра влияли на степень конфессиональности. Если регион осваивался на более раннем этапе развития российского государства, то в нем складывалась моноконфессиональная картина православного направления. Если регион в государственно-административном отношении формировался в более поздние сроки, то региональная религиозность имеет широкий спектр религиозных верований — от родоплеменных культов до нехристианских монотеистических конфессий. Многоконфессиональность — специфическая черта «молодых» регионов;<sup>2</sup>


- длительное отсутствие «организованного» противостояния религий и церквей в «молодых» регионах явилось причиной складывания прочной системы сосуществования различных религиозных течений вплоть до образования на обыденном уровне эклектичных форм религиозности, которые включали в себя традиции родовых культов и новых религиозных парадигм;

- наличие государственного централизованного религиозного «нажима» в регионах формирует моноконфессиональный срез региональной религиозности. Официальная религиозная идеология православия в России долгое время имела все преимущества для установления своего единоличного существования в регионах. В то же время поликонфессионализм государственной модели даже в условиях официального православия в России преодолен не был, что и получило свое отражение на региональном уровне.

Значительную роль в складывании региональной религиозности сыграл географический фактор. Через его проявление должно говорить о пространственных характеристиках региональной религиозности.

Мировой философской мысли известны теории, раскрывающие роль географического фактора (рельеф, климат и проч.) в развитии общества вообще, государства, а значит, и региона в частности.

Геополитический фактор в единстве с конфессиональным является системообразующим региональной религиозности. Природно-географические особенности могут способствовать складыванию одной конфессии и препятствовать образованию другой. Так, геополитическое положение Оренбургского региона позволяет ему охватывать и европейские, и азиатские территории с населением, имеющим свои самобытные национальные и религиозные тради-



ции. Это способствовало тому, что религиозная жизнь Оренбуржья до сих пор определяется двумя религиями — исламом и христианством в форме православия.

Системообразующие факторы региона как социальной общности не могут не участвовать в складывании региональной религиозности. Они формируют религиозную картину региона, находясь во взаимосвязи друг с другом и в то же время каждый из них по-разному влияет на региональную религиозность. Одни из них имеют первичный, другие вторичный характер, их соотношение и степень влияния меняется в зависимости от условий и особенностей развития региона.

Поселенческая структура региона образует влияние на традиционность религиозного сознания. Высокий процент сельского населения способствует глубокому проникновению религиозной традиции в повседневную жизнь, так как сельский образ бытия консервативен по своей природе. Более подвижный, динамичный городской стиль жизни в силу целого ряда причин (качественно иной доступ к получению образования, большая свобода в выборе микросреды, занятость несельскохозяйственным трудом и т.д.) способствует размытию религиозной традиции, но может не снижать уровень религиозности, увеличивая число последователей нетрадиционных культов.

Демографическая структура региона раскрывает фактор социального воспроизводства и его влияния на региональную религиозность. Народонаселение не просто заполняет собой региональное пространство. Оно связано со всеми другими компонентами социальной организации региона: экономикой, культурой, религией. Поэтому, с одной стороны, народонаселение региона испытывает на себе влияние вышеперечисленных компонентов, а с другой — специфические особенности демографической структуры определяют в той или иной степени процесс развития региона или отдельных его сфер. Так, на региональной религиозности сказывается плотность населения региона. В регионах с редким населением затруднено развитие новых конфессиональных форм, так как очень слабы коммуникативные связи. При высокой плотности населения распространение религиозных форм облегчено в силу установившихся видов передачи информации и широких контактов жителей. Региональная религиозность зависит и от половозрастной структуры населения региона. Высокой степени религиозности способствуют «перекосы» в пропорциях между мужским и женским населением в сторону женского, а также постарение


населения. В то же время одним из факторов современной региональной религиозности является ее «омоложение». Достаточно высок процент молодых верующих, как в традиционных религиях, так и в нетрадиционных культурах.

Рассматривая демографическую структуру региона и ее влияние на региональную религиозность, необходимо отметить такой ее элемент, как миграционная подвижность населения региона. В целом для регионального развития миграционные процессы являются феноменом положительным, так как подвижность населения в социальном пространстве, его перераспределение между трудоизбыточными и трудонедостаточными районами региона способствует выравниванию его профессионально-производственного потенциала. Какой эффект, положительный или отрицательный, оказывает миграция на региональную религиозность, зависит от ее темпов, направленности, структуры миграционных потоков. Увеличение населения региона не может не привести к расширению конфессиональной структуры региона, к появлению помимо традиционных религиозных направлений для данного региона других, менее традиционных, привнесенных миграционными потоками. Переселенческие волны, захлестнувшие Южный Урал, Оренбургские степи, Поволжье, привели к тому, что в этих регионах помимо ислама и православия, традиционных для них, стали активно распространяться католичество, лютеранство, привнесенные немецкими и польскими переселенцами.<sup>3</sup>

Расширилось сектантское движение за счет украинских и белорусских переселенцев, выходцев из тверской, тамбовской губерний, осваивавших новые земли Южно-Уральского региона в XIX в. Появились такие секты, как молокане, никудышники, штундисты, хлысты, субботники и др.<sup>4</sup>

Анализ влияния специфических черт демографической структуры региона на характер его религиозности обнажил интересную проблему

несовпадения географической региональности с религиозной. Переселенческое движение в Южно-Уральский регион привнесло с собой нетрадиционные для этого региона религиозные представления, где исторически сложившимися традициями считались ислам и местные родоплеменные культы. Формирование Южно-Уральского региона как социально-экономической административной общности сопровождалось утверждением русского православия как господству-



ющей формы идеологии российского государства. Этот процесс сопровождался силовыми актами со стороны государственных властей, которые привели к тому, что ислам был значительно потеснен и снижено влияние родоплеменных культов. Со временем православие стало необходимой и неотъемлемой частью обыденного сознания местных народов и переселенцев, принявших эту религию как форму веры и образ жизни. Таким образом, можно утверждать, что в историко-географических рамках может наблюдаться несовпадение религиозной картины, складывающейся по мере развития региона, с его географическими рамками. Но в этой связи стоит отметить, что абсолютного преодоления религиозной традицией православия других более ранних традиций Южно-Уральского региона не произошло.

Этническая структура региона, на наш взгляд, является наиболее активным фактором формирования и функционирования региональной религиозности. Конечно, действие этнического фактора нельзя рассматривать отдельно от других факторов. Но, взаимодействуя с ними, этническая структура вбирает в себя все элементы существования человека, его биологические и социальные начала.

Рассматривая проблему региональной религиозности через специфику этнического, можно выделить такие его компоненты, оказывающие на решение этой проблемы свое внимание, как этническая традиция, этническая самоидентификация, этнические предубеждения и стереотипы, этнические установки, этническое самосознание и т.д.

Если под этническим понимать специфические элементы материальной и духовной культуры народов, выполняющие функции объединения и разграничения этносов, то носителями этнического являются наряду с языком, психикой компоненты культуры, которым характерна традиционность и устойчивость: обычаи, обряды, религия и проч.

Так же как этнический фактор играет большую роль в формировании региональной религиозности, религиозный фактор влияет и на характер межнациональных отношений в регионе. Если это полиэтничный регион, то религиозный фактор в этом случае проявляется как исторически сложившаяся форма этноконфессиональных связей. Эти взаимосвязи наложили глубокий отпечаток на духовный облик и национальную культуру этносов, проживающих в регионе. В настоящее время эта взаимосвязь является основой возрождения национальных корней самобытности этноса. На региональном уровне наблюдается резкое повышение национального самосоз-


нения, в котором приоритетное значение имеет осознание этнической группой принадлежности к своей нации, осознание своих этнических интересов, целей, позволяющих сопоставить собственную самость с другими общностями.

Если самосознание этноса связано с ориентацией на выделение себя из межнациональных связей и отношений, то национальное сознание есть наличие представлений, знаний, теорий об окружающей пространственно-временной общности. В структуру национального сознания входит и знание об этносоциальных, политико-государственных и духовных процессах, об исторических перспективах развития определенной национальной индивидуальности, ее самореализации в полинациональной структуре человечества.

Одним из результирующих способов продуцирования национального сознания вовне является религия. Религиозная вера выступает в роли одной из ключевых составляющих самореализации личности при восстановлении традиционных национальных связей.

Религиозный фактор играет важную роль в преодолении национальных конфликтов. На региональном уровне межнациональное согласие и сглаживание национальных противоречий достигаются не только факторами, консолидирующими людей в нацию (язык, историческая судьба нации, традиции), но и посредством религиозных отношений. Региональные исследования общественного сознания показали, что значимость религии как одного из консервативных элементов в процессе социально-культурной адаптации сильно возросла. В массовом региональном сознании четко прослеживается религиозное влияние, религиозная ориентация на межнациональном уровне. Так, мониторинговые опросы населения Оренбургского региона, прослеживая связь национальности человека и его вероисповедания с бытовой, производственной и политической культурой респондентов, выявили, что 52,5% опрошенных считают, что религиозные отношения утверждают мир и согласие между людьми различных национальностей, хотя 37,2% респондентов считают, что существенного влияния на межнациональную систему религиозный фактор не оказывает, а 10% вообще считают, что религия способствует обострению национальных конфликтов. Последней позиции придерживаются сельские жители, представители славянских наций, башкиры, немцы, евреи.<sup>5</sup>

На региональном уровне религиозный фактор глубоко проникает в систему бытовых отношений. Межнациональные и



межконфессиональные браки являются привычным явлением в поликонфессиональных и полиэтнических регионах. В то же время для значительного числа жителей Южно-Уральского региона при создании семьи национальность и вероисповедание имеет большое, если не решающее значение.

Итак, национальная структура является одним из регионообразующих факторов. В последнее десятилетие отмечается динамика региональных, национальных отношений, которая выражается в стремлении этносов к возрождению и развитию своей культуры, этнических особенностей быта и поведения. Одной из форм этого возрождения является региональная религиозность, так как она складывается из традиционных для каждого этноса религий. С другой стороны, религиозный фактор оказывает существенное влияние на межнациональные отношения в регионе в виде исторически сложившихся этноконфессиональных связей. Взаимосвязь между этносами и конфессиями наложила глубокий отпечаток на духовный облик и национальную культуру проживающих в регионе народностей. А возвращение к этноконфессиональным корням является одной из составляющих социализации личности при восстановлении традиционных национальных связей как в региональных, так и в общегосударственных структурах.

Перечисленные факторы, влияющие на характер региональной религиозности, в свою очередь вступают в сложную систему взаимоотношений, которая имеет иерархическую структуру; микро-, макро-, мегауровни. Предлагая эту классификацию региональных религиозных факторов, мы выделяем в качестве ее основополагающих и дифференцирующих принципов характер взаимодействия обозначенных факторов и степень их проявления.

Нам представляется возможным определить микроуровень действия региональных факторов как систему межрегиональных отношений по схеме взаимодействия частей в рамках целого. На макроуровне просматривается взаимодействие векторных элементов «регион — центр». Мегауровень включает в себя отношения факторов в системе международных связей, глобальных проблем.

В этом случае задачу дальнейшего исследования можно сформулировать как определение степени проявления региональных факторов на каждом из обозначенных уровней и характера их влияния на региональную религиозность.

На всех трех уровнях региональная религиозность проявляет себя как структура социальной общности, имеющая свое содержание,

функционирующее в определенных региональных условиях. Социальный аспект региональной религиозности проявляется в субординации содержания и функционирования религиозной структуры региона на всех трех уровнях. Выступая одним из ключевых факторов социального производства, религия по-разному проявляет себя в системе взаимодействия с другими регионообразующими факторами. На одном уровне, в одних условиях соотношение между ними будет носить характер преобладания религиозности над другими факторами, в других условиях ряд факторов будет иметь вторичный характер. Динамика взаимодействия региональных факторов будет меняться в зависимости от уровня этого взаимодействия, что непременно скажется и на региональной религиозности.


Микроуровень действия региональных факторов предполагает систему межрегиональных отношений. Уже было отмечено, что методологическим принципом изучения региональной специфики религиозности на всех уровнях является принцип системности. Исходя из него в качестве общего, мы рассматриваем государственную систему, а в качестве единичного — регионы как необходимые элементы, которые государство объединяет и за счет которых живет.

Регионы как системные элементы отличаются друг от друга спецификой развития, географическими характеристиками и проч. В религиозном плане регионы могут быть представлены двумя основными моделями: традиционалистской и индустриально-урбанистической.

Регионы традиционалистского типа представляет собой систему социального развития, в которой религиозные традиции, являясь основой духовного бытия социума, составляют специфику массового сознания населения региона. Такой тип культурно-религиозного развития можно определить как традиционалистско-экстенсивный, достаточно консервативный, сохраняющий действие традиционных религиозных структур, поддерживающий специфический уклад жизни, традиционные ценностные ориентации и предпочтения, трудновосприимчивый в религиозной жизни к нетрадиционным переменам.

Индустриально-урбанистическая модель регионального развития характеризуется тем, что население такого региона является носителем индивидуалистическо-либеральных и нонконформистских ценностей и парадигм поведения, обусловленных динамичным развитием производства, формированием нового нетрадиционалистского типа межличностных отношений. Место религиозной традиции в этой





модели незначительно, но тенденции к полному ее преодолению нет. Религиозность населения региона этого типа будет представлена не столько традиционными культурами, сколько нетрадиционными, парамистическими и квазирелигиозными учениями. Тип религиозности этой региональной модели можно определить как нетрадиционный.

Взаимоотношения регионов на микроуровне могут привести к такому явлению в региональной религиозности, как поликонфессионализм. Но черты его проявления в традиционалистском и индустриально-урбанистическом регионах будут разные. Можно проследить две основные тенденции: первая — усиление религиозных конфессий традиционного типа и вторая — активизация нетрадиционных культур.

В первом случае поликонфессионализм будет увеличиваться за счет проникновения традиционных конфессий на территории взаимодействующих регионов.

Южно-Уральский регион в межрегиональные отношения вступает в основном с регионами мусульманской ориентации — Татарстаном, Башкирией, Казахстаном, Поволжьем, в которых значительная часть этносов исповедует ислам. Это не могло не наложить отпечаток на религиозный состав населения региона. До сих пор в Оренбуржье и на Южном Урале ислам является одной из ведущих религиозных конфессий.

Географическое положение Оренбургского региона, его политическое значение с момента административного оформления как пограничного района, ставшего «не только защитой империи от кочевников, но и зоной процветания торговли на стыке Европы и Азии», тесными узами связавшего «европейское и азиатское население России».<sup>6</sup>

В настоящее время произошло восстановление государственного дискурса Оренбургского региона. Он возвратился к тому состоянию, ради которого и появился на карте Российского государства. На территории Оренбургского региона и всего Урала проживают народы, исторические судьбы которых предопределили близость, а зачастую и совпадение интересов, взаимодействие и взаимопроникновение культуры, межнациональных и межконфессиональных связей.


Русско-славянский анклав на Южном Урале оказался окруженным государственными образованиями тюркоязычных мусульманских народов, что существенно повлияло на общественно-политическую обстановку и моральный климат в регионе. Обозначение ведущей роли ислама в регионе, введение тюркоязычных народов в мно-

гонациональную семью Оренбуржья наравне с русско-славянским населением имело прогрессивное значение. Это помогло избежать угрозы обострения межнациональных отношений и не довести до межэтнического конфликта как на региональном, так и на государственном уровнях.

Итак, Оренбургский, в частности, и Южно-Уральский регион в целом можно обозначить как регионы традиционалистского типа региональной религиозности, которые характеризуются поликонфессионализмом традиционного направления, представленным монотеистическими религиями исламом и православием.

Второй тип поликонфессионализма, возникающий в результате взаимодействия традиционалистского и индустриально-урбанистического регионов, может носить нетрадиционный характер. В нем будут активизироваться религиозные течения, не связанные с историей, географией этих регионов, традициями религиозного или организационного плана. Исторически сложившиеся религиозные системы, носящие традиционный характер для данных регионов, постепенно вытесняются новыми религиозными течениями, ориентированными на повышенную динамичность урбанизированных регионов. Традиционные религии патриархально-консервативного толка отстают в скорости реагирования на изменения в социально-психологическом облике, политической обстановке, экономическом характере регионов, в то время как нетрадиционные культы строят свое функционирование на учете этих изменений и быстро реагируют на них. Это приводит к тому, что население урбанизированных регионов больше обращается к этим динамичным религиозным культам, которые часто обещают благополучие «сразу», в этой земной жизни. Молодежь, жители среднего возраста, интеллектуально занятая часть населения региона быстрее отходят от традиционных религий. Южно-Уральский регион, несмотря на свою традиционность в религиозном плане, испытывает влияние и урбанистических регионов Среднего Урала, Самарской области, результатом которого является проникновение на территорию региона новых нетрадиционных культов. Это говорит о том, что расширение поликонфессиональной картины региона происходит не только за счет взаимопроникновения традиционных религиозных систем, но и возникновения в ней нетрадиционных культов (Свидетели Иеговы, Церковь Бахай, Церковь Сайентологии и др.).

В условиях регионов обоих типов религии традиционного плана ведут борьбу с нетрадиционалистами, прибегая нередко к объедине-



нию, особенно против конкурентов западных миссий. Характер этой борьбы имеет в основном идеологический оттенок. Священники православной, католической, мусульманской церквей, используя совместные прессконференции, заявления в СМИ и др. возможности, обозначают негативные стороны новых религий, преследуют целью недопущение оттока верующих из традиционных форм религиозного культа, их переход в новые религиозные образования. Одним из действенных региональных средств этой борьбы является активное ориентирование местного населения на исторические, этнорелигиозные традиции региона. В силу того, что для значительной части населения региона элементы этнической и религиозной самоидентификации имеют большое значение, эти попытки традиционных церквей имеют положительные результаты. В центральных же районах, где национальная культура и этноконфессиональные ценности постепенно вытесняются культурой мегаполисов, эта форма борьбы с нетрадиционными религиями не так успешна. Однако и на региональном уровне наблюдается размывание межкультурных и межнациональных границ, формирование маргинальных личностей и даже маргинальных социальных общностей, что способствует снижению действия религиозной традиции.

В разной степени на внешних уровнях проявляют себя элементы внутренней структуры региональной религиозности. Нам кажется возможным выделить следующие звенья внутренней структуры религиозности региона:

1) повышение религиозности населения по мере удаления от центра. Преобладание сельского населения способствует жизнеутверждению религиозной традиции, в то время как городское население с более подвижной структурой может разрушить ее;

2) преобладание обыденного уровня религиозного сознания. В российских регионах, как правило, не уделялось большого внимания идеологическому обоснованию религии. Религиозное сознание формировалось при опоре на практику повседневной жизни, религиозные догматы вплетались в насущные проблемы населения регионов, активно вводилась внешняя сторона культовой практики, с которой чаще всего ассоциировалось понимание религиозной традиции;

3) взаимопроникновение религиозных и бытовых традиций. Религиозность аборигенного населения проявляется в выполнении религиозных обрядов, в соблюдении обычаев, освященных религией и закрепленных религиозной традицией. Сама религиозная традиция

поддерживается общинно-родовыми связями, группирующими сравнительно широкий круг людей по признакам кровного родства. Свое экономическое и политическое значение эти связи во многих регионах утратили, но в духовном плане сохранились, особенно там, где активно исповедуются религии, включающие в свои традиции, обрядовые действия элементы социального характера (ислам, старообрядчество и др.). К таким элементам можно отнести авторитет и послушание патриархально-родовой общины, в виде влияния старейшин рода, бесправие молодежи, обособление одной социальной общности от другой; например, деление народов на правоверных и неверных служит оправданием того, что многие мусульмане не допускают мысли о смешанных кладбищах мусульман и людей «другой веры»;

4) переплетение религиозных и бытовых традиций определяет исключительное место религии в духовном складе жизни всего региона, особенно, если регион обширен в географическом плане или является сельскохозяйственным по экономическим характеристикам. Размеренность жизни и постоянная трудовая занятость сельского населения, его удаленность от городской урбанизации являются препятствием представлений, разрушающих традицию, в то время как городской образ жизни, наличие широких возможностей развития интересов и потребностей личности, приводят к снижению ориентации на религиозную традицию, даже если связи с религиозной общиной верующими продолжают поддерживаться;

5) региональный религиозный фактор может иметь в качестве внутренней характеристики степень политизации. Этот показатель на региональном уровне проявляется двояко: если регион отличается высокой политической, этнической, военной конфронтацией, то религиозный фактор выступает в роли важной политической силы; если регион характеризуется устойчивой, стабильной политической ситуацией, то политизация религиозных общин будет низкой, и они не окажутся втянутыми в политические или национальные конфликты.

Современное религиозное пространство нашего региона характеризуется наличием 19 конфессий, среди которых первое место занимают православные приходы, а второе – мусульманские общины. Согласно итогам социологического исследования, проведенного управлением по связям с общественными, национальными и религиозными организациями министерства информационной политики, общественных и внешних связей Оренбургской области в 2005

г., 46% жителей Оренбургской области называют себя православными, 19% - мусульманами, по 1% - католиками и протестантами, 29% - просто верят в бога.

Состояние отношений между людьми различного вероисповедания большинство опрошенных находит хорошими. Однако сама оценка достаточно неустойчива: «отношения хорошие» - в 2001 г. отметили 50%, в 2004 г. – 60%, в 2005 г. – 51%.

В уровне доверия населения к религиозным институтам за последние годы мало, что изменилось. Церкви по-прежнему доверяет чуть больше 10% опрошенных, в пределах этих же значений находится оценка «не доверяю полностью». Преимущественно церкви доверяют женщины среднего и пожилого возраста. Изменилось отношение к церкви у молодежи – 28% из числа опрошенных молодых людей в 2005 г. выразили церкви свое доверие «в большей степени».<sup>7</sup>

#### **Примечания:**

<sup>1</sup> Ковалевский М. М. Социология: В 2т. Т. I. —СПб., 1997.— С. 125.

<sup>2</sup> Южно-Уральский регион в культурно-историческом плане начал осваиваться еще в глубокой древности, а в государственно-административном плане ведет свою историю только с XVIII в. Поэтому РПЦ столкнулась с большим количеством религиозных направлений, которые составляют поликонфессиональную картину края до сих пор.

<sup>3</sup>Ефименко М. Н. Религиозные традиции немецких поселений Оренбургской губернии // Немцы Оренбуржья. — М., 1998. — С. 46—47.

<sup>4</sup> ГАОО. Ф. 175. Оп. 1.Д. 250.

<sup>5</sup> Виноградова Э. М. Национальное сознание и национальная культура // Этнопанорама. — 1999. — № 1. — С. 74—76.

<sup>6</sup> Косач Г. Оренбург: региональная мифология как фактор взаимоотношений между соседями// Чего хотят Регионы? Вып.1 М.,1999. — С.78.

<sup>7</sup> Региональная этнокультурная политика, межэтнические и этноконфессиональные отношения в Оренбуржье: ежегодный доклад, 2005 год. – Оренбург,2006. – С.27-28.



## ЕВРОПЕЙСКОЕ КУЛЬТУРНОЕ ПРОСТРАНСТВО И МУСУЛЬМАНСКИЕ ОБЫЧАИ: ПРОБЛЕМЫ СОСУЩЕСТВОВАНИЯ

Известный немецкий публицист Ральф Джордано в октябре 2010г. написал открытое письмо президенту ФРГ Кристиану Вульффу, в котором подверг критике его высказывание о том, что ислам отныне является такой же частью Германии, как христианство и иудаизм. В письме Джордано заявил, что Вульфф наивно выдает желаемое за действительное, приравнивая реальный ислам к некому идеализированному, соответствующему европейским ценностям исламу, который существует лишь в мечтах. По словам публициста, «политический и воинственный ислам вообще нельзя никуда интегрировать». Ральф Джордано отметил, что до сих пор никто так и не дал ответа о совместимости ислама со свободой совести, равноправием женщин, плюрализмом и принципом отделения религии и церкви от государства — всем тем, что составляет основу демократии. Он сравнил проблему, связанную с исламом, с «темной тучей на небосводе XXI века», которая уже нависла и над Германией из-за непродуманной миграционной и интеграционной политики страны. Проблема интеграции, по его мнению, требует открытого, смелого и критического обсуждения, без боязни прослыть расистом. (1) Увеличение числа мусульман в Европе способствует возникновению противоречий между консервативными ценностями ислама и традиционно светским европейским либерализмом. Растет напряженность между европейцами и мусульманами, появляется радикальный исламизм, который выражается, в частности, в виде протеста молодежи. Компактно проживающие мусульманские общины, как правило, не интегрируются в социально-культурное пространство страны проживания и не ассимилируются. Они не воспринимают европейские демократические и правовые нормы и живут по законам шариата, придерживаясь своей системы ценностей.

Тенденция к концентрации иммигрантов в отдельных районах усиливается, так как легче сохранять мусульманскую идентичность при заселении «чужой» территории анклавными вкраплениями. Не исключено, что в будущем такие образования будут претендовать на получение определенной автономии. Уже сейчас мусульманские сообщества в европейских странах являются «государством в государ-

стве». Их политическая активность растет. Несомненно, они все более настойчиво будут добиваться повышения своей роли в социально-экономической и политической жизни страны пребывания.

Например, организация «Мусульмане против крестоносцев» (МАС) объявила города Брэдфорд и Дьюсбери в Йоркшире, а также большой жилой массив Тауэр Хэмлетс в восточном Лондоне британскими халифатами, живущими по законам шариата. Об этом сообщает издание «Daily Mail». Практика создания особых зон шариата внутри европейских стран получает дальнейшее развитие. Мусульманские районы Лондона, регулярно обклеиваемые предупреждениями «Здесь зона шариата», называются Лондонистаном. В объявлениях перечисляются запрещенные в Лондонистане вещи: открытая одежда, алкоголь, эротика, игровые автоматы и прочее. Уличная реклама, которая противоречит исламской этике, разрушается. В Лейтонстоун, в восточном Лондоне, мулла Абу Изаден публично обратился к бывшему министру внутренних дел страны Джону Рейду со словами: «Как ты посмел приехать в мусульманский район?!».

Во Франции существует уже более 750 подобных городских районов. «В Париже и других французских городах с высокой концентрацией мусульманского населения, таких, как Лион, Марсель, Тулуза, тысячи мусульман перекрывают улицы, чтобы вместить толпы людей для пятничной молитвы. Некоторые мечети также начали трансляцию проповедей и скандирование воззвания «Аллаху Акбар» через громкоговорители.

Доля мусульман в Бельгийской столице Брюсселе доходит до 20 %. Несколько иммигрантских кварталов стали запретными зонами для полицейских. В них действует самоуправление по нормам шариата. В районе Моленбик всем, независимо от вероисповедания и национальной принадлежности, запрещается пить кофе и закусывать в общественных местах во время священного для мусульман месяца Рамадан. (2)

Европейские эксперты считают это следствием политики мультикультурализма, рассчитанной на принятие мигрантами некоторых европейских ценностей. В результате Европа имеет многочисленные анклавные, живущие по своему укладу и не подвластные государственным органам.


Справедливости ради надо отметить, что в Европе были попытки разработать программу интеграции мусульман в европейское социально-культурное пространство при помощи «евроислама». Духов-

ным лидером этого направления считается швейцарец египетского происхождения Тарик Рамадан – франкоязычный исламский богослов. Он настаивает на сближении европейской культуры и ислама, на адаптации мусульман к европейской цивилизации и на решительном размежевании ислама и арабской культуры. Он поддерживает идею демократии, выступает против самоизоляции мусульман в собственных гетто, выступает за смягчение законов шариата в условиях Европы, призывает мусульман изучать язык страны проживания и активно интегрироваться в европейское общество.

Одним из наиболее известных сторонников идей евроислама является настоятель Большой Парижской мечети Далиль Бубакер. Он убежден, что французские мусульмане должны стать приверженцами европейской цивилизации, при этом сохраняя исламскую идентичность. По мнению Бубакера, рост влияния радикального ислама вызван излишней терпимостью властей европейских государств. Необходимо пресекать проповедь экстремистов, а сторонников евроислама, наоборот, поддерживать. Но европейские государства бездействуют, и это дает возможность исламистам беспрепятственно проповедовать в европейских мечетях. Вид множества мусульманок в чадрах на улицах европейских столиц дает наглядное представление о популярности этих радикальных идей. (3)

К сожалению, идея интеграции мусульман в европейскую цивилизацию не стала доминирующей в среде мусульман. О том, какие взгляды на будущую судьбу Европы преобладают в среде мусульман, можно судить по высказываниям шейха Юсуфа аль-Кардави, который возглавляет Европейский совет по фетвам (постановления религиозных лидеров по вопросам веры и жизни. – «НГР»), является президентом Международной ассоциации исламских ученых и духовным лидером многих других международных мусульманских организаций. Юсуф аль-Кардави выступает за диалог с немусульманами, но призывает изолировать проживающих в Европе мусульман от западной цивилизации и настаивает, что у мусульман «должны быть свои маленькие общества в рамках большого общества, в противном случае они растворятся в нем, как соль в воде». Как предсказывает шейх Кардави, по мере роста численности мусульман Европы «островки ислама» постепенно окружают немусульманское население. Происходящие в Европе процессы свидетельствуют о том, что взгляды шейха Кардави пользуются в среде местных мусульман несравненно большей популярностью, чем идеи либерального ислама. Уровень неприятия окружающей действитель-





ности в среде потомков иммигрантов во втором и третьем поколении постоянно нарастает и приобретает все более радикальные формы. Например, почти треть из 320 тыс. молодых мусульман считает необходимым введение на Британских островах законов шариата. Подобных взглядов в возрастной группе после 55 лет придерживаются около 17%. При этом 84% респондентов заявили, что с ними в Великобритании обращаются сносно. Мусульманин, перешедший в другую религию, должен караться смертью, заявили 36% опрошенных молодых людей. Мусульман старшего возраста, разделяющих столь радикальные взгляды, существенно меньше - 19%. Наиболее наглядно различие во взглядах детей и родителей проявилось в отношении к хиджабу. 74% молодых приверженцев ислама считают предпочтительным ношение женщинами хиджаба. Среди представителей старшего поколения такой точки зрения придерживаются 28%. 13% мусульманской молодежи заявили, что восхищаются такими организациями, как Аль-Каида, - по сравнению с 3% в возрастной группе старше 55 лет. 58% всех опрошенных считают, что многие мировые проблемы являются результатом «наглой западной политики». (4) Сложившаяся демографическая ситуация укрепляет мусульман в уверенности, что рано или поздно Западная Европа станет частью исламского мира. Широко бытует убеждение, что «чрево мусульманской женщины является наиболее эффективным средством исламизации Европы и всего мира».

Еще одной серьезной проблемой, связанной с анклавизацией мусульман Европы, является реальное действие в этих анклавах «параллельной юстиции» в виде законов шариата. Мусульманские «старейшины» выносят свои приговоры, которые цементируют диаспоры. Они посредничают в решении конфликтов между иммигрантами, часто в ущерб действию официальной юстиции. Негласно действующие судьи решают вопросы об «убийствах чести» (когда родители или братья лишают жизни «опозоривших семью» девушек), которые вследствие этого остаются неизвестны юстиции, о выдаче замуж несовершеннолетних или о взыскании долгов. (5) У шариатского судопроизводства есть сторонники среди видных европейских юристов. Руководитель Объединения судов Норвегии (административного органа, ответственного за поддержку всех обычных судов) Тур Ландбах, заявил в сентябре 2011г., что правительство страны «должно проявить политическую волю» и включить пока негласно действующие в стране шариатские суды в национальную судебную систему, официально признав полномочность их решений. В Великобритании с ее двухмиллионной пакис-

танской диаспорой шариатские суды официально легализованы. Согласно заключенному в 1996 году соглашению между государством и представителями мусульманского духовенства, были открыты пять шариатских судов (с правами арбитража) в городах с крупными мусульманскими диаспорами – Лондоне, Манчестере, Бирмингеме, Брэдфорде и Нанитоне. На самом деле, в стране действуют еще десятки нелегальных судов шариата. Решения этих судов ни в малейшей степени не согласуются с демократическими основами жизни государства, особенно в части осуществления равноправия женщин.(6)

Эта часть культурной традиции современной Европы также подвергается испытанию на прочность. В апреле 2011 г. года во Франции законодательно было запрещено ношение женской мусульманской одежды, полностью закрывающей лицо. Французский министр по делам иммиграции Эрик Бессон, не стесняясь в выражениях, объявил такое одеяние «ходячим гробом». Головные уборы и одежда, скрывающие лицо, будут вне закона в любом публичном месте, будь то автобус, больница, музей, магазин или учебное заведение. Нарушение запрета ведет за собой штраф 150 евро и обязанность прослушать курс лекций о светских ценностях современной Франции. За принуждение женщин к ношению такой одежды следует штраф 30 тыс. евро или год тюрьмы. По всей Франции в органах местного самоуправления начали появляться плакаты с надписью «Республика живет с открытым лицом». Ранее подобный закон был принят в Бельгии. Аналогичная норма действует и во франкоязычной провинции Канады Квебеке. Во Франции за год, прошедший с момента введения запрета на паранджу, были оштрафованы почти 300 женщин. Представитель министерства внутренних дел пояснил, что за год было проведено 354 проверки и выписано 299 штрафов. При этом при принятии закона политики оценивали количество женщин в стране, носящих паранджу, в две тысячи человек. В январе министр внутренних дел Клод Геан объявил, что в результате введения закона количество женщин в уборах, закрывающих лицо, сократилось вдвое. (7) Новый президент Франции Франсуа Олланд заявил, что не будет делать никаких поправок в том, что касается соблюдения правил светского государства. «Закон, запрещающий ношение паранджи в общественных местах, будет соблюдаться самым строгим образом», — заверил социалист.

Более того, он заявил, что не допустит ни специального распорядка в плавательных бассейнах для женщин-мусульманок, ни халяльных продуктов в столовых.(8)



Власти Франции запретили местным мусульманкам арабского происхождения купаться в бассейне в одежде, которая по исламским канонам должна закрывать все тело; по мнению президента Николя Саркози такая одежда «принижает достоинство женщин». Ранее французские мусульманки выходили на плавательные дорожки в специальных купальных костюмах. Сочетая в себе предмет традиционной арабской женской одежды и купальника-бикини, во Франции эти костюмы получили остроумное название «буркини». Сотрудники бассейнов отказывают мусульманским купальщицам, ссылаясь на нарушение правил гигиены.

Общедемократический светский принцип отделение религии и церкви от государства своеобразно понимается некоторыми мусульманскими общинами Западной Европы.

Мусульманская община в Берне призвала изменить государственный флаг Швейцарии. Оказывается, христианский символ (а именно - белый крест на красном фоне) не только оскорбляет их религиозные чувства, но и «не соответствует сегодняшней мультикультурной Швейцарии».


Сейчас они готовятся к запуску крупномасштабной кампании, чтобы «убедить швейцарцев принять флаг менее обидный для мусульманских иммигрантов»...

Ивика Петрусич, вице-президент этой мусульманской группы уже заявил, что «просто необходимо разделять церковь и государство», потому что «Швейцария сегодня отличается ярким религиозным и культурным разнообразием. Мы должны поднять вопрос, хочет ли государство продолжать поддерживать символ, в который многие просто не верят». Возможно, это реакция на политику швейцарских властей, которые, пожалуй, раньше всех стали ограничивать влияние «мультикультурной толерантности» на жизнь своих граждан. Политики прислушались к мнению собственного народа и в 2009 году запретили в стране строительство минаретов. Год спустя было решено немедленно депортировать любых иммигрантов, совершивших серьезные преступления. А до этого целую волну возмущения правозащитников вызвали швейцарские супермаркеты, официально запретившие своим работникам носить платки на работе.

Вместо нынешнего флага тот же Петрусич предложил новый символ, вроде флага Гельветической Республики (существовавшей с 1798 по 1803 год на территории современной Швейцарии), состоящий из зеленой, красной и желтой полосы.»(9)

Подготовка к Рождеству нынешнего года вызвала новую волну наступления на культурно-религиозные традиции Европы. Притчей во языцех стали протесты мусульман в Германии и Англии против рождественских украшений в виде поросят. Перед Рождеством 2010 года в Лондоне, как по волшебству, появились плакаты, утверждающие, что этот праздник — «зло». Это стало началом целой кампании, организованной 27-летним Абу Румайса. Он заявил: «Рождество — это ложь, и наш долг, как мусульман, атаковать его. Но нашей основной целью являются плоды рождества, такие вещи как употребление алкоголя, беспорядочные сексуальные связи, которые возрастают в это время... Мы надеемся, что наша кампания заставит людей осознать, что ислам — единственно верный путь, чтобы избежать всего этого».(10) В этом году орган муниципального самоуправления в Дании, в родном городе сказочника Андерсена, отказался финансировать установку рождественской елки. Причина в том, что большинство в этом органе составляют мусульмане, превратившие город в свой анклав. Желанием не оскорблять религиозные чувства мусульман руководствовались и власти в Бельгии, заменившие гигантскую рождественскую ёлку, которую каждый год устанавливают на площади Гранд-Пляс в Брюсселе, на «электронное зимнее дерево». Оно будет представлять из себя 25-метровое сооружение с большим количеством экранов. По словам местного чиновника Бианки Дебаэтс, электронная скульптура, в отличие от ели, никак не связана с христианством, а значит, ее появление в центре Брюсселя не оскорбит ничьи чувства. Проведенное в 2008 году социологическое исследование показало, что 25% жителей Брюсселя считают себя мусульманами. Кроме того, в октябре в городской совет столицы были избраны два политика, заявившие о своих намерениях ввести в стране законы шариата. 9 декабря около этого сооружения состоялась демонстрация коренных жителей, которые требовали вернуть на центральную площадь города главный символ Рождества.

Проблемы возможных изменений в привычном культурном пространстве, выстроенном на приоритетах европейской цивилизации и основных демократических установках жизни современного общества касаются и сегодняшней России. Источники таких проблем — огромные миграционные потоки из государств Средней Азии и религиозная радикализация собственного населения известных регионов, население которых традиционно исповедует ислам. «Зоны шариатского правления» могут возникнуть и в Москве, а также других горо-



дах европейской части России. Например, в столице на звание мусульманских анклавов давно уже претендуют районы Люблино и Бутово, а также городские кварталы вокруг станции Войковская. Нормы исламской морали частично легализованы в нескольких республиках ЮФО и СКФО России. Этому могут противостоять идеи евроислама, которые получили определенную популярность и в постсоветских государствах Центральной Азии и в России. В 2005 году советник президента Татарстана и директор Института татарской истории Рафаэль Хакимов заявил о необходимости популяризировать либеральный ислам, который в наибольшей степени отвечает образу жизни и культурным традициям России и Европы. По его мнению, нельзя брать за образец только первые века существования ислама или ориентироваться на арабские обычаи и традиции, не имеющие ничего общего с образом жизни мусульман в России. Доклад американской разведки, предрек России исламизацию к 2030г. . Одни эксперты убеждены, что заокеанские исследователи немного преувеличили опасность. Другие считают, что в заявлениях Национального разведывательного совета США о значительном увеличении доли мусульманского населения есть доля истины. Третьи же призывают российские власти задуматься и начать предпринимать хоть что-то, пока не стало поздно.

#### **Примечания:**

1. <http://lenta.ru/columns/2010/10/13/brief/>
2. <http://www.jacta.ru/world/article/?id=772>
3. Крылов А. Исламское «чрево Парижа» <http://religion.ng.ru/printed/223239>
4. Понамарева А. Мусульмане Европы: прогрессирующий фактор страха. <http://demoscope.ru/weekly/2008/0351/analit03.php>
5. [http://religion.ng.ru/problems/2011-10-19/5\\_islam.html](http://religion.ng.ru/problems/2011-10-19/5_islam.html)
6. [http://religion.ng.ru/problems/2011-10-19/5\\_islam.html](http://religion.ng.ru/problems/2011-10-19/5_islam.html)
7. <http://lenta.ru/news/2012/04/11/veil/>
8. <http://ummanews.ru/news/world/6784-2012-05-03-14-16-11.html>
9. Безрукова Т. Мусульмане предлагают Швейцарии поменять флаг. <http://kp.ru/daily/25767.5/2752632/>
10. Lenta.ru, 27.10.2010



## СЕКЦИЯ 1

### ФОРМИРОВАНИЕ ЭТНОКУЛЬТУРНОГО И КОНФЕССИОНАЛЬНОГО ПРОСТРАНСТВА УРАЛО-ПОВОЛЖСКОГО РЕГИОНА: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ



Ефименко М. Н. (Оренбург)

#### **ВЛАДЫКА ЛЕОНТИЙ, МИТРОПОЛИТ ОРЕНБУРГСКИЙ И БУЗУЛУКСКИЙ: К 100-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ**

История Оренбургской епархии представлена многими выдающимися архиереями, которые возглавляли ее и радели о развитии и процветании православия на Оренбургской земле.


С именем Амвросия (Келембета), епископа Оренбургского и Уфимского (1799–1806 гг.) связано самое начало истории епархии.

Антоний (Шокотов), епископ Оренбургский и Уфимский (1853–1858 гг.) в 1856 г. установил ежегодный внос в г. Оренбург чудотворной Табынской иконы Божией Матери.

При Антонии (Радонежском), епископе Оренбургском и Уфимском, епископе Оренбургском и Уральском (1859–1862 гг.) в 1859 г. произошло разделение Оренбургской епархии на Уфимскую и Оренбургскую.

Вениамин (Смирнов), епископ Оренбургский и Уральский (1882–1886 гг.) способствовал открытию оренбургской духовной семинарии (1884 г.).

«19 октября по чину святой православной церкви Преосвященным Макарием, Епископом Оренбургским и Уральским, торжественно совершено освящение соборного храма в г. Оренбурге»<sup>1</sup>. «Вторым солнцем Урала» главной святыней и лучшим украшением Оренбурга называли Кафедральный собор во имя Казанской (Табынской) Божьей Матери.



Мефодий (Герасимов), епископ Оренбургский и Тургайский (1914–1919 гг.) возглавлял епархию в трагический период разгара гражданской войны. При нем Табынская икона Божией Матери последний раз осенью 1918 г. вошла крестным ходом в Оренбург и в связи с военными событиями не вернулась в Табынск. В марте 1920 года атаман Оренбургского казачьего войска А.И.Дутов вывез ее с собой в Китай. В дневнике знаменитого атамана сохранилась запись: «...Вынесли только оружие, патроны и икону...»<sup>2</sup>.

В советский период епархия возглавлялась разными архиереями, некоторые из которых были репрессированы. В годы Великой Отечественной войны и послевоенный период главы епархий достаточно часто менялись: за 20 лет с 1943 по 1963 гг. епархию окормляли семь архиереев.

Такая частота смены глав епархии объясняется рядом причин. Но 14 мая 1963 г. епископом Оренбургским и Бузулукским становится владыка Леонтий.

Владыка прожил 86 лет, из них – 69 – по монашескому уставу, архипастырское служение составило – более 42 лет, из которых 35 лет управлял Оренбургской и Бузулукской епархией

В своих воспоминаниях о Владыке Леонтии Митрополит Минский и Слуцкий, Патриарший Экзарх всея Беларуси Филарет утверждал, что «он был одним из тех архиереев Русской Православной Церкви, кто вынес на своих плечах тяжесть исторических десятилетий, когда быть верующим человеком означало принятие на себя особого подвига и требовало особого мужества. Что же говорить о тех, кто «осмеливался» вступать на пути священнослужения и монашества, кто вставал на крестное поприще епископского предстояния о клире и пастве?.. Вечная благодарность тем, которые сохраняли христианскую веру во времена гонений, твердо исповедовали веру отцов в условиях внешней тесноты и общественного уничтожения! Вечная память тем, кто претерпел до конца, спасая свою душу и сохраняя бесценное сокровище Святого Православия для последующих поколений! Владыка Леонтий был воистину одним из таких героев веры и подвижников Церкви»<sup>3</sup>.

100 лет назад, в далеком 1913 году, 7 мая в местечке Меркине Трокского уезда Виленской губернии (Белоруссия), в семье псаломщика родился мальчик, которого при крещении нарекли Леонидом – он и стал впоследствии Владыкой Леонтием, Митрополитом Оренбургским и Бузулукским (в миру Леонид Фаддеевич Бондарь).


К сожалению, о детских и юношеских годах владыки Леонтия нет сведений. Однако известно, что вся последующая жизнь была посвящена пастырскому служению. Биография Владыки с момента окончания им в 1935 году Виленской Духовной семинарии отражена в многочисленных воспоминаниях и документах. В годы обучения в семинарии Владыка Леонтий проявил немалое рвение в учебе и высокие способности к наукам, что позволило ему поступить на Богословский факультет Варшавского университета, который он окончил в 1939 году со степенью магистра богословия. Владыка любил вспоминать годы учения в пансионате, в университете, и с каким уважением они, студенты, относились к учебе и к преподавателям. Шли на занятия, как на праздник, надевая все самое лучшее...<sup>4</sup>.

В течении 2-х лет Владыка был послушником в Виленском Святодуховском монастыре. В тридцать лет, 26 декабря 1943 года молодой послушник принял монашеский постриг, а 2 января 1946 года рукоположен в иеромонаха. Вскоре обстоятельства церковной жизни в Белоруссии потребовали присутствия молодого ученого иеромонаха в Свято-Успенском монастыре в местечке Жировичи Слонимского района Гродненской области. В этой обители были открыты Богословские пастырские курсы. Это было результатом изменений курса государства в отношении Церкви, которые начались еще в годы войны. В послевоенные годы открылась возможность возобновить духовное образование для православных священнослужителей. Иеромонах Леонтий вступил в должность Ректора Богословских пастырских курсов при Жировицком монастыре в 1948 году и был возведен в сан игумена.

Деятельность будущего владыки на поприще духовного образования священнослужителей нашла продолжение в возобновлении деятельности Минской духовной семинарии, на первых порах игумен Леонтий исполнял обязанности ее Ректора. В дальнейшем будущий архиерей совмещал служение на приходах (с 1947 по 1949 гг. он был приходским священником в селе Холхло Молодеченского района и в селе Ястребль Брестской области) и административно-преподавательскую деятельность в Семинарии в должности инспектора.

Студенты семинарии любили своего руководителя и преподавателя. Выпускники Минской семинарии вспоминали строгий, но справедливый характер Владыки. Он был требовательным к знаниям других, прежде всего, потому, что был требовательным к себе во всех вопросах: изучал ли он древние языки или отстаивал интересы церк-





ви перед государством. Отец Леонтий преподавал Священное Писание Ветхого Завета. Несмотря на некоторое потепление в отношениях между Церковью и государством, вопросы издания духовной литературы решались очень трудно. Поэтому, отец Леонтий сам составил машинописный конспект по Ветхому Завету для всех четырех классов семинарии.

Владыка имел большой личный опыт организации учебного процесса и административного управления Духовными школами: ведь за его плечами были Виленская семинария и Варшавский университет.

Когда игумену Леонтию исполнилось 40 лет, он был возведен в сан архимандрита и назначен наместником Свято-Успенского Жировичского монастыря.

23 июля 1956 года Священным Синодом Русской Православной Церкви архимандриту Леонтию было определено стать епископом Бобруйским, викарием Минской епархии. Служил Преосвященнейший Леонтий в Свято-Никольском соборе города Бобруйска вплоть до его закрытия.

С 60-х годов начинаются новые гонения на Православную Церковь. Высшее партийное руководство страны хотело сделать из Беларуси первую атеистическую республику в Советском Союзе. Поэтому, наличие двух архиереев на территории республики считалось просто недопустимо.

По инициативе уполномоченного по делам религии, Священный Синод Русской Православной Церкви принимает решение перевести Минского владыку Питирима на другую кафедру. В 1960 г. епископ Леонтий временно управлял Минской епархией. В тот период Минская епархия простиралась на всю территорию Белоруссии. Поэтому викариатство и временное управление Минской епархией означали высокую ответственность архиерея за церковную жизнь православных верующих большой республики. И здесь Владыка Леонтий также проявил мудрость и тонкое умение отстаивать интересы Церкви в сложный для нее период.

В мае 1961 года Владыка Леонтий назначается правящим архиереем на Новосибирскую и Барнаульскую кафедру.

Служение Владыки Леонтия на Новосибирской кафедре было многотрудным. В это время усилилась антирелигиозная пропаганда, были закрыты многие храмы. Но верующие сибиряки помнят Владыку Леонтия как доброго архипастыря, любившего народ Божий и богослужение, знатока церковного пения и музыки.

Владыка Леонтий обладал энциклопедическими знаниями, владел семью языками и наизусть цитировал Священное Писание. За свою жизнь он собрал огромную библиотеку, которая была его единственным сокровищем.

Епископ Леонтий управлял Новосибирской епархией с 1961 по 1963 год.

С 1963 года Владыка Леонтий нес свое послушание в Оренбургской епархии. Все оставшиеся годы его жизни, а это 36 лет - были связаны с верующими этой епархии.

Оренбургская епархия представляла собой непростое в организационном отношении образование РПЦ.


Если обратиться к недавней истории епархии, то можно констатировать тот факт, что согласно отчету Уполномоченного по делам Русской Православной Церкви Чкаловской области, в начале 1944 г. в области не осталось ни одной действующей церкви. Однако к концу Великой Отечественной войны сталинское правительство предприняло некоторые шаги к возрождению церковной жизни. В середине 1944 г. в Чкаловской области было две действующих церкви.<sup>5</sup> Но уже в 1949 г. общее число приходов равнялось 22.<sup>6</sup> К сожалению, времена «хрущевской оттепели» не принесли улучшения церковно-государственным отношениям.

Уже во время служения владыки Леонтия количество приходов на 1 января 1969 г. составило всего лишь 13<sup>7</sup>.

Задача состояла в том, чтобы по мере возможности увеличивать число приходов, добиваться открытия храмов, расширять число верующих. Но в условиях советского законодательства и четко обозначенного курса атеистического воспитания решение поставленных задач было практически невозможным. И все-таки Владыка Леонтий осуществлял служение: ездил по епархии, служил в приходских храмах, встречался с верующими, которые шли к владыке за советом, поддержкой, словом веры.

В 1971 году Святейшим Патриархом Пименом был возведен в сан архиепископа. На интронизации патриарха Алексия II, архиепископ Леонтий, как самый старший по хиротонии архиерей в Русской Православной Церкви вручил Святейшему архипастырский жезл. В 1992 году Святейший Патриарх Алексий II возвел архиепископа Леонтия в сан митрополита.

Многолетнее архипастырское служение митрополита Леонтия было отмечено Священноначалием Русской Православной Церкви



высокими наградами: в 1981 году он был награжден орденом Преподобного Сергия Радонежского II степени, в 1983 году - орденом святого равноапостольного князя Владимира II степени, в 1986 году - орденом Преподобного Сергия Радонежского I степени, в 1996 году, к 40-летию архиерейской хиротонии, - орденом святого благоверного князя Даниила Московского I степени.

В 90-е гг., в постсоветский период, когда государство изменило курс по отношению к религии, к религиозным организациям и, прежде всего, к РПЦ и другим традиционным религиям, Владыка Леонтий только усилил свое рвение о делах епархии.

Православные верующие Оренбургской области ласково называли митрополита владыченькой. Приходили с самым горьким горем, с последней надеждой на духовное спасение, с неутолённой жаждой прощения.

И он не разочаровал ни одного просителя. Приём вёл по несколько часов в день. Не делал разницы между больной полунищей бабушкой и чиновниками высокого ранга. Для всех находил время. Выслушивал простые и замысловатые сюжеты жизненных историй. Одаривал и мудрым терпеливым молчанием, и словом, которое врезалось в память на всю жизнь, и милостивым разрешением занозистого вопроса. Если позволяла ситуация, мог пошутить, поднять настроение.

Константин Ефимович Скурат, заслуженный профессор МПДА, вспоминая годы своего обучения в Минской семинарии, вспоминал как проводил службы Владыка Леонтий: «Вся служба шла с быстрым нарастанием животворной теплоты – душа получала ощутимую духовную пищу, свет, воздух... Когда Владыка, выйдя на амвон с трикирием и двукирием, произносил – то глядя на Небо, то на паству – слова: «Призри с Небесе, Боже, и виждь, и посети виноград сей» – казалось, что он взял в свои руки Десницу Божию и «понуждает» Небо благословить этот уставший от жизненной суеты народ, помогает ему склонить свои выи под благое иго Христово... А произношение возгласа: «Яко да под державою Твоею всегда хранимы...» вселяло в ум и сердце силу, крепость, мужество, бодрость! Или со Святой Чашей в руках: «...Вас и всех православных христиан да помянет Господь Бог во Царствии Своем всегда, ныне и присно, и во веки веков» – подчеркивание – и без того громко и молитвенно – слов «Вас и всех православных христиан...» пробуждало желание пренебречь всем земным во имя Небесных Благ. Но самое великое было в молитве перед освя-

щением Святых Даров и само освящение. Когда Владыка читал тропарь третьего часа: «Господи, Иже Пресвятаго Твоего Духа в третий час Апостолом Твоим ниспославый, Того, Благий, не отими от нас, но обнови нас молящихся», читал с простертыми руками, поднятой головой, лицом устремленным вперед, глазами словно видящими Седящего на Престоле – по коже пробежала дрожь. И так три раза, всё более ощутимо созерцая тайну соучастия, вернее – самого действия, Троидного Бога... Большим крестом он осенял Хлеб, затем Святую Чашу и падал на колени, делая неторопливый поклон... Я видел как лица многих священнослужителей в этот священный момент светле-ли. Мне же хотелось плакать от полноты, теплоты животворящих действий!..<sup>8</sup>. К эти словам и переживаниям могут присоединиться тысячи оренбургских прихожан, кто был на службах Владыки, потому, что Митрополит Оренбургский и Бузулукский Леонтий был благоговейнейшим молитвенником... он не просто повторял заученные слова, а беседовал с Богом, разговаривал с Ним, и молитва его низводила в душу Небо, по сказанному: «К нему приидема и обитель у него сотворима» (Ин. 14, 23)<sup>9</sup>.

Высокое служение Богу Владыка Леонтий сочетал с активной общественной деятельностью. Владыка был заместителем председателя попечительского совета муниципального кадетского корпуса и школы-интерната N 2. За большой вклад и духовное развитие нашего города, за многогранную общественную деятельность Владыка Леонтий был удостоен звания «Почетный гражданин г. Оренбурга»<sup>10</sup>.

Митрополит Оренбургский и Бузулукский Леонтий сразу и безоговорочно поддержал восстановление казачества. Он лично участвовал в казачьих кругах и лично освятил войсковое знамя Оренбургского казачьего войска<sup>11</sup>.

Высокий авторитет митрополита Оренбургского и Бузулукского среди общественности помогал ему в нелегком деле возрождения Церкви в Оренбургской епархии.

За годы служения Владыки Леонтия в Оренбуржье количество приходов выросло более чем в семь раз и достигло ста одиннадцати.

Безусловным уважением к владыке Леонтию было и в архиерейской среде. В последние годы своей жизни он считался одним из старейших и мудрых русских иерархов. На Архиерейском Соборе (1991 г.) обсуждался вопрос о том, что по достижении 75-летнего возраста архиереи должны подавать рапорт об увольнении их на покой, владыка Леонтий с тревогой спросил, сколько же осталось ему, поскольку

возраст его был предельный, — тогда и председательствующий, и все присутствующие в один голос стали говорить, что это простая формальность, и митрополита Леонтия она ни коим образом не задевает<sup>12</sup>.

Неизменными свойствами личности архипастыря были всецелая, до самопожертвования, преданность церковному деланию, неослабевающее горение духа и полное послушание воле Божией. Он никогда ничего не искал и не просил для себя и никогда не отказывался от того, что возлагалось на него, близко к сердцу принимал горести и заботы своей паствы, болел и переживал за всех людей, умел внушать им веру в свои силы...

За свою долгую жизнь он собрал огромную библиотеку, которая была его единственным сокровищем. Смысл своей земной жизни Владыка видел в служении Богу и людям, с ними, простыми прихожанами, он делил горести и беды, наставлял, проповедовал, советовал... Вся его деятельность здесь, в этом мире, была одной долгой молитвой обо всех грешных, оступившихся, не помнящих своих корней людей. Не прерывалась она ни в годы гонений на Церковь, ни во времена «моды на религию».

«К Богу надо прийти, а не заставлять себя верить, - убеждал людей Владыка, - на сердце человеческое благотворно действуют проповеди, церковные песнопения и чтение церковных книг...»<sup>13</sup>.

#### **Примечания:**

<sup>1</sup> Оренбургский листок, 21 октября, 1895 год.

<sup>2</sup> Уфимская епархия РПЦ: справочник-путеводитель. – М., 2005.

<sup>3</sup> <http://www.jmp.ru/bib/Titles59.htm>

<sup>4</sup> Боброва О. Он молился за всех нас...// Вечерний Оренбург, 22 января 2004.

<sup>5</sup> ГАОО Р. 617. Оп. 1. Д. 43. ЛЛ.3-5.

<sup>6</sup> ГАОО Р. 617. Оп. 1. Д. 94.

<sup>7</sup> ГАОО Р. 617. Оп. 1. Д. 272.

<sup>8</sup> [http://www.oepress.ru/mitropolit\\_leontiy/index.php](http://www.oepress.ru/mitropolit_leontiy/index.php)

<sup>9</sup> Там же.

<sup>10</sup> Звание Почетного гражданина города Оренбурга присвоено распоряжением Главы города Оренбурга от 27.04.1995 г. № 462-р

<sup>11</sup> Дивен Бог во святых Своих. Мученики, исповедники и подвижники благочестия в Оренбургской епархии. Книга 4. – Оренбург, 2011. – С.121.

<sup>12</sup> Митрополит Питирим. Воспоминания. Церковные деятели 60-80-х гг.// <http://www.pravoslavie.ru/put/051212030141.htm>

<sup>13</sup> Дивен Бог во святых Своих. Мученики, исповедники и подвижники благочестия в Оренбургской епархии. Книга 4... - С.119.



## ОРЕНБУРГСКАЯ ПЕРИОДИЧЕСКАЯ ПЕЧАТЬ, КАК ИСТОЧНИК ИНФОРМАЦИИ О РОССИЙСКИХ АРМЯНАХ

Одним из ценнейших исторических источников является периодическая печать. Порой только страницы газет сохраняют для потомков сообщения о тех или иных событиях, ярко характеризующих своё время, но, к сожалению, не нашедших отражения в официальных документах.


Сотрудники оренбургских периодических изданий никогда не скупилась на публикации о представителях различных национальностей, населяющих степной край, об их связях с исторической родиной, о взаимодействии с гражданами других культур и религий.

Упоминания о российских армянах не часто, но встречаются на полосах дореволюционных оренбургских газет. Архивисты предлагают познакомиться с некоторыми из них, выявленными при просмотре далеко не всех газетных подшивков, хранящихся в ГБУ «Государственный архив Оренбургской области» и надеются, что они заинтересуют потенциальных исследователей.

Подтверждением того, что представители армянской народности имели в Оренбурге недвижимое имущество, является объявление, осенью 1882 года напечатанное в «Оренбургском листке»: «Продаётся дом, бывший армянина Балеева. О цене и условиях спросить здесь же...»<sup>1</sup>.

Сообщение под названием «Неудавшаяся экспроприация» из криминальной хроники, свидетельствует о том, что в центральной части Оренбурга весной 1908 года действовало торговое заведение, принадлежащее представителю армянской национальности: «В воскресенье 18 марта в 10 часов вечера в мелочную лавку армянина, находившуюся на углу Николаевской и Хрипуновской улиц (ныне улицы Советская и Рыбаковская соответственно - Т.С.) вошёл неизвестный молодой человек и спросил табаку. В то время, когда владелец лавки отпускал товар, вошедший выхватил из кармана револьвер и, крикнув: «Руки вверх!», направил его на хозяина лавки.

Армянин, плохо знакомый с русским языком, сразу не понял этого возгласа. Тогда неизвестный, приближая наставленный револьвер, крикнул снова: «Я по-русски тебе говорю: руки вверх!» Хозяин протянул руки в воздух и застыл в ожидании.



Сидевший в комнате за дверью ночной караульщик, услышав крик и шум, вошёл в лавку и увидев стоявшего с револьвером грабителя, быстро схватил его за руки и обезоружил. Грабитель пробовал скрыться, но безуспешно – под конвоем сторожа он был препровождён в участок.

Таким образом, благодаря неожиданной помощи сторожа, армянин отделался только испугом»<sup>2</sup>.

В Оренбург в 1903-1904 годах были высланы высокопоставленные сановники Армяно-григорианской церкви – викарий Ереванской епархии, архиепископ С.Парзянц, председатель Елизаветпольского духовного армянского правления архимандрит Беник, председатель Александропольского духовного армянского правления, архимандрит С.Багдасарян. В последний весенний день 1905 года сотрудником «Оренбургской газеты» обнаружена заметка «Освобождение армян духовного звания». В ней говорилось: «За отменой правил о применении в пределах Кавказа карательных мер к армяно-григорианским священникам в административном порядке за неповиновение распоряжениям правительства, освобождены высланные на жительство в Оренбург три духовных лица»<sup>3</sup>.

Глава Оренбургской губернии Н.А.Сухомлинов в середине 1913 года уделил внимание проблемам, связанным с религиозными нуждами российских армян. Хроникёр «Оренбургской газеты», информируя об этом в сообщении под заголовком «Среди армян», писал: «Господин губернатор поставил в известность исправников губернии о том, что среди армянского населения Империи Высочайше разрешено производить повсеместно сбор добровольных пожертвований на постройку Потийской армяно-григорианской церкви»<sup>4</sup>. Возможно кто-то из оренбургских армян вложил свои средства в строительство храма...

Революционные события 1917 года внесли заметные изменения и в общественную жизнь оренбургской армянской диаспоры.

О том, что в Оренбурге создана общественная армянская организация свидетельствует сообщение, напечатанное 29 апреля 1918 года в вестнике «Народное дело» (ежедневная кооперативная и социалистическая газета) под заголовком «События в Баку»: «В армянском национальном комитет получены некоторые подробности кровавых событий в Баку, разыгравшихся 18-21 марта...»<sup>5</sup>.

На первой полосе газеты «Известия Оренбургского губернского исполнительного комитета Советов рабочих, крестьянских и казачь-


их депутатов» весной 1918 года обнародовано объявление: «Оренбургский армянский национальный комитет объявляет по предписанию Армянского Центрального комитета всем армянам, проживающим в городе Оренбурге и Оренбургской губернии прислать в самом непродолжительном времени списки всех лиц обоего пола с указанием их возраста. Не приславшие списки подлежат ответственности перед Национальным комитетом. Адрес армянского комитета: Троицкая улица (ныне ул. Кобозева - Т.С.), дом Юрова №41»<sup>6</sup>.

Печатный орган оренбургской организации российской социал-демократической рабочей партии газета «Рабочее утро» в воскресном номере от 8 сентября 1918 года на первой полосе опубликовала объявление от имени оренбургского армянского национального комитета: «Сегодня в 11 часов дня состоится общее собрание армян в помещении комитета: Хлебная площадь (сейчас территория вокруг стадиона «Динамо» - Т.С.), дом Юрова»<sup>7</sup>. Сохранился ли этот дом до наших дней?

Через месяц в том же издании автор заметки «Просьба армян» извещал: «Местная армянская колония в лице своего национального комитета обратилась в городскую управу с просьбой отвести на местном православном кладбище за установленную плату для погребения армян-христиан место мерой в 24 квадратных сажени, которое будет огорожено и приведено в порядок средствами колонии»<sup>8</sup>. Об этом же проинформировали и читателей «Оренбургского казачьего вестника»: «Оренбургский армянский национальный комитет сообщает городской управе, что в Оренбурге имеется немногочисленная армянская колония. Члены колонии, как христиане, хоронили своих покойников на местном православном кладбище. Так как следы этих могил совершенно исчезают, то комитет просит отвести для нужд колонии на православном кладбище место...»<sup>9</sup>. К сожалению, о результатах рассмотрения прошения читателям тех лет не сообщили, но это ещё один серьёзный повод заинтересованному исследователю отправиться в поиск по просторам оренбургских архивохранилищ.

Комментируя итоги выборов в оренбургскую городскую думу и управу, корреспондент «Оренбургского казачьего вестника» ранней осенью 1918 года писал: «Небезынтересен национальный состав избранных: 5 русских, 2 еврея, 1 немец, 1 мусульманин и 1 армянин»<sup>10</sup>. Как звали этого представителя армянского народа? Возможно, это удастся выяснить, используя прессу того времени и другие архивные материалы.





Посильный вклад в историю армянского населения Оренбуржья внесли и советские труженики пера.

С конца 1919 года до начала 1920 года Оренбург был последним пристанищем классика армянской поэзии Ваана Терьяна. Исследованиям о его жизни и творчестве посвящено множество публикаций оренбургского писателя Л.Н.Большакова. Первая из них появилась в 1964 году в газете «Комсомольское племя»<sup>11</sup>. С 1965 года в Оренбурге есть улица, носящая имя В.Терьяна.

Одна из улиц областного центра носит имя ещё одного сына армянского народа Гая Дмитриевича Гая-Бжишкяна – военачальника времён гражданской войны, под руководством которого с осени 1918 года до весны 1919 года шли бои за освобождение Оренбурга.

Его образ был запечатлён и в кинолентах. С 26 по 31 января 1976 года в оренбургском кинотеатре «Космос» проходил народный кинофестиваль «Кинематографисты - XXУ съезду КПСС». В нём участвовал народный артист Армянской ССР Гурген Тонунц. Современник свидетельствовал: «Накануне открытия фестиваля в обкоме КПСС состоялась пресс-конференция. Особый интерес вызвал рассказ Г.Тонунца о предстоящих в Оренбуржье съёмках важнейших эпизодов фильма «По следам Гая»<sup>12</sup>.

Представители творческой интеллигенции Армении редко, но одаривали оренбуржцев своим искусством. Старшее поколение до сих пор с удовольствием вспоминает о концертах в Оренбурге певиц сестёр Карины и Рузанны Лисициан - Заслуженных артисток Армянской ССР и РСФСР. Народная артистка РСФСР и Армянской ССР Зара Долуханова( девичья фамилия Макарьян, после замужества Долуханян - Т.С.) осенью 1971 года познакомила оренбургских слушателей, в том числе и со старинными армянскими песнями. Корреспондент «Южного Урала» заметил: « Популярная советская певица не в первый раз выступает на оренбургской сцене. Наши любители вокального искусства давно знают и высоко ценят превосходное исполнительское мастерство Зары Долухановой»<sup>13</sup>.

В празднике искусств «Оренбургская осень-81» принял участие лауреат международных конкурсов Ара Бабаджанян<sup>14</sup>.

Дни армянской культуры впервые состоялись в Оренбурге 22-24 марта 1996 года. Сотрудник «Южного Урала» В. Басакова тогда утверждала: «В нашем многонациональном Оренбуржье проживает сейчас не менее пяти тысяч армян, поэтому неудивительно, что пришёл праздник и на их улицу.

Приехали делегации из Армении и Москвы. В их составе – посол Армении в России, заместитель министра культуры и ответственные сотрудники Министерства иностранных дел Армении и конечно главными действующими лицами стали артисты, композиторы, давно любимые и армянами, и всеми россиянами. В областном театре драмы шли дневные и вечерние спектакли театра А.Джигарханяна. Для детей – «Прекрасная страна Австралия» и «Закат» (по Бабелю)- для взрослых»<sup>15</sup>.

Конечно, оренбургские журналисты на все лады восхищались четырёх часовыми концертами армянских артистов: «Торжественное открытие праздника состоялось в областной филармонии, где два вечера подряд при переполненном зале проходили гала-концерты с участием Роксаны Бабаян, «самого русского из армян» Дмитрия Харатьяна, исполнившего свои песни из альбома «Здравствуй, если ты далеко», композитора Роберта Амирханяна (помните музыку к мультфильму «Русалочка»?) и композитора Георгия Мовсисяна, автора известных песен, исполняемых Вахтангом Кикабидзе.


Выступали Надежда Саркисян со своим коллективом( настолько привлекательным, что мужская часть зала засыпала их розами и аплодисментами), ансамбль души и танца Софии Девоян, а также уникальный, единственный в мире(!) скрипичный дуэт братьев-близнецов Джантерджан.

Голос ведущего концертов Артёма Карапетяна знаком многим по зарубежным фильмам. Он озвучивал на русский язык зарубежных киноактёров Ж.Бельмондо, Аль Пачино, Жана Маре. Ведущий поклонился оренбуржцам – его об этом просили в Москве – в благодарность за помощь Армении после спитакского землетрясения.

- Мы привезли вам наши души,- сказал посол республики Армения в России Ю.И. Мкртумян.

Дмитрий Харатьян приветствовал зал по-армянски. Правда, артист отметил, что на этом кончается его знание языка, что не помешало ему заявить: «Я - армянин по крови и духу». Он развеселил зрителей, приведя строчки о себе, которые сочили его друзья: «Самый русский из армян - это Димка Харатьян !» и «Держись, Армен Джигарханян, закончил (имеется в виду театральное училище) Димка Харатьян!»

Яркими костюмами, зажигательными плясками поразил всех театр души и танца под управлением Софии Давоян. Она сделала признание зрителям, что несколько лет детства провела в Оренбурге»<sup>16</sup>.



В периодических изданиях того времени особо подчёркивалось: «Проведение столь обширного мероприятия стало возможным благодаря совместным усилиям армянской общины Оренбурга (а точнее АО «Самер») и городской администрации. Финансовые затраты взяло на себя АО «Самер». Большую часть пригласительных на концерт они распространили на предприятиях и в школах Оренбурга.

Программа праздника включала и пресс-конференцию, на которой представители правительства Армении рассказали о том, в каком состоянии находятся сейчас культура и экономика страны. По словам гостей, культурная жизнь Армении продолжается, появляются новые театры. Возрождение страны с помощью искусства идёт быстрее, чем с помощью экономики. В Ереване предполагается провести Дни русской культуры, куда решено пригласить двух оренбургских художников-примитивистов, на чьей выставке в областном музее изобразительных искусств побывали представители Армении. Намечилась программа сотрудничества с Оренбургской областью и в других сферах...»<sup>17</sup>.

Уже после отъезда гостей в оренбургских газетах опубликованы интервью с любимыми актёрами – участниками Дней армянской культуры.

На вывод журналистки «Оренбургской недели» Н.Веркашанцевой, суть которого заключалась в том, что «фамилия Харатьян не оставляет никакого сомнения в том, что её обладатель имеет самое прямое отношение к армянской национальности. И всё же, более симпатичного армянина, чем голубоглазый блондин Дмитрий Харатьян, трудно представить», актёр шутливо возразил: «Да, я – классический армянин! Когда-то давно они все были светловолосые и голубоглазые...»<sup>18</sup>.

Народный артист СССР Армен Джигарханян, беседа с корреспондентом «Южного Урала» Н.Емельяновой был серьёзен и признался, что не впервые приезжает в Оренбург: «Так уж получилось, что приезд к вам однажды со спектаклем «Игра в джин» послужил началом творческих связей, которые теперь развиваются дальше. У меня здесь появились два хороших друга, два Самвела – Оганесян и Амирханян. В этом году (т.е. в 1996 - Т.С.) они приняли участие в организации дней армянской культуры, что, по-моему, замечательно, особенно сейчас, когда мы немножко дичаем.

Но, вообще-то, это вопрос не национальности, а желания общаться, желания смотреть друг на друга, чтобы узнавать не то, насколько мы разные, а в чём мы похожи и близки»<sup>19</sup>.

Нам остаётся только присоединиться к этим мудрым словам и пожелать дальнейших успехов в просветительской деятельности оренбургскому областному общественному фонду развития армянской культуры «Терьян», в том числе и с использованием в своей работе архивных документов.

#### Примечания:

1. «Оренбургский листок», 17 октября 1882 года
2. «Оренбургская газета», 19 марта 1908 года
3. «Оренбургская газета», 31 мая 1905 года
4. «Оренбургская газета», 9 июня 1913 года
5. «Народное дело», 29 апреля 1918 года
6. «Известия Оренбургского губернского исполнительного комитета Советов рабочих, крестьянских и казачьих депутатов», 1 мая 1918 года
7. «Рабочее утро», 8 сентября 1918 года
8. «Рабочее утро», 12 октября 1918 года
9. «Оренбургский казачий вестник», 12 октября 1918 года
10. «Оренбургский казачий вестник», 3 сентября 1918
11. «Комсомольское племя», 25 октября 1964 года
12. «Южный Урал», 25 января, 27 января 1976 года
13. «Южный Урал», 17 октября, 22 октября 1971 года.
14. «Южный Урал», 29 августа, 19 сентября 1981 года.
15. «Южный Урал», 27 марта 1996;
16. «Оренбуржье», 26 марта 1996 года; «Южный Урал», 27 марта 1996
17. «Южный Урал», 27 марта 1996;
18. «Оренбургская неделя», 29 марта 1996 года
19. «Южный Урал», 6 апреля 1996 года

## **ИДЕЙНОЕ СОДЕРЖАНИЕ МУСУЛЬМАНСКИХ ПРОПОВЕДЕЙ В 1950-1980-Е ГОДЫ (НА МАТЕРИАЛАХ ОРЕНБУРГСКОЙ ОБЛАСТИ)\***

В исторической науке отмечается, что мусульманское духовенство зарегистрированных религиозных организаций Советского Союза в послевоенный период перешло на позиции конформизма с властью и приспособленчества к условиям социалистической действительности, а его проповеди во многом носили «казённый» характер и способствовали идеологическому оправданию существующего строя<sup>1</sup>.

Действительно немногочисленные легальные общины функционировали под жёстким контролем и постоянной угрозой ликвидации со стороны атеистического государства, а потому были вынуждены прикрываться показной лояльностью для сохранения минимальной религиозной жизни и обрядности. В проповедях официального духовенства этого периода постоянным рефреном звучали слова благодарности советской власти и здравицы в адрес руководителей коммунистической партии и правительства.

Например, мулла г. Бугуруслана Хаметшагит Салахутдинов в проповеди на Ураза-байрам 1971 г. говорил: «Построенное по справедливости наше Советское государство и его верные руководители, члены ЦК КПСС, являются учениками идей Великого вождя Владимира Ильича Ленина и, руководствуясь всепобеждающим учением, находятся в постоянной борьбе за мир на всём земном шаре ... Без всякого сомнения, такому стремлению и старанию Аллах согласен ... Пусть живёт и процветает наше великое государство и его предельно честные руководители Партии и Правительства! Пусть ещё больше проявляют свою милость к верующим. Пусть Аллах даст нашим руководителям Партии и Правительства силу, от которой содрогнутся чёрные силы фашизма, империализма и сионизма ... Пусть живёт ленинизм на всём земном шаре!»<sup>2</sup>.

Широкое обращение к риторике правившей партии и славословия в адрес её руководителей привели в 1969 г. к возникновению слухов среди верующих о том, что имам-хатыб Оренбургской соборной мечети Халиулла Латыпов является тайным коммунистом<sup>3</sup>.


\* Публикация подготовлена в рамках поддержанного РГНФ и Правительством Оренбургской области научного проекта №13-11-56005.

Советские власти использовали официальные исламские институты для демонстрации мнимой свободы вероисповедания в СССР, пропаганды достижений социализма, эксплуатировали братские чувства мусульман к их единоверцам за рубежом и представителям порабождённых народов для решения внешнеполитических задач.

Так, имам-хатыб Оренбургской соборной мечети Фарук Шарафутдинов в проповеди на Ураза-байрам 2 июня 1954 г. говорил: «Советский народ занят строительством мирной жизни. Рабочие, колхозники упорно трудятся над выполнением директив правительства. Они знают, что лучшая жизнь строится для них. Правители США ведут другую политику, они готовят войну, их армии совершают зверства в Индокитае, Южной Корее, американцы эксплуатируют народы колоний мусульман Востока и Азии. Их ставленники в колониях обращаются с народом как с рабами, они избивают детей, калечат женщин и стариков, но народы ведут борьбу против империалистов. Они всё сильнее требуют решения вопросов путём переговоров, как это давно предлагает Советский Союз». Местный уполномоченный Совета по делам религий отмечал, что проповедь слушали с глубоким вниманием, а при словах о зверствах американцев над женщинами, детьми и стариками часть верующих в задних рядах прослезилась<sup>4</sup>.

В 40–80-е годы XX в. тематика борьбы за мир вообще прочно вошла в мусульманские проповеди на фоне нарастания внешнеполитической напряжённости, разворачивания «холодной войны» и локальных боевых конфликтов по всему земному шару. Однако отработывая обязательную идеологическую программу, имамы и члены исполнительных органов религиозных организаций пытались решить и свои сугубо практические задачи.

Так, на протяжении нескольких лет прихожане мечети в областном центре добивались разрешения на установку звукоусиливающей аппаратуры потому, что в дни главных мусульманских праздников из-за большого наплыва верующих до прихожан в задних рядах не доходило содержание молитвы и проповеди. В результате пожилой имам был вынужден читать их дважды: сначала в мечети, а потом перед собравшимися во дворе. Несмотря на это, местный уполномоченный Совета по делам религий раз за разом, упорно отказывал мутаваллиату в его просьбах под различными предлогами, заявляя, что в Оренбурге община гораздо меньше, чем в Москве, Ленинграде, Казани и Уфе, где мечети уже давно были радиофицированы, и «надо обходиться без излишеств». Тогда верующие предложили на Ураза-бай-



рам 1958 г. озвучить с магнитофона из газеты «Советская Россия» статью муфтия Ш. Хиялетдинова «Адское злодеяние», осуждавшую бомбардировку Францией тунисской деревни Сакиет-Сиди-Юсеф, при которой были уничтожены 2 машины Красного Креста, сельская школа со всеми учениками и погибло около 70 мирных жителей. Для этой цели чиновник позволил установить микрофон и динамики, закупленные в Ташкенте. С их помощью транслировались и само праздничное богослужение, и передовая статья, которая произвела на собравшихся сильное впечатление. «Не только молодые, но и старики суровым взглядом и движением выражали своё возмущение зверствами империалистов». А в завершение была зачитана здравица в честь Советского Правительства и лично товарища Н. С. Хрущёва как поборников мира. У местного уполномоченного Совета по делам религий сложилось впечатление, что верующие «расходились, будто с митинга, а не с молитвенного собрания»<sup>5</sup>.

Правда, постоянное культивирование угрозы единоверцам за рубежом консолидировало мусульман внутри самого Советского Союза перед лицом общего врага. В одной из своих проповедей 1977 г. мулла г. Бугуруслана Асбахутдин Садретдинов так разгорячился, что призвал мусульман «больше готовить пулемётов, винтовок и бомб и вооружаться» против неверных, под которыми подразумевал пресловутых империалистов. В результате имама вызвали для объяснений на заседание исполнительного органа мечети, который ввёл предварительную цензуру: стал проверять и утверждать тексты всех его речей до их произнесения<sup>6</sup>.

Агрессивной внешней политике и эксплуатации трудящихся внутри капиталистических стран исламские проповедники противопоставляли миролюбивую позицию Советского Союза и достижения социализма, основанного на равном труде и распределении. При этом многие мусульманские духовные лица вовсе не кривили душой потому, что по своему мировоззрению, психологии, жизненному опыту были советскими людьми и искренне считали свою страну авангардом мирового развития. Вопреки стереотипам о принадлежности к эксплуататорскому классу в большинстве своём они сами происходили из трудового крестьянства, рабочих, которым советская власть действительно улучшила жизнь, обеспечила образование, доступ к культурным ценностям, медицинское обслуживание, пенсии по старости и инвалидности. Служители исламского культа оставались патриотами Родины независимо от политического строя, а коммунистические иде-

алы нередко считали справедливым социальным устройством, близким к религиозным ценностям братства, любви и взаимопомощи.

Например, имам с. Татарская Каргала Сакмарского района Оренбургской области Рахматулла Нигматуллин большую часть жизни занимался крестьянским трудом на земле, после тяжёлого ранения на фронтах Великой Отечественной войны получил инвалидность, но даже после выхода на пенсию помогал местному колхозу<sup>7</sup>. Неудивительно, что он позитивно оценивал рост материального благосостояния сельских тружеников в послевоенный период. В своих проповедях 1970-х годов имам говорил: «Слава Аллаху, в настоящее время живём очень хорошо и богато, ... сытыми и хорошо одетыми. За нашу работу колхоз даёт зарплату, премии, обеспечивает хлебопродуктами, а скот – кормами. По старости получаем пенсию. Почти каждый имеет автомобиль или мотоцикл»<sup>8</sup>. «Сами видите: с каждым днём улучшается жизнь народа – у каждого обстановка в доме современная, строят хорошие дома, многие имеют ... телевизоры. Мы должны с радостью сказать большой «рахмат» руководителям нашей страны!»<sup>9</sup>.

Уполномоченный по делам религий вообще полагал, что мулла Р. Нигматуллин «сросся с колхозом»: мобилизует мусульман на помощь ему в горячее время полевых работ, призывает верующих честно трудиться, соблюдать производственную дисциплину, беречь колхозное имущество как общенародное добро. На пятничных намазах в местной мечети мулла говорил: «Если вас зовут на работу, не отказывайтесь, а повинуйтесь нашим старшим «тура» (председателю и бригадиру), действующим от имени нашего государства. В Коране тоже сказано: «О, вы, которые уверовали! Повинуйтесь Аллаху и повинуйтесь Посланнику и обладателям власти среди вас» (4:59)»<sup>10</sup>. «Не прогуливайте, не берите корм колхозного скота. Живите спокойно, уважайте свой честный заработок, не пропивайте. Желаем здоровья нашим руководителям, мирной жизни Родине! На этом кончаем. Каждый идите на свою работу, работайте спокойно. Дай Бог мирной жизни!»<sup>11</sup>. В 1969 г. Р. Нигматуллин на молитвенном собрании поблагодарил 27 стариков, которые участвовали в уборке урожая на колхозных полях, и призвал помогать так же в строительных работах и при смотре за животными на скотобазе<sup>12</sup>.

Мулла религиозной общины в г. Оренбурге Яхья Имаметдинов в своей хутбе 28 июля 1978 г., накануне уборки урожая сказал: «Труд землепашца является основой существования всего живого на земле ... Повсеместно в нашей области говорят о хорошем урожае. Но в связи с



дождями есть опасность полегания хлебов. Мы, старики, просим Аллаха и желаем своевременно убрать урожай. Дорогие мусульмане! Везде требуется коллективный труд ... Если ваши дети будут ехать в колхоз или совхоз на уборку урожая, то вы провожайте их с радостью и благонамерением, тогда и ваша доля будет в уборке. Амин»<sup>13</sup>.

Имам г. Бугуруслана Асбахутдин Садретдинов в проповеди на Курбан-байрам 24 декабря 1974 г. говорил, что «верующие – мусульмане в благодарность нашему государству должны работать каждый на своём участке с величайшим усердием, выполняя и перевыполняя производственные планы на 100–150 и более процентов. Верующие – мусульмане должны показать пример честного труда, дисциплины в производстве и семье»<sup>14</sup>.

Исламское духовенство не только призывало к строгому соблюдению советских законов, выполнению указаний руководства и производственных планов, но и разъясняло верующим мероприятия Правительства, текущую социально-экономическую ситуацию и временные трудности. Так, в 1975 г. Оренбуржье охватила сильная засуха. Поэтому в начале июля имам областного центра Яхья Имаметдинов после пятничной молитвы попытался успокоить прихожан и опровергнуть слухи о предстоящем дефиците хлеба: «Полагаю, что у государства есть достаточные запасы, в области также есть запасы, и никакого ограничения в продаже хлеба и хлебобулочных изделий и крупы не будет. Поэтому не скупайте крупу, макароны и хлеб – это ни к чему. Да, это может привести к тому, что у одного будут тонны крупы, а другой их иметь не будет»<sup>15</sup>.


Однако за обязательными коммунистическими установками и лозунгами основным содержанием мусульманских проповедей по-прежнему оставались вероучительные догматы и морально-этические предписания ислама. Если семья в советский период стала основным местом сохранения и передачи религиозной традиции, то проповедь при отсутствии системы начального конфессионального образования превратилась в единственное легальное средство публичной, массовой пропаганды и закрепления исламских ценностей. В своих выступлениях хатыбы широко цитировали Священный Коран и хадисы, недоступные большинству прихожан, излагали основы вероучения, объясняли значение и правила совершения молитвы, поста, жертвоприношения, милостыни, хаджа, а в дни Мавлида рассказывали о жизни Пророка Мухаммада (мир ему), его качествах, словах и поступках<sup>16</sup>.

Разумеется, в условиях советской действительности, научно-технического прогресса, распространения секулярного мышления религиозные проповедники были вынуждены искать новые аргументы, приравниваться к культурному уровню, мировоззрению советских граждан и даже искать точки соприкосновения между коммунистической и исламской идеологиями, прежде всего, в работе с молодёжью. Так, имам-хатыб Оренбургской соборной мечети Абдулгазиз Муртазин в проповеди на Ураза-байрам 3 февраля 1965 г. попытался доказать, что догматика ислама не противоречит Моральному кодексу строителя коммунизма, поскольку в их основе лежат общие гуманистические ценности<sup>17</sup>. В Бугуруслане мулла Асбахутдин Садретдинов на Ураза-байрам 30 октября 1973 г. отмечал, что «Аллах и наш Пророк Мухаммад [мир ему] через Священную книгу – Коран призывают нас, мусульман, к единству, братству, взаимному уважению, взаимной помощи», а Советское государство предлагает тоже, но в отношении уже «всех народов мира и всех религий»<sup>18</sup>.

Ограничительное законодательство о религиозных культах, распорядок дня, требования учебной и трудовой дисциплины не позволяли мусульманам в Советском Союзе своевременно и строго исполнять все предписания шариата. Поэтому исламское духовенство допускало отступление верующих от буквального следования религиозным нормам в пользу упрощённой обрядности. Например, оренбургский имам Абдулгазиз Муртазин, обращаясь к своим прихожанам, говорил, что «если вы ... с чистой ... душой посещаете мечеть, это уже большое и святое дело, хотя и не соблюдаете в быту регулярно все каноны и обряды исламской религии»<sup>19</sup>.

Мусульманские проповедники вообще чутко реагировали на меняющиеся условия жизни и старались найти в Божественном Откровении ответы на новые угрозы и социальные вызовы.

Так, в 1977–1979 гг. имам-хатыб Оренбургской соборной мечети Яхъя Имамединов выступил с циклом проповедей, где резко осуждал распространившуюся практику абортов, призывал к увеличению рождаемости и кропотливой работе по воспитанию детей. При этом он отталкивался от Коранического аята: «И не убивайте ваших детей из боязни обеднения: Мы пропитаем их и вас; поистине убивать их – великий грех» (17:31). Мулла подчеркнул, что в древности от потомства избавлялись бедные и непросвещённые исламом язычники, опасаясь голодной смерти, а теперь им не дают родиться верующие «в наше богатое, в изобилии время». «Наши отцы и матери по 8–10 детей



родили и воспитывали, а современная молодёжь больше двух детей не рождает». Между тем, «с одной стороны, каждого обеспечить питанием обещает Аллах, а с другой стороны, многодетных людей с удовольствием поддерживает государство». «Не к аборту, а к приумножению человечества должны мы идти». «Наш Пророк Мухаммад [мир ему] ... говорил, что человек после себя, кроме молитв и хороших дел на земле, должен оставлять ... воспитанных детей»<sup>20</sup>. В 1979 г. одну из своих проповедей Я. Имаметдинов посвятил объявленному ООН Году ребёнка<sup>21</sup>.

Другим распространённым социальным злом в 1970-е годы стал алкоголизм. Дошло до того, что в дни священного месяца Рамадан, пьяные по вечерам стали оскорблять верующих, шедших на таравих-намаз в Оренбургскую соборную мечеть, а 9 сентября 1975 г. подвыпивший хулиган проник на её территорию и устроил дебош, после чего мутаваллиат попросил организовать поблизости на время поста дежурство сотрудников милиции<sup>22</sup>. В этих условиях традиционное неприятие исламом спиртных напитков приобрело особую актуальность и злободневность.


В своих проповедях мулла г. Оренбурга Яхья Имаметдинов резко обрушивался на пьяниц: «Остерегайтесь от всяких нечестивых дел. Особенно остерегайтесь от пьянства, от разврата. Разврат – отвратительное, безнравственное, плохое, неправильное дело, это разорение семьи и потомства. Пьянство, алкоголизм – мать преступления потому, что человек в пьяном виде, не стесняясь никого, даже родителей, оскорбляет, обижает, бьёт, дебоширит, хулиганит, а человек в трезвом виде никогда этого не допустит потому, что у него человеческая совесть этого не позволит. Поэтому закон ислама 1400 лет назад употребление спиртных напитков категорически запретил. Сейчас мы крайне удивлены, что чрезвычайно распространён алкоголизм, в том числе и среди мусульман. Спиртные напитки настолько вошли в повседневную жизнь, что без них не проходят праздники, встречи друзей, расставания, радости, горести, короче, основные путеводители в жизни – это спиртные напитки. Истиннейшим образом, алкоголизм – это омерзительный злой грех. Аллах в своём Коране алкоголизм сравнивает с идолопоклонничеством. Тридцать или сорок лет назад, если увидишь пьяного мусульманина, от стыда сам краснеешь, и он стеснялся и старался спрятаться. А теперь в пьяном виде приходит в дом Аллаха – мечеть и говорит: «Я пьяный не боялся Аллаха и вас не боюсь» и тревожит, беспокоит прихожан. Если сорок-пятьдесят лет

назад из ста татар пять пьянствовали, то сегодня примерно из ста семьдесят пьянствуют. Если раньше из ста женщин выпивала одна, то сегодня из ста двадцать пьянствуют. Без сомнения можно сказать, если в дальнейшем алкоголизм будет распространяться среди нас день за днём, общество будет заражено этим злом»<sup>23</sup>.

Ориентируясь на культурный уровень горожан, в другой своей проповеди мулла привёл цитаты из произведений А. С. Пушкина, Ф. М. Достоевского, А. П. Чехова, Л. Н. Толстого и мнение хирурга-онколога Н. Илусина о вреде употребления спиртных напитков<sup>24</sup>. Ещё «очень вредное дело – азартные игры, которые строго запрещены шариатом. Это самое плохое, шайтанское дело. Кто будет далёк от водки, азартных игр, тот будет иметь ум на своём месте и плодотворно» им пользоваться<sup>25</sup>. С высоких гуманистических позиций ему вторил имам-хатыб г. Бугуруслана Ганеев: «Аллах категорически запретил нам употреблять алкогольные напитки, а также наше государство и медицина находят зло в алкогольных напитках. Человек – это есть высшее имя из живых существ на земле, поэтому мы должны это имя оправдать. Мы должны умело использовать данный нам Богом свой разум, направлять свои силы, свою волю на благо и счастье человечеству и стремиться к познанию Вселенной для того, чтобы всю науку и технику использовать только для блага человечества и для торжества взаимоуважения»<sup>26</sup>.

Бесхозное отношение к государственной собственности как общей и уравнительная система оплаты труда вели к злоупотреблениям в системе советской торговли, что также не оставляли без внимания мусульманские духовные лица. Имам с. Татарская Каргала Р. Нигматуллин в одной из обычных, пятничных проповедей 13 сентября 1968 г. напоминал, что Аллах «создал весы для правильности, чтобы люди не обманывали друг друга»<sup>27</sup>. А мулла Оренбургской соборной мечети Я. Имаметдинов в 1977 г. прямо говорил, что «Великий Аллах, а также ... Мухаммад [мир ему] запрещают обвешивать и обмеривать при торговле. Каждый ... товар должен отпускаться полностью по весу и мерке. Обман покупателя считается большим грехом перед Аллахом и преступлением перед государством»<sup>28</sup>.

Таким образом, либерализация государственной политики по отношению к религиозным организациям в советский послевоенный период позволила части мусульманских общин легализоваться и вернуться к проповеднической работе. Однако они функционировали под жёстким контролем и постоянной угрозой ликвидации со стороны



атеистического государства, а потому были вынуждены подчёркивать лояльное отношение к власти. Советское государство использовало официальные исламские институты для демонстрации мнимой свободы вероисповедания в СССР, пропаганды достижений социализма, эксплуатировало братские чувства мусульман к их единоверцам за рубежом и представителям порабощённых народов для решения внешнеполитических задач. Будучи искренними патриотами Родины и советскими гражданами, мусульманские духовные лица в своих выступлениях призывали к строгому соблюдению законов, трудовой дисциплины, бережному отношению к государственной и колхозной собственности, выполнению указаний руководства и производственных планов, мобилизовывали верующих на работы в народном хозяйстве. Но за обязательными коммунистическими установками и лозунгами основным содержанием мусульманских проповедей по-прежнему оставались вероучительные догматы и морально-этические предписания ислама. При этом служители культа чутко реагировали на меняющиеся условия жизни, приспосабливали к ним тематику и аргументацию проповедей, находили в традиционных источниках ответы на новые угрозы и социальные пороки своего времени: распространение практики, аборт, алкоголизма в быту и на рабочем месте, злоупотреблений в системе советской торговли и др. Действуя в чрезвычайно сложных условиях тоталитарного режима, мусульманское духовенство советского послевоенного периода смогло сохранить и передать религиозную традицию последующим поколениям.

#### **Примечания:**

<sup>1</sup> Юнусова А. Б. Ислам в Башкортостане. – Уфа: Уфимский полиграфкомбинат, 1999. – С. 258–259, 268, 270–273, 281; Сулаев И. Х. «Общественно полезная деятельность Духовного управления мусульман Северного Кавказа хорошо известна уполномоченному Совету...» Документы ГАРФ и ЦГА Республики Дагестан о взаимоотношениях институтов государства и ислама второй половины XX в. // Отечественные архивы. – 2006. – № 2. – С. 84 – 98; Моргунов К. А. Государственная этноконфессиональная политика и мусульманские религиозные организации в Оренбургской области (1944–1991 гг.) // 1-й Казанский международный научный форум «Ислам в мультикультурном мире» 1–3 ноября 2011 г. (г. Казань, Республика Татарстан). – М.: Изд-во Казанского ун-та, 2012. – С. 475–498 и др.

<sup>2</sup> Государственный архив Оренбургской области (ГАОО). Ф. Р-617. Оп. 1. Д. 361. Л. 3.

<sup>3</sup> ГАОО. Ф. Р-617. Оп. 1. Д. 402. Л. 32.

<sup>4</sup> ГАОО. Ф. Р-617. Оп. 1. Д. 238. Л. 13.

<sup>5</sup> ГАОО. Ф. Р-617. Оп. 1. Д. 240. Л. 13, 89–90, 124; Моргунов К. А. Государственная этноконфессиональная политика и мусульманские религиозные организации в Оренбургской области (1944–1991 гг.) // 1-й Казанский международный научный форум «Ислам в мультикультурном мире» 1–3 ноября 2011 г. (г. Казань, Республика Татарстан). – М.: Изд-во Казанского ун-та, 2012. – С. 475–498.

<sup>6</sup> ГАОО. Ф. Р-617. Оп. 1. Д. 411. Л. 12.

<sup>7</sup> Моргунов К.А. Религиозная жизнь в с. Татарская Каргала в послевоенные десятилетия // Из истории татар Оренбуржья (к 260-летию Татарской Каргалы): Сборник материалов областной научно-практической конференции. – Оренбург: Издательский центр ОГАУ, 2005. – С. 79–88.

<sup>8</sup> ГАОО. Ф. Р-617. Оп. 1. Д. 411. Л. 12.

<sup>9</sup> ГАОО. Ф. Р-617. Оп. 1. Д. 361. Л. 3.

<sup>10</sup> ГАОО. Ф. Р-617. Оп. 1. Д. 324. Л. 134–134 об.

<sup>11</sup> ГАОО. Ф. Р-617. Оп. 1. Д. 410. Л. 13.

<sup>12</sup> ГАОО. Ф. Р-617. Оп. 1. Д. 402. Л. 32.

<sup>13</sup> ГАОО. Ф. Р-617. Оп. 1. Д. 412. Л. 39.

<sup>14</sup> ГАОО. Ф. Р-617. Оп. 1. Д. 324. Л. 13.

<sup>15</sup> ГАОО. Ф. Р-617. Оп. 1. Д. 409. Л. 10.

<sup>16</sup> ГАОО. Ф. Р-617. Оп. 1. Д. 410. Л. 13 и др.

<sup>17</sup> ГАОО. Ф. Р-617. Оп. 1. Д. 247. Л. 2.

<sup>18</sup> ГАОО. Ф. Р-617. Оп. 1. Д. 318. Л. 59.

<sup>19</sup> ГАОО. Ф. Р-617. Оп. 1. Д. 247. Л. 2.

<sup>20</sup> ГАОО. Ф. Р-617. Оп. 1. Д. 354. Л. 38–55, 93.

<sup>21</sup> ГАОО. Ф. Р-617. Оп. 1. Д. 361. Л. 3.

<sup>22</sup> ГАОО. Ф. Р-617. Оп. 1. Д. 324. Л. 157.

<sup>23</sup> ГАОО. Ф. Р-617. Оп. 1. Д. 410. Л. 14–15.

<sup>24</sup> ГАОО. Ф. Р-617. Оп. 1. Д. 409. Л. 9.

<sup>25</sup> ГАОО. Ф. Р-617. Оп. 1. Д. 324. Л. 2.

<sup>26</sup> ГАОО. Ф. Р-617. Оп. 1. Д. 402. Л. 31.

<sup>27</sup> ГАОО. Ф. Р-617. Оп. 1. Д. 401. Л. 15–16.

<sup>28</sup> ГАОО. Ф. Р-617. Оп. 1. Д. 411. Л. 12.



## **ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ СВЯТЕЙШЕГО ПРАВИТЕЛЬСТВУЮЩЕГО СИНОДА В ФОРМИРОВАНИИ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЙ ПОЛИТИКИ В РОССИИ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX – НАЧАЛЕ XX ВЕКА**

Православная идеология в дореволюционной России выступала социокультурной доминантой в формировании концептуальных основ образовательной политики. Наиболее рельефно прослеживается роль церковного ведомства в развитии системы народного просвещения в Российской империи во второй половине XIX – начале XX века, когда российское государство стояло перед дилеммой – развиваться в русле модернизационных процессов Запада, либо выбрать свой, «особливый» путь развития.

Образовательная политика в России во второй половине XIX – начале XX века являлась противоречивой, с одной стороны – попытка выстроить систему народного просвещения на основе утилитарно-прагматического подхода (западный образец), с другой – сохранить духовно-нравственную направленность содержания образования.

Вторая позиция нашла отражение в разработке научно-педагогических основ теории православной педагогики. Среди православных ученых выделяются работы архиепископа Евсевия (Е.П. Орлинского), протоиереев И.И. Базарова, И.Д. Белова, В.Ф. Владиславлева, А.Л. Громачевского, М.А. Куплетского, А.П. Мальцева, М.А. Олесницкого, С.А. Соллертинского, П.Д. Юркевича.

Концептуальными положениями их теории явились:

- приоритет в образовании воспитанию личности в контексте общественной, исторической и культурной жизни;
- организация воспитания должна выстраиваться в соответствии с двойственным предназначением человека – быть членом гражданского общества и «царствия Божия» (И.И. Базаров);
- высшим благом для человека является воспитанность и образованность, позволяющие ему достойно жить и пользоваться уважением окружающих (М.А. Олесницкий);
- о воспитании должны проявить заботу все: семья, церковь, общество и государство (П.Д. Юркевич);
- цели воспитания должны вытекать не из государственных и

общественных потребностей, а наоборот государство и общество должны быть средством для достижения ее;

- опора в воспитании на научные знания о человеке, а также науки о воспитании, включая религиозно-философское учение;
- рассмотрение воспитания и обучения как формы образования, обусловленные возрастными особенностями ребенка (В.Ф. Владиславлев);
- приоритет духовного развития личности (умственное и нравственное воспитание).


Проводником реализации концептуальных православной идеологии в образовательной политике выступил Святейший Правительствующий Синод, представлявший собой коллегиальный орган из представителей высшей церковной иерархии во главе с назначаемым императором обер-прокурором. Ко второй половине XIX века он представлял собой по организационной структуре министерство.

В середине XIX столетия Святейший Правительствующий Синод, стоявший во главе Русской Православной Церкви, представлял собой один из старейших политических институтов самодержавия, вступившего на путь преобразований. Как отмечает С.И. Алексеева, «высшее церковное управление оказалось выведено из процесса преобразований, но заинтересованность реформой Синода под воздействием эры «Великих реформ» была проявлена как представителями светской бюрократии и общества, так и православным духовенством»<sup>1</sup>.

К середине XIX в. Святейший Правительствующий Синод располагал огромным административным аппаратом, состоявший из учреждений культа и духовно-учебных заведений. «Вся система на местах объединялась в 55 духовных округах-епархиях, чаще всего совпадавших с губерниями, епархии подразделялись на духовные уезды-благочиния, а последние – на церковные приходы. Епархиальным архиереям и состоящим при них 49 консисториям подчинялись как учреждения культа, так и учебные заведения: средние (семинарии и духовные училища) и низшие (приходские школы). Лавры, ставропигиальные соборы и духовные академии подчинялись непосредственно Синоду»<sup>2</sup>.

Для управления учебными заведениями 1 марта 1839 г. Комиссия духовных училищ была преобразована в Духовное учебное управление, находившееся в непосредственном подчинении обер-прокурора. Это привело к складыванию системы учебных заведений духовно-





го ведомства: духовная академия, духовная семинария, уездное училище, церковно-приходская школа. Территория Российской империи была разделена на 4 духовно-учебных округа – Киевский, Казанский, Санкт-Петербургский, Московский.

В 1859 г. Св. Синод принял решение о самостоятельном введении начального народного образования, что было обусловлено предстоящей отменой крепостного права. С 1860 г. Св. Синод начинает собирать сведения о состоянии церковных школ, то есть готовилось к борьбе с министерством народного просвещения за управление начальным образованием. 26 июня 1861 г. Св. Синод обязал архиереев о необходимости ежемесячно представлять отчет об успехах в народном образовании.

По «Положению о начальных народных училищ» от 14 июля 1864 г. наблюдение за религиозно-нравственным направлением во всех начальных народных и воскресных училищах возлагалось на местного приходского священника. «При необходимости он имел право сообщать свои замечания учителю и лицам, заведующим училищем, а если его замечания не были приняты, то мог доложить об этом уездному Училищному совету»<sup>3</sup>.

При этом в Губернских Училищных советах церковное лицо получило право «первенствующего члена», т.е. при равенстве голосов принималось то решение, за которое подал голос председательствующий, то есть церковное лицо.

В 1866 г. при Св.Синоде был учрежден Комитет для обсуждения мер по преобразованию духовно-учебных заведений под председательством митрополита Киевского Арсения. 14 мая 1867 г. были утверждены Уставы и штаты православных семинарий и духовных училищ, а 30 мая 1869 г. Устав духовных академий.

В 1867 г. взамен Духовного учебного управления был учрежден Учебный комитет. Главная цель – «высшее руководство делом воспитания и образования православного духовенства»<sup>4</sup>. Этот проект был разработан управляющим канцелярией П.И. Саломоном.

По «Положению о начальных народных училищах» от 25 мая 1874 г. церковные лица были устранены от руководства работой Училищных советов. При этом Положение закрепляло равное право церковных и центральных властей в создании учебных заведений начального образования. Контролирующие функции церковных лиц были сокращены до контроля за обучением религии и религиозно-нравственным ведением обучения в начальных училищах.

В целом организационная структура управления церковными учебными заведениями соответствовала организационной структуре министерства народного просвещения. В Уставе духовных семинарий 1884 г. было предусмотрено уравнивание с курсом классических гимназий.

19 января 1885 г. при Св. Синоде был учрежден Училищный совет для управления церковно-приходскими школами и школами грамоты. Отметим, что здесь были составлены единые программы для этих школ в 1885 г. (начальные школы Министерства не имели их до 1897 г.) При Совете с 1895 г. стал выпускаться журнал «Народное образование».

К функциям Училищного совета относились: составление ежегодных отчетов по школам; обсуждение вопросов улучшения церковно-школьного дела; обеспечения влияния церкви на дело обучения и воспитания во всех начальных народных училищах.

Учебный комитет продолжал выполнять те же функции, что и Училищный совет, но за ним также были и административные, относящиеся к «деятельности духовных академий, семинарий, духовных училищ и епархиальных женских училищ»<sup>5</sup>.


В 1892 г. Св. Синод попытался перевести под свой контроль состоявшие в ведении Министерства народного просвещения начальные школы Сибири.

Законом 5 июня 1895 г. Духовное ведомство учреждает должность епархиальных, окружных и уездных наблюдателей школ, т.е. создавало свою инспекцию начальных народных училищ.

На местах управление осуществлялось посредством Училищного Совета при Св. Синоде – Епархиальный училищный совет во главе с епархиальным преосвященным (с 13.06.1884 г.) – уездные отделения епархиальных училищных советов (с 28.05.1888 г.).

«Наша церковь, со стороны своего управления, представляется теперь у нас какою-то колоссальной канцелярией. Но с организацией самого управления на начале государственного формализма, по образу и подобию государства, с причислением служителей церкви к сонму слуг государевых, не превращается ли сама церковь в одно из отправления государственной власти, не становится ли она одной из функций государственного организма» (И.С. Аксаков)<sup>6</sup>.

Таким образом, в 1895 г. Св. Синод вернулся к политике соблюдения церковной школы.



По Положению 1864 г. впервые в законодательно-нормативной документации появляется идеологическая цель – «утверждение религиозных и нравственных понятий», а также «учебный процесс в светских учебных заведениях начального образования был поставлен под контроль церковных лиц»<sup>7</sup>.

По Положению 1874 г. их права ограничивались – «никакими компетенциями в управлении городскими училищами церковные лица наделены не были», «...контролирующие функции церковных лиц были сокращены до контроля за обучением религии и религиозно-нравственным ведением обучения в начальных училищах»<sup>8</sup>.

По мнению П.В. Знаменского<sup>9</sup> духовное ведомство использовало разные методы к удержанию влияния на народное образование: многочисленные распоряжения преосвященных о том, чтобы духовенство не переставало заводить приходских школ; введение в курс семинарий педагогики и учреждение при них образцовых школ; учреждение при церквях псаломщиков из окончивших курс семинаристов, с поручением им преподавания в приходских школах.

Однако, с 1868 г. число церковно-приходских школ стало уменьшаться. Это было обусловлено тем, что с 1869 года стала реализовываться бюджетная реформа Д.А. Толстого, который запустил ее будучи обер-прокурором. Суть реформы – улучшение финансового состояния приходского духовенства за счет уменьшения числа приходов. «Малые приходы были присоединены к большим или же два прихода объединялись, а число диаконов, которые во многих случаях были учителями в церковно-приходских училищах, уменьшалось. Все больше и больше церковно-приходских школ вынуждены были закрыться. Еще в 1868 г. насчитывалось 16.287 приходских школ с 390.049 учениками, в 1871 г. их было всего лишь 10.381 с 259.413 учениками и в 1881 г. – 4.440 школ с 105.385 учениками. В 1880 г. в 60 губерниях Европейской России было 22.389 начальных школ, из которых пятая часть находилась под церковным надзором»<sup>10</sup>. С 1884 г. начался новый этап – народно-религиозный. Приходские школы и школы грамоты были отданы в полное ведение духовенства. Для управления ими были учреждены епархиальные училищные советы, а при Св. Синоде с 1885 г. учрежден училищный совет.

Училищный совет вырабатывал учебные программы, публиковал учебники, а также решал организационные и финансовые вопросы.

4 мая 1891 г. были приняты «Правила о школах грамотности», которые также подчинялись училищному совету.


В 1881 г. из государственной казны было выделено 17.000 рублей, в 1884 г. – 55.000 рублей, в 1894 г. – 971.580 рублей. К 1 января 1897 г. в империи имелись 78.724 начальные школы, включая городские МНП. Из них 34.836 (44 %) подчинялись Св. Синоду (церковно-приходские и школы грамотности) и 32.708 (42 %) – МНП; остальные 14 % - школы других ведомств.

1 апреля 1902 г. было принято новое «Положение о церковных школах», которое прямо ориентировало на необходимость увеличения количества церковно-приходских школ. Ст. 57 этого документа присвоила всем школам статус юридического лица, с возможностью приобретать возделываемые и невозделываемые земельные участки. Произошло увеличение бюджета школ.

20 июня 1917 г. был издан декрет, согласно которому все церковноприходские школы и другие церковные училища были переданы в ведение Министерства народного образования.

Таким образом, обращение к духовным истокам и традициям образовательной политики в России требует предостережения от однозначных выводов, которые приводятся некоторыми исследователями, что в современной педагогике более чем какое-либо другое, имеет право на существование направление, обращенное к духовно-нравственным основаниям образования и базирующееся на фундаменте Православных культурных традиций (С.Ю. Дивногорцева). Такой односторонний взгляд на формирование образовательной политики в России, чреват теми же последствиями, что мы имели в советский период: неприятие вариативности в поступательном развитии общества и государства; отсутствие диалога культур; однозначные выводы в интерпретации историко-педагогического знания.

Участие духовенства в образовательной политике было исторической традицией российского государства. Православная идеология представляла собой один из ведущих факторов формирования образовательной политики в России, так как «с момента принятия христианства на Руси, православие становится базой развития культуры и просвещения. Знания, распространяемые в народной среде, были, преимущественно, религиозного характера, а образцами для воспитания служили образы различных святых»<sup>11</sup>. Субстанцией православной идеологии явились любовь к Свободе и чувство ценности Человека.



Как отмечает С.В. Куликова<sup>12</sup>, традиционно русская культура основывалась на духовных ценностях, которые проистекали из православного понимания мира и человека. Православное миропонимание открыто миру; ведущие ценности в нем – истина, добро, красота, которые воплощаются в Боге, то есть в «абсолютной полноте бытия» (Н.А. Лосский). Православное сознание основано на глубоком ощущении ценности человека.

**Примечания:**

<sup>1</sup> Алексеева С.И. проекты реформы Святейшего Синода второй половины XIX века // Вестник ПСТГУ. 2005. №1. С.5.

<sup>2</sup> Дальман С.В. Развитие системы управления народным образованием в России во второй половине XIX века. СПб., 2007. С.80.

<sup>3</sup> Костикова М.Н. Вероисповедная политика Министерства народного просвещения Российской империи XIX века. – СПб.: Изд-во РГПУ им. А.И. Герцена, 2001. – С.41.

<sup>4</sup> Дальман С.В. Развитие системы управления народным образованием в России во второй половине XIX века. СПб., 2007. С.80.

<sup>5</sup> Там же. С.89.

<sup>6</sup> Соловьев В.С. Русская идея.// Россия глазами русского. – СПб., 1991. С.323.

<sup>7</sup> Костикова М.Н. Вероисповедная политика Министерства народного просвещения Российской империи XIX века. – СПб.: Изд-во РГПУ им. А.И. Герцена, 2001. С.42 – 43.

<sup>8</sup> Там же. С.45 – 48.

<sup>9</sup> Знаменский П.В. История Русской Церкви. – М.: Изд-во Крутицкое Патриаршее подворье, 1996.

<sup>10</sup> Смолич И.К. История Русской Церкви. 1700-1917. Т.2. – М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1997. С.86-115.

<sup>11</sup> Липчанский, А.М. Становление в России общего массового школьного образования в период социально-экономических преобразований: 1861-1941 гг. Опыт, уроки: Монография/ А.М. Липчанский. Астрахань: Изд-во Астраханского гос.пед.ун-та, 2001. С.78.

<sup>12</sup> Куликова С.В. Национальное образование России: история и современность: Монография. – Волгоград: Перемена, 2004. С.203.



## ДИНАМИКА ЧИСЛЕННОСТИ ОРЕНБУРГСКОГО КАЗАЧЕСТВА ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX ВЕКА\*

В первой половине XIX столетия правительство предпринимает ряд мер, направленных на увеличение численности казачьих войск и на еще большую централизацию системы управления войсками.


Увеличению количественного состава оренбургских казаков способствовала реорганизация Оренбургской пограничной линии (1835 – 1840 гг.). На новую линию были переведены солдаты линейных батальонов, казаки внутренних кантонов, государственные крестьяне Оренбургской и других губерний России, что естественно увеличивало состав войска.

По Положению от 12 декабря 1840 г. за Оренбургским казачьим войском (далее – ОКВ) впервые была юридически закреплена обширная территория, внутри которой находилось около десятка деревень, частных владений и города: Верхнеуральск, Троицк и Челябин. Общая численность земель войска в 1840 г. составила 7749944 десятин, а позднее достигла 8,5 млн. десятин сплошной территории<sup>1</sup>.

В состав войска были включены: во-первых, оренбургские казаки; во-вторых, казаки из нижних чинов, «состоящие из трех внутренних кантонов, которые сами пожелали остаться в войске<sup>2</sup>; в-третьих, белопахотные солдаты, солдатские малолетки, отставные солдаты, нижние чины четырех поселенных линейных Оренбургских батальонов (4, 6, 8, 10) с их семействами, татары, башкиры и мещеряки<sup>3</sup>; все казённые крестьяне, проживающие в черте Оренбургской военной линии, отставные чиновники с семьями, торговцы, вольноотпущенные и другие люди разного звания (кроме помещичьих крестьян), которые проживают на землях войска и желают вступить в казачье сословие<sup>4</sup>. Причём Положение предусматривало запрет на выход из казачьего сословия.

Так, в 1841 году по собственному желанию стали оренбургскими казаками 11568 человек: крестьяне Челябинского и Оренбургского уездов, всей Долгодеревенской и Студеникинской волостей, Илецкого района, части Кундравинской и Увельской волостей<sup>5</sup>. В 1842 г. в

\* Исследование выполнено при поддержке Министерства образования и науки Российской Федерации, соглашение 14.В.37.21.0055 (тема научно-исследовательской работы - «Динамика народонаселения Южного Урала с древности до конца XIX в.»)



состав ОКВ было включено находившееся в бедственном положении и упразднённое в связи с этим Ставропольское калмыцкое войско: 777 семейств были поселены между старой и новой линиями и образовали 32 станицы<sup>6</sup>. В 1843 г. к ОКВ были причислены и приведены к присяге на верность службе казённые крестьяне прилинейных уездов – Оренбургского, Челябинского и Троицкого<sup>7</sup>, а 16 марта 1844 г. вошло в состав ОКВ Башкиро-мещеряцкое войско. Как отмечалось в докладной записке командира Отдельного Оренбургского корпуса, эта «мера благодетельная для всего башкиро-мещеряцкого народа как для настоящего его положения, так и для будущего устройства»<sup>8</sup>.

Положением об ОКВ были точно определены границы казачьей территории. Но так как на многих землях, отведённых для войска, проживали крестьяне, им было предоставлено право либо стать казаками, либо куда-то переехать за свой счёт. В связи с этим следует отдельно остановиться на проблеме насильного обращения крестьян в казаки и подавлении казаками возникающих по этому поводу крестьянских волнений.

Например, крестьянин деревни Донецкой Иван Воронин говорил причисленным к ОКВ крестьянам станицы Никольской, что «ежели бы на зачисление в казачье войско была Высочайшая воля, то указ о сем должен бы быть им прочитан при барабанном бое, а как объявление это сделано без барабанного боя, то и должно полагать, что это есть не что иное, как обман». При распределении казаков Никольской станицы на служащих, отставных и малолеток те заявили штаб-офицеру I округа полковнику Тимлеру, что к распределению не пойдут, т.к. они крестьяне и не желают быть казаками. Лишь прибывшие сюда 120 казаков смогли склонить их к повиновению, 13 человек были наказаны, а крестьянин Воронин посажен в тюрьму и предан военному суду<sup>9</sup>.

Такое же сопротивление полковнику Тимлеру оказали крестьяне Павловской станицы, бывшей деревни Павловки, где на распределение пришли только четыре семьи, а остальные 920 человек кричали, что они не желают становиться казаками. Некоторые из них самовольно подали прошение на Высочайшее имя «об оставлении их в первобытном состоянии», за что были отправлены в укрепления Михайловское, Николаевское и Константиновское, откуда им, как совершенно раскаявшимся в своих поступках, разрешено было вернуться лишь в 1846 году<sup>10</sup>. Остальных крестьян «смогли убедить» стать казаками прибывшие из других станиц казаки<sup>11</sup>.


Такие случаи были довольно часты, но вчерашние крестьяне, ставшие казаками, впоследствии сами подавляли аналогичные выступления. Анализ формулярных списков казаков Кременкульской станицы показывает, что все казаки 36 – 38-летнего возраста были крестьянского происхождения.<sup>12</sup> Однако постоянная мобилизация казаков на подавление крестьянских волнений отрицательно сказывалась на казачьих хозяйствах, которые оставались на руках женщин, стариков и малолетних ребятишек<sup>13</sup>.

Постоянный учёт населения ОКВ был налажен в 50-е годы XIX в. До этого времени казачье население не подвергалось переписям. Но VII (1816 г.) и VIII ревизии (1834 г.) в ОКВ были проведены, т.к. оренбургские казаки наравне с другими сословиями Оренбургской губернии несли земские денежные и натуральные повинности<sup>14</sup>. Однако переписи проводились нерегулярно, и в них участвовали не все станицы, поэтому данные их приблизительны. От IX переписи оренбургские казаки были освобождены, как «представители особого сословия, никакими податями не обложенного и обязанного всегдашнюю службу государственной ревизии не подлежать»<sup>15</sup>.

Начиная с 1851 г. Войсковая канцелярия ежегодно для отчёта составляла сводные ведомости о численности населения в войске. Исследуя эти документы, а также ведомости учёта рождаемости и смертности, мы проследили рост казачьего населения в 1851 – 1865 гг. Полученные данные свидетельствуют, что население Оренбургского казачьего войска за 13 лет выросло на 60836 человек, из них на 29167 мужчин и 31669 женщин. Средний годовой прирост населения в войске достигал для мужчин 2315 человек, или 1,9 %, и 1985 женщин, или 1,93 %, следовательно, был примерно одинаковым.

Анализ половозрастного состава также свидетельствует, что соотношение между количеством женщин и мужчин в станицах ОКВ примерно 1 : 1. Из рассматриваемых нами возрастных категорий самой многочисленной была первая (от 16 до 30 лет). Причём здесь наблюдается превосходство женщин над мужчинами, что прослеживается также и во второй категории (от 30 до 50 лет), т.к. именно в эти годы казаки несли службу и не учитывались в ревизии. Среди казаков в возрасте от 51 до 60 лет количество мужчин и женщин приблизительно равное. А в возрасте старше 60 лет мужское население преобладало над женским, следовательно, продолжительность жизни у мужчин была выше, чем у женщин, что, конечно, было связано с нелёгкой женской долей казачек.





Помимо естественного прироста населения в войске был и механический прирост за счёт причисления к нему бывших дворовых людей, малолетних сиротских детей<sup>16</sup>, возвращения в казачье сословие тех, кто был временно исключён из него за различные преступления, и других лиц. Так, с 1853 по 1857 гг. из разночинцев и отставных солдат в состав ОКВ вошли 688 мужчин и 280 женщин, из ведомства Государственных имуществ – 1060 человек, из Удельного ведомства – 358 и из Башкирского войска – 1163 человека. Следовательно, за эти четыре года население войска выросло на 10 %<sup>17</sup>. В 1863 г. народонаселение ОКВ увеличилось за счёт зачисления в войско государственных крестьян и бывших дворовых людей войсковых чиновников, согласно их желанию и на основании Высочайше утверждённого 19 февраля 1861 г. Положения о дворовых людях<sup>18</sup>.

Рост численности казачьего населения поставил перед войсковыми властями вопрос о необходимости увеличения количества полковых округов. Оренбургский и Самарский генерал-губернатор В.А.-Перовский 19 января 1856 г. отдал распоряжение о разделении Оренбургского войска на 12 полковых округов вместо 10, что и было утверждено Военным Советом 21 ноября 1855 г., хотя на деле эта реорганизация затянулась. Лишь в сентябре 1857 г. были назначены командующие новыми 11-м и 12-м полковыми округами. Ими стали подполковники А.П. Бухарин и А.А. Солецкий.

Динамику изменения численного состава Оренбургского войска можно проследить по следующим статистическим данным: в 1798 г. в Оренбургском казачьем войске числилось 44000 д.о.п., в 1826 г. – 56200 д.о.п., в 1834 г. – 70050 д.о.п., в 1840 г. – 102500 д.о.п., в 1846 г. – 160600 д.о.п., а концу XIX века составила 399617 д.о.п.<sup>19</sup>. Следовательно, за 100 лет численность казаков ОКВ возросла примерно в 10 раз. Сведения о численном составе ОКВ в конце XIX века представлена в приложении.

Процесс становления и развития казачества протекал на фоне широкого этнического окружения, что отразилось на его составе и структуре. В казачество проникали различные этнические группы со всей совокупностью хозяйственных и социальных связей, бытовых традиций и религиозных верований. Чаще всего они разделялись по конфессиональным признакам, не смешивались и не поглощали друг друга, а взаимно существовали один возле другого.

Одним из самых интернациональных и многонациональных было Оренбургское казачье войско. В 1798 г. к ОКВ были причисле-

ны татары Сеитовского посада<sup>20</sup>. В 1798 г. служилый татарин Киндерметев от татарского общества в составе 60 человек подал прошение императору Павлу I о причислении к оренбургскому войску ясачных татар Ильинской крепости. Рассмотрение этого прошения было передано Оренбургскому военному губернатору О.А.Игельстрому. Он предложил зачислить в войско лишь тринадцать ясачных татар, т.к. они живут на линии и больших расходов на их содержание со стороны казны не потребуется. Остальных же не причислять, т.к. они хотят стать казаками лишь для избавления от работ по заготовке корабельного леса в Казанской и других губерниях, где они более нужны. Однако Именным указом Павла I Сенату от 12 октября 1799 г. ясачные крестьяне и татары Оренбургского округа были исключены из подушного оклада и причислены к ОКВ<sup>21</sup>.

2 августа 1817 г. Высочайше было повелено включить в ОКВ 243 черкесов, живущих в деревне Островной, и 176 человек служилых и ясачных татар, живущих в деревнях Ускальщкой и Новоумеровской, всего 419 человек. Черкесы поселились на островных речках недалеко от р.Урала, между Красногорской крепостью и Вязовским отрядом. Татары переселились в Никольскую и Гирьярскую станицы<sup>22</sup>.

В ОКВ были и выходцы из Западной Европы. Так, некоторые из французов, попавших в плен во время Отечественной войны 1812 г., пожелали остаться в России. Они были отправлены в Верхнеуральский и Троицкий уезды, в 1815 г. перешли в русское подданство и по приказу императора Александра I были обращены в оренбургские казаки, навсегда оставшись служить в России<sup>23</sup>. К концу XIX в. В составе ОКВ насчитывалось 48 фамилий потомков пленных французов, таких, как Ланглоа, Виклер, Бушен<sup>24</sup>, но фактически их было больше, т.к. многие, женившись, меняли свои фамилии на русские.

Дважды – после польского восстания 1831 г.<sup>25</sup> и мятежа 1863 – 1864 гг. – в ОКВ зачислялись и распределялись по крепостям пленные поляки, способные к службе. «Дурная память сохранилась у казаков о повстанцах 1831 г., присланных в гарнизонные батальоны. С первого дня прибытия поляков между ними и казаками началась страшная вражда. Дело в том, что при усмирении польского мятежа главная работа выпала на долю казачьих полков. Поэтому появившись...среди казаков, поляки вспомнили свои поражения и старались, чем только возможно, отомстить казакам...», – отмечал историк Оренбургского края и казачества А.И.Кривощёков<sup>26</sup>. В 1863 г. в составе Орен-

бургского войска числилось 113 поляков, преимущественно мужского пола<sup>27</sup>.

С 1736 по 1917 гг. составной частью Оренбургского казачьего войска были крещеные татары – нагайбаки. Формирование этой этнической группы шло на основе взаимного смешения и культурного сближения в районе Нагайбацкой крепости тептярей (включая и крещеных), старокрещеных татар и старокрещеных казаков. В 1842 г. в связи с изменением границ территории Оренбургского казачьего войска нагайбаки в числе 1250 д.м.п., входившие в Бакалинскую и Нагайбацкую станицы, были переселены далеко на восток в населенные пункты Кассель, Фершампенуаз, Париж, Требия, Краснокаменск, Астафьевский в Верхнеуральском уезде. Часть из них поселилась в казачьих селениях Неженское, Ильинское, Подгорный Гирьял, Аллабайтал. Тогда же или несколько позже нагайбаки были поселены в селениях Попово, Варламово, Ключевский-второй к началу XX в. нагайбаки были вполне сложившейся сословно-этнической (этносословной) группой крещеных татар.

К концу XIX века на территории Оренбургского казачьего войска проживало 87,4 % славянского населения, 9 % – татар, 1,7 % – башкир, 1,2 % – мордвы, 0,3 % – киргизов, 0,23 % – калмыков, 0,12 % – чувашей и 0,05 % черемис<sup>28</sup>. Причём практически во всех этнических группах за период с 1858 по 1865 гг. наблюдается рост населения, лишь поляки и ногайцы терпят демографический спад. Так, если в 1858 г. в ОКВ проживали 121 поляк и 3 полячки, то к 1865 г. остались 92 мужчины и всего 1 женщина польского происхождения.

Всё войсковое население, за исключением нагайбаков, татар и калмыков, говорило на русском языке. Но языковой барьер не являлся препятствием для общения, все понимали друг друга без переводчика. Башкиры, русские, мешчеряки, тептяри не раз стояли плечом к плечу в сражениях и на пограничной линии, ценой жизни подчас выручая друг друга<sup>29</sup>. Офицерский и даже генеральский чин мог получить казак любой национальности, заслужив его достойной службой<sup>30</sup>.

Итак, реформаторская политика государства в отношении Оренбургского казачьего войска на протяжении XIX века способствовала складыванию особого казачьего сословия, состав которого постоянно увеличивался, о чём свидетельствуют данные, полученные при анализе демографической ситуации в ОКВ. Росту численности оренбургских казаков способствовали естественное и механическое дви-

жение населения, превышение рождаемости над смертностью. Кроме того, результаты исследований половозрастного состава войска позволяют утверждать, что соотношение мужчин и женщин в войске было примерно одинаковым, хотя мужская смертность превышала женскую.

Процесс становления и развития казачества протекал на фоне широкого этнического окружения, что отразилось на его составе и структуре. К концу XIX века на территории Оренбургского казачьего войска проживало 87,4 % славянского населения, 9 % – татар, 1,7 % – башкир, 1,2 % – мордвы, 0,3 % – киргизов, 0,23 % – калмыков, 0,12 % – чувашей и 0,05 % черемис.

#### Примечания:

<sup>1</sup> Стариков Ф.М. Историко-статистический очерк Оренбургского казачьего войска с приложением статьи о домашнем быте оренбургских казаков, рисунков со знамен и карты. Оренбург: Типография Б.Бреслина, 1890. – С. 108.

<sup>2</sup> ГАОО. Ф. 6. Оп. 11. Д. 190. Л. 11 –13; ПСЗ-2. Т XV. № 14041.

<sup>3</sup> Машин М.Д. Из истории родного края: Оренбургское казачье войско. Челябинск, 1976. С.117.

<sup>4</sup> ПСЗ-2. Т XV. № 1404.

<sup>5</sup> РГИА. Ф. 1281. Оп. 4. Д. 58. Л. 29; РГИА. Ф. 1380. Оп. 1. Д. 1. Л. 500.

<sup>6</sup> РГИА. Ф. 1281. Оп. 4. Д. 146. Л. 32; Материалы по историко-статистическому описанию.... Вып. 11. – Оренбург, 1913. – С. 255.

<sup>7</sup> ГАОО. Ф. 6. Оп. 11. Д. 748. Л. 78.

<sup>8</sup> ГАОО. Ф. 6. Оп. 11. Д.800. Л. 4.

<sup>9</sup> Материалы по историко-статистическому описанию Оренбургского казачьего войска. Вып. 10. – Оренбург, 1910. С. 240.

<sup>10</sup> Материалы по историко-статистическому описанию Оренбургского казачьего войска. Вып. 10. – Оренбург, 1910. С. 240.

<sup>11</sup> Материалы по историко-статистическому описанию Оренбургского казачьего войска. Вып. 10. – Оренбург, 1910. С. 241.

<sup>12</sup> ОГАЧО. Ф. И-31. Оп. 1. Д. 8. Л.1 – 10.

<sup>13</sup> Кривощёков А. Из истории крестьянского бунта в Челябинском уезде в 1843 г. //Труды Оренбургской учёной архивной комиссии. Вып. 35. Оренбург, 1917. С. 75 – 77.

<sup>14</sup> ГАОО. Ф. 6. Оп. 11. Д. 701. Л. 2 об. – 3.

<sup>15</sup> Материалы по историко-статистическому описанию Оренбургского казачьего войска. Вып. 11. - Оренбург, 1913. С. 256 – 258.

<sup>16</sup> РГВИА. Ф. 405. Оп. 2. Т. I. Д. 984. Л. 4.

<sup>17</sup> РГИА. Ф. 1263. Оп. 1. Д. 2631. Л. 18.

<sup>18</sup> ГАОО. Ф. 6. Оп. 8. Д. 169. Л. 3.

<sup>19</sup> Материалы по историко-статистическому описанию Оренбургского казачьего войска. Вып. 4. - Оренбург, 1905 . С. 83 – 84; Материалы по историко-статистическому описанию Оренбургского казачьего войска. Вып. 11. - Оренбург, 1913 . С. 256 – 258; РГВИА. Ф. 414. Оп. 1. Д. 312. л. 43 – 64; Кортунов А.И. Численность и национальный состав Оренбургского войска в XVIII – XIX вв. Автореф. ... к.и.н.: 07.00.02. Оренбург, 2004. С. 23.

<sup>20</sup> Материалы по историко-статистическому описанию Оренбургского казачьего войска. Вып. 4. - Оренбург, 1905. С. 80.

<sup>21</sup> Дело о записи Ильинской крепости дер. Зубочистенской ясачных татар в Оренбургские казаки. 12 марта 1798 г. // Труды Оренбургской учёной архивной комиссии. Вып. 6. Оренбург, 1900. С. 52 – 54.

<sup>22</sup> Материалы по историко-статистическому описанию Оренбургского казачьего войска. Вып. 8. - Оренбург, 1907. С. 254 –255.

<sup>23</sup> ГАОО. Ф. 169. Оп. 1. Д.38. Л.99.

<sup>24</sup> Баканов В.П. Из истории оренбургского казачества. Магнитогорск: Магнит, 1993. С. 41.

<sup>25</sup> ГАОО. Ф. 6. Оп. 10. Д. 4635/1. Л. 1.

<sup>26</sup> Материалы по историко-статистическому описанию Оренбургского казачьего войска. Вып. 7. - Оренбург, 1908. С. 120.

<sup>27</sup> ГАОО. Ф. 6. Оп. 8. Д. 175. Л. 18.

<sup>28</sup> ГАОО. ф.164. Оп.1. Д.64а. Л.56-58.

<sup>29</sup> Баканов В.П. Из истории оренбургского казачества. Магнитогорск: Магнит, 1993. С.37.


<sup>30</sup> КОРТУНОВ А.И. Башкиры в составе казачьих войск Урала (XVIII – XIX вв.). Уфа: РИЦ БашГУ, 2009. С.29.



## **К ВОПРОСУ О ПОДГОТОВКЕ КАЗАХСКИХ МЕХАНИЗАТОРСКИХ КАДРОВ В УСЛОВИЯХ ВОЕННОГО ВРЕМЕНИ**

Перестройка работы сельского хозяйства на военный лад происходила в непростой обстановке, на которую повлиял целый ряд факторов. Главный среди них – мобилизация в действующую армию. Одновременно колхозники направлялись на работу в промышленность, на строительство и транспорт, что приводило к острой нехватке рабочих рук. Помимо этих трудностей для нужд армии было передано значительное количество гусеничных тракторов, автомашин и тягловой силы (лошадей). Более того, не хватало горючего, запасных частей к сельскохозяйственным и др. видам машин. В результате на полевых работах стали широко использоваться самые простейшие машины, коровы из общественного и личного стада колхозников. Особенно сложно пришлось в страдную пору лета и осени 1941 г., поскольку из сел и деревень защищать Родину ушло почти все трудоспособное мужское население (и даже женщины). Положение усугублялось тем, что немало среди них было механизаторов. Так, из Чкаловской области по состоянию на 15 сентября 1941 г. выбыло около 11 тыс. трактористов, комбайнеров, бригадиров тракторных бригад, механиков<sup>1</sup>.

Перед сельским хозяйством возникла серьезная задача: подготовить трактористов, комбайнеров, шоферов, бригадиров, звеньевых, колхозных кузнецов, шорников, ремонтных рабочих МТС, т.е. обеспечить производство квалифицированными кадрами. Для чего уже в июле-августе 1941 г. стали организовываться школы механизации, краткосрочные курсы при МТС, сельскохозяйственных учебных заведениях и в крупных совхозах. 16 сентября 1941 г. принято постановление ЦК ВКП(б) и СНК СССР, с целью организации обучения, которое обязывало обучать сельскохозяйственным профессиям учащихся старших классов средних школ, техникумов и высших учебных заведений. Соответствующие меры принимались и на местах. Так, например, на бюро Чкаловского обкома ВКП(б) обсуждались и были приняты такие постановления, как: «О подготовке механизаторских кадров в 1941/42 учебном году по машинно-тракторным станциям» от 25 сентября 1941 г.; «Об обучении работе на тракторах и комбайнах учащихся старших классов средних школ области» от 25 октября 1941



г.; «О подготовке механизаторских кадров в 1941/42 учебном году по совхозам области» от 4 ноября 1941 г. Указанные документы помогли организовать и проконтролировать вопрос о подготовке и дальнейшем повышении квалификации механизаторских кадров, которые впоследствии оказали существенную помощь колхозам, совхозам и МТС.

Планы обучения трактористов, комбайнеров, бригадиров, механиков и ремонтных рабочих в области разрабатывались ежегодно. Начало занятий в школах механизации назначалось на 10 ноября 1941 г., для курсов при МТС на 10 декабря 1941 г. План подготовки, как правило, рассчитывался из наличия тракторного и комбайнового парка в каждом МТС и совхозах, необходимого для обеспечения двухсменной работы. Так, например, исходя из наличия тракторного парка в МТС и совхозах Тепловского (в настоящее время Первомайского) района Чкаловской области в конце 1941 г. требовалось трактористов 762 человека. При этом уже имелось 273 человека. На курсах к этому времени было подготовили еще 323 человека. Таким образом, на 1 января 1942 г. тракторный парк был обеспечен кадрами на 78 %. С середины января 1942 г. начался второй набор на курсы, по окончании которых руководители района надеялись полностью решить проблему наличия трактористов в сельском хозяйстве. Следует отметить, что им удалось добиться некоторых успехов. После выпуска курсантов 10 апреля 1942 г. в районе имелось 1178 трактористов с учетом 20 % резерва<sup>2</sup>. Ясно, что не везде смогли добиться положительного опыта в решении задачи, поскольку местные условия различались в той или иной степени: подход к проблеме, наличие и техническое состояние комбайнового и тракторного парка, другой руководитель и т.д.

Периодическая печать принимала самое активное участие в освещении вопроса о подготовке кадров для сельского хозяйства. «К весне 1942 г. каждый совхоз, каждая МТС должны располагать достаточным числом трактористов, бригадиров, механиков, в совершенстве овладевших техникой и способных использовать машины на полную мощность. Каждый зимний день должен быть заполнен упорной учебной работой людей в школах и на курсах, подготовкой и переподготовкой механизаторских кадров», - писала областная газета «Чкаловская коммуна». «Кадры механизаторов сельского хозяйства надо готовить сейчас по-военному, четко и организовано. Ни один час для учебы не должен быть потерян. Необходимо как следует позаботиться об учащихся, обеспечить их общежитием, питанием, учебными пособиями, сис-


тематически проводить с людьми партийно-политическую работу, мобилизуя их на отличное освоение программы и самоотверженную работу», - отмечалось на ее страницах<sup>3</sup>.

В Чкаловской области успешно работали 6 механизаторских школ: Бугурусланская, Бузулукская, Покровская, Саракташская, Сорочинская, Шарлыкская. Для набора на механизаторские курсы райкомы комсомола направляли своих наиболее активных членов в колхозы и совхозы, с целью проведения краткосрочных семинаров, разъяснения важности этой задачи. Особенно активно в зимний период в школах механизации, на курсах при машинно-тракторных станциях и совхозах шло обучение механизаторов, счетоводов, бухгалтеров, учетчиков, главным образом из женщин и молодежи. В Покровской школе на 28 января 1942 г. обучалось 479 курсантов в 14 группах, среди которых было 75 комсомольцев и 300 человек молодежи. В Саракташской школе к этому же времени обучалось 289 человек. Молодые люди составили 245 человек, которые включали 208 девушек и 37 парней<sup>4</sup>.

В первый учебный год в по Чкаловской области подготовлено более 15 тыс. механизаторов. Кроме того, широко применялась система индивидуального обучения. Прикрепление новичков к квалифицированным мастерам помогало быстро пополнить кадры МТС и совхозов. Каждый опытный тракторист, комбайнер, механик считал своим почетным долгом обучение колхозной молодежи новой профессии.

Сведения об обучении механизаторов отражались в докладных записках секретарей и инструкторов районных комитетов ВКП(б), которые указанные должностные лица партии направляли в областной комитет партии. Примечательно, что сведения о национальном составе механизаторских кадров, практически не фиксировались. В тоже время удалось обнаружить в архивных документах несколько интересующих нас фактов. Конечно же, они не достаточны для существенных выводов. Однако как имеющие место интересны. Так, например, относительно полную информацию мы можем получить о подготовке в Адамовском районе, где в 1942/43 учебном году начали работу курсы подготовки трактористов (с ноября 1942 г). Подбор курсантов в 1943 г. проводился более серьезно, чем в 1942 г. Буквально каждого прибывшего на курсы обследовала медкомиссия, физически слабых не зачисляли. Также выявляли грамотность, неграмотных не допускали к учебе. В трех МТС (Адамовской, Аниховской и Каиндинской) и совхозах





организовали две группы: русская и казахская. Особенностью преподавания явилось то, что каждая группа курсантов обучалась на родном языке: на русском и на казахском. Занятия оказались очень полезными для курсантов-казахов, которые быстро освоили названия частей машин на своем родном языке. Всего по Адамовскому району на курсах трактористов обучалось 302 человека. Среди них трактористов казахов – 142 человека, украинцев – 82, русских – 35, других национальностей – 28. Большую часть курсантов составляли женщины - 262 чел. Значительное количество обучавшихся трактористов - молодежь в возрасте от 18 до 24 лет - 149 чел. В этой же возрастной группе наименьшее количество мужчин, т.к. они составляли призывной контингент помимо того, что являлись наиболее трудоспособной и обучающейся группой, способной быстро усваивать и накапливать опыт работы. Похожие группы трактористов были организованы при Линевской МТС в Буранном районе области: русская и татарская, где обучалось 58 человек. В обучении и работе особенно отличились Асанова Гульшат, Дельмухаметов Гизим, Матуров Махмут и др. Подобное положение характерно практически для всех районов области.

Многие бригады тоже были многонациональны по своему составу. Бригада Николая Семеновича Копейкина Ново-Симбирской МТС Ново-Покровского района состояла из молодых трактористов, где было большинство девушек и женщин башкирок. В ней трудились Талаифа Каипкулова, на тракторе СТЗ за 20 рабочих дней выработала 85 га и сэкономила 264 кг горючего. Её смена Залифа Каипкулова, выработала 87 га и сэкономила 232 кг горючего. Тракторист этой же бригады Бойдовлетов Хамит выработал за свою смену 85 га и сэкономил 39 кг горючего.

Среди учащихся организовывались соревнования. Так, Каиндинская и Аниховская МТС соревновались с Адамовской МТС. За время учебы (в течение трех месяцев) была проведена проверка выполнения соцдоговора. Итог обсуждался на собрании коллектива курсантов. Особое внимание уделялось расстановке молодых трактористов к машинам после завершения обучения, что было особенно важно для дальнейшей работы. Окончившие курсы с отметкой «отлично» прикреплялись к трактористам, имевшим опыт работы 1-2 года, с отметками «хорошо» закреплялись за старшими трактористами, имевшими опыт работы 2-3 года, а с отметками «удовлетворительно» были закреплены за более квалифицированными трактористами. Как только молодые трактористы приступили к работе на тракторах, им оказыва-


лась деловая и техническая помощь по уходу и регулированию машин, устранению неполадок. Результаты такой продуманной организации учебы, внимания к молодым кадрам не замедлили сказаться. На весенних полевых работах 1943 г. молодые трактористы и трактористки, окончившие курсы Каиндинской МТС, при плане сева 130 га на условный трактор выработали 140 га. Они вторыми в районе закончили сев. Здесь отличилась трактористка Ягудина: на колесном тракторе при плане 66 га она вспахала 80 га и сэкономила горючего 73 кг; при тех же условиях Кадыргалиева вспахала 104 га и сэкономила 60 кг горючего. Подобные показатели имели и другие молодые трактористы. Во время сева ежедневно работало 50-54 трактора. По району первым закончил сев Каинды-Кумакский зерносовхоз. Немалую помощь в этом оказали молодые трактористы. Например, Колашникова Валя на тракторе «НАТИ» вспахала 165 га вместо 141 га, Власова Анна на тракторе «Дизель» вспахала 238 га при плане 223 га.<sup>5</sup>

За годы войны на Южном Урале прошли обучение на курсах при МТС и совхозах, в школах механизации сельского хозяйства 172554 человека. Доля Челябинской области по отношению ко всему Уралу составила 16,5 %; Башкирской АССР – 13 %. Наибольшее количество механизаторских кадров - 25,6 % (более 66 тыс. чел.) было подготовлено в Чкаловской области. Общие итоги подготовки кадров по южно-уральскому региону отражены в таблице:<sup>6</sup>

### Подготовка механизаторов на Южном Урале в 1941-1945 гг.

Наименование субъектов Южного Урала	1941/42	1942/43	1943/44	1944/45	итого
Башкирская АССР	10 421	13 477	1 559	8 275	33 732
Курганская область	-	11 073	8 179	10 101	29 353
Челябинская область	20 965	6 428	6 506	9 040	42 939
Чкаловская область	15 890	21 714	16 298	12 628	66 530
Всего по Южному Уралу	47 276	52 692	32 542	40 044	172 554
Весь Урал	67 683	73 400	60 624	57 750	259 457

Однако не все было благополучно в системе подготовки механизаторских кадров. Нехватка преподавателей кадров, учебных помещений, мастерских, машин для практических занятий, общежитий,



отсутствие письменных принадлежностей, пособий, плохое питание сказывались на учебе курсантов: они пропускали уроки, не успевали в учебе, бросали занятия. Кроме того, продолжалась мобилизация в армию. Краткосрочное обучение на курсах влекло за собой снижение уровня подготовки трактористов и комбайнеров. Сократилась и общая численность механизаторов. Опыт обучения показывал, что проведение практических занятий с молодежью по обучению вождению и работе на тракторе следует начинать с первого дня занятий. Юношей и девушек необходимо прикреплять к более опытным механизаторам, иначе случаются курьезы. К примеру, в Троицком районе Челябинской области девушка после окончания курсов села за руль трактора, а ехать не может. Подоспели на помощь другие трактористы.

Работа с архивными материалами показала, что в первые годы возникновения курсов трактористов, руководство районов южноуральских областей ими практически не занималось. Это и привело к недостаткам в подготовке специалистов для работы в сельском хозяйстве. Только с 1943 г. в систему подготовки кадров механизаторов были внесены некоторые изменения. В связи с постановлением ЦК ВКП(б) и СНК СССР «О подготовке трактористов, комбайнеров, механиков и бригадиров тракторных бригад для МТС и совхозов» помимо организационных моментов местным органам предоставлялось право призыва молодежи на курсы и в школы механизации. Вся молодежь и комсомольцы в возрасте от 16 лет направлялась на курсы, при этом в числе посылаемых должно было быть не менее 70 % девушек. На весеннем севе 1943 г. в Чкаловской области работало трактористами 20000 чел., в т.ч. 12000 девушек. Девушки составляли к концу войны 60-80 % трактористов и комбайнеров.<sup>7</sup>

В заключительный период войны состав кадров механизаторов стабилизировался, они накопили опыт работы, многие прошли обучение на курсах переподготовки. В Башкирии повторное обучение в 1944 г. прошли 30,3 % трактористов и 25,1 % комбайнеров, в Челябинской - соответственно 57,2 % и 72,7 %. Эти меры позволили повысить квалификацию механизаторов. Несколько улучшилось снабжение МТС и совхозов запасными частями и горючим. В этих условиях соревнование комсомольско-молодежных тракторных бригад дало положительные результаты: в 1944 г. в него включились 2607 комсомольско-молодежных тракторных бригад, в 1945 г. – 2686. В то же время распространилось индивидуальное соревнование за звание «Лучший тракторист», «Отличный бригадир тракторной бригады», «Лучший ком-

байнер», «Отличный механик МТС». В Башкирии в 1944 г. в индивидуальном соревновании участвовало 4 тыс. механизаторов, в 1945 г. – 5 тыс.; в Челябинской области – соответственно 3,2 тыс. и 4 тыс. Несмотря на то, что механизаторов готовилось больше, чем до войны, постоянно ощущалась их нехватка. И лишь в 1945 г. обеспеченность механизаторскими кадрами достигла довоенного уровня.<sup>8</sup>

Помимо подготовки кадров для сельского хозяйства предметом постоянной заботы сельских партийных организаций было сохранение и улучшение работы тракторного парка. На успешное решение этих задач направлялись усилия механизаторов, всех сельских тружеников. Хорошо помогали и шефы – предприятия и стройки Чкалова, Орска, Бузулука, Медногорска и Бугуруслана. Выделяемые ими рабочие участвовали в ремонте техники МТС, совхозов и колхозов. Устанавливалась дополнительная оплата труда трактористам и комбайнерам, что способствовало лучшему использованию техники.

Война привела к резкому сокращению трудоспособного населения и изменению его социально-профессиональной структуры. Условия военного времени потребовали принятия активных мер по обеспечению сельского хозяйства рабочей силой и кадрами специалистов. Женщины и подростки, молодежь стали основной силой в сельском хозяйстве. Они же являлись основным источником пополнения механизаторских кадров. Благодаря привлечению всех имеющихся людских ресурсов, более производительное использование оставшейся техники и крупного рогатого скота, позволило сельскому хозяйству удержаться «на плаву».

#### Примечания

1. ЦДНИОО. Ф. 371. Оп. 5. Д. 452. Л. 33, 111; Корнилов Г.Е. Уральская деревня в годы Великой Отечественной войны 1941-1945 гг. - Свердловск, 1990. - С. 48.
2. ЦДНИОО. Ф. 779. Оп. 1. Д. 157. Л. 20, 22.
3. Чкаловская коммуна. – 12 декабря. – 1941 г.
4. ЦДНИОО. Ф. 371. Оп. 5. Д. 452. Л. 81. Оп. 6. Д. 125. Л. 2, Д. 131. Л. 33, 35, 58, 64-74; Иванова Т.А. Обеспечение сельского хозяйства кадрами – важная задача комсомольских организаций в годы войны // Урал в период Великой Отечественной войны 1941-1945 гг. - Свердловск: УНЦ АН СССР, 1986. - С. 119
5. ЦДНИОО. Ф. 371. Оп. 7. Д. 141. Л. 6-8, 9, 21, 24, 66.
6. Таблица по: Корнилов Г.Е. Уральская деревня в годы Великой Отечественной войны 1941-1945 гг. - Свердловск, 1990. - С. 50.
7. РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 43. Д. 2399. Лл. 257-260; ЦДНИОО. Ф. 1697. Оп. 1. Д. 564. Лл. 144-145, Юность поколений. Документы, материалы и воспоминания по истории Оренбургской областной организации ВЛКСМ 1919-1970 гг. - Челябинск, 1973. - С. 131; Футорянский Л.И. Оренбуржье – Великой победе. - Оренбург, 1994. - С. 32.
8. Корнилов Г.Е. Уральская деревня в годы Великой Отечественной войны 1941-1945 гг. - Свердловск, 1990. - С. 50, 51, 99.

## **СОЗДАНИЕ И ПРАКТИКА ЭТНОКУЛЬТУРНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ НАЦИОНАЛЬНО-КУЛЬТУРНЫХ ОБЩЕСТВЕННЫХ ОБЪЕДИНЕНИЙ ЧЕЛЯБИНСКОЙ ОБЛАСТИ (1988-1991 ГГ.)**

Активизация национального движения в Челябинской области в конце 1980-х годов во многом была связана с требованиями восстановления национальных административных образований. В самом конце 1988 г. активизировалось обсуждение вопроса о восстановлении башкирского Аргаяшского национального округа. Началось все с того, что группа аргаяшцев обратилась в Совет Национальностей Верховного Совета СССР с просьбой образовать Аргаяшский башкирский национальный округ. Эту идею поддержали, направив письмо в адрес Челябинского обкома, профессор Башкирского государственного университета Д.Ж. Валеев и писательница К.К. Киньябулатова.

В конце ноября 1988 г. в Аргаяшском районе состоялось заседание круглого стола по проблемам межнациональных отношений. Итоги этого заседания на страницах газеты «Челябинский рабочий» прокомментировал руководитель лекторской группы идеологического отдела обкома КПСС О. Кульдяев, который в целом критически отнесся к идее восстановления башкирского административного образования<sup>1</sup>.

В продолжение этой темы 4 января 1989 г. на страницах этой же газеты была опубликована статья Р. Валеева «Существует ли национальный вопрос», который рассматривал создание автономного округа в качестве юридической гарантии удовлетворения социально-культурных запросов башкирского населения<sup>2</sup>. Эта тема была развита в статье Д. Валеева и К. Киньябулатовой «Проблема поставлена жизнью», которая была опубликована в «Челябинском рабочем» 14 февраля 1989 г.<sup>3</sup>

Вопрос возвращения Аргаяшскому району статуса национального округа рассматривался на первом съезде башкирского народного центра «Урал»<sup>4</sup>, который состоялся в Уфе 17-18 декабря 1989 г. На этом съезде присутствовали и представители от башкирских организаций Челябинской области<sup>5</sup>.

Идею восстановления Аргаяшского и Кунашакского национальных округов также активно поддержали Исполком курултая баш-

кир и Народная партия Башкортостана<sup>6</sup>. Башкирский народный центр «Урал» в обращении к Председателю Верховного Совета РСФСР Б.Н. Ельцину, помимо прочих требований, предлагал вернуть в состав Башкирии Аргаяшский и Кунашакский районы, а также территорий бывшего Златоустовского уезда и бывшего Ток-Чуранского кантона. В качестве альтернативы, правда, допускалось сохранение этих территорий в составах Челябинской и Оренбургской областей с созданием башкирских национальных округов или районов в этих областях<sup>7</sup>.

Дальнейшей реализации идея восстановления башкирского автономного округа в составе Челябинской области не получила.

В Челябинской области в середине 1980-х годов так же начинает активизироваться деятельность общественных объединений, в том числе национальных. В 1988 г. под эгидой Челябинского областного отделения Советского фонда культуры были образованы татаро-башкирский, еврейский, немецкий и славянский национальные культурные центры.

В апреле 1988 г. был создан Челябинский татаро-башкирский культурный центр. Цели его деятельности включали возрождение, сохранение и развитие культуры татарского и башкирского населения области, изучение и пропагандирование национальных обычаев и традиций, создание условий для изучения родного языка<sup>8</sup>.

В перспективных планах деятельности центра было создание в г. Челябинске профессионального театра-студии, открытие детских музыкальных школ и краеведческих музеев в ряде сел Кунашакского и Аргаяшского районов, создание на базе Миасского музыкального училища студии татаро-башкирской музыки<sup>9</sup>. По инициативе татаро-башкирского центра в школе № 20 г. Челябинска было организовано обучение татарскому языку с первого класса. В школе № 13 ученики с первого по шестой класс получили возможность изучать татарский язык факультативно. Курсы башкирского и татарского языка были открыты в Дворце культуры Челябинского электровозремонтного завода. Аналогичные курсы были организованы под эгидой общества «Знание». В Аргаяшском и Кунашакском районах появились еженедельные передачи на татарском и башкирском языках. Стало издаваться приложение на башкирском языке к аргаяшской районной газете «Восход». Также с января 1990 г. был организован выпуск приложений к газете «Челябинский рабочий» - «Родной край» на башкирском и «Дружба» на татарском языках. В этих приложениях поднимались различные аспекты межнациональных отношений в области, воп-

росы интернационального воспитания и идеологии «дружбы народов», говорилось о традициях и особенностях развития национальных культур.

В июле 1989 г., после многолетнего перерыва, в Аше Челябинской области состоялся праздник Сабантуй<sup>10</sup>. В июле 1990 г. Сабантуй прошел в г.Златоусте<sup>11</sup>.

В 1990 г. татаро-башкирский национальный культурный центр был образован в г.Коркино. В конце 1989 – начале 1990 гг. башкирские культурные центры были созданы в Магнитогорске, Каслях, Еманжелинске, Усть-Катаве, Пласте, Троицке, в Аргаяшском и Кунашакском районах.

В конце 1980-х продолжала действовать сеть национальных творческих коллективов в клубной системе Челябинской области, Так, в г. Магнитогорске при Дворце культуры строителей действовал народный татаро-башкирский национальный ансамбль «Яшьлек» (руководитель – заслуженный работник культуры ТАССР Р.Бакиров). В этом же городе при Дворце культуры и техники ММК действовал народный татаро-башкирский театр (руководитель – заслуженный работник культуры РСФСР Р. Рахматуллина) и ансамбль танца «Лейсен» (руководитель Р.Хакимова)<sup>12</sup>.

Целью создания славянского культурного центра стало «... спасение и возрождение славянских культур во всем многообразии и единстве с другими национальными культурами, развитие на этой основе исторической памяти славянских народов в интересах обновления социалистического отечества». В качестве одной из задач своей деятельности в соответствии с Уставом было определено: «Изучать и усваивать культуры других народов в их связях со славянскими культурами, развивать межнациональные отношения в духе доверия и взаимоуважения»<sup>13</sup>. В своей деятельности славянский центр активно сотрудничал с патриотической организацией «Родина», планировал организацию кооперативов и «славянского подворья», проведение концертов ансамбля духовной музыки «Октоих», антиалкогольных мероприятий.

В целом деятельность славянского центра была достаточно сильно политизирована. Так в октябре 1991 г. Челябинск стал местом встречи представителей русского общенационального движения. В ходе состоявшегося рабочего совещания обсуждался вопрос созыва съезда патриотических объединений страны. Активисты Челябинского русского культурного центра в эти же дни провели митинг, высту-


пая с протестом против нового союзного договора, считая его неравноправным и ведущим к развалу Советского Союза и России<sup>14</sup>.

Инициатором создания еврейского культурного центра «Фрилинг» стал председатель областного отделения Фонда культуры Кирилл Шишов. 3 января 1989 г. порядка 120-130 представителей еврейской общественности Челябинска собралась в конференц-зале областной библиотеки им. Пушкина. На этом собрании была сформирована инициативная группа, на которую была возложена миссия по подготовке учредительной конференции и разработке устава центра. Учредительная конференция еврейского центра, на которой присутствовало около 800 человек, состоялась 11 марта 1990 г. Председателем правления был избран режиссер театра оперы и балета им. Глинки Г. Миллер. Впрочем, уже вскоре, в связи с профессиональной занятостью он снял с себя обязанности председателя культурного центра.

В своем основном документе культурный центр позиционировался как патриотическое национально-культурное общество, высшим принципом деятельности которого является интернационализм и обеспечение равного и справедливого осуществления конституционных прав всех народов СССР. В своей деятельности еврейский центр исходил из общенародных, гуманистических интересов, потребностей культурного развития всех национальностей Челябинской области, социальной значимости осуществляемых программ и мероприятий.

Члены общества активно высказывались о необходимости возвращения верующим синагоги, в которой в это время использовалось как одно из производственных помещений протезного завода<sup>15</sup>. С целью изучения уровня знания евреями родного языка культурным центром было проведено социологическое исследование, которое показало, что до 90 % еврейского населения Челябинска практически не владеет ни языком идиш, ни тем более ивритом. По инициативе центра на базе челябинской школы № 63 была организована воскресная еврейская школа, в которой на платной основе занималось более 100 человек в возрасте от 7 до 67 лет (преподаватели Д. Фишман и С. Гершуни). Центром регулярно проводились вечера, встречи, был создан лекторий по вопросам национальной культуры и истории, организовывались концерты, осуществлялся сбор еврейской литературы. Так, в апреле 1989 г. был организован вечер «Евреи в печали и радости», посвященный 46-й годовщине со дня восстания в Варшавском гетто и празднику Песах<sup>16</sup>. Клубом «Хашар», созданном при молодежной сек-





ции культурного центра был организован вечер в Дворце культуры «Монолит». В 1990 г. Челябинск по приглашению ЕКЦ приезжал и выступал ансамбль еврейской песни из Вильнюса «Файерлах». В этом же году был организован интернациональный вечер «Птица феникс» на котором дебютировал еврейский ансамбль школьников. При культурном центре была создана библиотека, выписывались журнал «ВЕК», издаваемый в Москве и газета «Хашахар» из Эстонии.

Еврейским культурным центром Челябинска сразу же были установлены тесные контакты с другими еврейскими общественными организациями, например с еврейской культурной ассоциацией в г. Москве, еврейским клубом в г. Уфе, обществом еврейской культуры, действующим при эстонском Фонде культуры, с еврейскими обществами в Свердловске и Казани<sup>17</sup>. Представители ЕКЦ в декабре 1989 г. участвовали в работе первого съезда еврейских организаций в Москве, на котором была учреждена Федерация еврейских организаций и общин.

Одним из первых объединений, созданных по национальному признаку, стало объединение бывших трудармейцев, которые организовали в г. Челябинске клуб друзей советских немцев газеты «Neues Leben». Основной задачей деятельности членов клуба первоначально являлось информирование немецкого населения области о процессах реабилитации.

Необходимость сотрудничества с органами государственной власти, проведения социальной реабилитации бывших трудармейцев, осуществление деятельности по возрождению национальных традиций и родного языка привели к осознанию необходимости создания полноценной немецкой организации. В июне 1989 г. в Дворце металлургического района г. Челябинска «Восток» прошло учредительное собрание немецкой общественности, на котором присутствовало порядка 400 человек. 30 июля 1989 г. был зарегистрирован Челябинский областной немецкий культурный центр (НКЦ). У истоков его создания стояли бывшие строители Челябинского металлургического комбината Г. Факанкина, А. Миллер, Г. Гофман, А. Леонгарт, Г. Витлиф и др. Председателем НКЦ был избран дирижор оперного театра В. Г. Мюнстер.

В качестве основной цели деятельности немецкого центра, в соответствии с его Уставом, являлось «... взаимообогащение при взаимном общении культур разных народов, изучение и пропаганда традиций, которые стали общими для всех народов нашей страны в ходе


совместного социалистического строительства, воспитание взаимного уважения к национальным чувствам и культуре разных народов, пропаганда традиций дружбы народов СССР...»<sup>18</sup>. Одной из основных задач создания НКЦ, еще на его учредительном собрании, было обозначено восстановление немецкой республики и возрождение в каждом человеке гражданского национального достоинства.

Член инициативной группы Г.Р. Цейтлер провел социологический опрос немецкого населения, результаты которого показали, что на родном языке понимают, читают и пишут только 40 % немцев. При этом 85 % хотели бы передать знание родного языка молодежи и детям, 67 % немцев хотели бы сохранить свои национальные традиции. Неслучайно поэтому то, что этнокультурная деятельность стала основным направлением работы НКЦ<sup>19</sup>.

По инициативе НКЦ было принято распоряжение облисполкома № 730-р от 3 сентября 1990 г. о выводе из сельхозоборота места захоронения трудармейцев на коксоотвалах ЧМК. НКЦ было налажено сотрудничество с Союзом немцев за рубежом (VDA) и московским отделением института им. И. Гете. Через эти организации удалось организовать обеспечение методическими пособиями по изучению немецкого языка в школах области, художественной и научно-популярной литературой на немецком языке. В этот же период зародились традиции совместного проведения календарных и религиозных праздников, проведения чествования трудармейцев и Дня памяти, посвященного принятию Указа Верховного Совета СССР от 28 августа 1941 г. «О выселении немцев из Республики немцев Поволжья».

Одним из направлений возрождения национальной культуры стало создание творческих коллективов различной жанровой направленности. В 1985 г. в г. Копейске был создан немецкий ансамбль «Кристалл», под руководством И. Менгеля. В 1990 г. в Коркино был создан коллектив немецкой музыки «Эдельвейс»<sup>20</sup>. В 1989 г. немцы-трудармейцы г. Коркино участвовали в создании общества «Мемориал». На основе этой организации, собрания которой проходили в здании детской музыкальной школы, в апреле 1991 г. было создано немецкое культурное общество г. Коркино. Сопредседателями этого общества стали А.Г. Миллер, В.В. Цицер и А.О. Эльсер<sup>21</sup>.

Филиал Челябинского областного немецкого культурного центра был создан в п.Рощино Сосновского района. Он располагался в поселковом Дворце культуры вместе со славянским и татаро-башкир-



ским культурными центрами. В 1991 г. на сцене Дома культуры п. Рошино выступал фольклорный ансамбль советских немцев «Кристалл» под руководством А. Бернса<sup>22</sup>.

В сентябре 1991 г. в Коркино состоялась вторая областная конференция немецких культурных центров. Участники этой конференции, в частности, отмечали, что отказ в восстановлении государственности советских немцев окончательно лишает их шансов иметь будущее в СССР<sup>23</sup>.

В начале 1990-х годов в Челябинской области был создан казахский национально-культурный центр. Одним из первых его начинаний стало проведение летом 1991 г. этнографической экспедиции, целью которой, прежде всего, являлось привлечение интереса казахского населения области к традиционной народной культуре. В планах казахского центра было издание газеты «Азат Казах»<sup>24</sup>.

Все национальные центры, действующие в Челябинске, поддерживали инициативу газеты «Вечерний Челябинск» о создании Дома дружбы народов<sup>25</sup>.

О внимании местных властей вопросам национальной политики и интернационального воспитания можно судить по активной работе, развернувшейся в этом направлении в конце 1980-х годов в различных населенных пунктах Челябинской области. Например, в г. Магнитогорске в этот период были созданы татарский, башкирский и славяно-русский культурные и просветительские центры. В городе активно работал городской клуб интернациональной дружбы, носящий имя одного из руководителей городской парторганизации довоенного периода, репрессированного и позднее реабилитированного Р. Хитарова. Так же клубы интернациональной дружбы были созданы при домах пионеров города. При библиотеке Магнитогорского металлургического комбината был организован отдел национальных литератур, были организованы курсы по изучению национальных языков. На страницах городской газеты «Магнитогорский металл» регулярно выходила страничка «Интернациональный вестник». В 1989 г. по инициативе горкома была проведена научно-практическая конференция «XXVII съезд КПСС и вопросы интернационального и патриотического воспитания». 21 сентября 1989 г. вопрос об интернациональном воспитании рассматривался на заседании пленума горкома партии, на который были приглашены и руководители национальных центров. На этом пленуме была принята программа, утверждавшая основные направления развития культуры межнационального общения и

интернационального воспитания. Документ содержал четыре раздела: организационная работа, развитие национальной культуры, изучение национальных языков и работа с иностранными гражданами.

В 1989-1990 гг. в Магнитогорске были организованы интернациональный праздник «чая» для учащихся профтехучилищ города, татарский праздник «Жыен», проведен Всесоюзный фестиваль кубинских студентов и другие этнокультурные мероприятия<sup>26</sup>.

В соседнем с Магнитогорском Агаповском районе, на территории которого проживали представители более чем 20 этнических общностей (75,8 % - русские, 7,3 % - татары, 6,5 % казахи, 5,3 % - башкиры и др.), в 1989 г. по инициативе корреспондента районной газеты «Звезда» А.Л. Карабатырова было принято решение о создании районного межнационального культурного центра. Первой, в июле 1989 г. была организована казахская секция этого центра. На учредительном собрании было избрано правление и совет казахской секции. Завершилось собрание большим праздником казахской культуры, в котором приняли участие артисты, писатели, композиторы и партийные работники из Казахстана<sup>27</sup>.

Одним из первых начинаний казахской секции стала организация обучения детей казахскому языку в Магнитной средней школе. По приглашению секции район в октябре 1989 г. посетил и выступил перед жителями казахский поэт Акылбек Шаяхметов.

В феврале 1990 г. в театре Челябинского тракторного завода состоялся совместный вечер, организованный по инициативе областного отделения Фонда культуры и интерклуба ЧТЗ сразу четырьмя национальными центрами: славянским, татаро-башкирским, немецким и еврейским. Открыло концертную программу приветствие на 6 языках. Выступили оркестр русских народных инструментов, народный коллектив ДК завода им. Ордженикидзе «Фрейлехс», ансамбль немецкой народной музыки «Кристалл» из Копейска, башкирский национальный ансамбль из Еманжелинска и другие коллективы<sup>28</sup>.

Таким образом, в конце 1980-х – начале 1990-х годов, на фоне роста общественного интереса к проблемам национального самосознания, к этнической истории и культуре, в многонациональных регионах России, в том числе и в Челябинской области, стали формироваться национально-культурные общественные объединения, выражающие стремление отдельных этнических общностей к самостоятельному обустройству общественной жизни. Причем наиболее активно массовые национальные движения проявляли себя в соседних нацио-

нальных республиках Башкортостан и Татарстан, что обусловило активизацию именно татарского и башкирского национальных движений в Челябинской области. Остроту этому вопросу придавала дискуссия о воссоздании башкирского Аргаяшского национального округа. Также, в ряду наиболее активных национальных движений в этот период стали немецкий и еврейский культурные центры. Именно конец 1980-х годов был периодом наибольшей массовости этих движений, которые впоследствии пошли на спад в связи с миграцией значительной части еврейского и немецкого населения.

Именно в эти годы, при активном участии национальных центров, были выработаны общие подходы, ознаменовавшие формирование нового курса государственной национальной политики, которая позднее нашла свое законодательное закрепление в Конституции Российской Федерации 1993 г. и Концепции государственной национальной политики Российской Федерации 1996 г.

#### Примечания:

- <sup>1</sup> Кульдяев О. Предстоит решать сообща // Челябинский рабочий. – 1988. – 16 декабря. – С.3.
- <sup>2</sup> Валеев Р. Существует ли национальный вопрос // Челябинский рабочий. – 1989. – 4 января. – С. 3.
- <sup>3</sup> Валеев Д. Киньябулатова К. Проблема поставлена жизнью // Челябинский рабочий. – 1989. – 14 февраля. – С.2.
- <sup>4</sup> Впоследствии этот съезд стал обозначаться как четвертый башкирский съезд (первые три состоялись в 1917 г.)
- <sup>5</sup> Сиразитдинов А. Пора пробуждения // Вечерний Челябинск. – 1990. – 4 апреля. – С.2.
- <sup>6</sup> Валеев Д.Ж. Национальный суверенитет и национальное возрождение. – Уфа, 1994. – С. 77.
- <sup>7</sup> Из хроники этнической мобилизации. Республика Башкортостан. Том 1. Автор-составитель Ф.Г. Сафин / Отв. редактор М.Н. Губогло. – М.: ЦИМО, 1999. – С. 87-91.
- <sup>8</sup> Алмаева Л.М. Факторы формирования толерантности в многонациональной России // Распространение идей толерантности в условиях формирования информационного общества: из опыта организаций Челябинской области: материалы науч.-практ. Семина. 21 июня 2010 г. / Челяб. обл. универс. науч. б-ка; сост. И.Н. Фадеева. – Челябинск, 2010. – С. 35. (116 с.)
- <sup>9</sup> Шеремет Н. Не ждать, а действовать // Политический собеседник. – 1990. - № 2. – С.22.
- <sup>10</sup> Воронцова Л. Веселый сабантуй // Челябинский рабочий. – 1989. – 8 июля. – С.1.
- <sup>11</sup> Муфлиханов Л. Добрый праздник Сабантуй // Челябинский рабочий. – 1990. – 20 июля. – С. 2.
- <sup>12</sup> Сенин В. Партийное внимание национальным проблемам // Политический собеседник. – 1990. – № 6. – С.21.
- <sup>13</sup> Шеремет Н. Не ждать, а действовать // Политический собеседник. – 1990. – № 2. – С.23.
- <sup>14</sup> Николаев Н. После совещания – митинг // Челябинский рабочий. – 1991. – 24 октября. – С. 2.

- <sup>15</sup> Миллер Г. «Фрилинг» год спустя // Вечерний Челябинск. – 1990. – 10 мая. – С.3.
- <sup>16</sup> Моргулес И. «Фрилинг» означает «весна» - такое название выбрал себе Еврейский культурный центр // Вечерний Челябинск. – 1989. – 25 апреля. – С. 4.
- <sup>17</sup> Лобанова О. Гори семисвечник! // Челябинский рабочий. – 1989. – 18 октября. – С.3.
- <sup>18</sup> Шеремет Н. Не ждать, а действовать // Политический собеседник. – 1990. - № 2. – С.23.
- <sup>19</sup> Витлиф Г. Возрождение. Немецкий культурный центр делает первые шаги // Вечерний Челябинск. – 1989. – 3 июня. – С.2.
- <sup>20</sup> Нахтигаль А.Я. Национальная политика: немецкий аспект // Распространение идей толерантности в условиях формирования информационного общества: из опыта организаций Челябинской области: материалы научн.-практ. семина. 21 июня 2010 г. / Челяб. обл. универс. науч. б-ка; сост. И.Н. Фадеева. – Челябинск, 2010. – С. 11-12. (116 с.)
- <sup>21</sup> Цицер В. Коркинская немецкая общность // Горняцкая правда. – 1991. 1 ноября. – С.3.
- <sup>22</sup> Кюналь О. Встречи // Челябинский рабочий. 1991. – 4 июня. – С.3.
- <sup>23</sup> Юрина Е. Использовать исторический шанс // Челябинский рабочий. – 1991. – 5 сентября. – С.1.
- <sup>24</sup> Бошняков Ю. Казахи Южного Урала // Челябинский рабочий. – 1991. – 29 августа. – С.3.
- <sup>25</sup> Миллер Г. «Фрилинг» год спустя // Вечерний Челябинск. – 1990. – 10 мая. – С.3.
- <sup>26</sup> Сенин В. Партийное внимание национальным проблемам // Политический собеседник. – 1990. – № 6. – С.21-22.
- <sup>27</sup> Там же. С. 22.
- <sup>28</sup> Цингуева Л. Мир вам // Челябинский рабочий. – 1990. – 24-25 февраля. – С. 2.

## **РОССИЙСКИЙ ВЕРУЮЩИЙ В ДЕСТРУКТИВНОМ МИРЕ**

Современное российское общество функционирует противоречно. Политико-экономические преобразования России влекут за собой изменения общества в целом и отдельных социальных групп в частности. Верующие находятся в их числе. Макросоциальные процессы оказывают на них деструктивное влияние. Сама организация человеческой жизни, человеческая телесность – являются условием формирования нужных структур сознания и, соответственно, структур организации. Спецификой современного общества является смещение политической власти, властного давления и властного регулирования к использованию тех или иных форм интериоризации своего воздействия.

Заметна архаизация социальной практики, т.е. возвращение к ушедшим в прошлое формам жизнедеятельности. Одновременно видимым противоречием является отнесение морали к пережиткам прошлого. Социологические исследования последних лет, проведенные в различных регионах России, убедительно показывают, что понятия морали и нравственности, приобретают зачастую характер анахронизма, пользоваться которыми – значит обречь себя на неуспех. Более половины опрошенных представителей молодежи согласились с утверждением, что многие моральные нормы уже устарели и преобладающими являются настроения цинизма, равнодушия к идеалам<sup>1</sup>.

Противоречивость общественного сознания проявляет себя наглядно в периоды кризисного состояния общества. В реальной жизни современной России сложилась такая ситуация, когда существование двух истин вполне оправдано и закономерно. В то же время противоречивость опасна возможными коллизиями, напряженностью и даже конфликтами, если не понимать природу, вес и влияние противоречий и не видеть пути их согласования. Поэтому раскол общественного сознания обнаруживается через анализ широкого спектра существующих мировоззрений, идеологий, точек зрения и соответственно возможного поведения людей. Феномен двоичного общественного сознания наглядно проявляется в религиозной сфере<sup>2</sup>.

Дело в том, что в обществе, в котором господствуют «прорелигиозные» настроения и религия приобретает официальный статус, самоидентификация себя как верующего неизбежно приобретает чер-


ты, схожие с самоидентификацией неверующего или атеиста в советские времена. Религиозная самоидентификация становится конформистской. При опросах общественного мнения люди отвечают так, как отвечать «прилично», как от них ждут. Возникает особого рода «кентавр-ситуация» (термин Тощенко Ж.Т.), когда в одном человеке одновременно уживаются противоречивые и просто взаимоисключающие друг друга оценки, установки, ориентиры и намерения<sup>3</sup>. Это характерно для всех без исключения конфессиональных групп. Далеко не все верующие разделяют даже базовые вероучительные положения своих религий, а многие принимают идеи, несовместимые с верованием, которому они призваны следовать. Значительное число православных, католиков, мусульман верят в гадание и астрологию, телепатию и экстрасенсов, в переселение душ, что является важнейшей составляющей частью буддизма.

Парадоксы российской религиозности достаточно многоплановы. Исследователи выделяют несколько базовых составляющих. Во-первых, парадокс между заявлениями о религиозном Ренессансе и слабым изменением действительного уровня религиозности населения. Во-вторых, парадокс между внешней демонстрацией религиозности и сохраняющейся индифферентностью по отношению к религии. В-третьих, парадокс между различными уровнями «религиозности», «истинности и степени веры<sup>4</sup>».

Избрав объектом анализа «российского верующего», мы не задаёмся целью выделить личностные характеристики по конфессиональному признаку. Отправной точкой является признание общего, что есть в религиях и что формирует облик верующего. Мировые религии – христианство и ислам – выросли из одного и того же ветхозаветного корня. При всех отличиях католицизма, православия и протестантизма – это все конфессии христианства. Есть много общего между христианством и третьей мировой религией – буддизмом. Не случайно сильна тяга к нему на христианском Западе. Не только христианство, но и его вошедшие в мировую жизнь ценности после его секуляризации – прежде всего ценность свободы, ценность человеческой личности – стали определять поведение культурной элиты всех европейских народов.

Методология исследования личности верующего базируется на рассмотрении человека как естественного существа, развитие и поведение которого определяется биологическими и социальными причинами. Онтология причинности, сформированная еще Спинозой,





навязывает предмету исследования определенный, допустимый набор методов его изучения. Другими словами – наука способна изучать только естественные объекты, поведение которых определяется исключительно естественными причинами, которые могут быть познаны наукой и использованы в рациональном объяснении.

Но человеческий опыт говорит о наличии свободной воли. Каждому действию, как правило, предшествует цепочка подготовляющих его причин. Но в момент, когда человек совершает это действие, решение принимается как акт свободной воли. Свободной – это значит, что она не определяется никакими причинами. Именно свобода действий определяет тот факт, что оно совершается беспричинно, превращает его в поступок. Человек действует сам, а не является лишь точкой приложения естественных биологических, социальных и психологических причин. Только в силу этого ему можно вменить совершаемое им действие.

Наша субъективность способна воспринять любое содержание, растворить его в себе и породить его как объективное свойство. Чтобы обрести способность самостоятельно ориентироваться в объективном, субъективность должна обладать самодостоверностью и понятием о добре и зле, а следовательно, воспринять содержание этих категорий в себе, не боясь испачкать себя этим знанием.

Российская социальная практика формирует нормативного человека, как настоящий кентавр-образ, противоречивый, неуловимый, изменяющийся<sup>5</sup>. Согласно условной модели нормативного человека – «верующий» - это человек, адекватно понимающий и мысленно представляющий реальность, способный к познавательной деятельности, операциям со сложными абстракциями, соотносящий свое поведение с духовно-нравственными ценностями богословия и религиозной среды, обретающий смысл своей жизни в стремлении к эсхатологическому идеалу, придерживающийся аскетической (хотя бы частично) морали, ограничивающий свой индивидуальный гедонизм.

Противоречивость сознания «верующего» изначально определена догматами богословия, существованием двух истин, коллизий, когда основные, преобладающие утверждения, а соответственно и действия противостоят, взаимоисключают друг друга, но одновременно сосуществуют, так как имеют под собой объективную основу.

Вопрос в философском плане упирается в проблему свободы человека и неизбежно связанного с ней риска, что было с гениальной глубиной осознано Ф.М. Достоевским и Н.А. Бердяевым. «От Бога»

(сверху вниз) может строить (царство) только Бог, а люди не должны брать на себя божественные функции и могут исходить лишь из человека, как сотворенного по образцу и подобию Божию. Что есть человек? Согласно христианской антропологии, человек имеет двойственную природу, поврежденную первородным грехом. С одной стороны, человек создан по образцу и подобию Божию, свободен, имеет в себе потенциальную бесконечность, призван к совершенствованию, а с другой – благодаря этой же свободной воле – способен двигаться в противоположном направлении – ко злу.

Человек постоянно сталкивается с экзистенциальными проблемами и дилеммами. Среди них есть вневременные, вечные, например, проблема существования, смерти, свободы, соотношения подлинной и обычной реальности и другие. Но мир усложняется, когда реальность распадается, привычные схемы мышления и действия человека перестают работать. Как известно, человеку присущ натурализм мышления, когда через ощущения он постигает единую реальность жизни. Но с другой стороны, реальность дана как множество разных реальностей – личных, научных, художественных, религиозных, эзотерических и т.д. Актуальным является понимание нас самих, понимание человека.

Другими словами, природное в человеке и природное как такое – разные природы, хотя обе происходят из одной. Но природа в человеке лишается своих чистых качеств и подлежит особым средствам познания. Человек отличается от животного не только тем, что в человеке есть нечто, не помещающееся в природе, сколько тем, что он рвется из природы, сознавая, что его порыв не даст результата: если он вырвется, то перестанет быть человеком, вообще перестанет быть. Но если он не будет рваться, он так и не станет человеком. Истинно человеческое там, где ясно сознание невозможности достичь этого истинного, но где вместе неукротим порыв добиться этого. В сочетании этих взаимоисключающих качеств состоит феномен человека.

Перепутье – вечная ситуация человека. Слитность в человеке «беса» и «Бога» есть не то первоначальное единство природы, по отношению к которому единство духа и культуры вторично. Порыв человека из природы не был ею «предусмотрен». Представления о совершенном человеке, рае, находимые в любой религии, свидетельствуют, что первое единство осознанно и не удовлетворяет, потому сильна жажда иного существования. Как писал академик Л.И. Митрохин: «... человек, в отличие от животного, должен жить «в духе», в культуре и

свободе... В этой способности выходить за пределы плотской немощи и конечности и проявляется величие и свобода человеческого духа<sup>6</sup>».

Наиболее ярко, выпукло, как главное противоречие, оно было представлено в русской религиозной философии. С одной стороны, стараясь не выходить за рамки канонического православного мировоззрения, русские мыслители утверждали, что «Бог есть»; но, с другой стороны, остро ощущая несовершенство мира и пытаясь обосновать абсолютное значение человека и его абсолютную ответственность за грядущее совершенство мира, они приходили к выводу, что «Бог только «становится» в истории через человека и его дела». Все самые важные достижения русской религиозной философии были связаны именно со второй тенденцией, а ее самым ярким выразителем стал Ф.М. Достоевский.

Общественное бытие, определяющее сегодня сознание «верующего» (по Э.В. Ильенкову) характеризуется глубоким кризисом религии и ее институтов. Всегда основанные на связи с определенной духовной и социокультурной традицией, лишаясь которой они просто не могут функционировать, исполнять свою роль, религиозные институты по факту встраиваются в систему отношений, характерных для эпохи «зрелого постмодерна». В итоге они подвергаются разложению, деформации по законам последовательной постмодернизации. Современные религии в значительной степени потеряли глубинную связь с традицией. Сегодня религиозность существует в превращенной форме:

- суррогатный ислам с его суицидально-террористической практикой с точки зрения традиций ислама;
- кришнаизм и другие восточные секты с позиций традиции индуизма;
- популярная каббала в свете традиций иудаизма;
- «либеральное христианство», идеология «аджорнаменто» и все формы неообновленчества с точки зрения традиций западного христианства;
- «православие с человеческим лицом», новое «миссионерство», «церковный менеджери́зм» с точки зрения русского исторического православия.

То, что можно признать, в первом приближении, вынужденной, чисто внешней модернизацией религиозных институтов, часто является в действительности постмодернизацией самой религии. Вследствие чего, подвергается деформации ее духовное содержание, сакраль-


ное ядро с помощью превращенных форм, предлагающую полное и последовательное изменение религиозной традиции в соответствии с основными постулатами постмодерна.

Главным из этих постулатов является, как известно, уничтожение, во-первых, абсолюта как такового (а в монотеистических религиозных системах – это единый Бог-творец), а, во-вторых, основанной на вере в него иерархии ценностей, самого принципа единства мира и единого стержневого смысла творения, а также цивилизации и культуры. Целенаправленное поправление, отторжение единого стержневого смысла трансформирует, перестраивает сознание верующих. Из-за чего в принципе теряется способность адекватно воспринимать традиционное религиозное содержание. Человек полностью теряет способность осуществлять традиционные религиозные практики и традиционный религиозный дискурс.

Жизнь отдельных верующих влияет на общественную жизнь, на политические процессы и, наоборот, общественное устройство оказывает воздействие на жизнь каждого верующего. Сегодня практически все конфессии, в той или иной степени, вовлечены в государственные дела и религиозные мыслители решают вопрос участия верующих в политике по-разному. Политика есть средство внешнего устройства человечества, и в этом смысле средство хотя и преходящего значения, но неоспоримой важности. Для того чтобы отрицать политику и общественность, нужно отрицать историю, а для того чтобы отрицать значение истории, нужно отрицать и человечество, как целое, рассыпая его единое тело на атомы – отдельные личности; т.е. отрицать, в конце концов, Христа и христианство. Отсюда, делает вывод Булгаков: «Христианин не может и не должен быть индифферентен к задачам политики и общественности, выдвигаемым современностью»<sup>7</sup>.

За два десятилетия изучения российского религиозного ренессанса накоплен значительный аналитический материал, позволяющий делать определенные выводы, научные заключения о глубине, степени, масштабности распространения/нераспространения религиозности в России<sup>8</sup>. Примечательны два аспекта. Религия, будь то православие, ислам или иная конфессия, воспринимается неверующими не только как собственно религиозная система, но и как естественная культурная среда, национальный образ жизни.

В то же время идея о том, чтобы общественная жизнь строилась на основе религиозных предписаний, т.е. клерикальный вариант устройства общественной жизни, отвергается как неверующими, так



и большинством верующих. Например, ее поддержали только около 5% православных респондентов и 7% мусульман<sup>9</sup>. Жить по религиозным нормам (в частной, индивидуальной жизни) предпочитают всего 10,2% респондентов. Это преимущественно люди старшего возраста (26,7%), проживающие в средних и малых городах, со средним доходом (23,5%)<sup>10</sup>.

Вместе с тем, в состоянии религиозности населения зримо проявляется зона мировоззренческой неопределенности. Комплексные исследования состояния и уровней конфессионального и межконфессионального развития полиэтнических регионов, проводимые Институтом социально-политических исследований РАН, в первом десятилетии XXI века, выявили значительную группу «колеблющихся», типичной чертой мировоззрения которых является «незавершенность» религиозного выбора. «Промежуточное состояние» религиозного сознания характеризуется мировоззренческой неопределенностью в оценке религиозной веры и своего отношения к ней. По результатам социологических данных до 47% респондентов, считающих себя «колеблющимися», не верят в бога и другие сверхъестественные силы<sup>11</sup>.


При новом откате к религиозности в конце XX столетия, эта неопределенность усилилась еще больше, достигнув колоссальных размеров. Одно из ее крайних и ярких проявлений – распространение всякого рода паранаучных и парарелигиозных мифологий, совершенно эклектически соединяющихся друг с другом и с другими элементами сознания<sup>12</sup>. Подобная мировоззренческая маргинальность повышает восприимчивость человека к миссионерской и прозелитической деятельности многих религиозных течений. Следует подчеркнуть, что сама христианская, православная идейная среда в силу низкого уровня религиозного образования, стихийности нынешнего религиозного возрождения становится питательной почвой для возникновения мировоззренческих представлений, далеко уходящих не только от православия, но и от христианства. Зона религиозной энтропии растет и формируется в устойчивую систему. Эта религиозная культура охватывает в той или иной степени большинство россиян. Вывод однозначен. Не религия побеждает сегодня в России атеизм, но религия и атеизм отстают перед ростом мировоззренческой неопределенности и идейной эклектики.

Таким образом, зона мировоззренческой неопределенности становится зоной нетрадиционных религиозных движений. Их влияние нельзя объяснить привлекательностью, свойственной всему малопо-

нятному и незнакомому или особой психофизической техникой вовлечения неопитов. Сказалось, прежде всего, падение популярности исторических религий, в которых роль рядовых верующих сводится к пассивному участию в богослужении и соблюдению обрядов. Присущие им жесткие уставы и предписания воспринимаются людьми (особенно молодежью) как препятствие к самовыражению и духовным поискам, тем самым побуждая мышление к поиску альтернативных ценностей. Немаловажно и то, что большинство действующих в нашей стране нетрадиционных религий предлагают проекты радикального переустройства мира «здесь и сейчас». Как правило, эти рецепты отличаются простотой и доступностью, что делает их весьма привлекательными для живого, особенно тревожного сознания. К тому же, в условиях деструктивного мира, а также распада связей между поколениями многие приходят к выводу, что светские, мирские идеалы не могут обеспечить реформации общества. Важным моментом является мощный миссионерский заряд новобранцев, их стойкое неумное желание поделиться обретенной истиной с другими. Последователи традиционных религий обретаю веру через родителей, через национальные традиции и еще какие-то отработанные механизмы. Здесь же присутствует совершенно иное внутреннее, религиозное состояние, в результате чего каждый верующий ощущает себя миссионером.

Ослабление, дробление христианской традиции обычно связывается с процессом секуляризации. Распространено мнение, что по мере нарастания секуляризации мир рационализируется и, следовательно, обезбоживается. Но противоречие здесь мнимое, так как рационализация предполагает разнообразие, плюрализм и возможность выбора. Возникает феномен «гуманистического обезбоживания человека» (С.Булгаков), когда человек предполагает, что он, подобно божеству, управляет «миром видимым и невидимым, облакая свои волхования в научные формулы». Так рождается синкретизм новых религиозных движений, интеллектуальная изобретательность, можно сказать изощренность, которые позволяют человеку соединять разные религиозные традиции. Подменяя божественные установления собственным ограниченным разумением или соединять сциентизм и магию.

Следует подчеркнуть и другую тенденцию. Любая, даже вполне ортодоксальная религиозная система в значительной мере гетерогенна. В ней постоянно присутствует масса различных, частично дивантных групп, которые терпятя в той или иной степени, поскольку признаются их богословские мнения, несмотря на наличие в них яв-



ных ошибок с точки зрения ортодоксии. Как известно, долгое время считалось (так полагал, в частности, Иоанн Домаскин<sup>13</sup>), что ислам – это 101-я христианская ересь, а не отдельная религия. При определенном теологическом обосновании всегда присутствует мнение «иного пути», «иных методов».

У тонкой, обостренно чувствующей, религиозной природы сегодня явно преобладает желание не просто избавиться от устаревших религиозных традиций, а полностью, принципиально изменить весь строй поведения. С учетом волнообразного характера исторического движения религиозного сознания это явление можно определить как процесс, когда ритуал взрывается элементами личной религиозности.

Новые адепты, как правило, молодежь, все активнее организуют разнообразные новые религиозные течения: неоязыческие, прогрессивно-иудаистские, сатанинские, неоориенталистские, православных хиппи и т.п. При этом самыми «молодыми» оказываются неоориенталистские организации. Именно в них обнаруживается высокая степень гибкости, пластичности личности, изобретательности мышления. Личность в организации способна коренным образом изменяться даже в зрелом возрасте. При этом никаких верхних возрастных границ, где бы совершенно прекращались трансформации, не существует.

Это обстоятельство выявляет одну особенность новых религиозных культов: рост образовательного уровня не только лидеров, но и рядовых верующих. Значительное число членов неомистических организаций составляют лица со среднеспециальным, незаконченным высшим и высшим образованием. Среди неохристиан люди с высшим образованием составили около 30%, неоориенталистские организации на 80% состоят из студентов.

Разброс ценностных ориентаций достаточно широк. Сегодня действуют как экстремистско-фанатические группы или те, которые под вывеской религиозных, занимаются сугубо коммерческой деятельностью, так и прямо противоположные – неформально-демократические движения гуманистического направления. Например, религиозная организация последователей Виссариона – так называемая Церковь Последнего Завета.

#### **Примечания:**

<sup>1</sup> Афанасьева А.И., Лиханова А.Б. Метаморфозы массового сознания россиян («Круглый стол») // Социологические исследования. – 2009. – №5 (301). – С. 27-29; Горшков М.К., Шереги Ф.Э. Молодежь России: социологический портрет. – М., 2010. – С. 87.

<sup>2</sup> Лебедев С.Д. Парадоксы религиозности в мире позднего модерна // Социологические исследования. – 2010. – №12 (320). – С. 71.

<sup>3</sup> Тощенко Ж.Т. Парадоксальный человек. 2-ое изд. – М., 2008. – С. 114.

<sup>4</sup> Филатов С.Б., Лункин Р.Н. Статистика российской религиозности: магия цифр и неоднозначная реальность // Социологические исследования, 2005, №6, С. 48; Каарийнен К., Фурман Д.Е. Религиозность в России на рубеже XX-XXI столетий // Общественные науки и современность. – 2007. – №1. – С. 63; Кублицкая Е.Н. Особенности изучения религиозности в современной России // Социологические исследования. – 2009. – №4(300). – С. 98.

<sup>5</sup> Тощенко Ж.Т. Парадоксальный человек. 2-ое изд. – М., 2008. – С. 76.

<sup>6</sup> Митрохин Л.Н. Религия и культура (философские очерки). – М.: ИФРАН, 2000. – С.36.

<sup>7</sup> Там же.

<sup>8</sup> См. например: Мчедлов М.П. О состоянии религиозности в современной России // Национальное и религиозное. – М.: РНИС и НП, 1996; Синелина Ю.Ю, Изменение религиозности населения России. Суверенное поведение россиян. – М.: Наука, 2006; Вера. Этнос. Нация. Религиозный компонент этнического сознания. – М., 2007. – 368 с.; Андреева Л.А. Феномен секуляризации в истории России: цивилизационно-историческое измерение. – М., 2009. – 198 с.

<sup>9</sup> Вера Этнос. Нация. Религиозный компонент этнического сознания. – М., 2007. – С. 9-10; Кублицкая Е.А. Особенности изучения религиозности в современной России // Социологические исследования. – 2009. – № 4(300). – С. 96.

<sup>10</sup> Грошева И.А. Модальная личность: портрет с отклонениями // Социологические исследования – 2009. – №3(299). – С. 85.

<sup>11</sup> Кублицкая Е.А. Особенности изучения ... , С. 98.

<sup>12</sup> Филатов С.Б., Лункин Р.Н. Статистика российской религиозности: магия цифр и неоднозначная реальность // Социологические исследования. – 2005. – № 6. – С. 56; Каарийнен К., Фурман Д.Е. Религиозность в России на рубеже XX-XXI столетий // Общественные науки и современность. – 2007. – №1. – С. 74.

<sup>13</sup> Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. – М., 1992. – С. 144.



## **ФОРМЫ ПРЕДСТАВЛЕННОСТИ ПРОШЛОЙ РЕАЛЬНОСТИ В ИСТОРИЧЕСКОЙ ПАМЯТИ ЭТНОСА**

Историческая память народа играет очень важную роль в социальной жизни, способствуя сохранению преемственности между поколениями, этнокультурной самоидентификации как отдельной личности, так и этноса в целом. «Наша идентичность находится в прошлом: наше прошлое определяет нашу идентичность, или, возможно, даже полностью совпадает с ней»<sup>1</sup>. Историческая память так же способствует трансляции ценностей от поколения к поколению и самопознанию – пониманию того, кто мы, что мы делаем сейчас и, следовательно, какое будущее строим и ради чего. Ведь, как заметил Коллингвуд, знать самого себя – это знать то, что ты уже совершил в прошлом, а значит, можешь совершить и в будущем – знать, на что ты способен<sup>2</sup>. Ибо человек – это цепь его поступков, народ – это череда его деяний и всё, что мы знаем о человеке или народе – это знание его прошлого, того, что он уже совершил. «Философы (начиная с Локка) и психологи (начиная с Фрейда) почти единодушно согласны с тем, что на вопрос, кто мы суть, лучше всего отвечает рассказ об истории нашей жизни»<sup>3</sup>.

Конечным предназначением науки является удовлетворение человеческих потребностей и улучшение жизни людей. Поэтому, научное фундирование исторической памяти этноса необходимо социуму и является актуальной научной проблемой.

Нам нужны не только мифы и иллюзии, но и твёрдые, научно обоснованные основы исторической памяти, на которые можно надёжно опереться на практике. Поэтому для фундаментальной науки столь важен вопрос об онтологических основаниях форм представленности прошлой реальности в исторической памяти этноса.


Поясню, что я имею в виду. Возьмём как данность, как общеизвестный факт или как рабочую гипотезу мысль, что историческая память этноса состоит, или включает в себя язык, традиции и обряды, религию, ценности, нравственные нормы, выраженные в образцах поведения, которые явили в прошлом народные герои, конкретные люди или народ в целом. Историческая память включает так же фольклор: песни, сказки, легенды, былины, пословицы, предания, танцы, образы, воплощённые в предметах материальной культуры. Это идеалы

красоты и каноны искусства в архитектуре, живописи, в одежде, в предметах быта и т. п. Историческая память – это так же и наше знание истории, полученное из учебников и средств массовой информации.

В виде чего все эти компоненты представлены в человеческом сознании? В каких формах? Философ скажет: в виде знаний и навыков, в форме образов и смыслов. Именно в этих формах всё, перечисленное выше хранится в нашей памяти, представлено в исторической памяти этноса.

А теперь сама проблема: что именно представлено в этих формах – в образах и смыслах? Сама прошлая реальность или игра нашего собственного современного сознания и, точнее, - воображения? Мы не видим, непосредственно не воспринимаем прошлую реальность. Значит, если у нас в сознании есть её образы, - значит, мы себе её вообразили, значит то, что мы считаем образом прошлой реальности, на деле оказывается всего-лишь плодом нашего сегодняшнего воображения. Или это – плоды воображения других людей (историков, живописцев, писателей, кинорежиссёров) и нам эти образы передали в школе, в семье или в кинозале. Я пока сознательно опускаю вопрос о личных впечатлениях от прошлой реальности – эти образы не являются плодом современного воображения. Реальность, чтобы быть представленной в образах и смыслах должна быть, должна существовать и быть не иллюзией. Реальность – это то, что существует на самом деле. Так существует ли прошлая реальность? Франклин Анкерсмит в своей книге «История и тропология: взлёт и падение метафоры» говорит, что «мы знаем реальность прошлого только внутри и через репрезентацию прошлого»<sup>4</sup>. Поэтому существует мнение, что нет «исторической реальности, существующей вне исторического текста»<sup>5</sup>, а «прошлое – это наша идея прошлого, и она нуждается в объективности»<sup>6</sup>. Это даёт серьёзные основания считать высказывания о прошлой реальности произвольными мыслительными конструкциями, капризно сообщающие об иллюзорном, несуществующем мире.

Что это – игра слов или словесный парадокс, неразрешимый парадокс нашей мысли? Ведь, по определению, прошлое – это то, чего нет, это то, что уже не существует. Разве может существовать то, что уже не существует, и если да, то как? Единственный путь, который видится для решения этого вопроса – это осмысление самого понятия «существование», «бытийствование». Я ищу ответ на один из самых интригующих вопросов о природе ушедшей в прошлое исторической действительности, вопрос, заданный ещё Николаем Бердяевым: прошлое - «ре-




альность это или нереальность»<sup>7</sup>? Я задаю следующие вопросы: как существует «реальность»; что при этом происходит?; что такое «историческая реальность» и как она существует? Реальность как-то существует, а мы её при этом схватываем, запечатлеваем в образах и храним их в исторической памяти этноса. Вот, собственно, и проблема.

В жизни, мы бредём по ландшафту, сложенному в прошлом. Мы бродим среди древних руин, ходим по старым улочкам, построенным 100 лет назад или находимся в современном здании из стекла и железобетона, отделанном изнутри пластиком. Но это здание тоже создано в прошлом, просто в недавнем прошлом, но его бытийственный модус от этого не меняется – оно есть порождение прошлой реальности, которой уже нет. Мы постоянно пребываем в окружении вещей, каждая из которых создана в прошлом: столы и стулья, одежда и дома, книги и мысли в них, машины и орудия труда, вилки и тарелки. Франклин Анкерсмит писал, что «о прошлом как таковом можно сказать, что оно пережило века, и до сих пор присутствует в объектах, данных нам здесь и сейчас, - таких как картины, погребальные комнаты, мебель и т. д.»<sup>8</sup>. «В этих объектах аура, или *Nauch*, прошлого как такового сохранилась по прошествии столетий»<sup>9</sup>. Мы поём песни, сочинённые ранее того мгновения, в котором мы их поём, принимаем участие в религиозных или народных обрядах, сложившихся в среде наших предков столетия назад. Мы говорим слова, пользуемся языком, сочинённым не нами и не сию минуту – всё это – тоже достояние прошлого! У нас в голове – «вечные ценности», заложенные в нас нашими воспитателями, наставниками. И в данный момент мы продолжаем делать дело, начатое вчера как прыжок в будущее. Начало этой конференции и этого доклада – в прошлом. Так есть ли они? Да, они – есть – эта конференция и этот доклад. Как и любые события, процессы, они длятся, продолжаются некоторое время. Можно ли думать, что доклада нет из-за того, что уже не звучит его начало, первая треть, и ещё не звучит его последняя четверть? А что тогда, собственно, звучит, что? Звук «о» в слове «что»? Если мы имеем дело с докладом или конференцией, или любым другим событием, любым продолжающимся процессом, то для нас они – целостности, у которых нет отсутствующих частей. Процессы – длительности есть целостности. Процессы не имеют отсутствующих частей. Представим процесс в виде поезда, железнодорожного состава, имеющего голову – локомотив как настоящее мгновение этого процесса и длинный хвост из разнообразных вагонов и платформ, как прошлые фазы развития этого процесса. Если

у этого поезда нет хвоста из вагонов, то он – не поезд, не состав, а просто один паровоз. Сам процесс исчезает как таковой, как сущность. Но я надеюсь, что мы все здесь – реалисты и не сомневаемся в очевидном наличии процессов, которые прямо сейчас тут происходят. У процесса нет отсутствующих частей! А если так, то чего, собственно, нет, когда мы говорим, что прошлого нет? А что есть? Есть люди и вещи, есть их взаимодействие и существуют их взаимные отношения, причём они изменяются – они существуют изменяясь или даже развиваясь. Есть вот эта ручка и вот этот дом, мы с вами. Так чего же тогда нет в реальности? Нет прежних местоположений людей и вещей относительно друг друга, нет прошлых взаимодействий и взаимовлияний в их отношениях, не происходят прежние движения. Когда мы говорим, что предмет, например, эта рука существует, мы же не имеем в виду только то, что наличествуют в целокупности молекулы вещества, из которого состоит этот предмет, и вещество сохраняет форму данного предмета – руки! Она ведь существует в движении, двигаясь.

Песня, пока она поётся, вся является для нас настоящим и чем-то целым. Хотя при этом не повторяются слова и звуки, прозвучавшие вначале. Мы думаем, что настоящее – это то, что сейчас происходит. Но при этом, настоящее мы мыслим не неуловимой двигающейся гранью между прошлым и будущим, а отрезками, длительностями. Но, более строго, «настоящее лишено длительности»<sup>10</sup>. Классическое доказательство этого содержится в книге одиннадцатой Исповеди Аврелия Августина. Песня – это относительно короткий процесс, кратковременное событие. А вот процесс реформирования нашего общества, начатый в период Перестройки, ещё продолжается, и длится это уже 25 лет. Или взять процессы большей длительности, скажем, историю развития нашего народа или Российского государства – эти процессы длятся уже более тысячи лет. При этом, эпоха Киевской Руси, или Владимиро-Суздальской, Московской или Петербургской – это всё – единый путь, проходимый одним и тем же народом. И путь этот ещё не закончен, ещё продолжается эволюция общественных и государственных институтов России. Так что же – реальность, имя которой «песня» или эволюция общественных институтов России вся составляет «настоящее»? Нет, но продолжается сейчас то, что началось раньше, в прошлом.

Если реальность – это не застывший слепок телесности, а изменчивость, движение и процесс, то в реальность входит так же и прошлое, то, что уже свершилось. Я согласен с мнением Николая Бердя-



ева, что «метафизика истории должна признать прочность исторического, признать, что историческая действительность, та действительность, которую мы считаем прошлым, есть действительность подлинная и пребывающая, не исчезнувшая, не умершая, а вошедшая в какую-то вечную действительность; она является внутренним моментом, внутренним периодом этой вечной действительности»<sup>11</sup>. И то самое, что уже свершилось, т.е. прошлые «части» реальности продолжают воздействовать, влиять на нас. Сейчас продолжается действие импульсов, давших начало движению когда-то в прошлом. У реальности нет отсутствующих частей. Прошлое – оно тоже есть. Прошлое именно есть! У всех и у всего есть своё прошлое. Так как же оно есть? Как существует прошлое?

Историки знают, что любая вещь, любой продукт культуры может служить историческим источником знаний о прошлом. При этом принято считать, что сами по себе старинные вещи – здания, домашняя утварь, одежда и оружие не составляют прошлой социальной реальности. Да, всё это присутствовало в ней, составляло её обстановку как декорации в театре. Более того, сами эти вещи были порождены прошлой социальной реальностью. Они являются её продуктами, и, в этом качестве, они впитали в себя её черты и характеристики. Старинное здание воплощает в себе идеалы красоты прошлого или ценности практического удобства прошлого. Восприятие всех этих вещей навеивает ощущение старины, чего-то ушедшего, даёт ностальгический опыт прошлого. Вещь мыслится как нечто застывшее в своей форме и сущности. Но существование каждой вещи – это процесс, это течение движений, это длительность. Не бывает неподвижных, замерших вещей – замерших в себе и не двигающихся относительно других объектов. Вещь существует от момента своего создания, до своего разрушения, И в этом смысле, она являет собой реальность, у которой нет отсутствующих частей. Она – целостность, в которой присутствует всё, что было с этой вещью раньше. Вещь-реальность – это целостность, у которой есть своё прошлое. И в силу этого, с этим реальным прошлым надо считаться, брать его в расчёт, чтобы понимать происходящий процесс и руководить им, направлять его в нужную сторону. Нельзя просто отмахнуться от прошлого, как от чего-то несущественного, эфемерного, неважного, несуществующего. Наоборот, прошлое есть и продолжает влиять на настоящее. Надо только понять, как существует всё то, что тянется из прошлого, понять, что это значит. А раз прошлая реальность есть, если прошлое – реальность, то у форм её пред-

ставленности в исторической памяти этноса есть онтологические основания, с необходимостью воздействующие на эти формы, обуславливающие их, спасая их от произвольности и иллюзорности.



**Примечания:**

- <sup>1</sup> Анкерсмит Ф. Р. Возвышенный исторический опыт. – М., 2007. С. 454.
- <sup>2</sup> Коллингвуд, Р. Дж. Идея истории. Автобиография. - М., 1980.
- <sup>3</sup> Анкерсмит Ф. Р. Возвышенный исторический опыт. – М., 2007. С. 435.
- <sup>4</sup> Анкерсмит Ф. Р. История и тропология: взлёт и падение метафоры. М., 2009. С. 254.
- <sup>5</sup> Там же. С. 270.
- <sup>6</sup> Там же. С. 270.
- <sup>7</sup> Бердяев Н. Смысл истории. М., 1990. С. 56.
- <sup>8</sup> Анкерсмит Ф. Р. Возвышенный исторический опыт. – М., 2007. С. 173.
- <sup>9</sup> Там же. С. 173.
- <sup>10</sup> Августин А. Исповедь блаженного Августина, епископа Гиппонского. М., 2003. С. 211.
- <sup>11</sup> Бердяев Н. Смысл истории. М., 1990. С. 56 – 57.

## **МАЛОРОССИЯНЕ В ЖИЗНЕДЕЯТЕЛЬНОСТИ КАЗАЧЕСТВА ЮЖНОГО УРАЛА**

Жизнь и деятельность казачества на территории Южного Урала происходила в рамках общих социальных и политических процессов, осуществлявшихся в данном регионе. С момента первых славянских поселений в этих краях стало формироваться казачье сословие. В зарождении и становлении казачества на южно-уральских землях приняли участие, в том числе и такая часть славянского этноса, как малороссияне.

Именно малороссийские казаки во многом стали основоположниками массового заселения Южного Урала с западных территорий Российской империи.

По имеющимся историческим документам можно установить, что одним из первых населенных пунктов, где преобладали малороссы, является Илецкий городок. Раскрывая причины его появления, исследователи начала XX в. К.В. Данилевский и Е.В. Рудницкий отмечали, что Яицкое войско не могло своими силами защитить границы России, особенно в верховьях р. Яика, от набегов киргизов, башкир и кара-калпаков. В связи с этим царское правительство принимает решение о формировании там Оренбургского казачьего войска и Илецкой казачьей общины за счет новых поселенцев<sup>1</sup>. Основателями Илецкого городка считают двух яицких казаков «черкасской природы» Ивана Никифорова Изюмского и Андрея Денисова Черкасова, которые пришли к И. К. Кириллову за разрешением: «чтоб им поселиться и построить город на устье р. Илека, впадающей с бухарской стороны в р. Яик, меж казачьих городков Сакмарска (на сев.-зап.) и Яика (на юге), где они изберут пристойное место», обязуясь для сего «приискать из других таких же черкасов, из уфимских мещеряков, татар, калмык и иных иноверцев, не положенных в подушный оклад, до 500 семей»<sup>2</sup>.

Первым атаманом Илецкого городка стал И.Н. Изюмский, а есаулом – А.Д. Черкасов. К 1 июля 1737 г. в городке проживало 60 украинских семей. Наряду с украинцами в устье р. Илека селились яицкие и волжские казаки, беглые крепостные из Нижегородской, Казанской и Симбирской губерний, а также татары. Крепостные крестьяне, прибывшие в Илецкий городок, становились свободными. Их

зачисляли в казачье войско<sup>3</sup>. Осевшие в этих местах украинские казаки составляли 2 % всех переселенцев<sup>4</sup>.


Новый начальник Оренбургской комиссии В.Н. Татищев (1737 – 1739 гг.) перенял подобную практику по переселению малороссов в осваиваемые территории. Он активизировал деятельность по заселению Илецкого городка. С этой целью к яицким казакам, наборщикам служилых поселенцев в будущее укрепление, прикомандировали поручика Михаила Карамзина. Он руководствовался инструкцией главы Оренбургской экспедиции, предусматривавшей всех записных казаков Тамбовского, Керенского и прочих уездов вывести для зимовья в село Чардыш Пензенского уезда, чтобы следующей весной заблаговременно переправить их в Илецкий городок<sup>5</sup>.

Согласно подсчетам Г.И. Перетятковича, в построенной вскоре Илецкой крепости находилось всего 524 человека, в том числе 160 черкас, 5 русских казаков, 17 татар, набранных из Яицкого городка. Остальные прибыли из разных русских городов и уездов. По специальной описи 1740 г. казаков насчитывалось 165 чел., их жен – 137; детей мужского пола – 187, женского – 143; братьев – 32, сестер – 10, 2 отца и 3 матери. В большинстве своем малороссы являлись казаками или же казачьими сыновьями, которые в разное время добровольно покинули родные края, а их возраст составлял от 30 до 60 – 70 и даже более лет<sup>6</sup>. На наш взгляд, это важно учитывать в том плане, что многие из них могли защитить себя и своих родных с оружием в руках от любых врагов, к тому же возраст большинства украинцев наиболее подходил для переселения на новые земли.

Данным обстоятельством во многом определяется столь удачный первый опыт заселения малороссами пограничного укрепления в Оренбургском крае. Кроме того, не следует забывать, что само движение носило характер добровольного, и осуществлялось свободными малороссийскими казаками без ущерба, как для помещиков, так и для правительства.

Однако у илецких казаков имелись и сложности, связанные, прежде всего, с взаимодействием с яицкими казаками. По своему жизненному укладу илецкие казаки более походили на население сел и деревень России, потому что занимались земледелием и скотоводством, в отличие от яицких, основным хозяйственным занятием которых являлось рыболовство. К.В. Данилевский и Е.В. Рудницкий отмечали: «Между илецкими и яицкими казаками был постоянный антагонизм, который возник, главным образом, из земельных счетов (из-





за пограничных земель по притоку Урала – Иртеку) и поддерживался различием их происхождения и быта»<sup>7</sup>. Между тем, на границе появилось укрепление, защиту которого обеспечивали малороссияне.

Примерно в 1735 г. близ впадения в Урал речки Камыш-Самары построили крепость Камыш-Самарскую, названную позже Татищевской. Первоначально в ней находилось до ста дворов малороссиян. После Пугачевского бунта ее сожгли, а укрепления не восстановили<sup>8</sup>.

В 1738 г., по распоряжению В.Н. Татищева, были основаны крепости: Новосергеевская, Переволоцкая, Чернореченская, Углы-Карагайская, Олшанская и Рассыпная. Для поселения в этих крепостях вызвали 209 семей малороссийских казаков<sup>9</sup>.

Следует отметить, что к 1740 г. в 18 крепостях, подведомственных Оренбургской комиссии, несли службу 139 казаков – выходцев из Слободской Украины и 55 украинцев из бывшей Гетманщины. Причем, украинцы встречались почти во всех крепостях, но лишь в Илецкой крепости они проживали большой компактной группой<sup>10</sup>. В этом укреплении числилось 165 черкас, 89 из них прибыли из села Чардым пензенской вотчины князя Д.М. Голицына, 49 человек – из тамбовских владений А.Д. Меншикова сел Алабуха и Ржевка, 22 – из села Перевесенка Керенского имения генерала П.Г. Чернышова. По указу Дворцовой канцелярии всех малороссов вывез из названных имений и отправил в Илецкую крепость поручик М.Е. Карамзин<sup>11</sup>.

Одним из первых украинских поселений, основанных в Оренбуржье в начале XIX в., явилась станица Островная. В 1795 г. часть жителей Кинель-Черкасской слободы обратились в войсковую канцелярию Оренбургского казачьего войска с просьбой о зачислении их вновь в казачье сословие. Получив согласие, в 1812 – 1813 гг. они переводятся в урочище «Островные речки» на правом берегу р. Урала, между Вязовским редутом и Красногорской крепостью, где и основали поселок Островной. В 1817 г. в деревне проживало 513 жителей обоего пола. В 1818 г. 243 жителя Островной зачисляются в Оренбургское казачье войско. В середине XIX в. в Островном отряде насчитывалось 928 человек<sup>12</sup>.

В 1829 – 1831 гг. в Краснохолмской слободе поселились 529 «войсковых обывателей», т. е. казаков-украинцев из Острогжского уезда Воронежской губернии, а также 282 украинца из Купянского уезда Слободско-Украинской губернии. Они и стали родоначальни-

ками теперешнего украинского населения с. Краснохолм<sup>13</sup>. Если в начале они относились к крестьянскому сословию, то с 1840 г. их причислили к казакам Оренбургского войска. Однако подобные перемены сложно сказывались на жителях села. В газете «Оренбургский листок» в 1883 г. так описывалась данная ситуация: «По первому абцугу казачье звание им не нравилось; мирных и небогатых земледельцев пугала масса военных повинностей и новое управление. Вместо волости явилась станица и это учреждение с атаманом во главе казалось для них явлением странным»<sup>14</sup>. Тем не менее, у казачьей службы были и свои благоприятные стороны, которые позволили малороссам принять ее: «Но когда молодые казаки по наряду побывали в командировке на действительной полевой службе во внутренних губерниях России и в столице Москве, когда увидели больше свету и более главного начальства, обращавшего на них внимание с заботливостью о сбережении здоровья людей и содержании их лошадей, с отпуском при том от казны жалованья, ремонта, провианта и приварочных, то бывалые казаки выросли в глазах не бывалых, и казачье звание мало по малу стало для краснохолмцев гордостью, и станичного устройства они не пугались уже»<sup>15</sup>.

В дальнейшем не прекращались попытки украинских казаков перевестись в Оренбургскую губернию с тем, чтобы получить здесь земли и нести военную службу. Например, казаки Полтавской губернии Зенковского уезда села Тарасовки в количестве 29 душ мужского и 20 женского пола, «возымели желание поступить в Оренбургское казачье войско с водворением на свободные казачьи земли Новоилецкой и Оренбургской линии»<sup>16</sup>, о чем и подали прошение в августе 1836 года.

Однако даже при наличии необходимых условий и возможностей, осуществить переселение не всегда удавалось. В архиве Оренбургской области сохранилось дело, касающееся переселения на Оренбургскую линию малороссийских казаков и людей других сословий от 1844 г., в котором отражается подобная ситуация. Министр Государственных Имуществ предлагал Военному министру перевести на Оренбургскую линию малороссийских казаков, войсковых обывателей, однодворцев Великокороссийских и западных губерний, отставных солдат, вдов, детей, находящихся в числе кантонистов. Основывалось данное предложение на том, что в Оренбургском Казачьем войске, за удовлетворением всех его поземельных потребностей, останется свободной земли, по примерному расчету, до 1.700.000 десятин. На

этой земле может быть поселено до 14 тыс. семейств, или 42 тыс. душ, из упомянутых сословий<sup>17</sup>. 7 лет длилась переписка между упомянутыми министерствами по данному вопросу, но результат не был достигнут. Итогом стала резолюция: «Военный Совет, рассмотрев представление Департамента Военных поселения, по отношению Вашего Высокопревосходительства от 7 Марта сего года № 783, положил: возникший в 1843 году вопрос: о переселении в Оренбургское Казачье войско людей из Малороссийских и других Губерний, оставить без дальнейших последствий»<sup>18</sup>.

Дальнейшее переселение малороссиян на территорию Южного Урала носила более выраженный крестьянский характер, что определяло более низкую интеграцию малороссов в казачье сословие. Вместе с тем, наличие среди казаков большого числа малороссиян определило культурные и социальные традиции в жизнедеятельности казачьего сословия.

#### Примечания:

<sup>1</sup> Данилевский К.В., Рудницкий Е.В. Урало-Каспийский край. (Уральская губерния и бывшие – Земля Уральского казачьего войска и Уральская область) Краеведческий справочник по истории, географии, экономике и быту русского населения края. – Уральск, 1927. – С. 28.

<sup>2</sup> Перетяткович Г.И. Указ. соч. – С. 12.

<sup>3</sup> Моргунова О. Яицкие и илекские казаки // Урал. – 1995. – 4 февраля.

<sup>4</sup> Смирнов Ю.Н. Оренбургская Экспедиция (комиссия) и присоединение Заволжья к России в 30 – 40-е гг. XVIII века. – Самара, 1997. – С. 55.

<sup>5</sup> Перетяткович Г.И. Указ. соч. – С. 13.

<sup>6</sup> Там же. – С. 15.

<sup>7</sup> Данилевский К.В., Рудницкий Е.В. Указ. соч. – С. 29.

<sup>8</sup> Дебу И. Топографическое и статистическое описание Оренбургской губернии в нынешнем ее состоянии. – М., 1857. – С. 178 – 179.

<sup>9</sup> Кривошеков А.И. Историческая судьбы Оренбургского края. – Уфа, 1913. – С. 26.

<sup>10</sup> Смирнов Ю.Н. Указ. соч. – С. 121.

<sup>11</sup> Готье Ю.В. Из истории передвижений населения в XVIII веке. – М, 1908. – С. 21.

<sup>12</sup> Бабенко В.Я. Указ. соч. – С. 19 – 20.

<sup>13</sup> Попов С.А. Указ. соч. – С. 66.

<sup>14</sup> Краснохолмская станица // Оренбургский листок. – 1883. – 4 сентября.

<sup>15</sup> Краснохолмская станица // Оренбургский листок. – 1883. – 4 сентября.

<sup>16</sup> ГАОО. Ф. 6. Оп. 5. Д. 11189. Л. 1 – 1 об.

<sup>17</sup> ГАОО. Ф. 6. Оп. 11. Д. 793. Л. 1.

<sup>18</sup> Там же. Л. 53 – 53 об.



## НАРОДНАЯ МЕДИЦИНА КАК ФАКТОР ТОЛЕРАНТНОСТИ В МНОГОНАЦИОНАЛЬНОМ РЕГИОНЕ


На протяжении многих столетий русская народная медицина развилась во взаимодействии с медициной других народов, поскольку формирование ее происходило на обширных территориях от левых притоков Вислы до Уральских гор и от Белого до Черного моря, населенных многочисленными славянскими племенами и другими этносами. Медицина этого периода, являлась народным эмпирическим врачебным знанием. (1, 2)

Народная медицина всех национальностей и этносов имела одну цель: сохранение здоровья здоровых и лечение больных людей. При этом, несмотря на различие отдельных механизмов и способов, методических приемов и методов врачевания, определяемых этноконфессиональной принадлежностью, народная медицина имела общие приемы воздействия на человека, что в аспекте гуманистической направленности является универсальным и понятным фактором при формировании эффективной жизнедеятельности многонационального региона.

Медицина, как часть культуры социума, активно влияет на интегративные процессы, которые имеют в основе своей толерантное миропонимание и мировоззрение.

Именно поэтому толерантность народной медицины предполагается рассмотреть в контексте особенностей и общих черт, которые корнями уходят в языческие традиции, культы и религиозные представления, сохраняясь в различных вариантах до настоящего времени.

Толерантность – терпимость к чужому мнению, обычаям, воззрениям, особенностям быта и культуры, являясь универсальной составляющей человеческого общественного бытия, характерна для Оренбуржья, равно как и для всего Урало-Поволжского региона. По данным 1850 г (3), при общей численности населения более 2 млн человек русские (включая украинцев) составляли 1 млн 306 тысяч, татары и близкие к ним тептяри и мишари – 393 тысячи, башкиры – 450 тысяч, мордва – 77 тысяч, чувашаи – 58 тысяч, марийцы – 38 тысяч, удмурды – 18 тысяч, а также казахи, калмыки, поляки, евреи, бухарцы, хивинцы и др.



Поликонфессиональность сохраняется в Оренбуржье и в настоящее время. Согласно Всероссийской переписи населения 2010 года в Оренбургской области проживает 126 национальностей (в 2002 г. их было 119), действует 374 религиозных организации, принадлежащих к 18 конфессиям. (4)

Этноконфессиональное многообразие населения было характерно как для городской, так и для сельской местности. На территории Оренбургской губернии функционировал военный госпиталь, больницы, лечебницы, работали врачи частной практики. Однако, значительная часть населения, особенно проживающего в сельской местности, пользовалась услугами народной медицины, которая представляла совокупность средств и приемов, сформировавшихся в результате эмпирического опыта на протяжении всей истории человечества, ключевыми фигурами при этом выступали знахари, целители, врачеватели. Изучая приемы и методы народной медицины этносов и национальностей, проживающих в Оренбуржье, следует отметить их схожесть, не исключая, конечно, оригинальности традиций и культур, что обуславливает толерантное отношение к многообразию приемов оказания помощи больным.

С развитием цивилизаций в деятельности знахарей проявлялось все больше элементов профессионализма. Развитие религий привело к обособлению лиц, которым, с одной стороны, приписывались тайные знания воздействия на человека и природу, с другой – непосредственные функции врачевательства. Положительным следствием концентрации медицинских и теургических знаний и практических действий, ставших привилегией узкого круга посвященных, стало возникновение условий для более интенсивного накопления и сохранения эмпирических знаний о проявлениях, течении и исходах болезней, а также мерах по их предупреждению и лечению. Эти процессы носили прямой отпечаток самобытности и характера формировавшегося их сообщества, т.е. способствовали развитию этноконфессиональной медицины. При этом, несмотря на строгое сохранение таинств лечебных воздействий, даже пользующиеся известностью целители старались, по возможности, приобретать новые знания в процессе межнационального общения.

Определяющее значение любой народной медицины имело понимание причин возникновения болезни. Миропонимание и его эволюция – сложный и многогранный процесс, находящийся в зависимости от разных обстоятельств и связанный со степенью и уров-

нем познания окружающего мира. В народной медицине причины болезни связывали со сверхъестественными силами: злыми духами, колдунами и др. Дух зла, согласно мировоззрению народных целителей постоянно присутствующий среди людей, является угрозой и причиной болезни у многих этносов. Особенно распространенными были представления о действии злых духов через сглаз, порчу, наговоры, проклятия. Универсальность понятия «злой дух», однако, у каждого этноса реализовывалась со специфическими чертами. Так у славян, злые духи часто представлялись в образах домовых, водяных, леших, у марийцев особенно коварной была душа человека, умершего неестественной смертью. Представители практически всех этносов, проживающих на территории Оренбуржья, очень боялись зла от душ умерших родственников или предков. При этом страх перед прахом предка трансформировался в культ предка, которому поклонялись, во имя которого сформировались мощные ритуалы, перешедшие и закрепившиеся в национальных традициях и культуре.

Позднее, с распространением на территории России и в том числе Оренбуржья основных религий – христианства и мусульманства, причины болезней стали усматривать также и в наказании божьем за грехи, совершаемые человеком. Эмпирическое наблюдение и логическое обоснование привели народных врачей к способу исцеления – изгнания злого духа из организма. Для этого применялись как рациональные прикладные способы, так и иррациональные сверхъестественные воздействия. (5) Способами иррациональной медицины считают заговоры, заклинания, магические обряды и религиозные ритуалы, сочетание заговорного слова и молитвы. (6) Следует отметить, что практически у всех этносов общение с духами предков осуществлялось через народных врачей. Ритуалы и обряды имели свои отличия, но главное действие – выпросить помощь духа умершего предка или божества мог только знахарь. За чтением сур из Корана, христианских молитв, заговоров или заклинаний следовало совершение определенных, соответствующих каждому конкретному заболеванию, ритуалов, несущих непосредственно прикладной характер с использованием особых трав, веществ и минералов, а также водных и термических воздействий. Народные целители, владеющие как рациональными, так и иррациональными способами лечения пользовались особым почетом и уважением, нередко выходящим за рамки этноконфессиональной принадлежности. Слава о «сильных» целите-



лях распространялась быстро, повсеместно и была воистину межэтнической и поликонфессиональной.

Прикладной уровень врачевательства у различных этносов был практически универсальным и определялся не столько культовыми и религиозными представлениями, сколько особенностями быта, географическими и климатическими условиями проживания, развитием культуры. В арсенале лечебных и оздоровительных воздействий целителей и врачевателей всегда использовались лекарственные травы, продукты растительного и животного происхождения, минералы, водные и термические процедуры.

Травники многих народов использовали часто совпадающие целебные растения. Мордва и марийцы применяли василек синий и звездчатку среднюю, коми, удмурды и мордва – календулу, коми и марийцы – мажетку обыкновенную, славяне – календулу, полынь, подорожник, ромашку. Способы и формы применения лекарственных веществ также были универсальными – отвары, настои, экстракты, порошки, лепешки и др.

Разнообразные по происхождению продукты животного происхождения – печень, жиры, молоко и его производные также универсально использовались в лечебных целях. Татары применяли конский жир, чувашаи – овечий, славяне – коровий, многие народы за особо полезный почитали барсучий жир. На их основе готовили мази, лепешки. Кумыс как мощное лечебное и укрепляющее средство готовили татары, башкиры, чувашаи, но часто использовали и славяне.

На первом месте среди оздоровительных и лечебных воздействий у всех народов, в том числе населяющих Оренбургский край, выступает баня. Мощный очищающий ритуал с часто мистической составляющей «бодрил дух и исцелял тело». Простые и понятные банные процедуры с чередованием термических и водных воздействий часто использовались целителями как эффективное и достаточно радикальное средство при различных заболеваниях.

Изучение историков форм, методов, содержания этноконфессиональной медицины имеет большое познавательное значение.

Представленная работа не предполагала масштабное исследование этноконфессиональной медицины на территории Оренбуржья. Этиология становления народной медицины у различных этносов, взаимоотношения (не всегда оптимистичные) с наукой, проблемы принятия народной медицины обществом и властью, критический анализ, негативные и позитивные тонкости ее механизмов и приемов,

равно как и ряд других вопросов являются предметом специальных фундаментальных исследований. Тем не менее, представленный материал демонстрирует общие истоки народной медицины различных этносов, схожесть тенденций и путей ее становления и развития, отсутствие принципиальных отличий в понимании сущности состояния здоровья и болезни. Общие приемы врачевательства, универсальность используемых природных ресурсов делает язык народной медицины простым и понятным вне зависимости от национальной или религиозной принадлежности, что является неоспоримым доказательством формирования благоприятных условий поддержания межконфессиональной и этнической стабильности в многонациональном регионе. Народная медицина настоящего времени продолжает играть важную роль неисчерпаемого потенциала сближения и толерантного существования народов и этносов в целях сохранения здоровья и продления долголетия населения в многонациональном регионе.

#### Примечания:

1. Марчукова, С.М. Медицина в зеркале Истории. – М.: Европейский дом, 2003. – 272 с.
2. Думка, Н.С. О медицине скифов. – Киев, 1960. – 21 с.
3. Зобов, Ю.С. Население Оренбургской губернии в XVIII-XIX вв. // Оренбургскому краю – 250 лет. – Оренбург, 1994. – С. 3-6.
4. Конфессии и религиозные объединения в Оренбургской области: Справочник. – Оренбург, 2012. – 199 с.
5. Никонова, Л.И. Этномедицина финноугорских и тюркских поволяя и Приуралья в системе их жизнеобеспечения. // Этнопанорама, – 2001. – № 4. – С. 52-60.
6. Эзотерика-Оккультизм: [сайт]. URL:<http://www.ezoterik.org/zak/>: naniy-otbol.php (дата обращения: 25.12.2012).



## **ПРОБЛЕМЫ ВОСПРИЯТИЯ РЕЛИГИОЗНОЙ ТРАДИЦИИ СОВРЕМЕННЫМ ОБЫДЕННЫМ СОЗНАНИЕМ**

Проблемы восприятия религиозной традиции современным обыденным сознанием, как реально существующие, возникают при взаимодействии обыденного сознания с религиозной традицией.

Под обыденным сознанием мы понимаем такой уровень сознания, на основе которого строится вся сознательная деятельность человека. Это фундамент, нулевой цикл. По своей природе обыденное сознание генетически и функционально связано с повседневной деятельностью, целью которой является обслуживание реальной цикличности человеческой жизни. Взаимодействие с цикличной реальностью приводит к выработке определённых схем повседневного существования, «которые способны оказывать положительное или негативное влияние»<sup>1</sup>. Особенностью обыденного сознания является практическое восприятие мира. При этом понимание «практического» зависит от разных факторов – от среды проживания, воспитания, физиологических особенностей, способностей или недостатков, характера личности, интересов и т.д. Сам принцип практичности, как принцип помогающий выявить важное и нужное в жизни, необходим – как способ создания иерархии жизненных ценностей. Основа обыденного сознания – самосознание, осознание самого себя, антропоцентричность и отсюда – критерий, по которому строится отношения с окружающим миром – приоритет личного мнения перед мнением других.

Исследование феномена религиозной традиции предполагает анализ двух понятий – «традиция», и «религиозная традиция».

Одно из определений традиции звучит так: «Традиция (от лат. *traditio* – передача) передача духовных ценностей от поколения к поколению; на традиции основана культурная жизнь. Традицией называется также то, что передают; в то же время все, что на традиции основано, называют традиционным».<sup>2</sup>

Такое толкование традиции даёт основание утверждать, что традиция это такое социальное явление в жизни человека, которое отражает два момента, во-первых, традиция связана с опытом, практикой чего-либо. Второй, не мене важной стороной традиции является способ сохранения и передачи этого опыта. Смысл существования той или иной традиции, цель, ради чего она существует – это возмож-

ность человеку, когда он занимается каким-либо делом, приобщиться к опыту других людей. Возможность такого явления как традиция обусловлена общностью человеческой природы. Традиция – это основа существования человечества. Возьмём, например, такое социальное явление, такую традицию, как материнство. С одной стороны это личный опыт каждой матери, с другой стороны это многовековой опыт, который развивался из поколения в поколение. Так вот, традиция материнства, это та почва, на которой возможен положительный личный опыт, если же мама не будет придерживаться этой традиции, то её опыт материнства может печально закончиться.

Религиозная традиция. Если традиция имеет две стороны – опыт и способ передачи этого опыта. То религиозная традиция, тоже состоит из религиозного опыта, и своих способов его трансляции. Религиозный опыт можно разделить на две составляющие. Во-первых, это отношения со Сверхъестественным, во-вторых, отношение к священному. Под первым мы подразумеваем общение с Богом, как Существом противоположным нашему материальному миру, под вторым мы подразумеваем отношение к тем предметам, явлениям, которые связаны с почитанием Божества, служением Ему, или через которые произошло обращение Бога к человеку.

Религиозный опыт основывается на откровении Бога человеку. Под откровением подразумеваем обращение, общение Бога с человеком, как в виде слов, так и в виде действий. Откровение же основывается на вере, доверии человека Богу. Без веры человека Богу и без откровения Бога религиозный опыт невозможен. Хранительницей религиозного опыта является религиозная община, которая образуется вокруг Откровения.

Вторая составляющая религиозной традиции – это способы, методы передачи религиозного опыта. Из всех возможных способов – инициация является универсальным способом. Известный исследователь религий Мирча Элиаде так пишет об инициации: «Обычно под инициацией понимают совокупность обрядов и устных наставлений, цель которых – радикальное изменение религиозного и социального статуса посвящаемого. В терминах философских посвящение равнозначно онтологическому изменению экзистенциального состояния. К концу испытаний неопит обретает совершенно другое существование, чем до посвящения: он становится другим».<sup>3</sup> Как видим, инициация представляет собой совокупность различных способов. Это устная и письменная традиция, и участие в обрядах и мистериях, также ини-



циация включает аскетический, и молитвенный опыт, приобщение к нравственным ценностям. Также с инициацией связывают испытания, которые неопит должен пройти, прежде чем приступить к религиозному знанию. Это, своего рода защитный механизм, который охранял религиозный опыт общины от негодных, т.е. неготовых, людей, от людей, которые не имели веры в Откровение. Для примера возьмём раннее Христианство. В Христианстве инициацией является Таинство Крещения. В известном труде свт. Кирилла Иерусалимского (315—386 г.г.) «Огласительные и тайноводственные поучения» говорится в частности о том, что прежде чем приступить к Таинству Крещения, человек проходит определённое время испытания, он поститься, молится, изменяет свою жизнь так, как требует того христианская традиция, и только потом приступает к крещению, а уже после крещения ему раскрывается полнота христианского знания. Свт. Кирилл обращает внимание, что к этому таинственному знанию могут приступать люди, которые радикально изменились в нравственном смысле. Те же, кто нравственно не изменился, не допускался ни к крещению, ни к христианскому гнозису. Более того, для человека нравственно неизменившегося и не прошедшего через крещение, т.е. не готового, слышание религиозных истин приведёт к безумию.<sup>4</sup> (И в принципе, такая установка, по отношению к неопитам наблюдается во всех религиозных системах.)

Религиозное знание, которое передаётся в религиозной традиции, разделяется на две составляющие – явное и неявное знание. Явное знание представляет собой информацию, которая воспринимается и осознаётся одинаково всеми субъектами. Средствами трансляции явного знания являются стандартные и воспроизводимые каналы информации: печатные издания, таблицы, диаграммы, компьютерные программы и т. п. В отличие от явного неявное знание не может быть полностью вербализовано, формируется в зависимости от личностных особенностей человека и транслируется вне стандартных каналов информации через личностный контакт. Неявное знание присутствует в любой сфере человеческой практики, в том числе и в религии: «Искусство, процедуры которого остаются скрытыми, нельзя передать с помощью предписаний, ибо таковых не существует. Оно может передаваться только посредством личного примера от учителя к ученику»<sup>5</sup>. Т.е. здесь мы говорим о роли учителя, о том, что сложное религиозное многоплановое знание не добыть самому, а только учась у другого человека.

При встрече обыденного сознания с религиозной традицией происходит встреча мира повседневности с миром сверхъестественного. И возможны два сценария развития отношений. Или подчинение повседневности сверхъестественному, либо подчинение сверхъестественного повседневному.

При этом могут возникнуть ряд проблем.

Проблема первая. Современное обыденное сознание воспринимает религиозную традицию как явное знание, к которому можно приобщиться, только прочитав какие-то религиозные истины, описание служб, таинств через интернет и всем доступную литературу. При этом неявное знание, которое занимает не менее важную роль, и не только в религии, не учитывается. Познание религиозных истин идёт по привычным схемам обыденности: прочитал – познал.


Проблема вторая. Современное обыденное сознание не допускает наличие посредников – учителей, священников. Привычная фраза современности: «Бог у меня в сердце», указывает на непонимание, что такое религиозная традиция, как она передаётся и кем хранится, что в свою очередь ведёт к отрыву от традиции.

Проблема третья. Современное обыденное сознание синкретично, т.е. допускается смешивание различных противоречащих друг другу традиций.

Проблема четвёртая. Современное обыденное сознание при приобщении к религиозной традиции исходит из своих, практических нужд, подгоняет под себя, не задумываясь об истинном назначении религии. При этом не происходит ни каких, ни духовных, ни нравственных перемен в личности. Здесь появляется такой феномен, как обыденное религиозное сознание, которое характеризуется малой сознательностью, поверхностностью, обрядоверием, магическим пониманием религиозных действий, антропоморфизмом при понимании Бога и т.д.

Проблема пятая. Касается самих религиозных традиций. Постепенное исчезновения инициации приводит к тому, что к религиозной традиции допускаются люди, которые, мягко сказать, не осознают, что с ними происходит. Также допускаются такие методы распространения религиозных истин, которые противоречат самим истинам, например рок-концерты – как площадки для проповеди.

Наличием этих проблем обусловлены многие отрицательные явления современного общества, такие, например, как сектантство и связанные с ним многочисленные случаи, как психических рас-



стройств, так и простого воровства и обмана. Также важно отметить, что данные проблемы это результат не только применения обыденным сознанием недолжных схем познания. К сожалению, сами современные носители религиозных традиций зачастую допускают такие действия, которые приводят к ложному пониманию религиозных истин.

**Примечания:**

<sup>1</sup> Леухина Любовь Евгеньевна Обыденность в виде пространства социализации человека. [www.gramota.net/materials/3/2011/8-2/39.html](http://www.gramota.net/materials/3/2011/8-2/39.html)

<sup>2</sup> Философский словарь: Основан Г.Шмидтом. – 22-е, новое, переработ. изд. под. ред. Г. Шишкоффа / Пер. с нем./ Общ. ред. В.А. Малинина – М.: Республика, 2003. – С. 447

<sup>3</sup> Мирча Элиаде. Тайные общества. Обряды инициации и посвящения / Пер. с фр. Г. А. Гельфанд; Науч. ред. А. Б. Никитин. – М.—СПб.: «Университетская книга», 1999. – С. 14.

<sup>4</sup> Святитель Кирилл, Архиепископ Иерусалимский. Поучения огласительные и тайноводственные. – М.: Благовест.2010. – С. 13-14.

<sup>5</sup> Майкл Полани. Личностное знание. – М.: «Прогресс», 1985. – С. 86.



## РЕЛИГИОЗНАЯ СОЦИАЛИЗАЦИЯ ЧЕЛОВЕКА В УСЛОВИЯХ РОССИЙСКОГО ОБЩЕСТВА

Процесс социализации важен для становления самостоятельной личности человека в обществе. Субъектом социализации может выступать как человек, так и общество. В первом случае, человек как активный субъект самостоятельно принимает социокультурные нормы и ценности, саморазвиваясь и самореализуясь в обществе, во втором случае – общество воздействует на человека и формирует его мировоззренческие установки.


Становление личности в религии, как и в других сферах бытия, происходит в процессе социализации.

Личностью является человек, поднявшийся до определенной нравственной и интеллектуальной зрелости, которая характеризуется способностью и потребностью анализировать собственное сознание и поступки. В результате процесса религиозной социализации формируется особое качество личности – религиозность.

Анализ многообразия определений религиозности позволяет говорить о двух аспектах ее понимания, во-первых, как свойства личности, выражающего ее отношение к сверхъестественному; во-вторых, как самобытного явления, которое рассматривается через противопоставление «религиозного» и «секулярного», «сакрального» и «профанного».

Религиозность определяется как «душевное состояние или тот душевный строй, в связи с которым находятся субъективно важные для человека положения его веры»<sup>1</sup>. В то же время современные исследователи считают, что религиозность - это скорее «социальное качество индивида, личности и группы, выражающееся в совокупности их религиозных свойств (признаков)»<sup>2</sup>, нежели духовное.

Э. Фромм под религиозностью подразумевал «любую систему взглядов и действий, которой придерживается индивид, личность или группа людей и которая дает индивиду / личности / группе систему ориентации и объект поклонения»<sup>3</sup>. Это достаточно широкое определение, относящее к религиозным феноменам не только институциональные религии, но также и любые совокупности воззрений и действий, дающие человеку ценностно-нормативную систему и объект поклонения.



Следовательно, под религиозностью мы понимаем мировоззренческую ориентацию индивида, личности или группы, смысл которой выражается в особенностях религиозной веры (религиозное сознание), а также проявлениях этой веры в повседневной жизни и культовой практике (религиозное поведение).

Анализ религиозной жизни позволяет говорить о следующих типах религиозности: индивидуальной и коллективной (по степени общности, к примеру: в одной и той же конфессии будут различаться мировоззрение, выражаемое соборным или каноническим положением и высказываниями отдельных верующих, или их групп); неразвито-интуитивной и профессионально-детализированной (по степени развитости, сложности или эклектичности, синкретичности, к примеру: в одной и той же конфессии будут различаться мировоззрение пятилетнего ребенка и взрослого, или неграмотного крестьянина и высокообразованного патриарха); ортодоксально-традиционной и новационно-реформационной (по степени преемственности между поколениями и/или группами верующих, к примеру: в одной и той же конфессии – до определенного предела, за которым следует разрыв, будут различаться по своему мировоззрению: реформаторы, диссиденты, протестанты, заблуждающиеся, отступники, еретики, сектанты, иноверцы, язычники, безбожники, атеисты)<sup>4</sup>.

В социализации человека религия выступает как некая система необходимых жизненных ориентиров, формирующих представления человека о мире и о его месте в нем, формирующая отношения к особо значимым основаниям как внешнего, так и внутреннего бытия личности. Религиозный индивид представляет образ отдельного человека, предрасположенного к познавательной практике в определенной религии, но еще не проявившего себя как активный субъект познания в сфере социально-религиозных отношений.

Религиозный индивид может рассматриваться как предличность, начинающая восхождение к той или иной религиозной традиции.

Формирование и становление религиозной личности происходит в рамках жизненных отношений, сформированных религиозной системой, включающей совокупность ценностей, представлений, эмоционально-чувственных отношений к миру, окружающим людям, потусторонней реальности, к самому себе, к религиозной деятельности.

Особенности процессов религиозной социализации индивидов заключаются в восприятии мировоззренческой модели в виде верований и догматов, идеологических убеждений и поведенческих стерео-

типов по отношению к окружающим людям и гипостазированным существам. В процессе религиозной социализации человек получает религиозный опыт через переживание связи со сверхъестественным началом (ощущение, восприятие Бога), накопление результатов своих духовных усилий, освоение религиозных представлений и переоценку в зависимости от них всех прочих убеждений.

Понимание термина «религиозная социализация» связано, прежде всего, с тем, что выступает приоритетом — ритуальная, организационная или доктринальная, вероучительная сторона освоения религиозной традиции. В. Г. Безрогов отмечает, что «для западных христианских стран вот уже немало число столетий основой религиозной, конфессиональной жизни выступает вероучение, убеждение в его истинности. Восточно-христианские регионы, особенно территории, находящиеся под юрисдикцией РПЦ, приоритетом считают ритуальную, церковную жизнь, участие в службах и таинствах. В связи с такими различиями дифференцируется и понимание религиозной социализации, которая в самом общем смысле есть становление верующего, происходящее в определенном конфессиональном и социокультурном контексте. С православной точки зрения религиозная социализация — это воцерковление, становление членом прихода, общины, вписанной в этноконфессиональные рамки»<sup>5</sup>.


Следуя размышлениям Т. В. Складовой, примем в качестве основного следующее определение: «религиозная социализация — это процесс вхождения человека или группы людей в религиозный уклад жизни, усвоение ими религиозных ценностей и норм поведения и, как следствие этого, изменение взаимоотношений с обществом, обусловленных исповедуемыми религиозными законами»<sup>6</sup>.

В условиях российского общества религиозная социализация обусловлена такими институтами, как семья религиозная община, религиозное воспитание и образование, религиозное искусство.

Семья обеспечивает не только физическое и эмоциональное развитие человека, существует мнение, что родители играют самую заметную роль в религиозной ориентации своих детей, повседневно воздействуя на содержание и глубину религиозных представлений подрастающего поколения.

В семье начинается формирование религиозного опыта у человека и в ней находят свою основу традиции в обществе. Религиозные представления, навыки протекают как бы вне контроля сознания, они, усваиваясь с «материнским молоком», проявляются в глубинных ус-





тановках, автоматических навыках, устойчивых стереотипах, подчас определяющих реальное поведение личности<sup>7</sup>. Представления о религии формируются на основе того, что было воспринято «на слух» дома от старших, а затем во время и по ходу культовой практики. Например, верующие по традиции относятся к религиозности как к обязательному повседневному элементу образа жизни. В общинах бывают редко с целью совершения возрастных (сезонных) таинств и обрядов: крещение, брак, отпевание и т.п.

В обыденной жизни многие ощущают связь с традиционными религиями по своему менталитету, по складу бытия или просто исходя из стереотипа: «русский, значит православный», «татарин, поэтому мусульманин»<sup>8</sup>.

Семья проявляет такие социализирующие функции, как мировоззренческую, воспитательную и транслирующую, воплощая, поддерживая и передавая из поколения в поколение духовно-религиозные, национальные ориентиры определенной традиции (веру, свободу, совесть, правосознание, уважение авторитетов и родителей, целомудрие, мужество, честность), способствующие формированию религиозной картины мира личности.

Современный человек прямо или косвенно испытывает на себе социализирующее влияние религиозных общин. В процессе социализации верующих религиозные общины реализуют ряд функций.

Ценностно-ориентационная функция религиозных общин проявляется в том, что они предлагают своим членам и стремятся сформировать у них определенную систему верований (веру в Бога, бессмертие души и др.), позитивное отношение к религиозным ценностям и нормам. Это осуществляется как в процессе культовых действий (богослужения в храме, молитвы), так и в различных формах религиозного просвещения.

Регулятивная функция проявляется в том, что религиозные общины культивируют среди своих членов поведение, соответствующее религиозным нормам (заповедям). Это осуществляется в процессе коллективных культовых действий и всей жизнедеятельности организаций, а также через различные формы контроля (в одних конфессиях более, в других - менее жесткого) за соответствием жизни верующих религиозным нормам.

Коммуникативная функция реализуется в создании условий для общения верующих, а также в культивировании норм общения, соответствующих вероучительным принципам конкретной религии.

Милосердная функция религиозных организаций реализуется в многообразных сферах и формах деятельности милосердия и благотворительности как в рамках самих организаций, так и за их пределами, благодаря чему члены организации приобретают специфический опыт.

Компенсаторная функция проявляется в гармонизации духовного мира верующих, в помощи им в осознании своих проблем и в духовной защите от мирских потрясений и неприятностей<sup>9</sup>.

Воспитательная функция религиозных общин проявляется в вопросах, связанных с религиозным воспитанием и образованием человека.


Религиозное воспитание и образование осуществляется священнослужителями; верующими агентами социализации (родителями, родственниками, знакомыми, членами религиозной общины и пр.); педагогами конфессиональных учебных заведений (как основных - средних школ, колледжей и пр., так и дополнительных - воскресных школ, кружков и др.), преподавателями религиоведения в светских учебных заведениях; различными объединениями, в том числе детскими и юношескими, действующими при религиозных организациях или под их влиянием; средствами массовой коммуникации, находящимися под контролем религиозных организаций; культурным наследием (литературой, искусством, философией).

Воспитательная функция в полной мере реализуется через институты религиозного воспитания и образования, которые формируют и утверждают в сознании человека ценностные ориентиры, характерные для определенной конфессии, способствуя формированию и развитию религиозности личности.

В процессе религиозного воспитания и образования происходит становление духовного облика человека, который складывается под влиянием моральных и духовных ценностей, составляющих достояние его культурного круга. Человеку целенаправленно индоктринируются мировоззрение, мироощущение, нормы отношений и поведения, соответствующие вероучительным принципам определенной конфессии.

Рассмотрение различных конфессий в контексте образования позволяет выстроить трехуровневую структуру понимания и усвоения нравственно-культурных ценностей.

Первый уровень представляет собой блок учебного материала, который включает в себя знания о сущности религии, ее истории, раз-



вители, о социальных, правовых, экономических и политических аспектах. Второй уровень связан с формированием религиозного мировоззрения в семье, в конфессиональных учебных заведениях. Третий уровень характеризуется степенью вовлеченности человека в практическую реализацию догматов вероучения<sup>10</sup>.

В христианстве и исламе, традиционных для нашего региона конфессиях, образование следует понимать как восстановление целостности человека, предполагающее развитие всех его сил, всех его сторон, соблюдающее иерархический принцип в устройении человека.

В основе православного подхода к обучению лежит понимание того, что знания обретаются в процессе обучения, направленного на готовность человека понять и вместить Богом данные знания, когда эрудиция дополняется интуицией. Образование сводится не к доказательству истины только силою разума, а к познанию истины как откровения, свидетельства и описания.

Знания в исламе рассматриваются как обязанность и достоинство человека. Достаточно вспомнить, что, согласно мусульманскому вероучению, всякий мусульманин в течение своей жизни должен учиться: учиться быть мусульманином, основам наук, ценностям культуры, языкам и другим основам жизнедеятельности. Свои знания он непременно должен передавать своим детям, родственникам, соседям, всем, кто хочет познавать окружающий мир, поскольку обучение других есть великий пример милосердия и богоугодное дело. Причем еще с древних времен отмечалось, что тот, кто учился наукам и не применил их на деле, похож на человека, вспахавшего волком землю, но не сеявшего семян. Образование для человека в исламе рассматривается не только как познание ценностей ислама, но, главное, как путь совершенствования человека в плане его добродетели, формирование добропорядочного человека.

Образовательные институты обеспечивают важный аспект социализации жизненного мира личности через многообразие средств религиозного воспитания, которые определяются конфессиональными особенностями. Так, в христианских конфессиях таковыми являются: церковное богослужение, приобщающее верующих к церковной жизни; проповедь, сообщающая важнейшие положения вероучения и побуждающая к соответствующему поведению; молитва, помогающая научиться выработать нужный душевный настрой; исповедь, которая приучает к самоанализу и к мысли о неотвратимости наказания за грех (проступки); пост, помогающий смирять гордыню, выра-

батывать стойкость. В процессе и в результате религиозного воспитания у верующих формируются специфические для той или иной конфессии ценностно-нормативная система, особенности мышления и поведения, стиль жизни, а в целом - стратегии адаптации и обособления в социуме.

В процессе религиозной социализации индивида, приобщения его к культуре и религии своего народа, включения его в систему социально-религиозных связей и отношений, центральную роль играют духовные ценности, вырабатываемые и отстаиваемые искусством.

В каждой культуре развивается религиозное искусство – архитектура, живопись, скульптура, музыка, литература, кинематограф, органически связанные с религией или выступающие ее культурным выражением. Религиозное искусство является одновременно производением и религии, и художественного творчества. Такие произведения на религиозные сюжеты, фрески, иконы, как «Сикстинская Мадонна» Рафаэля Санти, «Святое семейство» Рембрандта, «Троица» Андрея Рублева, прочно связаны с идейным содержанием мира религии, что обуславливает участие этих произведений в культовой практике.

Известны случаи обращения в религиозную веру, совершенно под влиянием эстетических переживаний, например, французский писатель П. Клодель был позитивистом, но под воздействием творчества А. Рембо («Озарения» и «Одно лето в аду»), пережил религиозное обращение<sup>11</sup>. В своем творчестве П. Клодель созерцает, переживает и мыслит мир и человека в их отношении к Богу с позиции католической религии. Конечно, путь к вере в Бога через искусство – это лишь один из возможных вариантов становления личности.

Религиозное искусство выполняет только ему присущие функции, решая конкретные задачи. Задачи и функции искусства – это те цели, которые в явной или в скрытой форме искусство ставит перед собой, те ценности, которыми руководствуется художник при создании произведения и которые принимает во внимание зритель, воспринимаящий это произведение.

Основными функциями религиозного искусства являются:

1) Сотворчество с Богом. Искусство есть творчество, акт творения в ответ на призыв Бога и в этом смысле художник как субъект творчества является соавтором Бога, продолжает божественное дело созидания. Исключение составляет учение о монополии Творца на творение в исламе, иудаизме, которое нивелирует человека как субъек-

та, выводя его за рамки творческого процесса, запрещая ему подражать действиям Бога.

2) Транслирующая функция религиозного искусства состоит в хранении и передаче религиозных знаний, зафиксированных в произведениях искусства, от поколения к поколению. Религиозное искусство способствует укреплению традиций - сложившейся системы идеалов, ритуалов, норм, правил, характерных для общества.

3) Эстетическая функция религиозного искусства вызывает и укрепляет у людей различные переживания, связанные с верой в сверхъестественное, чувства прекрасного и безобразного, возвышенного и низменного, связанные с восприятием произведений искусства.

4) Коммуникативная функция религиозного искусства непосредственно связана с «языком образов», который более метафоричен, аллегоричен, эмоционально и эстетически богаче, чем естественный, разговорный язык, поэтому информативные возможности художественного языка шире и качественно выше. Религиозное искусство в своей основе есть средство общения между людьми, которое позволяет передавать не только объективную информацию, но и эмоции, настроение, чувства.

5) Катарсическая функция религиозного искусства способствует очищению души человека. А. А. Тарковский заметил, что «когда зритель оказывается в поле, излучаемом великим произведением искусства, раскрываются лучшие стороны его души, стремящейся к освобождению. В такие моменты происходит осознание и открытие себя как личности, приходит ощущение безграничности творческого потенциала, бездонных глубин наших чувств»<sup>12</sup>.

Задачи религиозного искусства состоят в том, чтобы:

- удовлетворить духовные потребности неограниченного круга зрителей, мира в целом;
- использовать эстетические и художественные ценности для украшения культа;
- приблизить человека к Богу;
- формировать религиозность как осознание связи с Высшим началом, Богом, миром духов и т.д.
- укрепить религиозную веру, взгляды и чувства человека;
- раскрыть и художественно отобразить внутренний мир человека;
- поддерживать устойчивость общества путем укрепления традиций, авторитетов, верований.

Религиозное искусство динамично, полифункционально и противоречиво, оно поддерживает существующие мораль, идеологию, верования, традиции, признанные идеалы, но одновременно способствует и обновлению ценностей в обществе. Религиозное искусство является важным средством религиозной социализации и влияет на формирование целостного мировоззрения личности.

Таким образом, человек постепенно адаптируется к религиозной среде, включающей совокупность ценностей, представлений, эмоционально-чувственных отношений к миру, окружающим людям, сверхъестественной реальности. Механизм религиозной социализации человека в современном обществе раскрывается через знания и навыки, полученные в семье, религиозной общине, учреждениях религиозного воспитания и образования, религиозном искусстве. Институты религиозной социализации вводят отдельного индивида в пространственно-временной континуум религиозной культуры, в результате чего формируется религиозная личность.

#### Примечания:

<sup>1</sup> Карсавин, Л.П. Сочинения / Л.П. Карсавин. Т. 2: Основы средневековой религиозности в XVII-XVIII веках. – СПб.: Алетей, 1997. – С. 23.

<sup>2</sup> Яблоков, И.Н. Религиозное сознание // Введение в общее религиоведение: учебник / под ред. И.Н. Яблокова. М.: Кн. дом «Университет», 2001. – С. 295.

<sup>3</sup> Fromm E. Psychoanalysis and religion / E. Fromm. New Haven, 1950. P. 21.

<sup>4</sup> Андриякова, Т.В. К вопросу о религиозности / Т.В. Андриякова // СВЕЧА-2005. ИСТОКИ: Религия и личность в прошлом и настоящем. Тезисы международных конференций. Том 12. – Владимир-Москва, 2005. – С. 199-201.

<sup>5</sup> Безрогов, В.Г. Религиозная социализация и осуществление права на веру в межпоколенных отношениях: XX век и перспектива / В.Г. Безрогов // Развитие личности. – 2002. – № 4. – С. 115-136.

<sup>6</sup> Скларова, Т.В. Религиозная социализация: проблемы и направления исследований / Т.В. Скларова // Вестник ПСТГУ. – 2009. – Вып. 4 (15). – С. 7-18.

<sup>7</sup> Вера. Этнос. Нация. Религиозный компонент этнического сознания / под ред. М.П. Мчедлова. М.: Культурная революция, 2007. С. 11.

<sup>8</sup> Мчедлов, М.П., Филимонов, Э.Г. Социально-политические позиции верующих в России / М.П. Мчедлов, Э.Г. Филимонов // Социологические исследования. 1999. № 3. С. 103.

<sup>9</sup> Мудрик, А.В. Социальная педагогика / под ред. В.А. Сластенина. 3-е изд., испр. и доп. – М.: Издательский центр «Академия», 2000. – 200 с.

<sup>10</sup> Харисова, Л.А. Духовно-нравственные ценности ислама / Л.А. Харисова // Педагогика. 2008. № 9. С. 73-74.

<sup>11</sup> См.: Клодель, П. Мое обращение // Клодель П. Капля божественного меда: сб. эссе. М., 2003. 276 с.

<sup>12</sup> Тарковский, А. Запечатленное время. Размышления о кино / А. Тарковский. Лондон, 1987. С. 43. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.tarkovskiy.su/texty/Tarkovskiy/Brantes.html> (дата обращения: 15.05.2011).

**Шурбаев К. К. (Оренбург)**

## **НЕСКОЛЬКО СЛОВ О ВОЕННОЙ ИСТОРИИ ОРЕНБУРГСКОГО КРАЯ В КОНЦЕ XIX – НАЧАЛЕ XX ВВ.**

Во второй половине XIX века Оренбургская губерния продолжала оставаться довольно значительным по территории и численности административным образованием. Находясь на границе Российской Империи Оренбургский край, имел важное стратегическое значение и по этой причине управлялся военными губернаторами. Здесь всегда находились воинские подразделения, которые принимали участие в защите границы Российской империи, и войнах за ее пределами.

В 60-е годы XIX века в Оренбургском крае происходят серьезные административно-территориальные и военные преобразования. В мае 1865 г. Оренбургская губерния была разделена на Уфимскую и Оренбургскую, а Самарская губерния выведена из состава генерал-губернаторства, которое стало теперь называться Оренбургским<sup>1</sup>. Военные преобразования были связаны с проведением военной реформы 60-70-х годов XIX века и переходом министерства иностранных дел на среднеазиатское направление во внешней политики России. Генерал-губернаторство стало основной базой российского военного проникновения в Южный Казахстан и Среднюю Азию<sup>2</sup>. Это выразилось в увеличении численности войск на территории Оренбургского края<sup>3</sup> и создании 6 августа 1865 года Оренбургского военного округа<sup>4</sup>.

Район Оренбургского военного округа соответствовал общим административным границам Оренбургского края, к которому в отношении общего управления прикреплялась Туркестанская область. Главное начальство в округе вверялось военному генерал-губернатору. Главная особенность округа состояла в расширении власти в военно-окружном совете и предоставлением некоторых прав, принадлежащих по другим округам лишь военному совету. Но, как и об утверждении планов заготовлений, так и во всех решениях, основанных на эти исключительных правах, военно-окружной совет обязан был немедленно доводить до сведения военного министра.


В составе военно-окружного совета Оренбургского военного округа не состоял член инспектор госпиталей, должность которого, вследствие громадности расстояний, на которых разбросаны госпита-

ли, возложена на начальников местных войск в губерниях и областях. В военно-окружном штабе, руководствующийся общими положениями, сосредотачиваются дела по военному составу казачьего войска и его управлению. Кроме того, в оренбургском штабе сосредотачивается делопроизводство по аральской флотилии. Что касается окружного интендантского и артиллерийского управления, то они образовывались по общему «Положению»; в инженерном управлении допускалось только следующее существенное изменение. Строительные предположения по сооружению первостепенной важности, подлежащим высочайшему утверждению, предоставлялись, с заключением военно-окружного совета, военному министру, по второстепенным сооружениям утверждались самим военно-окружным советом и сообщались в главное инженерное управление. Создавая Оренбургский, Кавказский, Сибирские военные округа, военная администрация добилась: с одной стороны – сосредоточение в военном министерстве общего направления и главного контроля, с другой – дала местным управлениям вполне достаточной самостоятельности, равномерно распределенной по органам, его образующим<sup>5</sup>.

Военная реформа 60-70-х гг. XIX века затронула также военно-учебные заведения. На территории Оренбургского края значительно расширился Неплюевский кадетский корпус, где обучалось также дети башкирской, татарской и казахской знати<sup>6</sup>. Существовавшую ранее школу военных кантонистов в 1859 году преобразовали в военное училище, затем – в военно-начальную школу, потом – в военную прогимназию, во второй кадетский корпус, где учили детей офицеров, служивших в Туркестане. В 1868 году по ходатайству генерал-губернатора Крыжановского Н. А. открылось юнкерское училище, готовившее офицеров для Оренбургского казачьего войска<sup>7</sup>.

В 60–70-х годов XIX века большая часть войск оренбургского военного округа участвовали в Туркестанских походах. Значительно продвинувшаяся в южном направлении территория генерал-губернаторства и трудности управления войсками, находившиеся за 2000 верст к югу от Оренбурга, побудили правительство в июле 1867 года реорганизовать Туркестанскую область в самостоятельное генерал-губернаторство и учредить Туркестанский военный округ. Действующие в Средней Азии части Оренбургского военного округа (15 пехотных батальонов и 30 казачьих сотен) были переданы в подчинение генерал-губернатору Туркестана. К середине 70-х годов на территории Оренбургского военного округа<sup>8</sup> находились: 159-й Гурийский пехот-





ный полк (3 батальона) (40-я пехотная дивизия), 2 оренбургских местных батальонов (1-й в г. Оренбурге; 2-й в г. Уральске), 22 воинской команды, Башкирский дивизион в составе 2-х эскадронов, а также 24 сотни Оренбургского и Уральского казачьего войска<sup>9</sup>. Всего 14.156 человек нижних чинов<sup>10</sup>.

В 70-х годах начинается национально-освободительное движение славянских народов Балканского полуострова против османского ига. Русско-турецкая война 1877–1878 гг. была одним из наиболее значительных событий второй половины XIX века. Оно оказало большое влияние на судьбы народов Балканского полуострова, на внешнюю политику великих держав. Когда в Оренбурге стало известно о начале войны, начинается сбор пожертвований, а летом 1877 года на собранные деньги был сформирован и направлен в Херсонскую губернию подвижный госпиталь на 100 коек. В русско-турецкой войне 1877–1878 гг. приняли участие части 2-й и 40-й пехотных дивизий Казанского военного округа, куда входили уроженцы Оренбургского края, а также 6-й и 7-й Оренбургские казачьи полки и сотня из Уральского казачьего войска<sup>11</sup>. Во время мобилизации запасных 3 апреля 1877 г. для действующей армии была привлечена Оренбургская губерния, из 4.401 запасных призваны были 4.045<sup>12</sup>. На Балканском театре военных действий успешно действовала 2-я пехотная дивизия и Уральская казачья сотня, а на Кавказском театре военных действий – 40-я пехотная дивизия и Оренбургские казачьи полки. Немало оренбуржцев отдало жизнь за освобождение Болгарии в боях под Плевной, на Шипке, а также во время взятий турецких крепостей Карс и Эрзерум.

После войны с Турцией 1877-1878 гг. резервы для Туркестанского военного округа стали по решению Александра II направляться не из Европейской, а из Азиатской части России через территорию Западно-Сибирского военного округа. Из 7000 новобранцев, ежегодно направляемых в Туркестан, 6500 человек следовали через Западную Сибирь и только 500 человек – через Оренбург. Оренбургский военный округ, имевший в 1880 г. 4 батальона и 20 воинских команд, 4 эскадрона кавалерии и 19 казачьих сотен, утратил роль тылового обеспечения частей Туркестанского военного округа<sup>13</sup>.


Расширение территории государства, изменение его границ, а также некоторые другие военно-политические соображения потребовали внесения коррективов в военно-окружную систему управления. 12 августа 1881 г. был расформирован Оренбургский военный округ

как утративший свое значение вследствие появления Туркестанского. Его войска были подчинены штабу Казанского военного округа. На территории округа дислоцировались пять резервных пехотных бригад: 54-я (в Самаре), 57-я (в Саратове), 58-я и 59-я (в Казани), 61-я (в Уфе); бригада кавалерийского запаса; две (резервная и запасная) артиллерийские бригады; подразделения Астраханского, Оренбургского и Уральского казачьих войск, а также четыре местные бригады и отдельные резервные команды. В 1883 году регулярные и казачьи войска на территории Оренбургской губернии состояли из батальона пехоты, 21 воинской команды, 10 казачьих сотен.

Во время Русско-японской войны 1904–1905 гг. в боевых действиях непосредственное участие приняли пехотные дивизии, сформированные на территории Казанского военного округа. В начале 1903 года вооруженные силы в Сибири были объединены под властью Наместника Его Величества на Дальнем Востоке<sup>14</sup>. Однако когда отношения с Японией начали принимать угрожающий характер, силы Наместничества были признаны недостаточными. Тогда была применена разработанная теоретиками Главного штаба еще в конце XIX века система «частных мобилизаций» на случай локальных войн, не требующих затрат всех сил страны. При частной мобилизации призыв запасных осуществлялся выборочно по местностям, из какого-либо уезда или волости вычерпывались полностью запасные всех призывных возрастов, а в соседней местности призыва не было вовсе. Так, например, в состав сформированных полков в Златоусте и Уфе (214-й Мокшанский, 282-й Черноморский, 243-й Златоустовский) входили уроженцы Оренбургской (Троицкий, Верхнеуральский, Челябинский уезды), Пермской, Уфимской губернии<sup>15</sup>.

Всего за время войны произошло 9 мобилизаций. Силы Казанского военного округа были привлечены 2 февраля и 1 июня 1904 года во время второй частной мобилизации. Тогда были развернуты 54-я, 61-я, 71-я пехотные дивизии, однако на театр военных действий отправались 54-я и 71-я (они вошли в состав 1-ого армейского и 5-ого Сибирского армейского корпусов соответственно), а части 61-ой пехотной дивизии (5-й Сибирский армейский корпус) отправались в сентябре вместе с войсками Одесского военного округа<sup>16</sup>.

Мобилизация, объявленная в Оренбуржье, сопровождалась патриотическими манифестациями. Население губернии было возмущено вероломством японского правительства, начавшие войну<sup>17</sup>. В состав 61-ой пехотной дивизии вошли 241-й Орский и 242-й Белебе-



евский пехотные полки, сформированные в Оренбургском крае. Помимо регулярных сил в войне активное участие приняли Оренбургская казачья дивизия (9–12-е Оренбургские казачьи полки), 1-й Оренбургский казачий полк в составе 10-го армейского корпуса и Уральская казачья бригада в составе 4-го и 5-го Уральских казачьих полков<sup>18</sup>.

Отдельно хотелось отметить участие 241-го Орского полка (командир полковник Бенедский) в Мукденском сражении 6-25 февраля 1905 года. На момент сражения Орский полк (67 офицеров, 3.662 человек) входил в состав Ляохэйского отряда, занявшего позиции от д. Сяоданынь – до д. Чандиопа. 15 февраля Ляохэйский отряд был расформирован, штаб отряда стал штабом общего резерва, а 241-й Орский полк по батальонам встал в Даваньганьпу и Айдяпу, и две роты направил к Каулитуну. Однако когда японцы атаковали восточный фланг русских позиций, командование перебросила туда 1-й Сибирский армейский корпус, оставив II армию без резерва. Поэтому 16 февраля резервом стал Сводно-стрелковый корпус, куда было решено причислить и Орский полк. Вечером этого же дня позиции Сводно-стрелкового корпуса были атакованы, но Орский полк в бою не участвовал, оставаясь в резерве. В 2 часа ночи полк занял позиции в д. Вансютай прикрывая отход корпуса, откуда утром двинулся к д. Шаунго. В 11 часов Орский полк достиг д. Шаунго, где находился на отдыхе после ночного боя и утреннего перехода, даже когда силы Сводно-стрелкового корпуса начали отход к д.д. Тоутайцзы, Матуран. Отход был связан с введением в бой японцами 4-й пехотной дивизии, чтобы задержать их, и не допустить окружение 8-ого армейского корпуса, Орскому и Замосцскому полкам было приказано взять д. Пейтхоза.


Построившись в боевой порядок полки, атаковали скопление японских сил, однако попали под сильный артиллерийский огонь. Неся чувствительные потери, Замосцкий полк изменил направление и атаковал северную окраину д. Пейтхоза. Несмотря на упорное сопротивление, несколько рот Орского и Замосцкого полков ворвались в деревню. После взятия деревни, офицеры Орского полка приказали петь молитвы «Господи» и «Спаси, Господи, люди Твоя». Пение молитвы подхватили Замосцы, отставшие из-за артиллерийского огня японцев, это предотвратило стрельбу по своим и ободрило солдат.

После этого дела Орский полк отошел к д. Шуанго, однако когда стало известно, что японцы, прорвав фронт, и двигались к Мукдену,

Орский полк начинает ночью 18 февраля отход в составе отряда генерала Голембатовского. К 9 часам вечера полк достиг Тунхайзу, где заняли позиции с 215-м Бузулукским полком. В 4 часа утра 19 февраля 8-я японская дивизия начинает наступление, начинается бой, однако к обеду Орский полк был отведен в резерв, сдав позиции войскам подошедшим позднее<sup>19</sup>.

С 20-22 февраля Орский полк отходит к д. Мадяпу, участвуя в перестрелках с частями 5-й японской дивизии. 22 февраля Орский полк под прикрытием артиллерии покинул д. Мадяпу, куда рвались японцы, чтобы перерезать дорогу к Мукдену. 23 февраля Орский полк переходит в распоряжение генерал-майора Ганенфельдта, командира арьергарда, прикрывающий отступающий отряд генерал-лейтенанта Церпицкого. В 9 утра 25 февраля арьергард достиг Мукдена, нагнав основные силы. Орский полк в голове колонны, затем Подольский и батарея, а в хвосте стрелки. Отряд встал на отдых, был роздан обед, частично из полевых кухонь, частично из котлов, с готовой едой, оставленной предыдущим отрядом. В два часа дня отряд двинулся дальше на север между железной дорогой и городом, где сразу попал под перекрестный огонь японцев. Посоветовавшись с командиром Подольского полка полковником Васильевым, генерал-майор Ганенфельдт приказал пройти через город и выйти на северо-востоке, чтобы соединиться с частями III армии, не зная, что ранее японцы прорвали там оборону и оттеснили их к железной дороге, вдоль которой двигались основные силы генерал-лейтенанта Церпицкого.

Из-за узких мукденских улиц, на которых толпились люди и обозы, выйти на северо-восточную окраину удалось только к 4 часам дня, где сразу же попали под огонь японцев. Шедшие во главе колонны 9-я и 10-я роты Подольского полка развернулись и при поддержке 11-й и 12-й рот смогли отбросить японцев, дав тем самым время, чтобы перестроиться. Пользуясь этим, генерал-майор Ганенфельдт и полковник Васильев развернули: Орский полк – на правом фланге, стрелков обоих полков – в центре, Подольский полк – на левом фланге. Уже в сумерках отряд двинулся на японцев, в бой их вел полковник Васильев, так как генерал-майор Ганенфельдт был к этому времени ранен. Пройдя предместье Мукдена, отряд попал под артиллерийский огонь с севера. Тогда полковник Васильев дал команду идти в северном направлении, а 1-му батальону Подольского полка усиленный 7-й и 8-й ротой атаковать батарею. Выбив штыковой атакой японцев с батареей и испортив орудия, отряд был вынужден остановиться



из-за шквального огня японцев. Полковник Васильев был убит, командир Орского полка ранен, выбито много офицеров. К 8 часам вечера стемнело, боевой порядок растянулся в длинную узкую полосу, куда стали вливаться подразделения, которые задержались в Мукдене, но управление выскользнуло из рук нескольких офицеров оставшихся в строю. В таком виде отряд двинулся дальше, однако попав под пулеметный и ружейный огонь, распался на части.

Часть солдат Орского и Подольского полка вошли в состав отряда полковника Максимовского. Остальные солдаты этих же полков были собраны подполковником Подольского полка Даничем, который принял решение прорываться, однако наткнувшись утром на бивак японцев, отряд был вынужден сдаться (патроны кончались еще вечером). Полковник Максимовский же поделил отряд на мелкие группы, для прорыва, к утру из окружения им удалось вырваться, но не многим<sup>20</sup>. После Мукденских боев в составе 241-ого Орского полка числилось в 4 батальонах 475 штыков, поэтому полк был переформирован в 1-б-ный состав<sup>21</sup>. За все время войны 241-й Орский полк понес самые большие потери в 61-й пехотной дивизии, к концу войны этот полк почти полностью обновился, в его состав в течение всей кампании на укомплектование прибыло 3.322 нижних чинов<sup>22</sup>. Всего в непосредственное участие в войне с Японией приняли около 20.000 оренбуржцев, в том числе 15 тыс. солдат и 5,3 тыс. казаков. Они приняли участие во многих крупных сражениях войны: под Ляояном, на реке Шахэ, под Мукденом.

Таким образом, в административном и военном отношении Оренбургский край во второй половине XIX века претерпел значительные изменения. С завоеванием Средней Азией Оренбургский край из приграничного превратился в губернию, находившуюся практически в центре страны. По территории, численности и способу управления Оренбургский край уже мало чем отличался от большинства других губерний. Изменился Оренбургский край и в военном отношении, в 60-х годах начинается завоевание среднеазиатских ханств, что способствовало увеличению количества войск и созданию Оренбургского военного округа, в ходе проведения военной реформы 60-70-х годов. Однако округ просуществовал недолго и в 1881 г. был расформирован и Оренбургский край вошел в состав Казанского военного округа. Оренбуржцы принимали активное участие в войнах второй половины XIX века – начала XX века (русско-турецкой войны 1877-1878 гг.; русско-японская война 1904-1905 гг.). Из Оренбург-

ского края призывались запасные, вливающиеся в состав полков действующей армии, офицеры, обучающиеся в военно-учебных заведениях Оренбурга. Во время мобилизации в начале XX века Оренбургская губерния всегда привлекалась одной из первых, так как здесь находилось не только Оренбургское казачье войско, но и боеспособные резервные батальоны готовые всегда выдвинуться на театр военных действий.

#### Примечания:

<sup>1</sup> Злобин, Ю. П. Оренбургское генерал-губернаторство в 50-70 гг. XIX в. / Оренбургский край в системе евразийских губерний и областей России. Всероссийская научно-практическая конференция. Оренбург, 2004. – С. 71.

<sup>2</sup> См. подробнее: Жуковский, С. В. Сношение России с Бухарой и Хивой за последнее трехсотлетие. Петроград, 1915; Иванов, П. П. Очерки по истории Средней Азии (XVI-XIX вв.). М., 1958; Игнатъев, Н.П. Миссия в Хиву и Бухару в 1858 г. флигель-адъютанта полковника Н. Игнатъева. СПб., 1897; Киняпина, Н.С. Кавказ и Средняя Азия во внешней политике России (вторая половина XVIII - 80е годы XIX в.). М., 1984; Халфин, Н. А. Политика России в Средней Азии (1857 - 1868). М., 1960; Шурбаев К. К. Российско-английское соперничество за влияние в Средней Азии в середине XIX века. // Народы Южного Урала на страже Родины. Оренбург, 2012. – С. 343-350.

<sup>3</sup> На его территории были расквартированы «Войска Оренбургского края», в него входили 11 батальонов, 6 рот, 24 воинской команды, 42 сотни, 18 орудий (3 батареи). См.: Семенов, В. Г. Военная история Оренбургского края в дореволюционный период: задачи современной историографии. // Вестник ОГУ. – № 5. – 2012. – С.71.

<sup>4</sup> См. подробнее: Великие реформы в России. 1856-1874. М., 1992; Дворников, И. Н. Военная реформа 60-70 гг. XIX века и введение военно-окружной системы в России. // Ученые записки. – № 1-2 (5). – 2011; Джаншиев, Г. А. Эпоха Великих Реформ. СПб, 1907; Зайончковский, П. А. Военные реформы 1860-1870 годов в России. М., 1952.

<sup>5</sup> Глиноецкий, Н. Применение военно-окружной системы к Кавказу, Оренбургскому краю, к Сибири. / Военный сборник. Том 45. СПб., 1865. – С. 24-32.

<sup>6</sup> История Урала. Том 1. Пермь, 1976. – С. 269.

<sup>7</sup> Оренбург. – Челябинск, 1993. – С. 92.

<sup>8</sup> В 1875 году Оренбургский военный округ по численности войск значительно уступал остальным 13 военным округам империи, включая и своих непосредственных соседей – Казанскому (48 батальонов и 3 сотни) и Туркестанскому (19 батальонов и 38,5 сотни) округам. См.: Злобин, Ю. П. Указ. соч. – С. 72.

<sup>9</sup> Цит. по: Краткое расписание войск по военным округам, исправлено к 25 октября 1876 г. / Сборник материалов по русско-турецкой войне 1877-1878 гг. на Балканском полуострове. Выпуск 11. Мобилизация русской армии и сосредоточение в Бессарабии. СПб., 1898 – С. 48

<sup>10</sup> Цит. по: О числе нижних чинов и частей войск, расположенных казарменным способом и по обывательским квартирам за 1876 год. / Ежегодник русской армии за 1877 г. Часть II. СПб, 1877. – С. 267.

<sup>11</sup> Еще 22 сентября 1870 года было правительством утверждено «Расписание о призыве и назначении на службу отпускных нижних чинов и о назначении их в войска». В «Расписании ...» содержались сведения: в каком числе, из каких губерний, какого рода войск (оружия) и званий, а в случае необходимости и каких сроков службы призывались отпускники на действительную службу; на какие сборные пункты они должны были прибыть из уездных городов; куда, в какие части войск, в каком количестве и каким порядком отправля-

лись со сборных пунктов и т.д. См.: Арсланов, Р. Ф., Шептура, В. Н. Проведение мобилизации и мобилизационные работы в русской армии. Вторая половина XIX века. // Военно-исторический журнал. – №1. – 2007. – С. 5-6.

<sup>12</sup> Цит. по: Ведомость распределения по губерниям призыва запасных 3 апреля 1877 г. / Сборник материалов по русско-турецкой войне 1877-1878 гг. на Балканском полуострове. Выпуск 11. Мобилизация русской армии и сосредоточение в Бессарабии. СПб., 1898 – С. 222.

<sup>13</sup> Злобин, Ю. П. Указ. соч. – С. 72.

<sup>14</sup> Русско-японская война. Т. VII. Тыл действующей армии. Часть первая. Организация и деятельность управления действующей армии. СПб., 1910. – С. 25.

<sup>15</sup> Антипин, Н.А. Забытые имена героев Русско-японской войны 1904-1905 гг. // Инфор: «Ветер времени»: материалы к поколенным росписям российских родов Урала (Челябинск). – 2007. – № 1. – С. 26-38.

<sup>16</sup> Русско-японская война. Т. VII. Тыл действующей армии. Часть первая. Организация и деятельность управления действующей армии. СПб., 1910. – С. 27-28.

<sup>17</sup> ГАОО. Ф. 41. Оп. 1. Д. 343. Л. 2.

<sup>18</sup> Ганин, А., Левченко, А., Семенов, В. История 1-го Оренбургского казачьего полка. Харьков, 2007; Семенов, В. Г. Оренбургские казаки в русско-японской войне 1904-1905 гг. // Гостиный двор. – № 1. – 1995. – С. 167-174.

<sup>19</sup> Чесский, П. Ф. 215-й пехотный Бузулукский полк в войне с Японией 1904-1905 гг. СПб., 1906. – С. 189-190.

<sup>20</sup> См. подробнее: Русско-японская война. Т. V. Мукденское сражение. Часть 1. События, непосредственно предшествовавшие Мукденскому сражению, и само сражение до приказа Главнокомандующего об отходе III и I армий к р. Хуньхэ. – С. 3, 24-25, 54, 153-154, 160-163, 173, 188, 193-198, 208-209, 218, 229, 231, 240, 305-308, 317, 339-341, 383; Часть 2. От отхода к р. Хуньхэ до сосредоточения на Сыпингайских позициях. – С. 17, 76, 168-171.

<sup>21</sup> Цит. по: Ведомость боевого состава армий к 10 марта 1905 г. / Русско-японская война. Т. VI. Сыпингайский период. СПб., 1910. – С. 641.

<sup>22</sup> Цит. по: Приложение №3. Сведения о числе нижних чинов, послуживших на укомплектование пехотных частей действующей армии за время кампании. / Русско-японская война. Т. VII. Тыл действующей армии. Часть первая. Организация и деятельность управления действующей армии. СПб., 1910. – С. 26.




## АДМИНИСТРАТИВНЫЕ РЕФОРМЫ 60-Х ГОДОВ XIX ВЕКА В КАЗАХСТАНЕ (ПО ОЦЕНКЕ М. И. ВЕНЮКОВА)

Вторая половина XIX века в истории Российской империи была временем наибольшего успеха в приращении территорий. В этой связи большое значение имел дискурс о путях освоения, преобразования и вовлечения новых земель в административную и хозяйственную систему империи. Значимое место в этом дискурсе принадлежит Михаилу Ивановичу Венюкову (1832 – 1901), многогранному исследователю и неутомимому путешественнику, объехавшему большую часть Азиатских окраин империи в период 1860 – 70-х гг. XIX в.<sup>1</sup> Итогами его исследований стали энциклопедические и аналитические труды «Опыт военного обозрения русских границ в Азии», «Путешествия по окраинам Русской Азии» и др. В 1877 г. М. И. Венюков подает в отставку и уезжает в Париж. 20 сентября 1877 г. он пишет императору Александру II письмо, неслыханно смелое по тому времени, где беспощадно критикует бюрократические порядки, обличает злоупотребление властью, корыстолюбие и беспринципность многих представителей знати, включая членов царской фамилии<sup>2</sup>. В эмиграции М. И. Венюков продолжает исследовательскую деятельность, и, помимо прочего, проявляет себя как историк. Он издает за границей «Исторические очерки России со времени Крымской войны до заключения Берлинского договора. 1855-1878», которые являют собой своеобразное бесцензурное дополнение к «Опыту военного обозрения русских границ в Азии».

В труде «Опыт военного обозрения...», задуманном как комплекс «географических, этнографических и военно-статистических данных для правильного обсуждения военного положения окраин России в Азии»<sup>3</sup> и ряде статей М. И. Венюков значительное место уделит комплексному анализу административной специфики степного региона. Он дал характеристику трем основным административным системам, ведающим в то время казахами: оренбургской, западносибирской и кавказской (Закаспийская область).

Наиболее успешной системой управления М. И. Венюков считал западносибирскую из-за двух основных факторов: во-первых, благодаря введению М.М. Сперанским в «Уставе о сибирских киргизах» 1822 г. окружных приказов, состоящих как из русских, так и из казах-





ских заседателей, с выборными должностями для казахов, которые ограничивали произвол местных султанов; во-вторых, благодаря созданию «нескольких гражданских оседлостей, где номады могли находить все нужное для их непрехотливой жизни и сбывать остатки собственных произведений»<sup>4</sup>. Успешность этой системы управления подтверждалась, по мнению автора, «весьма быстрым развитием киргизско-русской гражданственности в Семиречье и на низовьях Сыра»<sup>5</sup>.


При анализе следующей из указанных административных единиц Оренбургского генерал-губернаторства – М. И. Венюков выделил ряд изъянов. В качестве основного минуса оренбургской системы управления он указывал «традиционный прием оренбургской администрации высылать в степь подвижные отряды». Они призваны были поддерживать спокойствие в степи, но «относились к киргизам слишком по-казачьи». Это было, по мнению автора, главным раздражающим фактором<sup>6</sup>. Он предлагал взамен переходить к интенсификации освоения пригодных для оседлой колонизации районов, «которые приблизили бы коренную Россию к вновь занятым частям Средней Азии», и «содействовали бы окончательному умиротворению киргизов, сосредотачивая их вещественные и нравственные интересы в лежащих среди них русских оседлостях»<sup>7</sup>.

В Закаспийской области казахи были в ведении «мусульманских наибов с Кавказа», что, по мнению М. И. Венюкова, было действительной мерой лишь на первых этапах, преследуя цель «скорейшего подавления видимой неприязни номадов». В этом заключалась главная проблема, так как данная система «оттесняла от администрации почетнейших киргизов, и тем самым вселяла в них нерасположение к русским, с которыми, однако, они, без сомнения, быстро поладят, как только достойнейшие из них будут отличены наградами и долею власти в администрации и суде»<sup>8</sup>.

Ключевая мысль М.И. Венюкова при рассмотрении указанных административных единиц сводилась к необходимости создания унифицированной системы управления в казахских степях: «быт киргизского народа повсюду один и тот же, а потому и отношения наши к этим людям должны быть единообразны»<sup>9</sup>. Согласно с этим тезисом упорядочение административной и судебной систем в Степном крае в соответствии с «Положением» 1868 г., достаточно широко реализовывавшим выборное начало в степи, было воспринято М. И. Венюковым как «огромный шаг к улучшению управления киргизами»<sup>10</sup>.

При этом, пути и формы фактического проведения в жизнь «Положения» 1868 г. в западносибирском и оренбургском участках казахской степи М.И. Венюков напрямую связывал со спецификой развития административной системы указанных регионов в предшествующий период. И если в западносибирской степи реализация нововведений прошла спокойно и без волнений, так как, по мнению М.И. Венюкова, «новый порядок дел был в ней только развитием прежнего и был очевидно выгоден для масс»<sup>11</sup>, то в степях оренбургского ведомства ситуация развивалась иначе. Он подчеркивал сложность положения, которое возникло в киргизской степи оренбургского ведомства перед принятием «Положения» 1868 г.: казахи единолично и произвольно управлялись родовыми султанами; отсутствовала опора для российского влияния в степи в форме развитой сети оседлых поселений, как это было, к примеру, в степях сибирского ведомства; ощущалось постоянное влияние на оренбургских казахов со стороны Хивы, где бунтари и несогласные всегда находили поддержку. В подобной обстановке, по мысли М.И. Венюкова, «при прямой опасности для местных султанов утратить власть над народом, нужно было проводить новый закон с большой осмотрительностью и тактом»<sup>12</sup>. М.И. Венюков резко критически отнесся к действиям администрации Оренбургского генерал-губернатора Н.А. Крыжановского, отличавшимся «крутостью мер и бестактностью» по отношению к взволновавшимся казахам. Однако сам автор не разбирает подробно причин волнений в степи, ограничиваясь упоминанием «слухов о введении нового управления силой», которые распространялись среди казахов<sup>13</sup>. Тем не менее, М.И. Венюков констатирует печальный итог данного конфликта: «неудачные административные меры оренбургских властей по введению новых положений вредно отозвались на всех связях, существовавших между киргизами и русскими и вызвали ненависть и ожесточение первых против русской власти»<sup>14</sup>.

Констатируя как положительные, так и отрицательные последствия преобразований в казахской степи, М.И. Венюков в статье «О новом разделении Азиатской России» предлагал свой взгляд на проблему административного деления в Азиатской части Российской империи. Значительное место в нем уделено реорганизации территории казахских степей и сопредельных регионов. М.И. Венюков в своем проекте предлагал упразднить Оренбургское и Западно-Сибирское генерал-губернаторства с учреждением обычного гражданского управления в Оренбургской, Уфимской и Тобольской губерниях, а



также передать Томскую губернию в управление Сибирскому генерал-губернатору. А на базе областей, населенных казахами (Уральской, Тургайской, Акмолинской, Семипалатинской), предлагалось организовать единое Степное генерал-губернаторство с разделением его территории на три крупных области: Уральскую, Троицкую и Омскую. Это деление в целом предполагало учет особенностей кочевков родоплеменных объединений казахов, что по мысли автора должно было упорядочить и сократить расходы на контроль над кочевым населением. Резиденцию генерал-губернатора М.И. Венюков предлагал поместить в Оренбурге, как пункте, «ближайшем к столице и лежащем на самом коротком пути оттуда в Среднюю Азию»<sup>15</sup>. В ведение Степного генерал-губернатора также отводилось управление по военной части регулярными и иррегулярными войсками Оренбургской и Тобольской губерний. А приграничные Семиреченскую область и Зайсанское приставство Семипалатинской области предлагал закрепить за Туркестанским генерал-губернаторством<sup>16</sup>.

Эти преобразования в регионе, по мысли М.И. Венюкова, должны были преследовать две основные цели. Во-первых, упорядочить управление всеми «не приграничными» казахскими территориями для того, чтобы «в пределах нового генерал-губернаторства были все средства к расширению русской колонизации в степях и к возможно всестороннему проникновению русских начал жизни в быт киргизов». Эти меры должны были способствовать избавлению от «прискорбного дуализма в административных приемах, не стертого даже «Положением» 1868 г.»<sup>17</sup>. И, таким образом, сосредоточить степную администрацию на хозяйственном освоении региона, и его колонизации. Во-вторых, с передачей приграничных районов степных областей в состав Туркестанского генерал-губернаторства усилить его функции фронта, которые, по мнению автора, сводились к «охране достоинства России в Средней Азии, ее рубежей, ее новых приобретений, водворению в новом крае русских поселений и привитию русских начал жизни населению туземному»<sup>18</sup>.

#### Примечания:

<sup>1</sup> Марков, В. А. «Нам нужен прочный берег...»: к 175-летию со дня рождения М. И. Венюкова // Россия и АТР. – 2007. – № 4. – 148-149.

<sup>2</sup> Есаков, В. А. М. И. Венюков за рубежом остается с Россией // Российские ученые и инженеры в эмиграции / Под ред. В. П. Борисова. – М., 1993. – С. 118-119.

<sup>3</sup> Венюков, М. И. Опыт военного обозрения русских границ в Азии. – СПб., 1873. – С. 1.

<sup>4</sup> Венюков, М. И. Поступательное движение России в Средней Азии // Венюков, М. И.

Россия и Восток. Собрание географических и политических статей. – Спб., 1877. – С. 163;  
Он же. Опыт военного обозрения русских границ в Азии. – Спб., 1873. – С. 426.

<sup>5</sup> Вениюков, М. И. Опыт военного обозрения русских границ в Азии. – Спб., 1873. – С. 426.  
<sup>6</sup> Там же. С. 413, 426.

<sup>7</sup> Там же. С. 418.

<sup>8</sup> Там же. С. 426.

<sup>9</sup> Там же. С. 426.

<sup>10</sup> Вениюков, М. И. Поступательное движение России в Средней Азии // Вениюков, М. И.  
Россия и Восток. Собрание географических и политических статей. – Спб., 1877. – С. 164.

<sup>11</sup> Вениюков, М. И. Поступательное движение России в Средней Азии // Вениюков, М. И.  
Россия и Восток. Собрание географических и политических статей. – Спб., 1877. – С. 164.

<sup>12</sup> Вениюков, М. И. Исторические очерки России со времени Крымской войны до заключения  
Берлинского договора. 1855–1878. – Т. 1. – Лейпциг, 1878. – С. 266.

<sup>13</sup> Там же. С. 266-267.

<sup>14</sup> Там же. С. 268.

<sup>15</sup> Вениюков, М. И. О новом разделении Азиатской России // Известия Императорского  
Русского Географического Общества. – 1872. – Т. 8. – С. 321, 324.

<sup>16</sup> Там же. С. 324-325.

<sup>17</sup> Там же. С. 323.

<sup>18</sup> Там же. С. 325.

## **КАЗАХИ ОРЕНБУРГСКОЙ ОБЛАСТИ В 30-Х ГОДАХ XX ВЕКА**

Казахи – один из самых древних и многочисленных народов Южного Урала. В XX веке судьба казахского народа тесно переплелась со всеми общественно-политическими процессами, происходившими в нашей стране.

К 1931 году в пяти регионах СССР – в Западной Сибири, в Казахстане, на Урале, на Средней и Нижней Волге – сильнейшая засуха вызвала неурожай, что значительно сократило хлебные ресурсы страны. Ситуативная и некомпетентная политика в сельском хозяйстве, усиленный экспорт зерна урожая 1931 года сделали положение критическим. В 1932 году последовал еще больший спад производства продуктов питания. К началу осени 1932 года страна испытывала трудности с обеспечением городского населения продовольствием. К началу весны 1933 года в целом по стране сложилась тяжелая продовольственная ситуация – перебои с поставками продуктов питания наблюдались даже в Москве и Ленинграде. Голодали Западная Сибирь, Урал, Средняя и Нижняя Волга, Центрально-Черноземный округ. Ситуация на Украине, Северном Кавказе и в Казахстане оказалась наиболее тяжелой.

В начале 1930-х годов на Южный Урал из Казахстана хлынули нескончаемые потоки кочующих казахов, в частности, в пограничные районы Оренбургской области: Илекский, Соль-Илецкий, Адамовский, Беляевский и др. Причиной такого процесса послужил страшный голод, разразившийся в результате перегибов при проведении коллективизации в Казахской ССР. Численность казахского населения в области резко увеличилась. Например, по материалам переписи 1897 года, в Оренбургской губернии насчитывалось 3220 казахов-мужчин и 1751 – женщин<sup>1</sup>. По данным переписи 1939 года, на территории Оренбургской области проживало уже 71,4 тысячи казахов<sup>2</sup>.


В годы коллективизации кочевников сгоняли вместе, юрты заставляли ставить в ряд, образуя, таким образом, улицы вновь создаваемых «точек оседания», а скот объединяли в многотысячные стада. Как следствие, животные погибали от недостатка корма, огромное количество скота было забито, излишки продовольствия у людей отбирали, вследствие чего наступал голод. В результате в течение 1931 –

1933 гг. в Казахстане умерло от 1 миллиона (оценка Роберта Конквеста) до 2 миллионов человек (оценка М.Б. Татимова, 1989). Погибло и покинуло Казахскую ССР 48% коренного населения<sup>3</sup>. Ища спасения от голодной смерти, примерно полтора миллиона казахов бежало в РСФСР, Китай, Монголию, соседние среднеазиатские республики.

Одним из направлений миграций стала территория современной Оренбургской области. Несмотря на то, что в Средне-Волжском крае продовольственная проблема также стояла остро, многие казахи нашли здесь возможность спастись от неминуемой гибели, хотя и тут случаи смерти от истощения случались довольно часто, а необходимые санитарные условия практически отсутствовали. Уже в конце 1931 – начале 1932 гг. в Илекском и Соль-Илецком районах сложилось катастрофическое положение: оказались перенаселенными жилые постройки и сараи, вокзал, столовые и т.п. Создалась угроза возникновения эпидемии тифа.

Соль-Илецкий районный санитарный врач Плискина по итогам обследования двадцати одного жилища казахов сообщала в райисполком в начале 1932 года: «За последнее время наблюдается повышенная смертность среди казахов, особенно детей». Указывалась и причина этого: «Питание исключительно углеводистое, т.е. состоящее из хлебных злаков: просо, кукуруза, к тому же в минимальных количествах, употребляется это в пареном или проваренном виде... Недостаток потребной организму пищи. На почве однообразной и к тому же недостаточной в количественном отношении пищи, происходит ряд нарушений в обмене веществ, выводящие организм из состояния равновесия. В связи с тем, что эти нарушения равновесия длительные, то они и ведут организм к умиранию (белковое и жировое голодание)»<sup>4</sup>.

В докладной сообщалось: «почти все полуголые, а в лучшем случае в дранных лохмотьях..., вместо постельных принадлежностей лохмотья старой кошмы или другие тряпки, лежат и сидят на грязном земляном полу». Что касается самого жилища, то оно представляло собой удручающую картину: «Землянка по площади 10 квадратных метров. Земляные стены и пол. Одно маленькое окошечко, в котором едва-едва проникает свет. Вместо печи костер (как называют его казахи), в котором вмазан котел. Костер горит целый день, в помещении дым, пар и все возможные испарения, сырость, на занимаемой площади находится 15 человек, считая взрослых и детей»<sup>5</sup>. Подобное описание с некоторыми отличиями применимо ко всем казахским землянкам на тот период.



Плискина не обошла стороной и бездомных казахов: «...еженощно наполняют вокзал в количестве 50 – 100 человек. Среди них колоссальная вшивость, грязь, часто больные. Это явление еще больше усугубляет и ставит перед угрозой вспышки эпидемии Соль-Илецкий район, тем более что имеются случаи сыпного тифа... Нет никаких минимальных санитарных условий». По итогам обследования районный санитарный врач предлагала в срочном порядке провести следующие мероприятия: открыть столовую «специально для казахов с удешевленными ценами..., несколько ночлежных домов для беспризорных казахов с минимумом оборудования и с соблюдением санитарных условий (отдельные топчаны)..., открыть детдом для детей казахов, снабдив их одеждой и питанием»<sup>6</sup>.

Местные власти не оставались безучастными к горю казахов и пытались всеми силами помочь им выжить, по мере возможностей обеспечивая продовольствием и другими минимальными социально-бытовыми условиями. В 1932 – 1933 годах руководство Оренбургской области, Адамовского, Илекского, Ташлинского, Беляевского и других районов неоднократно рассматривало вопросы о снабжении питанием казахов, переселяющихся с территории Казахской ССР в Средне-Волжский край<sup>7</sup>. Например, на заседании бюро Соль-Илецкого райкома ВКП(б) от первого января 1933 года отмечалось, что «наплыв казахов с каждым днем увеличивается», в связи с чем Крайисполком постановил отпустить «пять тонн ржи... на питание казахов», но «заготзерно отказывает в отпуске». Также на заседании бюро постановили обеспечить обслуживание и санобработку казахов, находящихся в бараках, из-за угрозы распространения сыпного тифа срочно требовалось достроить баню в Соль-Илецке<sup>8</sup>.

Местные власти уделяли особое внимание трудоустройству прибывающих в область казахов, т.к. они, нуждаясь в средствах к существованию, занимались попрошайничеством, хищением чужого имущества (скота, колосьев с полей и т.д.), а то и открытым грабежом. Не желающих трудоустроиться старались по договоренности с казахской стороной отправить обратно. К примеру, из 15 тысяч взрослых казахов, находившихся в Соль-Илецком районе на 1932 год, 4638 человек отправили на родину, около 2,5 тысяч – завербовали на работу, 300 хозяйств приняли в колхозы, еще 300 хозяйств трудоустроили на местные предприятия. Бюро райкома ВКП(б) требовало от работодателей обеспечивать казахов социально-бытовыми условиями на зимний период<sup>9</sup>.

На заседании бюро Илекского РК ВКП(б) от 20 сентября 1933 года постановили в декадный срок трудоустроить безработных кочевников, а не желающих заниматься общественно полезным трудом отправить в Казахстан. В то же время отмечалось, что работу сельсоветов и милиции, связанную с трудоустройством казахов, развернули недостаточно<sup>10</sup>.

Активно велась борьба с беспризорностью детей-казахов. Благодаря открытию новых детдомов многие из них обрели крышу над головой. Родители и родственники нередко оставляли своих детей у дверей сельсоветов и в других общественных местах. В Соль-Илецком районе к середине 1932 года открыли три детприемника и пять питательных пунктов. В приемниках находилось 576 детей, помимо этого в питательных пунктах обслуживался 921 ребенок. 25 апреля 1932 года по согласованию с казахскими властными структурами 263 ребенка отправили в города Актюбинск и Уральск, 90 детей из детдомов взяли родители и родственники. Велся контроль за правильным расходованием средств, продуктов, промтоваров, отпущенных на борьбу с беспризорностью среди казахских детей<sup>11</sup>.


До 30-х гг. XX века около 80% казахских хозяйств традиционно занимались кочевым и полукочевым скотоводством. В связи с тем, что советское руководство в 1920 – 1930 гг. уделяло пристальное внимание национальной политике, а территория Оренбургской области издавна является многонациональным регионом, вопрос о мигрирующих казахах часто ставился на заседаниях партийных органов различного уровня, на которых приходили к выводу о необходимости перевода кочующего казахского населения на оседлость. Процесс укрупнения казахских поселений начался с 1933 года путем присоединения небольших аулов к более крупным. Однако выполнить намеченное оказалось делом сложным из-за протеста казахов<sup>12</sup>. В рамках проводимой политики в разные годы были приняты следующие постановления:

- постановление ВЦИК от 17 апреля 1924 года «О землеустройстве кочевого, полукочевого и переходящего к оседлому хозяйству населения Киргизской АССР» (Оренбург на тот момент являлся столицей КАСССР);

- постановление Оренбургского облисполкома от 10 октября 1936 года «Об устройстве на оседлость полукочевого нацменовского населения (казахи) в Оренбургской области»;

- постановление Президиума Оренбургского облисполкома от 5 марта 1938 года «Об устройстве на оседлость полукочевого казахского населения в Оренбургской области»<sup>13</sup>.





Таким образом, казахи, прибывающие на территорию Оренбургской области, как на один из островков надежды, не оставались забытыми властью. Работоспособное взрослое население трудоустраивали в колхозы, совхозы и на различные предприятия, заводы, новостройки, лесозаготовки, использовали на уборочных работах. Оказывалась продовольственная помощь нетрудоспособным людям (больным, детям, старикам), особое внимание акцентировалось на необходимости усиления медицинской помощи и культурно-просветительской работы среди казахов, для чего предлагалось направлять в районы врачей и культработников<sup>14</sup>. Открывались новые детдома, питательные пункты специально для детей казахов. Велась работа по предотвращению распространения различных эпидемий, например, сыпного тифа. Проводился курс по насильственному переводу кочевых и полукочевых казахских хозяйств в оседлое состояние.

#### Примечания:

<sup>1</sup> Казахи [Электронный ресурс] // Челябинский рабочий. – 09.12.2010. – URL: <http://www.mediazavod.ru/articles/98364> (дата обращения: 15.10.2012).

<sup>2</sup> Федорова А.В. Народы Южного Урала: этнический взгляд на историю. – Оренбург, 2001. – С. 22.

<sup>3</sup> Татимов М. Б. Социальная обусловленность демографических процессов. – Алма-Ата, 1989. – С.124

<sup>4</sup> Центр документации новейшей истории Оренбургской области. Далее – ЦДНННО. Ф.12. Оп.1. Д.61а. Л.16. Л.17.

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> Там же.

<sup>7</sup> Федорова А.В. Народы Южного Урала. – С. 21.

<sup>8</sup> ЦДНННО. Ф.12. Оп.1. Д.115. Л.1 об. Л.2.

<sup>9</sup> Там же. Ф.12. Оп.1. Д.102. Л.37.

<sup>10</sup> Там же. Ф.13. Оп.2. Д.33. Л.137.

<sup>11</sup> Там же. Ф.12. Оп.1. Д.102. Л.36. Л.37.

<sup>12</sup> Федорова А.В. Из летописи казахов Оренбуржья // Казахи Оренбуржья: история и современность. – Оренбург, 2005. – С. 16 – 17.

<sup>13</sup> Моргунов К.А. Некоторые аспекты миграции и землеустройства казахского населения в Оренбуржье в первые десятилетия советской власти // Вместе на одной земле. Этническая история и культура казахов Оренбуржья. – Оренбург, 2006. – С. 113.

<sup>14</sup> ЦДНННО. Ф.12. Оп.1. Д.61а. Л.9. Л.10.



## **ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ МОРДОВСКИХ НАЦИОНАЛЬНО-КУЛЬТУРНЫХ ОБЩЕСТВЕННЫХ ОБЪЕДИНЕНИЙ В ОРЕНБУРЖЬЕ**

Одним из важных элементов гражданского общества являются общественные объединения. Образование и деятельность данных объединений способствует реализации прав и культурных интересов граждан.


Закон РФ «Об общественных объединениях» в Республике Мордовия и регионах РФ с компактным проживанием мордовского народа предусматривает следующие организационно-правовые формы:

- общественная организация;
- общественное движение;
- общественный фонд;
- орган общественной самодеятельности<sup>1</sup>.

В настоящее время на территории Оренбуржья официально зарегистрировано 3 национально-культурных общественных организаций и 2 национально-культурной автономии.

Необходимость и целесообразность создания автономии говорил М.В. Мосин, председатель исполкома Совета Межрегионального общественного движения мордовского народа на заседании Совета. «В ближайшие годы целесообразно создание региональных и местных национально-культурных автономий во всех регионах с компактным проживанием мордовского населения»<sup>2</sup>. На территории нашей области все общественные организации были созданы именно по этому принципу.

Одной из первых в России была создана Оренбургская мордовская организация. Решением № 417 Исполнительного Комитета Бугурусланского городского совета народных депутатов Оренбургской области 27 июня 1990 г. был образован «Бугурусланский эрзяномокшанский общественный центр «Лисьмапря» (БЭМОЦ). В течении долгового времени этот центр имел региональный статус, но практически, осуществлял свою деятельность по всей области. Первым председателем «Лисьмапря» был избран В.И.Прокофьев, его заместителем В.Ф. Тингаев. Основной деятельностью центра стало повышение уровня самосознания мордвы Оренбуржья, просвещение в области



национальной истории и культуры. При районной газете «Бугурус-ланская правда» выходила национальная страничка «Лисьмапря», где печатались статьи по истории, культуре о проблемах возрождения языка.

Оренбургская городская общественная организация «Мордовский культурный центр» был зарегистрирован 22 июля 2002 г. Руководителем центра является заслуженный врач России М.Д. Кузьмин. Центр нацелен на сохранение национальной культуры и языка, поддержку талантливых представителей мордвы, координацию и работу с общественными организациями из других регионов России.

8 декабря 2005 г под руководством Т.В. Письняевой была организована Пономаревская районная общественная организация «Мордовский культурный центр «Ойме».

Благодаря активной работе В.А. Молостовой 25 апреля 2009 г. была организована Мордовская национально-культурная автономия Северного района.

Под руководством Е. А. Козловой начала свою деятельность Общественная организация местная мордовская национально-культурная автономия Абдулинского района Оренбургской области, которая была зарегистрирована 8 декабря 2005 г.

Стало традиционным проведение всероссийского съезда мордвы в г.Саранске. Он начал свою деятельность 14-15 марта 1992 г. и координирует, налаживает культурные связи с регионами проживания мордвы, активно сотрудничает с другими финно-угорскими народами России и мира<sup>3</sup>. Делегаты от Оренбургской области также принимают активное участие в данной работе.

В настоящее время в Оренбургской области взят курс на обеспечение необходимых условий для свободного развития всех народов, сохранение культурного наследия и обеспечение свободы этнического самовыражения.

По данным отчетов районных и городских отделов культуры на сегодняшний день в Оренбургской области работает 486 национальных творческих коллективов из них 39 – мордовские, с числом участников в 393 человека.

В тесном сотрудничестве общественных организаций фольклорных ансамблей и группы стало традицией областные фестивали мордовской культуры. Активно работает комитет Оренбургской области по межнациональным отношениям, который координирует проведение конференции и исследовательских работ.

Мордовский ансамбль «Наряд» был создан в 1974 г. в селе Шахматовка Бузулукского района. Первые 13 лет коллектив возглавлял руководитель дома культуры М.Ф. Невзоров, а с 1987 г. его работу продолжила М.М. Елаева. За исполнительское мастерство, пропаганду самобытного песенного искусства областным управлением культуры группе «Наряд» в 1981 г. было присвоено звание «Народного». Ансамбль побывал в Марийской республике в г. Йошкар–Ола, на фестивале фино–угорских народов в Саранске. Ансамбль в 1994 г. принял участие в III международном фестивале народного творчества и фольклорного искусства в Уфе. В этом мероприятии участвовали творческие коллективы со всей страны и зарубежные гости из Швейцарии. Более 50 дипломов, почётных грамот, благодарственных писем бережно хранит М. М. Елаева. 18 декабря 2009 г. в доме культуры села Шахматовка состоялось празднование 35-летнего юбилея народного фольклорного мордовского ансамбля «Наряд». В программе праздничного концерта были выступления ансамбля «Наряд», а также их коллег – творческих коллективов Бузулукского района.

Не раз лауреатами различных конкурсов становился фольклорный коллектив Кирюшкинского Дома культуры «Сяткине» («Искорка»).

В настоящее время в селе Новоузели Матвеевского района действует фольклорная группа «Сятко» («Искорка») руководитель В.М.Николаева. На смену подрастает детский коллектив под руководством Т.Н. Дурасовой.

Коллектив «Чингарамо» успешно занимается творческой деятельностью в селе Алексеевка Асекеевского района.

В Понаморовском районе активно действует «Мордовский культурный центр «Ойме», а в Октябрьском районе – мордовское трио «Килейбуло» Новоникитинского СДК.

Фольклорная группа «Келуне» Рыбкинского СДК под руководством С.Н. Шуменок не раз становилась участником Международного фестиваля национальных культур финно-угорских народов, областных праздников мордовской культуры, лауреатов областного фестиваля народного творчества «Обильный край, благословенный»

Хорошей традицией стало проведение фестивалей мордовской культуры. В июне 1992 г. в селе Кирюшкино Бугурусланского района состоялся первый областной фестиваль мордовской культуры на праздник приехали фольклорные коллективы из соседних районов. Летом 1994 г. в село Нойкино на национальный праздник были пригла-

шены – преподавательница хельсинского университета Мария Сало и переводчица Мирьям Пентинон из Саванлино<sup>4</sup>.

8-9 июня 1996 г. в селе Русская Бокла Бугурусланского района состоялся четвертый областной фестиваль мордовской культуры. На приглашение откликнулись фольклорные ансамбли из Похвистневского района Самарской области, Северного, Матвеевского районов.

В Матвеевском районе 6 июня 1997 г. прошел пятый областной фестиваль эрзяно-мокшанской культуры посвященный 260-летию села Новоузели. С разных уголков области съехались на праздник гости и артисты. Особенно яркое впечатление своим выступлением мордовский ансамбль «Кэлү» из г. Саранска.<sup>5</sup>

Шестой фестиваль прошел 21 июня 1998 г. в районном центре Северное Северного района.

13 июня 1999 г. седьмой фестиваль эрзяно-мокшанской культуры прошел в Бугурусланском районе посвященный 230-летию с. Нойкино. Настоящим подарком для собравшихся стало выступление солистки Оренбургской областной филармонии Юлии Учватовой.

Традиционный праздник в восьмой раз прошел 24 июня 2000 г. в селе Полибино. В фестивале принимала участие официальная делегация из республики Мордовия, возглавляемая председателем Госкомитета по национальной политике А.А. Утешевым.<sup>6</sup>

Областной праздник мордовской культуры в 2005 г. проходил в Рыбкино Новосергиевского района и был посвящен 200-летию села. Библиотека под руководством Н.В. Живодеровой принимала активное участие в подготовке этого мероприятия. Для этого была разработана целевая комплексная программа «Свет, отчего дома». Этнографический уголок «Живые родники души родной» создали в библиотеке, в которой собрали предметы старины, поделки, мордовские национальные вышивки, вязаные изделия.

28 мая 2011 г. в селе Северное Северного района состоялся областной фестиваль мордовской культуры. В нем принимали участие самодеятельные мордовские творческие коллективы из Северного, Абдулинского, Бугурусланского, Бузулукского районов, а также гости из соседних регионов.

В 1995 г. в Бугурусланском краеведческом музее была открыта экспозиция, посвященная культуре и быту мордовского народа. Мордовский костюм представлен в собрании Оренбургского областного краеведческого музея.<sup>7</sup> Гордостью Бугурусланского района является Кирюшкинский музей мордовской культуры и быта, носящий звание «Народного».

В городе Оренбурге в 1998 г. была проведена научно-практическая конференция «Оренбургская мордва: этническая история и духовная культура», посвященная 100-летию со дня рождения Дмитрия Морского. По итогам конференции издана книга с одноименным названием.

Под руководством профессора А.В. Федоровой проводились историко-этнографические экспедиции: по мордовским селам Бугурусланского района (1999 г.) по следам Хейке Паасонена (2005 г.). В результате созданы видеofilмы, сделана запись фольклорных традиций, записаны образцы, легенды, воспоминания сторожилов, пополнена фонотека.

С 22 по 26 мая 2000 г. Комитет администрации Оренбургской области по межнациональным отношениям совместно с государственным учреждением дополнительного образования «Областной центр по повышению квалификации работников культуры» провели «Семинар-практикум руководителей мордовских фольклорных коллективов по теме: «Мордовский фольклор: обряды, обычаи мордовского народа» Занятия проводились в разнообразных формах: лекции, практические и выездные занятия, обмен опытом и т.д.

22 июня 2008 г. губернатор Оренбургской области Алексей Чернышев принял участие в торжественном открытии мордовского подворья в культурном комплексе «Национальная деревня» в Оренбурге<sup>8</sup>.

В рамках празднования 1000-летия единения мордовского народа с народами Российского государства, 29 сентября 2010 праздничные мероприятия приняла Оренбургская область. В библиотеке им. Н.К.Крупской прошел «круглый стол» «Культура мордовского народа – достояние многонациональной России», в котором приняли участие работники культуры и искусства, представители национально-культурных объединений, средств массовой информации.


В последние годы на территории Оренбургской области намечилось устойчивое стремление возродить национальную мордовскую культуру и традиции. Совместная активная работа общественных объединений, представителей фольклорных коллективов, работников музеев, архивов, библиотек и школ сохранит язык и культуру и традиции мордовского народа для будущих поколений.

#### Примечания:

<sup>1</sup> ФЗ РФ «Об общественных объединениях» от 17.05.1997г.

<sup>2</sup> Финно-угорский мир. – 2011. – № 1. – С.4

<sup>3</sup> w.w.w.mordvarf.ru.

- 
- <sup>4</sup> Федорова А.В. Мордва // Этнокультурная мозаика Оренбуржья (научные статьи, очерки, статистика). - Оренбург, 2003. – С.71.
- <sup>5</sup> Жизнь национальностей Оренбуржья Информационный вестник. – 1998. – №7. – С.15.
- <sup>6</sup> Жизнь национальностей Оренбуржья Информационный вестник. – 2001. – №2(15). – С.8.
- <sup>7</sup> Беломытцева Т.Я. Мордовские и чувашские украшения в собрании [Оренб. краевед] музея /Т.Я.Беломытцева //Из истории музея.1831-2001:Сб. науч.ст. - Оренбург,2001. – С.94-95
- <sup>8</sup> Шумбрат мордовское подворье // Этнокультурная мозаика Оренбуржья. – 2008. – № 6.




## ТОЛЕРАНТНОСТЬ И ЕЕ МЕСТО В СИСТЕМЕ МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНОГО ДИАЛОГА

Оренбургская епархия имеет большой опыт в деле межрелигиозного диалога благодаря тому, что Оренбургская область является приграничной зоной с исламским миром и в силу данного факта для нас необходима положительная динамика развития отношений между представителями различных культур и конфессий. Оренбургский край является полиэтничным регионом, о чем говорит статистика: в Оренбуржье наиболее крупными национальностями (по убыванию численности) являются русские, татары, казахи, украинцы, башкиры, мордва, на долю которых приходится 95,6% населения области. Например, за межпереписной период с 1989 по 2002 год увеличилась численность татар и казахов. По состоянию на октябрь 2002 года общая численность татар, башкир и казахов составляет 344220 человек (15,79% населения), в том числе татар – 165967 человек (7,61% населения), казахов – 125568 (5,76%) и башкир – 52685 человек (2,42%). В Оренбурге, в частности, проживают 42584 татар, 9200 казахов, 5463 башкир. В качестве положительного развития отношений в контексте межрелигиозного диалога в Оренбургской епархии можно привести пример недавно состоявшегося круглого стола в Оренбургской Духовной семинарии на тему «Ценности и идеалы российской цивилизации: традиции и современность библейской и коранической этики». На данном мероприятии присутствовали председатель Духовного управления мусульман Оренбургской области муфтий Абдель Барый Хайруллин и представители Оренбургского медресе «Хусаиния». По окончании круглого стола была принята резолюция ко всей христианской и мусульманской общественности. Это один из многих примеров добрососедского отношения друг к другу. Подобные встречи возможны только благодаря терпимости. На данный момент терпимость является синонимом популярного термина «толерантность». Мнение на счет данного понятия у всех разное.

Для начала считаю необходимым дать дефиницию термина «толерантность» и проследить этимологию этого термина. С латинского языка *tolerantia* переводится, как терпимость. Есть мнение, что термин происходит от имени известного политического интригана 18-19 вв. Шарля Мориса де Талейран-Перигора, который, благодаря своей





хитрости и беспринципности, сумел удержаться на политической арене при трех режимах. Иногда этот термин используется в медицине, где толерантность понимается, как способность организма воспринимать на себя все болезни, вследствие, слабой иммунной системы.


Для объективной оценки смысла термина «толерантность», считаю необходимым обратиться к документу «Декларация принципов толерантности», который был утвержден резолюцией генеральной конференции ЮНЕСКО от 16 ноября 1995 года. Здесь стоит отметить, что декларация выявляет социальный смысл этого термина, предлагает его рассматривать как основополагающий принцип социальных отношений. В нем, в частности сказано: «Толерантность означает уважение, принятие и правильное понимание богатого многообразия культур нашего мира, наших форм самовыражения и способов проявлений человеческой индивидуальности... Толерантность - это обязанность способствовать утверждению прав человека, плюрализма (в том числе культурного плюрализма), демократии и правопорядка. Толерантность - это понятие, означающее отказ от догматизма, от абсолютизации истины и утверждающее нормы, установленные в международных актах в области прав человек... Проявление толерантности, которое созвучно уважению прав человека, не означает терпимого отношения к социальной несправедливости, отказа от своих или уступки чужим убеждениям. Это означает, что каждый свободен придерживаться своих убеждений и признает такое же право за другими. Это означает признание того, что люди по своей природе различаются по внешнему виду, положению, речи, поведению и ценностям и обладают правом жить в мире и сохранять свою индивидуальность»<sup>1</sup>.

В последнее время данный термин не сходит с уст мировой ответственности. Известные политики, общественные деятели, представители СМИ, все они говорят о том, что нам необходимо придерживаться толерантных взглядов и заботиться о ее сохранении, т. к. именно в этом, состоит залог здорового, нравственного состояния общества. Многие скажут: «Но что же в этом плохого? Наконец-то люди поняли, что в первую очередь необходимо заботиться о морали и нравственности». Да, это действительно так, но здесь нужно сказать, о какой именно «нравственности» идет речь. Вообще термин нравственности всегда был неразрывно связан с такими понятиями, как доброта, сострадание, честность, взаимопомощь, и т. д. В современном мире мы наблюдаем несколько иную картину. Западное секулярное общество изменило свое понимание нравственности. И первоначальный

смысл, который был вложен в термин «толерантность» утрачен. На бумаге принцип толерантности прописан, верно, но на практике западной общественной жизни происходит подмена принципов терпимости разгулом вседозволенности, анархией всепрощения и равнодушия, а самое главное – нежеланием отстаивать собственную позицию, подменяя свое слабование скидкой на толерантность. Чтобы понять это, достаточно лишь привести несколько примеров, на основании которых можно убедиться, что выбранный путь не является верным. Сейчас во Франции легализованы однополые браки с правом усыновления детей. А ведь еще каких-то 10-15 лет тому назад это было немыслимо. Гомосексуализм был явлением ненормальным, противоречащим сложившимся устоям общества, а сейчас нас призывают относиться к этому «толерантно». Здесь важно помнить, что оправданием гомосексуализма является ложно понимаемая, но получившая огромное распространение идея прав человека. В Нидерландах создана так называемая партия педофилов («Милосердие, свобода и разнообразие»), в планах которой есть пункт легализации педофилии, зоофилии и снижение возраста, с которого можно вступать в сексуальные отношения, с 16 до 12 лет. Как известно, дети – это наше будущее, и каким оно станет, будет зависеть от них. А какое может быть будущее у детей, которые росли в однополых семье или подвергались сексуальному насилию? Многие говорят о том, что педофилии нужно пройти такой же длинный путь, как и гомосексуализму, чтобы ее признало общество. Логично будет спросить: «А дальше что? Легализация воровства, убийств, насилия?». И таких примеров можно привести великое множество.

На основании данных фактов можно сделать вывод о нравственном падении общества, не смотря на, казалось бы, внешнюю борьбу за повышение этой самой нравственности.

Дело в том, что если в человеческом сознании сокращается расстояние между истиной и ложью, т. к. мы «отказываемся от догматизма и абсолютизации истины», но появляется плюрализм мнений, то границы добра и зла стираются. Добро принимается за зло, а зло за добро. В христианской эсхатологии данный период обозначен, как «последние времена», за которым следует пришествие в мир антихриста. Самый великий пример нравственности представлен в Евангелии. Господь Иисус Христос, своей жизнью, своим примером, показывает, как нужно относиться к Богу, к ближнему и к себе. Та нравственная высота, которая заложена в Св. Писании, всегда являлась образцом,



которому следовали наши предки на протяжении многих веков. В настоящее время евангельские ценности, которыми всегда жила Россия, пытаются заменить искусственно созданными ценностями западного либерального общества.

Нам, к сожалению, хотят навязать искаженное понятие термина толерантность с тем смыслом, который в нее вкладывают сейчас на Западе, забывая о том, что Россия и народы, живущие на ее территории, всегда отличались не просто толерантностью, но, как сказал Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл: «Мы не только терпимы друг к другу, а мы научились жить друг с другом, разделять скорби, поддерживать, быть солидарными друг с другом». Россия, как известно, переняла веру и культурные ценности из Византии и сформировалась за счет этого, как полноценное государство, а имперское сознание всегда подразумевало толерантность к нации, культуре и вере, а не к пошлости и к разврату. А характерной чертой российского государства являлось то, что оно было исключением из общего числа классических империй. Это исключение проявлялось не только в ее многонациональном характере (это свойство, в общем, всех классических империй, кроме разве что китайской), но и в специфике отношений между государствообразующим, «имперским» народом – русскими и другими народами России. Специфика эта заключалась в отсутствии как такового национального угнетения, а у построившего ее «имперского» народа комплекса «народа-господина» по отношению к своим иноплеменным соотечественникам. Изначально предполагалось, что толерантность станет неким секулярным маяком, к которому будет стремиться вся мировая общественность. И который станет беспрекословным образцом для всех. Но как сказано в Евангелии: «оставьте их: они - слепые вожди слепых; а если слепой ведет слепого, то оба упадут в яму. (Матф.15:14)» Поэтому не стоит учить нас толерантности, т. к. у нас есть свои исконные ценности, которые мы храним и которым следуем.

Межрелигиозный и межконфессиональный диалог, с точки зрения толерантности, возможен только в том случае, если представители религиозных организаций работают в атмосфере взаимной братской любви.


Если же говорить с позиции толерантности, смысл которой искажен, то диалог невозможен, т. к. при ведении диалога обе стороны высказывают свои точки зрения по ряду вопросов и, строго говоря, невольно навязывают друг другу свое понимание по данным воп-

росам, а толерантность предполагает не навязывание своего мнения, а «принятия» чужого и терпимого отношения к нему. Святейший Патриарх Кирилл очень много внимания уделяет развитию межконфессионального диалога, как на международном уровне, так и на всероссийском, поскольку считает, что он необходим для развития общества и предостерегает тех, кто против таких диалогов: «Некоторые православные люди так и говорят: вы напрасно тратите энергию в этих диалогах и дискуссиях, у вас ничего не получится, вы не повлияете на развитие человеческой цивилизации, потому что на это развитие влияют могущественные силы — финансовые, массмедийные, политические. Вы впустую себя тратите. Именно это мироощущение лежит в основе очень сильного антиэкуменического движения внутри Русской церкви».

Святейший Патриарх Кирилл также говорит, что можно ничего не делать и «быть политкорректным, повторять секулярную «мантру» и быть хорошим. Тогда в прессе все будут говорить, что вы прогрессивный человек, передовой, пример для других, но это не будет вашим аутентичным вкладом в международный дискурс, это будет вашим поражением». По мнению председателя Отдела Внешних Церковных связей Московского Патриархата, митрополита Волоколамского Илариона диалог между конфессиями также необходим для достижения общих целей, а чтобы он был возможен нужно руководствоваться принципами толерантности в первоначальном ее смысле.

Например, одна из таких целей, это решение довольно сложного положения христиан в Сирии, которое смягчается только благодаря совместным усилиям Православной, Католической и протестантской церквями. Также проблема, которая волнует сейчас очень многих, в контексте межрелигиозных отношений, это проблема введения женского епископата и рукоположения людей в священник сан с нетрадиционной сексуальной ориентацией в некоторых деноминациях протестантизма и в этом смысле диалог необходим, т. к. происходит явная подмена евангельских ценностей, положениями толерантности, извращенной в умах европейской общественности. Совместное действие традиционных конфессий нужно не для нахождения точек соприкосновения, потому что, как показывает опыт, это ни к чему не приводит (по крайней мере на современном этапе развития отношений), а для сохранения нравственного облика общества, поскольку все традиционные конфессии борются за эту идею.

Как известно, нравственное состояние общества всегда опреде-



лялось религиозными положениями, а, как пишет известный немецкий философ И. Кант, нравственное состояние, человеку прививается тем обществом, в котором он живет.

Из всего вышесказанного, можно сделать вывод о том, что для сохранения нравственно-здорового общества необходимо сотрудничество и взаимопонимание между представителями религий в межконфессиональном диалоге на всех уровнях.

Что касается толерантности, то, как мы видим, данный термин применим для нашего народа и для России с тем смыслом, который в нем заложен изначально, а не с интерпретацией Запада и благодаря принципам толерантности можно достичь определенных положительных результатов в области межконфессионального диалога. Возможно, это прозвучит громко, но для нас более приемлем термин Любовь. Любовь жертвенная и сострадательная, которая не безразлично относится к ближнему.

#### **Примечания**


<sup>1</sup> Декларация принципов терпимости. – М., 1995.



## КОНФЕССИОНАЛЬНЫЙ СТАТУС ЯЗЫКА В КАЧЕСТВЕ ЕГО СОЦИОЛИНГВИСТИЧЕСКОГО ПАРАМЕТРА

Церковнославянский язык принадлежит не только собственно церковной истории, но всей истории русской культуры. Многие черты нашей культуры и, как это называют, национального менталитета можно связать с тысячелетним сильным присутствием этого второго, «почти родного», «почти понятного» языка, «священного языка», употребление которого ограничено исключительно богослужением. Любая, самая краткая цитата на церковнославянском языке (об этом я скажу позже) сразу же привносит с собой всю атмосферу храмового богослужения; эти слова и формы приобрели как будто особую вещественность, уподобившись храмовой утвари, предметам, изъятым из бытового пользования (как, например, оклад иконы, свободное использование которого современным художником выглядит скандальной провокацией, чему мы недавно стали свидетелями). Впрочем, отношение к церковнославянским цитатам в бытовом применении мягче: такие заведомо «неуместные» цитаты переживаются как особая игра, отнюдь не пародирующая священный текст, как особый комизм, не предполагающий ни малейшего кощунства (ср. «Соборян» Н. Лескова); однако играющие в эту игру отлично знают ее границы.

Вообще говоря, церковнославянский язык принадлежит не только русской культуре, но всей культурной общности, которую принято называть *Slavia Orthodoxa* (православное, или кириллическое славянство), то есть восточным и южным славянам (после того, как он покинул свою западнославянскую моравскую колыбель). В каждой из этих традиций церковнославянский был вторым языком (то есть тем, который осваивают не органически, как родной язык, а путем особого изучения), письменным, сакральным языком (о чем мы уже говорили), своего рода славянской латынью. Он, как латынь, был в замысле наднациональным языком, о чем часто забывают (переводя с церковнославянского как с чужого «русского» на свой, скажем, украинский — или же считая его, как в Болгарии, «староболгарским»). И сразу же нужно отметить его отличие от латыни. Латынь была языком всей цивилизации. Латынь использовалась в деловой письменности, в светской литературе, в бытовом обиходе образованных людей, устном и письменном, — одним словом, во всех тех областях, где все-



гда действует литературный язык. Что касается церковнославянского, его употребление с самого начала было жестко ограниченным: богослужебным. На церковнославянском никогда не говорили! Ему нельзя было обучать так, как обучали латыни: предлагая ученику составлять простейшие фразы, переводить какие-то фразы с родного языка, типа «мальчик любит свой дом». Таких новых фраз просто не должно было быть! Они принадлежали бы жанру, который церковнославянский исключал. Упражнениями здесь могли бы быть только задания составить новый тропарь, кондак, акафист и т. д. по заданным образцам. Но очень маловероятно, чтобы такое происходило.


ЦСЯ сосуществовал (по началу диглоссии) с коллоквиальными языками (русским, сербским, болгарским и т. д.), причём их дифференциация проводилась по критериям: а) обслуживания сферы письменности / использования в качестве средства разговорного общения, б) кодифицированности / отсутствия нормированности, в) отношения к сфере сакрального / отношения к сфере профанного. Однако, упомянутые языковые системы в средневековой культуре понимались не как твёрдо разграниченные, наоборот, считалось, что речь идёт о естественно функционально дополняющихся вариантах одного языка. Их противопоставленность наиболее чётко выявляется на основании аксиологических критериев: согласно средневековым взглядам, сакральный текст недопустимо переводить на разговорный язык, поскольку сам ЦСЯ по природе своей «благодатен» и «спасителен»; поэтому любое применение ЦСЯ в несоответствующих ситуациях (в сфере профанного) понималось как прямое кощунство. Коллоквиальный язык понимался как греховное искажение сакрального, но всё-таки, в эпоху Средневековья в славянском мире мы не находим требований полного перехода к сакральному языку во всех сферах употребления: функционирование особого коллоквиального языка в сфере профанного понималось как необходимость<sup>1</sup>.

Начиная с XVIII столетия, в условиях секуляризации культуры, языковой вопрос получает первоочередную политическую и идеологическую важность. Противопоставленность ЦСЯ и национальных славянских языков (на уровне билингвизма) становится, как убедительно показывает академик В. М. Живов, материальным воплощением антагонизма двух мировоззрений - традиционного, духовного и нового, секуляризованного. ЦСЯ начинает рассматриваться как признак древней, отжившей свой век культуры, со всеми связанными с нею отрицательными характеристиками («клерикальный», «варварский», в отличие от

«мирского», «просвещённого», «европейского» языка гражданского класса). Теперь ЦСЯ функционально узко ограничен на сакральную культуру, причём он в той или иной мере, в различных национальных средах и в различные периоды, оказывает воздействие на становление языкового стандарта нового гражданского класса: его присутствие наиболее ярко выражено в гибридных литературных языках XVIII века - славянорусском и славяносербском, а впоследствии, на протяжении XIX века, оно варьируется в соответствии с генеральной ориентацией кодификаторов и реформаторов национальных славянских языков. Именно от этой общей ориентации, т. е. от степени толерантности к церковнославянскому наследию в процессе языковой стандартизации, будет зависеть и статус традиционного богослужебного языка в рамках славянских поместных православных церквей. В тех средах, в которых становление литературной нормы было теснее связано с церковнославянской основой, традиционный сакральный язык остался доминирующим в богослужебной сфере, тогда как опора преимущественно на диалектную основу имела последствием и вытеснение традиционного литургического языка. Так, в сербской Церкви и идея о переходе на сербское богослужение, и сама практика богослужения на народном языке восходят ко второй половине XIX века, что, очевидно, корреспондирует не только с политическими и культурными обстоятельствами, но, кажется, прежде всего с реформой сербского литературного языка, его становлением и развитием на базе народных говоров<sup>2</sup>; с другой стороны, в Русской Православной Церкви идея русификации богослужения и по сей день имеет маргинальный характер, а то же самое можно сказать и о практике совершения служб на современном русском языке<sup>3</sup>. Конкурендное употребление ЦСЯ и современного языкового стандарта сегодня наблюдается и в украинской, болгарской, македонской средах, что, в свою очередь, является очередным подтверждением тезиса о том, что признанность ЦСЯ находится в теснейшей связи с его участием в становлении и развитии литературно-языковой нормы каждой национально-языковой общности в отдельности.

Важно обратить внимание и на тот факт, что природа современного языкового стандарта обуславливает не только предпочтение того или иного литургического языка, но и статичность или динамичность, жесткость или гибкость по отношению к традиционному языку богослужения. Примечательно то, что только в русской среде, именно благодаря заметному присутствию церковнославянской базы в современном литературном языке, выступают за активное отношение к





самой церковнославянской норме, имея в виду возможность ее модификации в соответствии с тенденциями в развитии русского языка в целях приближения ее восприятию современных верующих.

Возвращаясь к проблематике нормы, зададимся таким вопросом: есть ли основания считать, что судьба ЦСЯ раз и навсегда определена при модифицировании национальных литературных языков, или же и в данной сфере существует возможность сознательного конструирования принципов языкового планирования и языковой политики? Мы склонны утверждать, что именно последнее представляет цивилизационную задачу славистики, и что слависты призваны, совместно с церковной иерархией, выработать критерии в данной области и предложить конкретные решения. В этом смысле мы здесь изложим несколько тезисов для обсуждения возможных путей развития языковой политики в сфере богослужебного языка.

«1. Славянский язык в богослужении есть великое священное достояние нашей родной церковной старины и поэтому он должен сохраняться и поддерживаться, как основной язык нашего богослужения.

2. В целях приближения нашего церковного богослужения к пониманию простого народа принимаются права общерусского и малороссийского языков для богослужебного употребления.

3. Немедленная и повсеместная замена церковнославянского языка в богослужении общерусским или малороссийским нежелательна и неосуществима.

4. Частичное применение общерусского и малороссийского языков в богослужении (чтение слова Божия, отдельные песнопения, молитвы, замена отдельных слов и речений и т. п.) для достижения более вразумительного понимания богослужения при одобрении сего церковной властью желательно и в настоящее время»<sup>4</sup>.

Один из способов сохранения ЦСЯ – это его популяризация в издательской, миссионерской деятельности Церкви и образовательной системе. ЦСЯ можно приблизить к носителям современных славянских языков издаванием богослужебных книг и брошюр с параллельными текстами и с лингвистическими комментариями, внесением лингвистической проблематики в программы различных курсов катихизиса, а также преподаванием самого ЦСЯ. Последнее включает в себя, с одной стороны, введение основ ЦСЯ в некоторые гражданские учебные заведения (филологические и классические гимназии, славистические кафедры филологических факультетов), и с другой, оптимизацию преподавания в духовных школах путем перехода с фор-

мально-грамматического на переводческо-культурологический подход, так, чтобы язык изучался не как застывшая схема, не как совокупность парадигматических типов с присущими им исключениями, а как воплощение высших достижений духовного творчества, выражение и отражение столетиями создававшейся славянской культуры. Сохранение и популяризация церковнославянского наследия подразумевает и создание качественных учебников и учебных пособий.

Перед славистической наукой сегодня, больше чем когда-либо в прошлом, стоит задача поощрения саморефлексии и самовыражения славянских культур, сознания их сосуществования и их богатейших исторических связей. В этом контексте устанавливается и отношение к ЦСЯ и созданной на нём культуре. Автор этой статьи уверен, что в новое тысячелетие мы входим с полным сознанием того, что радикальный отказ от традиционного богослужебного языка или его стихийное исчезновение нанесло бы огромную потерю полноте славянских культур и повлекло за собой сужение культурного и церковного самосознания славянских народов. Позицию славистической науки, может быть, наиболее метко сформулировал акад. Д. С. Лихачёв: «Убежден, что необходимо сохранить верность тому сочетанию двух близких друг другу языков, которые исторически постоянно соприкасались в летописях, в посланиях церкви и патриархов, в обращениях к народу патриархов и других иерархов Церкви, в проповедях...»<sup>5</sup>, а с ним полностью корреспондирует и мнение проф. П. П. Мироносицкого, выражающее позицию российской литургики эпохи её расцвета (конец XIX – нач. XX в.): «Пусть славянский язык становится всё живее, благодаря русскому (сербскому, болгарскому, македонскому... – *прибав. наше*), а русский (*сербский, болгарский, македонский...*) всё богаче, благодаря славянскому»<sup>6</sup>. Пусть эти слова послужат и основным выводом наших размышлений.

#### Примечания:

<sup>1</sup> Успенский Б.А., Языковая ситуация и языковое сознание в Московской Руси: восприятие церковнославянского и русского языка. [В кн.:] Язык и культура. Избранные труды, т. 2. Школа «Языки русской культуры». – М., 1996. – С. 29-58.

<sup>2</sup> К. Кончаревић О богослужбеном језику Српске Цркве у прошлости и данас. - Београд, 1996, књ. 25/2 – С. 57-66.

<sup>3</sup> Н. Балашов, На пути к литургическому возрождению. Изд. Культурно-просветительского центра «Духовная Библиотека» - М., 2001. – С.29-30, 41, 159-167, 171-181.

<sup>4</sup> Поместный собор 1917-18гг. документы, материалы. – 139 с.

<sup>5</sup> Лихачев Д.С. Русский язык в богослужении и в богословской мысли. [В кн.:] Н. Каверин (ред.), Богослужебный язык Русской Церкви. История. Попытки реформации. Изд. Средневекового монастыря. – М., 1999. – С.276-279.

<sup>6</sup> Балашов Н. На пути к литургическому возрождению. Изд. Культурно-просветительского центра «Духовная Библиотека». – М., 2001. – 508 с.



**СЕКЦИЯ 2**  
**ЭТНОПОЛИТИЧЕСКИЕ И ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ ПРОЦЕССЫ**  
**В МНОГОНАЦИОНАЛЬНОМ РЕГИОНЕ**



**Габдулгафарова И. М. (Оренбург)**


**ИСКУССТВО ДИАЛОГА КУЛЬТУР И РЕЛИГИЙ**

«Жизнь по своей природе  
диалогична. Жить – значит  
участвовать в диалоге – вопрошать,  
внимать, ответствовать.  
В этом диалоге человек  
участвует весь и всю жизнь.  
Он вкладывает всего себя  
в слово, и это слово входит  
в диалогическую ткань  
человеческой жизни»

М.М. Бахтин

Диалог (греческое dialogos) – форма интересубъективного коммуникативного взаимодействия, процесс двустороннего общения, осуществляемый языковыми средствами, имеющий духовный смысл и направленный на выявление взаимных интересов, поиск общей позиции, современное решение проблем, согласование намерений, целей, действий и т.д. Диалог – это поиск согласия или процесс согласования. Диалог получил распространение в мемуарной литературе о Будде и Сократе. В буддийской литературе диалог преподносится как откровение истины. Откровение истины возможно через искусство диалога, то есть способности участвующих к собственному восприятию и видению окружающего. Как писал французский писатель Г.Флобер (1821-1880 гг.), «первое условие для умения видеть – это иметь добрые глаза. А вот если они замутилены страстями, то есть каким-нибудь

личным интересом, - суть вещей от вас ускользает». Искусство диалога связано с ценностями гуманистической культуры общения между людьми. По мнению Н.И. Лапина, «система ценностей образует внутренний стержень культуры, духовную квинтэссенцию потребностей и интересов индивидов и социальных общностей. Она, в свою очередь, оказывает обратное влияние на социальные интересы и потребности, выступая одним из важнейших мотиваторов социального действия, поведения индивидов. Таким образом, каждая ценность и системы ценностей имеют двуединое основание: в индивиде как самоценном субъекте и в обществе как социокультурной системе».<sup>1</sup> За способностью к диалогу стоит способность любви или дар любви. «Возлюби ближнего, как самого себя» - призывает христианская заповедь. Без этого дара понимающей любви (любящего понимания) не выстраиваются в истории ни семья, ни воспитание детей, ни индивидуальное творчество, ни творческая человеческая среда. Проблематика диалога напрямую связана с проблемой культуры чувств и культуры духа. Как отмечает Е.Б. Рашковский, поиски себя и поиски другого в культуре, в истории, в повседневности, в глубине внутренней жизни каждого из нас – неразрывно взаимосвязаны.<sup>2</sup> Принципы диалога, толерантности, межкультурного и межнационального понимания, социальной демократии могут быть жизненны лишь тогда, когда обретают персоналистическую, глубокую духовную подоплеку. Духовная культура объемлет собой человеческий опыт самопознания и свободы, она несёт в себе признание мыслить и жить. Искусство диалога предполагает сопоставление национальных ценностей и выработку понимания того, что собственное этнокультурное сосуществование невозможно без уважительного и бережного отношения к ценностям других народов. Важно видеть культурное наследие тех или иных народов России, выявлять и осознавать общечеловеческие ценности: глубокие диалектические смыслы русской культуры, самоотверженная преданность идее знания в культуре еврейского народа, тонкое и проникновенное чувство земли и природы в культуре украинцев, глубоко личное переживание памяти прошлого в культуре народа армянского. Искусство диалога предполагает не только понимание, но и принятие того факта, что мир цивилизации разнообразен, а каждый этнос уникален и неповторим. Диалог культур и религий включает качество взаимоотношений, построенных на принципах равенства, уважения, справедливости, ценности другого, признания его прав на иную точку зрения. Диалог накладывает особую ответственность на людей веры, мыс-



ли и творчества перед всем полем человеческой коммуникации; причем не только в семье, на производстве, в школе, в вузе, в кругу близкого общения, но и на улице, в транспорте, в эпизодических контактах с другими людьми. Формирование многих этнических черт человека непосредственным образом зависит от степени освоения им культуры своего этноса. Этническая принадлежность индивида обеспечивается на основе освоения им элементов «своей» культуры, из которых главными выступают для него ценности и нормы жизни, деятельности и поведения. В результате инкультурации человек приобретает способность свободно ориентироваться в окружающей его этнической среде, пользоваться большинством предметов культуры, созданных предыдущими поколениями, обмениваться результатами физического и умственного труда, устанавливать взаимопонимание с другими народами. Избежать недопониманий и напряженности в межэтническом общении на индивидуальном уровне помогут правила, которые подготовят индивида к диалогу:

- знать символику и культуру собственного этноса;
- знать коммуникативную символику чужого народа (познакомиться с ней заранее);
- понять, что все культуры равноценны;
- вести себя естественно, информировать партнера о своих интересах, ценностях, обычаях, если об этом спросят;
- искренне интересоваться культурой, ценностями других народов;
- постараться увидеть мир чужими глазами при сохранении своей этнической идентичности.

Вступая в диалог с представителями других народов, нужно исходить из аксиомы, что все культуры равноценны, культура не может быть лучше или хуже, все культуры уникальны, и не считать, что все люди должны смотреть на мир так же, как вы. Лучше заранее узнать стереотипы, характерные для участника диалога. Джон Хау, американский философ, считает, что время претензий на то, чтобы одна культура доминировала во всем мире, ушло, и теперь различные культуры должны быть общим достоянием всего человечества. Требование глобализирующегося мира – заменить антагонизм диалогом, который важно использовать для духовного развития общественного сознания как в своей отчизне, так и в мировом сообществе.

Свобода в обществе, связанная с развитием демократии, не эгоцентрична, а коммуникативна, и диалог культур и религий – это удел


внутренне свободных людей. Свобода не как разнуздания моего «Я», не как моего своеволия, но как моего достойного соотношения с другими людьми и с окружающим миром.<sup>3</sup>

Как известно, религиозные организации испокон веков претендуют на исключительность и обладание истиной в последней инстанции. Этот факт вольно или невольно разжигал (и разжигает) нетерпимость к оппонентам. Более того, фактор противопоставления и превосходства является одной из главных составляющих этнических конфликтов, имеющих, как правило, конфессиональную окраску. По словам американского исследователя Д.Э. Вуда, «на протяжении почти всей истории человечества религия была основой идентичности племени, общины, и эта религиозная идентичность была основой отделения нации, племени, общины от мира в целом и причиной межгрупповых конфликтов, например, израильтян с хананеянами, христиан с римлянами, мусульман с евреями, сикхов с индуистами, католиков с православными и протестантов с католиками». Свобода совести и светскость государства выступают в качестве важнейших гарантий достижения толерантности и преодоления дискриминации, нетерпимости и ксенофобии по мотивам мировоззренческой принадлежности. Искусство диалога религий основывается на следующих постулатах:

- три мировые религии (иудаизм, христианство, ислам) имеют немало сходных моментов в своем учении;

- посланники и пророки Всевышнего в религиях не противоречат друг другу, все послания, происходя от единого источника – Бога, полностью согласуются одно с другим;

- пророки доводили до народа волю Божью в виде Священных книг: Ветхий Завет, переданный через Моисея, Новый Завет – Божественное учение Христа, Коран, посланный Мухаммедом. О согласованности, идентичности всех этих вероучений свидетельствуют следующие строки Корана: «Мы низвели Тору, в которой руководство и свет, судят по ней пророки, которые предались, тех, которые исповедуют иудейство, а раввины и книжники – сообразно с тем, что им дано на хранение из писаний Аллаха, а они – об этом исповедники (сура 5, аят 44). О получении знаний через пророка Моисея в Коране сказано: «И отправили Мы по следам их Ису, сына Марийам, с подтверждением истинности того, что ниспослано до него в Торе. И даровали Мы ему Евангелие, в котором - руководство и свет, и с подтверждением истинности того, что ниспослано до него в Торе, и сообщит вам то, в чем вы разногласили!» (сура 5, аяты 46-48).



- близки учения религий о смысле человеческой жизни, нравственных ценностях: «О, вы, которые уверовали! Терпите и будьте терпимы, будьте стойки и бойтесь Аллаха, - может быть, вы будете счастливы!» (сура 3, аят 200).

Следует заметить, что термин «джихад», за который одни критикуют ислам, а другие им прикрываются, в переводе с арабского означает – «преодоление усилий». Этот термин больше относится в самовоспитанию.

В начале XX века известный русский философ Н.С. Соловьев отметил, что национальный вопрос в России – это не вопрос о существовании, ибо в таком ракурсе национальный вопрос никогда не ставился в России, прежде всего благодаря позиции и природным качествам русского народа. Национальный вопрос в России – это вопрос о достойном существовании. Исходя из нашего государственного достоинства и чувства достоинства каждого народа, мы должны быть способны выстроить такие нормы отношений в нашем обществе и государстве, где благополучие и достоинство каждого человека, каждого народа и всего государства было бы обеспечено на основе четких законов и высокой нравственности.<sup>4</sup>

Ф.М. Достоевский являлся также сторонником социального примирения русского общества. Сама русская идея Ф.М. Достоевского, с точки зрения А.К. Голикова и А.А. Голубева, включает несколько признаков развития, которые связаны с идеей толерантности: во-первых, любовь и братство к другим народам; во-вторых, потребность во всеслужении человечеству; в-третьих, примирение с цивилизациями, познание их идеалов, хотя бы они не совпадали с русскими; в-четвёртых, в каждой европейской цивилизации необходимо находить истину, несмотря на несогласие; в-пятых, быть справедливым и искать только истину.<sup>5</sup>

Вопросу примирения российского общества было посвящено совместное заседание Госсовета и Совета по взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте «О взаимодействии государственных органов власти и религиозных объединений в сфере духовно-нравственного развития и гражданского образования молодёжи (11 марта 2009 г, Тула), на котором через диалог представители всех религиозных конфессий говорили об их взаимодействии как факторе консолидации общества. «Весь мировой опыт показывает, что через конфликт и борьбу невозможно строить и созидать справедливое и консолидированное общество, раны зажи-

вают очень медленно. Правда, экстремизм, ненависть к людям другой национальности, другой веры совершенно не имеют никакого религиозного оправдания, сколько бы они ни прикрывались псевдопатриотическими и псевдорелигиозными лозунгами. И здесь, я думаю, очень важная задача религиозных общин, церквей, конфессий, религий ясно об этом говорить и своим верующим людям, и всему народу», - это позиция Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. Председатель Совета муфтиев России Равиль Гайнутдин поддержал Патриарха: «задача как религиозных организаций и общественных институтов страны, так и органов власти совместно проводить политику взаимоуважительного отношения между народами и религиями». В.В. Путин в статье «Россия: национальный вопрос» подчеркивает: «Гражданский мир и межнациональное согласие – это не один раз созданная и на века застывшая картина. Напротив, это постоянная динамика, диалог. Это – кропотливая работа государства и общества, требующая очень тонких решений, взвешенной и мудрой политики, способной обеспечить «единство в многообразии».

Доминантой искусства диалога как коммуникативного поведения является толерантность, имеющая следующие содержательные грани:

- толерантность предполагает умение находить согласие с людьми других мнений, убеждений (в том числе религиозных), других национальностей;

- толерантность как способ коммуникативного поведения противопоставлена агрессивности, конфликтности, бескомпромиссности и безапелляционности;


- толерантность предполагает не терпимость, но уважение – как максимум – или спокойное отношение – как минимум - к иным мировосприятию, мировидению и мировоззрению, а также, что немало важно, к правам окружающих;

- толерантность как особый способ мышления человека проявляется в умении находить общее в различном и таким образом воспринимать социальную жизнь как позитивное целое;

- толерантность не есть беспринципность, а есть реализация установки на кооперацию: стремление к корректному, бесконфликтному общению.

Таким образом, искусство диалога как коммуникативного поведения включает рекомендательные предписания: культура, некон-





фликтность, корректность, установка на кооперацию, стремление к достижению консенсуса, умение искать и находить компромиссные решения.

**Примечания:**


1. Лапин Н.И. Модернизация базовых ценностей россиян. Социс, 1996, №5, - С.5.
2. Рашковский Е.Б. Диалог как нахождение себя: к определению проблемы. Сборник материалов международной научно-практической конференции «Толерантность как фактор межэтнического и межконфессионального взаимодействия и сближения культур в условиях глобализации» (16-18 ноября 2010). Казань, 2010, - С.101.
3. Рашковский Е.Б. Осознанная свобода. Материалы к истории мысли и культуры XVIII-XX столетия. М.: Новый хронограф, 2005, 253 с.
4. Соловьев В.С. Русская идея / В.С. Соловьев. Соч. в 2-х т. Т 2, М. 1989.
5. Голиков А.К., Голубев А.А. Духовные основы политических воззрений Ф.М. Достоевского. Клио, 2000, № 2, - С.90-99.



## ДЕФИНИЦИИ НАРОДОВ В РЕГИОНАЛЬНЫХ ОТЕЧЕСТВЕННЫХ ЭНЦИКЛОПЕДИЯХ

Первые издания энциклопедического характера, посвященные отдельным регионам страны, были подготовлены в конце 1920-х – первой половине 1930-х гг., но очень скоро эта работа была свернута. С конца 1980-х – начала 1990-х гг. начался новый этап в развитии региональной энциклопедистики в Российской Федерации, она стала занимать важное место в отечественных гуманитарных исследованиях. По данным Санкт-Петербургского исследователя А.И. Раздорского, к середине 2012 г. вышло в свет 287 региональных энциклопедий различного уровня. Если говорить об отдельных субъектах России, то энциклопедии имеют 73 из 83<sup>1</sup>. В каждой из них заметное место занимают разделы, посвященные этнологии, в том числе статьи о народах, населяющих те или иные регионы страны. Есть такие статьи и в четырехтомной Чувашской энциклопедии<sup>2</sup>. Они посвящены описанию народов, имевших заметные исторические контакты, культурное взаимодействие с чувашами. К таковым, например, относятся русские, мордва, марийцы, татары, башкиры, удмурты, балкарцы и др. Некоторые из них составляют достаточно значительные по численности группы населения современной Чувашской Республики. В первую очередь это русские, татары, мордва и марийцы. Тексты о них подготовлены примерно по одной схеме, и речь идет о численности народов, их расселении, языке, элементах материальной и духовной культуры.

Первоначально в полученных материалах дефиниции народов, следующие сразу после так называемого черного слова, то есть после названия энциклопедической словарной статьи, определялись через языковые семьи. Например, «башкиры – тюркоязычный народ», «мордва – финно-угорский народ» (далее речь шла о численности, территории проживания и т.п.) и т.д. Конечно, язык является важнейшей категорией для определения культурных различий, но следует взглянуть на эту проблему и с другой точки зрения. Почему определение народа дается только через язык, вне его остаются другие важнейшие духовные и материальные компоненты? На наш взгляд, предложенный принцип оказался недостаточным. Есть и другая сторона вопроса. В современную эпоху часть народа не владеет материнским языком, но при



переписях его представители продолжают «записываться» по-старому, то есть башкиром, чувашом, марийцем и т.д. Как быть в таком случае? Ведь реальное знание языка, то есть фактическая принадлежность к определенной языковой семье, относится не ко всему народу.

Если говорить о чувашском языке, то обнаруживается следующее. В переписях населения фиксируется сокращение доли тех чувашей, которые заявляют о своем владении «родным» языком. При этом отмеченная тенденция проявляется и в самой Чувашской Республике, но более выражена в других регионах России (за исключением Республики Татарстан), в которых достаточно велики компактные группы чувашей. Более всего чувашей насчитывается в республиках Башкортостан и Татарстан, а также Самарской и Ульяновской областях, где их численность превышает 100 тыс. чел. или немного ниже этой цифры. Среди этих регионов в свою очередь можно выделить те, в которых «забывание» чувашского языка идет быстрее, чем в Чувашии (Самарская и Ульяновская области). В Татарстане показатели сохранения чувашского языка даже выше, чем в Чувашии, а Башкирия находится с этой точки зрения между двумя областями и Республикой Татарстан. Мы не будем приводить многочисленные факты, свидетельствующие о тенденциях в данной сфере, обратимся лишь к материалам переписи 2010 г. По ее данным, из всех чувашей страны, указавших на владение языком, 68,9% ответили, что они владеют чувашским языком. С другой стороны, почти треть чувашей из 1,4 млн, насчитывающихся в России, продолжает считать себя принадлежащей к обозначенному народу, хотя бы и без знания языка. Сразу же следует отметить, что само понятие «владение языком» в материалах переписей не имеет градаций и категорий. Иначе говоря, получить реальную картину об уровне владения языком не представляется возможным. В ходе переписи заявления о своем владении чувашским, с одной стороны, могли делать и профессиональные чувашские писатели, работники национальных СМИ, учителя чувашского языка и т.д., а с другой – лица, весьма посредственно объясняющиеся на нем, имеющие ограниченный словарный запас и т.п. Но в итоге все они оказываются в просуммированной категории на равных условиях.

В самой Чувашской Республике 80,8% титульного этноса указали, что они владеют чувашским языком, а для чувашей Башкирии и Татарстана этот показатель равнялся 64,6 и 82,4% соответственно. В Ульяновской и Самарской областях доля чувашей, владевших языком, не дотянула до половины их численности в регионах: 49,4 и 47,6%.

Отмеченные процессы не могли не учитываться при написании статей для Чувашской энциклопедии, поэтому мы решили в дефинициях народов отказаться от их безусловного определения через языковые семьи.

Весьма любопытным оказалось с этой точки зрения обращение к опыту «больших» российских энциклопедий. Во-первых, мы рассмотрели статьи о народах в «Энциклопедическом словаре», изданном Ф.А. Брокгаузом и И.А. Ефроном. Приведем лишь несколько примеров, которые заинтересовали нас в ходе написания Чувашской энциклопедии. Сразу же отметим, что в издании Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона понятия «русские» и «татары» не соответствуют современным определениям данных народов. Русские в конце XIX – начале XX в. – это интегрированная категория, включающая в себя «великоруссов», «малоруссов» и белорусов. Например, в статье «Малороссы» отмечено, что это одна из трех русских народностей, далее шли характеристики ее численности, происхождения, расселения и т.д. При этом указано, что иногда применяется термин «южноруссы» с целью устранить понятия о «великости» и «малости». Статья «Великоруссы» начинается не с традиционного определения «черного слова», а с объяснения происхождения названия «Великая Россия». Лишь на следующей странице «великоруссы» охарактеризованы «в этнографическом отношении как народность, выработавшая в себе известный язык и своеобразные черты быта и нравов»<sup>3</sup>. Под названием «татары» в одноименной словарной статье понимается собирательное имя для «целого ряда народов монгольского и, главным образом, тюркского происхождения, говорящих на тюркских языках и исповедующих коран»<sup>4</sup>. Иначе говоря, речь шла не только о поволжских татарах, но, например, и об азербайджанцах, о ряде народов Северного Кавказа и др. Башкиры определены как «народ тюркского племени, живут преимущественно на западных склонах и предгорьях Урала и в окрестных равнинах»<sup>5</sup>. Мордва описаны следующим образом: – «самое значительное из восточно-финских племен, насчитывающее до 1 млн душ и живущих в...»<sup>6</sup>. Марийцы в данном издании еще числятся под именем «черемисы» с вариантами: мари, марь. В статье пишется, что это «небольшая народность, принадлежащая к восточно-финской группе, занимает своими поселениями...»<sup>7</sup>. Наконец, чуваша – «племя, живущее сплошными массами в...». Таким образом, для четырех народов применены разные определения и принципы описания. Башкиры – это народ, мордва и чуваша – племена, а черемисы (марийцы)

– народность. Кроме того, народы также представлены как составные части категории «татары», а народности – в группе «русские». Для изначальной характеристики мордвы и марийцев использованы количественные показатели, для первых более, а для вторых менее определенные.

В советский период происходят значительные перемены в принципах учета и категоризации населения. В переписи 1926 г. впервые произошло «введение принципа этнической национальности («народности»)». Иначе говоря, произошло конструирование категории «национальность»<sup>8</sup>. В частности, результатом таких перемен стало наполнение этническим содержанием категории «русские» и, соответственно, ее сужение по сравнению с дореволюционным толкованием. При проведении переписи 1926 г. переписчик уточнял у человека, записывающегося русским, не является ли он малороссом или белорусом<sup>9</sup>. В первом издании Большой советской энциклопедии (далее БСЭ) русские уже этническая категория, они обозначены как «национальность, составляющая основное население РСФСР»<sup>10</sup>. Башкиры в энциклопедии представлены как «западная группа тюркского племени, заселившая...»<sup>11</sup>. Статьи о марийцах в первом издании БСЭ нет, как нет статей и о луговых, горных марийцах или черемисах. В разделе «Население» статьи о Марийской АССР отмечена только доля марийцев в общем составе населения республики. Нет в этом издании БСЭ и статьи о мордве, и так же, как в предыдущем случае, в разделе «Население» общей статьи о Мордовской АССР приводится информация о доле мордвы в общей численности населения. Но зато имеются статьи о мокше и эрзе. Мокша охарактеризована как «племенное название части мордвы, составляющее меньше половины общей численности последних»<sup>12</sup>. Эрзя – это «наиболее крупное из языковых подразделений мордвы... создавшее особый, отличный от мокшанского, литературный язык»<sup>13</sup>. Татары еще не воспринимаются как один народ, в статье фиксируется, что это «общее наименование группы народов, говорящих на тюркско-татарском языке, но в ряде случаев совершенно различных по происхождению и культуре». При этом отмечается, что по сравнению с пониманием, например в XIX в., группа «Татары» значительно сужена, в нее теперь не входят хакасы, буряты, азербайджанцы, ряд народов Северного Кавказа и Средней Азии. Достаточно подробно перечислены казанские, астраханские, касимовские, сибирские татары, упомянуты кряшены, нагайбаки<sup>14</sup>. Отметим, что в данном случае ситуация противоположная с русскими: впослед-


ствии все они вошли в категорию «татары» без оговорок о принадлежности к другим народам. В статье о чувашах отмечено, что они являются одним «из народов Поволжья, составляющий большинство населения в Чувашской АССР»<sup>15</sup>.

Обращает на себя внимание то, что при определении мокши и чувашей языковая принадлежность опущена, для эрзи это основной разделительный элемент, для группы татар это также важный маркер. В то же время, поскольку наименование «татары» еще остается интегратором для группы народов, хотя и не такой обширной, как ранее, в дефиницию введены и сведения об элементах происхождения и культуры.

Во втором издании БСЭ проявляется унификация терминологии, которой пользуются при написании статьи о народах, населяющих Россию. Это относится ко всем народам, о которых мы писали выше, за исключением русских и татар. Русские это «крупнейшая социалистическая нация Советского Союза»<sup>16</sup>. Татары по-прежнему остаются не отдельным народом, поскольку под таким наименованием обозначены «некоторые тюркоязычные народы»<sup>17</sup>. Башкиры, марийцы, мордва и чувашаи во 2-м издании БСЭ названы народами, далее же идут различные классификационные основания. Башкиры и мордва, например, это народы, составляющие коренное население Башкирской и Мордовской АССР соответственно. Марийцы и чувашаи – народы, составляющие основное население «своих» республик<sup>18</sup>.

В третьем издании БСЭ четко прослеживается деление на нации и народы. Судя по всему, критерием является количественный признак, то есть численность конкретных этнических групп, и границей при этом является 1 млн чел. Например, русские, башкиры, мордва и чувашаи – это нации, а марийцы – народ. Татары же оказались исключением, их дефиниция выглядит следующим образом: «основное население Татарской АССР»<sup>19</sup>. Впервые при раскрытии имени «русские» не упомянуто их численное преобладание в стране: они определены как «нация в СССР». Данные о численности и расселении и др. помещены далее<sup>20</sup>. При этом часть дефиниций, следующих за словами «нация» или «народ», отличается у различных этнических групп. Например, башкиры и мордва – нации, составляющие коренное население республик. Особо описаны чувашаи: для них применена та же формулировка, как и для русских: «нация в СССР». Марийцы – это «народ, живут главным образом в Марийской АССР, а также...»<sup>21</sup>.

В энциклопедии «Народы России», вышедшей в 1994 г., дефиниции даны в еще более унифицированном виде, хотя и не до конца



выдержанном. Башкиры, марийцы и мордва – это коренное население республик без конкретизации: нации это или народы. Собственно, конкретизация не предполагается самим названием энциклопедии, в ней речь должна идти о народах. Татары и чувашаи – основное население соответствующих национально-территориальных образований. Особым образом определены русские – как крупнейший по численности народ в Российской Федерации<sup>22</sup>.

Через пять лет увидела свет еще одна энциклопедия – «Народы и религии мира», в которой произошел некоторый отход от принципов описания отдельных народов, нас интересующих. Изменение заключалось в введении в определение понятия «народ». Итак, данная энциклопедия сообщала, что башкиры, марийцы и мордва – народы в России, коренное население соответствующих республик. Татары и чувашаи, которые также зафиксированы как народы в России, охарактеризованы как основное население республик. Определение русских повторяло текст из энциклопедии «Народы России»<sup>23</sup>.

В 2005 г. начала выходить Большая российская энциклопедия (БРЭ), 18-й том завершается на букву М, но в нем еще нет статей «Марийцы», «Мордва» и статей о других народах, название которых начинается на следующие буквы в алфавите. Поэтому для выяснения принципов составления дефиниций воспользуемся кроме статьи о башкирах материалами о балкарцах, бурятах и некоторых других. Башкиры, балкарцы и буряты даны через языковые семьи, то есть первые два как тюркоязычные, а третий как монголоязычные народы в России. Далее в статьях о башкирах и бурятах отмечено, что они – коренное население Башкортостана и Бурятии. В статье «Балкарцы» никакого упоминания ни о коренном, ни об основном населении нет. В БРЭ нами также встречен пример того, что в значительной мере можно определить как круговую отсылку, то есть определение через определение (частное – через общее, а общее – через частное). Например, адыги определены как группа народов (адыгейцы, кабардинцы, черкесы, шапсуги) в России. В свою очередь, например, адыгейцы – это народ группы адыгов в России, главным образом в Адыгее. Кабардинцы характеризуются как народ группы адыгов, основное население Кабардино-Балкарии. Подобный принцип толкования названия народов, на наш взгляд, сомнителен и потому, что в БРЭ был осуществлен еще один подход: через языковые семьи, что мы видели в примере с башкирами и бурятами.

Наконец обратимся к опыту ряда региональных энциклопедий, в частности к изданиям, осуществленным в Казани, Уфе, Саранске,

Йошкар-Оле и Челябинске. При этом следует иметь в виду, что не во всех перечисленных энциклопедиях имеются статьи о народах, определения которых нас интересуют. Кроме того, мы дополнительно ограничим круг этих статей, поскольку имеются однотипные трактовки.

В статье «Башкиры» Татарской энциклопедии отмечено, что это «тюркский народ, коренное население Башкортостана», в статье «Татары» речь идет о тюркоязычном народе, который составляет основное население Республики Татарстан, является вторым по численности народом в Российской Федерации. Русские определены как восточно-славянский народ, крупнейший по численности в Российской Федерации. В статьях, посвященных марийцам и мордве, применены в какой-то мере различные принципы определения. Если марийцы – «финно-угорский народ, коренное население Республики Марий Эл», то мордва – «народ в России, коренное население Республики Мордовия»<sup>24</sup>. 6-й том Татарской энциклопедии еще не вышел, поэтому мы не можем воспользоваться статьей о чувашах.


В энциклопедии «Мордовия» для русских выбран только количественный признак, речь идет о том, что это крупнейший по численности народ в России. Мордва определен как «народ, коренное население Республики Мордовия», а татары – только как тюркоязычный народ<sup>25</sup>.

Для энциклопедии «Марий Эл» также характерно смешение оснований для конструирования дефиниций народов. Для русских и татар избран принцип их численности: русские определены как «крупнейший по численности народ в РФ», а татары – «2-й по численности этнос в России». Не забыта и языковая семья: мордва – это «финно-угорский народ в России, коренное население Мордовии». Статья о марийцах свидетельствует, что они являются «автохтонным народом Волго-Уральского региона России»<sup>26</sup>. Иначе говоря, речь идет о том, что марийцы являются коренным населением не только Республики Марий Эл.

В Башкирской энциклопедии выдержан единообразный подход, определения народов даются через их квалификацию как основных или коренных. Например, марийцы и мордва – это народы, основное население соответствующих республик, а башкиры – народ, коренное население Республики Башкортостан<sup>27</sup>.

Авторами энциклопедии «Челябинская область», в отличие от коллег из Уфы, применены различные описания народов. Для рус-





ских избран принцип территориальной общности и количественный признак: это восточно-славянский этнос, основное население Российской Федерации. Последний фактор стал ведущим при оформлении определения татар. Они охарактеризованы как «народ – 2-й по численности в РФ, основное население Республики Татарстан». Мордва описана примерно так же, как мари́йцы в энциклопедии «Мари́й Эл», хотя границы автохтонности здесь не так широки: это «народ, коренное население Республики Мордовия, а также Пензенской, Нижегородской областей...». Чуваши представлены как «народ в России, основное население Чувашии». Весьма своеобразная дефиниция избрана для башкир. В ней, скорее всего невольно, заложен вызов советскому принципу разделения на нации и народы, поскольку приведено следующее определение: «Башкиры – народ, нация»<sup>28</sup>.

Приведенные примеры свидетельствуют о достаточно большом количестве подходов при описывании одной из важнейших дефиниций в энциклопедических изданиях. Понятно, что советский принцип выделения наций и народов в соответствии с их численностью уже не мог быть употреблен при написании энциклопедических статей. Возникают вопросы и при рассмотрении таких категорий, как «коренное» и «основное» население.

С нашей точки зрения, понятие «коренной народ» не является описываемым научно. Если за основу брать самое раннее заселение территории, то в таком случае возникает проблема начальной точки отсчета, языковой принадлежности первых насельников и т.п. Существует еще одна проблема: а сколько столетий надо прожить на территории, чтобы считаться коренным? Например, с точки зрения утвердившейся среди исследователей Чувашии, тюркоязычные предки чувашей (болгары и сувары) из Причерноморья переселились в Волго-Камье в VII–VIII вв. На территории современной Чувашии к тому времени уже тысячи лет проживали племена, говорившие на финно-угорских языках, то есть древние предки современных мордвы и мари́йцев. С этой точки зрения в Чувашии коренным народом являются именно мари́йцы и мордва. Русские живут в Чувашии почти пять столетий, но этого, видимо, недостаточно для того, чтобы стать «коренным» народом.

Далее – о понятии «основное население», примененное с первого издания БСЭ для русских, а затем и для других народов в последующих книгах и до сегодняшнего дня. Можно предполагать, что в слове «основное» в данных текстах заложен арифметический смысл, то

есть речь идет о народах с наивысшей численностью в данных регионах. Было бы гораздо понятнее, если бы в статьях было написано, что эти народы основные по численности. Поскольку подобного уточнения нет, то возникают возможности для различных толкований этого элемента дефиниций. Например, если определенный народ является основным населением, то, следовательно, имеется и не основное. Иначе говоря, становится возможным качественное сравнение различных народов, что, безусловно, неправильно. Если же такие формулировки допускать, то неизбежно сравнение «основного населения» с «коренным населением», определение их значимости, какого-либо первенства и т.п.

Еще один комментарий к характеристикам народов в качестве коренного населения конкретных регионов. На наш взгляд, за подобными формулировками скрывается определенная ограниченность, поскольку территории проживания складывались веками, а границы областей и республик возникли менее 100 лет назад. Собственно «коренные» территории всех перечисляемых в данной статье народов гораздо шире, чем границы республик. В то же время попытки увеличить эти пределы, как это предпринято в энциклопедиях «Марий Эл» применительно к марийцам, и «Челябинская область» – к мордве, выглядят на первый взгляд правильно. При этом возникает вопрос: как такие заявления будут восприняты в Волго-Камье в целом и в Пензенской и Нижегородской областях, поскольку в данных энциклопедиях речь идет о том, что марийцы и мордва автохтоны, или коренное население, для этих больших регионов в целом, без всяких территориальных ограничений.

У нас возникло сомнение и по поводу одного из элементов первоначального описания народов, использованных в ряде изданий энциклопедического характера, в том числе и в БРЭ. Он имеет отношение к месту расселения: «народ в России». Хорошо известно, что у некоторых народов значительные их части расселены не только в России, но и в дальнем и ближнем зарубежье. Применяя формулу «народ в России», мы оставляем за границами того или иного народа его диаспору. Вопрос, конечно, неоднозначный, но мы решили избежать данной формулировки в Чувашской энциклопедии.

Приведенные примеры показывают, что идет оперирование многими словами и понятиями, но при этом возникает множество комбинаций, которые определяют разные смыслы. Таким образом, в ходе работы над Чувашской энциклопедией мы оказались перед про-

блемой формулировки важнейших дефиниций. Необходимо было избежать множественного понимания термина, что, повторимся, не допускается в энциклопедических изданиях. Кстати, в запасе оставалось понятие «титульный этнос», но им подчеркивается только формально-юридический статус и ничего более.

Поэтому выбор оказался простым: марийцы, мордва, башкиры и т.д. – народ, численность в Российской Федерации... и далее – о языке, культуре и пр. Таким образом, по нашему мнению, были сняты все непонятные и спорные моменты, о которых речь шла выше. Но и нам не до конца удалось выдержать провозглашенный подход, поскольку в статье «Русские» приведено следующее определение: «крупнейший по численности народ Российской Федерации...». Отметим также, что мы не смогли дать полную численность каждого народа, поскольку не обладаем материалами переписей населения в других государствах, поэтому ограничивались Россией. Но в целом предложенный подход представляется нам достаточно логичным для использования его в энциклопедических изданиях.

Мы обратили большое внимание на перечисленные вопросы, исходя в первую очередь из необходимости соблюдения принципов научности, которые являются краеугольным камнем для энциклопедий. Кроме того, следует иметь в виду, что энциклопедические издания традиционно являются рычагом институционализации многих важнейших научных, идеологических, общественных, культурных теорий и понятий. Поэтому важно избегать недочетов, которые еще существуют в российских энциклопедических изданиях, и о некоторых из них мы вели речь в настоящей статье.

#### **Примечания:**

<sup>1</sup> Раздорский А.И. Отечественная региональная энциклопедистика на современном этапе // Исторический опыт, актуальные проблемы развития российской региональной энциклопедистики: материалы Всероссийской научно-практической конференции (Уфа, 27–28 сентября 2012 г.). – Уфа, 2012. – С. 10–11.

<sup>2</sup> Чебоксары, 2006–2011. С 2012 г. Чувашская энциклопедия помещена на портале администрации Главы Чувашской Республики, и работа над ее электронным вариантом продолжается, то есть исправляются ошибки, дополняются уже имеющиеся статьи, пишутся новые.

<sup>3</sup> Энциклопедический словарь / Ф.А. Брокгауз, И.А. Ефрон. – Т. 5. – СПб., 1892. – С. 829–830; Т. 18. – СПб., 1896. – С. 484–485.

<sup>4</sup> Энциклопедический словарь / Ф.А. Брокгауз, И.А. Ефрон. – Т. 32. – СПб., 1901. – С. 671.

<sup>5</sup> Энциклопедический словарь / Ф.А. Брокгауз, И.А. Ефрон. – Т. 3. – СПб., 1893. – С. 225.

<sup>6</sup> Энциклопедический словарь / Ф.А. Брокгауз, И.А. Ефрон. – Т. 19. – СПб., 1896. – С. 838.

<sup>7</sup> Энциклопедический словарь / Ф.А. Брокгауз, И.А. Ефрон. – Т. 38. – СПб., 1903. – С. 541.

<sup>8</sup> Подробнее см.: Тишков В.А. Реквием по этносу: Исследования по социально-культурной антропологии. – М., 2003. – С.182–183, 193–195.

<sup>9</sup> Тишков В.А. Историко-антропологический анализ переписи населения. – М., 2003. – С. 14.

<sup>10</sup> БСЭ. – Т. 49. – М., 1941. – С. 703.

<sup>11</sup> БСЭ. – Т. 5. – М., 1927. – С. 140.

<sup>12</sup> БСЭ. – Т. 39. – М., 1938. – С. 654.

<sup>13</sup> БСЭ. – Т. 64. – М., 1933. – С. 586.

<sup>14</sup> БСЭ. – Т. 53. – М., 1946. – С. 663–664.

<sup>15</sup> БСЭ. – Т. 61. – М., 1934. – С. 699.

<sup>16</sup> БСЭ. – 2-е изд. – Т. 37. – М., 1955. – С. 410.

<sup>17</sup> БСЭ. – 2-е изд. – Т. 42. – М., 1956. – С. 3.

<sup>18</sup> БСЭ. – 2-е изд. – Т. 4. – М., 1950. – С. 351; Т. 26. – М., 1954. – С. 283; Т. 27. – М., 1954. – С. 283; Т. 47. – М., 1957. – С. 446.

<sup>19</sup> БСЭ. – 3-е изд. – Т. 25. – М., 1976. – С. 297.

<sup>20</sup> БСЭ. – 3-е изд. – Т. 22. – М., 1975. – С. 404.

<sup>21</sup> БСЭ. – 3-е изд. – Т. 3. – М., 1970. – С. 67; Т. 15. – М., 1974. – С. 371; Т. 16. – М., 1974. – С. 565; Т. 29. – М., 1978. – С. 239.

<sup>22</sup> Народы России: энциклопедия. – М., 1994. – С. 105, 229, 232, 270, 320, 404.

<sup>23</sup> Народы и религии мира: энциклопедия. – М., 1999. – С. 85, 330, 353, 438, 515, 631.

<sup>24</sup> Татарская энциклопедия. – Т. 1. – Казань, 2002. – С. 327; Т. 4. – Казань, 2008. – С. 76, 233; Т. 5. – Казань, 2010. – С. 154, 569.

<sup>25</sup> Мордовия: энциклопедия. – Т. 2. – Саранск, 2004. – С. 5, 262, 396.

<sup>26</sup> Марий Эл: энциклопедия. – Йошкар-Ола, 2009. – С. 519, 551, 682, 742.

<sup>27</sup> Башкирская энциклопедия. – Т. 1. – Уфа, 2005. – С. 378; Т. 4. – Уфа, 2008. – С. 120, 255.

<sup>28</sup> Челябинская область: энциклопедия. – Т. 5. – Челябинск, 2006. С. 644; Т. 6. – Челябинск, 2006. – С. 411; Т. 4. – Челябинск, 2009. – С. 369; Т. 7. – Челябинск, 2007. – С. 329; Т.1. – Челябинск, 2003. – С. 316.

## ПРОЦЕССЫ ИНТЕРФЕРЕНЦИИ В ОРЕНБУРГСКИХ ПРОЗВИЩАХ КАК ОТРАЖЕНИЕ ПОЛИКУЛЬТУРНОЙ СРЕДЫ

Прозвища людей – одно из самых интересных лингвистических явлений, заслуживающих изучения. С этой живой языковой категорией, постоянно возникающей в любом коллективе, приходилось иметь дело всем. Каждый из нас вспомнит прозвища своих друзей и знакомых, многие наделяли кого-нибудь прозвищами или носили их, наши фамилии также бывшие прозвища, поэтому прозвища – один из самых ярких примеров человеческого языкотворчества.

Для появления и функционирования антропонима нужны определённые культурно-исторические условия, вследствие чего они являются ярким отпечатком соответствующей эпохи. Особенно ценный и неисчерпаемый материал для изучения антропонимической системы предоставляет поликультурная среда, позволяющая изучить и понять законы развития языка и наименования людей, обусловленные строгими историческими закономерностями и ментальными пристрастиями этносов. Всё это обусловило исследование системы прозвищ жителей Оренбургской области, которая, на наш взгляд, позволяет выявить закономерности функционирования прежде всего русского и тюркского именников.

Многонациональный состав населения Оренбургской области определённым образом отражается в создании прозвищ [1; 3]. Оренбуржцы толерантно относятся к любым именам, в том числе самым редким, и хорошо их усваивают. Результаты анкетирования достаточно отчётливо показывают позитивное отношение к разнообразию имён как отражению многообразия мира, идентификации человека как личности, возможности прикоснуться к другому языку и культуре [2; 4]. Однако тюркские имена испытывают своеобразное влияние со стороны русского языка, проявляющееся прежде всего в существовании многочисленных вариантов официального имени, что позволяет русскому имени при весьма ограниченном реестре имён быть весьма многообразным. Как правило, имя тюркского имениника «обрастает» русскими суффиксами [5], например: *Гузельчка, Гузелёнок, Гузелёночек, Гузелёньши, Гузелька, Гузеленька, Гузелюшка* и под. Такая «русификация» имени позволяет отразить эмоциональное отношение к его носителю.

Опрос и анкетирование жителей Оренбургской области позволили выявить 6 тысяч прозвищ, которые представляют более 15 семантических групп, однако наполняемость каждой из групп различна [2].


Как показывает материал, наиболее продуктивной является группа фамильных прозвищ (19%). В основном, эти прозвища представляют собой корни фамилий: *Филипп* от фамилии Филиппов, *Башмак* от фамилии *Башмаков*, *Орёл* от фамилии *Орлов*. Однако креативность «прозвивчивого народа» (В.И. Даль) может привести к созданию отфамильного прозвища по ассоциации, реализующих потенциал иноязычных заимствований и элементов других языков, например: *Болгарин* от фамилии Перцев, *Дантес* < Пушкин, *Поп Гапон* < Гапоненко, *Чубайс* < Чувашев, *Колчак* < Колычев, *Миклухо Маклай* < Макалаюнас, *Джек Потрошитель* < Потрохов.

Среди этого класса прозвищ, где сильны тенденции смешения языков, возможны своеобразные «перевёртыши», когда появляются прозвища-фамилии, например: *Богдан Хмельницкий* – Вова Богданов, *Ленин* – молодой человек получил прозвище по имени своей невесты Лены, *Ленин-Петька* – молодой человек поехал учиться в Ленинград, за что его стали называть *Ленин*, но после переименования Ленинграда в Петербург прибавилось прозвище *Петька*.

Как показывает исследование, в таких прозвищах практически всегда происходит прояснение внутренней формы чаще всего тюркских фамилий по ложноэтимологическим основаниям [5], обычно за счёт звуковых сближений, например: *Бермушка* < Бурмагамбетова, *Жулда* < Жулдыгалиев, *Макака* < Обизяева, *Заяц* < Загудалов, *Каркуша* < Кайрушев, *Муся* < Мусифуллина и др.

Одной из самых оригинальных исследованных групп является группа прозвищ, данных по манере поведения и свойствам характера (14%). Данная группа содержит большое количество прозвищ диалектного, просторечного, жаргонного и иноязычного происхождения [4].

Прозвища-диалектизмы, как правило, представляют древний пласт культуры и свидетельствуют об особенностях заселения края, например: *Несуглядиш* – так прозвали дедушку, который быстро работает, быстро ходит, торопыга, то есть человек, за которым не углядишь; *Цуца* – мужчина, который в весеннее время «выливает» сусликов из нор (в поселке Акбулак *цуциком* называется суслик, хотя в южнорусских говорах *цуцик* – собака).



Немногочисленные прозвища тюркского происхождения достаточно частотны в антропонимической системе Оренбургской области, например: *Каскыр* (< волк) – вредный человек (13 человек), *Куян* (< заяц, одинокий самец) – отшельник, живёт на краю села, ни с кем не общается (18 человек) и др.

В нашей картотеке есть группа прозвищ, данных по сходству с известными людьми (5%), где широко представлены иноязычные антропонимы, например: *Монсеррат* – бабушка с громким голосом; *Борман* – грузный, полный мужчина и др. Для обретения такого прозвища достаточно иметь какой-либо один из признаков, являющихся выразительной чертой внешности известного лица, например: *Гитлер* – за родинку над губой (по ассоциации с гитлеровскими усиками), *Чингисхан* (*Чин*) – за худобу и раскосые глаза. Иногда сходство с известным лицом парадоксально, например: *Эйнштейн* (любит читать), *Махно* (большой), *Гейбельс* (носил фуражку, похожую на фашистскую), *Моцарт* (пьяным поёт песни собственного сочинения). Нередко часть фамилии исторических и популярных лиц используется в их прозвищном варианте типа *Кашпер* (похож на Кашперовского), Нередко наблюдается некоторое расслоение привычного символа, например: *Наполеон* – самый уважаемый в классе, *Мюллер* – водитель иномарки, *Андерсен* – любитель приукрасить житейские истории.

Однако наиболее сильно процессы интерференции русского и тюркского языков проявляются в отымённых прозвищах [4; 5]. Появление таких прозвищ является результатом стремления человека к мотивированности – установлению причинно-следственных связей в объективной реальности. Отсутствие этимона в антропонимах, как в русском, так и в тюркском именниках, а также связи с именуемым лицом становятся причиной преобразования имён в сторону их сближения с другими словами, которые в силу сходства фонетического облика, формы и различных ассоциаций представляются родственными. Произвольность толкования тюркских антропонимов порождает явления народной этимологии, при этом, как показывают наши исследования [2; 4; 5], процессы возникновения прозвищ на базе славянских и тюркских антропонимов имеют общие черты.

Следует отметить, что отымённых прозвищ гораздо меньше, чем отфамильных, так как реестр имён и в тюркском и – особенно – в русском именнике более ограничен, чем реестр фамилий. Как правило, в таких прозвищах наблюдается трансформация в другие имена по звуковой ассоциации (*Серый!* Серик, *Сало!* Салават, *Анталия!* На-

талия) и «перелицовка» имён на «иностранный» лад (*Мирон!* Мерлай, *Махмуд!* Максим).

Весьма широко представлены отымённые прозвища ассоциативно-парадоксальной мотивации: *Осьминог!* Омар, *Семиголовый!* Самигулла, *Тузрик!* Динар, *Мур (Мурыч)!* Марат, *Муха!* Мухтар, *Мурзик!* Мурсалим, *Январь!* Анвар, *Сникерс!* Марсель, *Дин-Дон!* Динара, *Израиль!* Раиль, *Бульч!* Булат, *Газон!* Газис, Газимзян, *Шашлык!* Жаслык, *Зима, Зёма!* Азамат, *Ринг!* Ринат, *Отбеливатель!* Асия, *Эльдорадо!* Эльдар и др. В указанных прозвищах обычно соблюдается тождество онимов и прозвищ мужского и женского рода типа *Халва!* Халия, которое в исключительных случаях отсутствует, например: *Зухра!* Зуфар, *Курочка!* Курлай, *Кефир!* Земфира.

Особый интерес представляют прозвища от имён тюркского происхождения, образованные по русским моделям типа *Иваниха* – Иванова, ср.: *Усманиха* – женщина, мужа которой зовут Усман, *Рахмечиха* – мужа звали Рахмет, *Дияниха* – от имени мужа Диян, *Максутиха* – от имени сына Максут и др. Такие прозвища женщин по личному имени мужа, отца, брата и сына образуются путём присоединения русского малопродуктивного, с оттенком разговорности суффикса *-их-* к иноязычной основе типа Мулык > *Мульчиха*, Габайдулла > *Габыч* > *Габычиха*. Подобные прозвища – яркое проявление интерференции разных языковых систем, свидетельствующее о восприятии тюркских имён в сознании носителей русского языка как реальности, лишённой статуса «чужого».

Особую группу образуют прозвища от формулы личного имени, которые образуются по тождественным моделям, независимо от происхождения, сравните:

1) прозвище состоит из начальных звуков фамилии, имени, отчества или имени, отчества, фамилии, например: *ЖАБа* – Желтова А.Б., *ДВП* – Данилова В.П., *ФФФ* – Файзулин Ф.Ф., *МЭР* – Меджитов Эльдар Рафкатович, *КГБ* – Галина Борисовна Калинина и др.

2) прозвище может образовываться из начальных частей обычно двух, реже трёх слов: *СеНик* (*Сергей Николаевич*), *ПавЛин* (*Павел Линников*), *Босс* (*Борис Сергеевич*), *БИбиГУЛЬ* (*Бигбаева Гульнара*), *АлСу* (*Алла Султановна*), *Му-Му* (*Мурзин Мурат*) и др.

Подобных аббревиатур, когда помимо начальных звуков используются и повторяющиеся в каждой части звуки, отдельные звуки второго слова или даже финальной части, не знает словопроизводство русского языка. Возможно сопровождение аббревиации формантами, напри-



мер, суффиксом *-к-* и окончанием женского рода *-а*: *ТамПетКа* – Тамара Петровна, а также псевдоформантом *-к-* в прозвище *БулКа* – Булат Казиев, *-фон* в прозвище *НИКоФон* от Николай Фёдорович (ср. телефон и др.) и даже *-дрей Бадрей* – Баймошин Андрей. Абсолютное большинство подобных прозвищ соответствует современной тенденции, наметившейся в создании аббревиатур, – по форме напоминать обыкновенные слова. Однако для прозвищ такая тенденция была первичной, так как прозвище как дополнительное именование призвано было каким-либо образом характеризовать его носителя или не допускать тезоименований.

В трансформацию формулы именования могут включаться сразу оба члена, например: *Сергей Николаевич»Сервант Диваныч, Хасан Хасанович»Стакан Стаканыч*. Возможен переход фамилии в отчество (*Мурзин Марат «Мур Мурыч*) и, наоборот, отчества в фамилию (*Галия Галеевна»Галилео Галилей*). Редко наблюдается стяжение в прозвище всех членом официального именования: *Мага!Магомед Магомедович Магомедов*, в противоположность этому возможно раздвоение именования: *Дрозд Дроздофан!Дрозденко*.

Таким образом, исследование системы прозвищ жителей Оренбургской области показывает своеобразный симбиоз языков, прежде всего русского и тюркских, как проявления особенностей языковой ситуации Оренбуржья. Наблюдающиеся при этом процессы интерференции как отражение поликультурной среды определяют значимость русского языка как межнационального и государственного, что обуславливает образование прозвищ по моделям и законам русского языка.

#### Примечания:

1. *Бекасова Е.Н.* «Напоющий источник» Оренбуржья / Е. Н. Бекасова // Пятые Большаковские Чтения. Культура Оренбургского края: история и современность: научно-образовательный и культурно-просветительный альманах. – Оренбург, 2011. – С. 398–401.
2. *Бекасова Е.Н.* «Прозывчивый народ» // Уральские Бирюковские чтения: Культура и образование в регионах: история и современность: материалы всерос. науч.-практ. конф., 21–22 сентября 2010 г. – Челябинск, 2010. – С. 358–366.
3. *Бекасова Е.Н.* Бесценное пособие к познанию национальной биографии // Регионально ориентированные исследования филологического пространства / Материалы Всерос. науч.-практ. конф. (Оренбург, 14 нояб. 2008 г.). – Оренбург, 2008. – 125–130.
4. *Бекасова Е.Н.* Русские прозвища как отражение ментальности // Концептосфера рус. яз.: константы и динамика изменений. X Конгресс Международной ассоциации преподавателей рус. яз. и литературы. – СПб., 2003. – С. 293–303.
5. *Бекасова Е.Н.* Традиции и инновации в современных антропонимичных системах (по данным русского и тюркского именников) // Судьбы национальных культур в условиях глобализации: сборник материалов II Международной научной конференции. Челябинск, 4–5 апреля 2013 г. / под ред. В.Г. Будыкиной. – Т. 1. – Челябинск: Энциклопедия, 2013. – С. 56 –



## ФОРМИРОВАНИЕ ИСТОРИЧЕСКОЙ ПАМЯТИ В СИСТЕМЕ НАЦИОНАЛЬНО-КУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИФИКАЦИИ ЭТНОСА


Национальная история есть путь к национальному самосознанию. Знание прошлого помогает понять настоящее и объясняет задачи будущего. Народ, знакомый со своей историей, живет сознательно, чуток к окружающей его действительности и умеет понимать ее.

С. Ф. Платонов

Анализ содержания современных исследований, посвященных осмыслению исторической памяти, показывает широкое концептуальное разнообразие в понимании этого феномена. Одни его трактуют как индивидуальную память о прошлом, другие – как социальную память, третьи – как способ сохранения и трансляции знаний о прошлом, четвертые – как синоним исторического сознания и т. д. Однако все так или иначе признают, что историческая память, будучи существенным компонентом общественного сознания, является ничем иным как совокупным представлением людей о прошлом, бытующим на массовом и индивидуальном уровнях<sup>1</sup>.

Ни у кого не вызывает сомнений, что историческая память – это своего рода «система координат», позволяющая давать те или иные оценки событиям прошлого, определенным образом относиться к настоящему и намечать действия в будущем. Благодаря ей каждое новое поколение обретает возможность расширить рамки ограниченного индивидуального существования и, включив в свое жизненное пространство события ушедшего прошлого, ощутить себя наследником многовековой традиции, необходимым звеном в цепи национального родства.

На сегодняшний день практически никто не сомневается в тесной взаимозависимости эффективности общественного развития с уровнем знаний большей части населения об историческом прошлом. Однако современное состояние знаний наших соотечественников, особенно молодого поколения, о прошлом вызывает серьезное беспокойство. В этом отношении весьма показательны ответы абитуриентов во



время вступительных экзаменов. Большая часть молодых людей демонстрирует крайне смутное представление о значительных событиях отечественной истории. В числе сложных оказываются вопросы, касающиеся отмены крепостного права, свержения самодержавия, установления советской власти. О событиях более локального характера и говорить не приходится.

Согласно исследованиям, проведенным Центром социальных исследований «Российское общественное мнение и исследование рынка», положение в области исторического образования является наилучшим среди дисциплин социально-гуманитарного цикла<sup>2</sup>.

Выясняя причины этой ситуации, эксперты обратились с рядом вопросов к студентам, среди которых был и такой: что мешает учиться в полную силу? В числе основных препятствий респонденты выделили два<sup>3</sup>:

1) низкий уровень довузовской подготовки (44% от общего числа респондентов);

2) недостаток книг в библиотеках (47% от общего числа респондентов).

Следует признать, что мнение молодых людей в полной мере отражают реальное положение дел в современной системе исторического образования. Неслучайно, начиная с 2001 г. эта проблема время от времени оказывается предметом обсуждения на высшем государственном уровне. Ярким тому подтверждением служит следующий ряд событий:

– 30 августа 2001 г. заседание правительства Российской Федерации по вопросу «О состоянии учебной литературы по новейшей истории России»;

– 15 мая 2009 г. Указ № 549 «О Комиссии при Президенте Российской Федерации по противодействию попыткам фальсификации истории в ущерб интересам России»;

– 19 февраля 2013 г. выступление Президента РФ на заседании Совета по межнациональным отношениям с инициативой о необходимости разработки единого учебника истории России для средней школы.

В своем предложении В. В. Путин обозначил основные требования, которым должен удовлетворять такой учебник. Во-первых, он должен быть написан хорошим русским языком и не иметь внутренних противоречий и двойных толкований, а во-вторых, должен быть построен «в рамках логики непрерывной российской истории, взаимо-

связи всех ее этапов, уважения ко всем страницам нашего прошлого»<sup>4</sup>.

Действительно, ситуация, сложившаяся в связи с учебником истории крайне неблагоприятная. На исходе 80-х гг. XX в. в ходе борьбы за преодоление административно-командных тенденций в сфере исторического образования, в среде научно-педагогической общественности активно обсуждалась идея создания альтернативных учебников, в которых авторы на базе методологически различных точек зрения давали бы объяснения событиям исторического прошлого нашей страны. Однако в ходе тех дискуссий мало кто подозревал, что одновременно под грифом Министерства образования может быть издано около 100 учебников, содержание которых далеко не всегда научно обоснованно (неслучайно, сегодня идет речь о том, что процесс «министерского грифования», фактически выполняющий функцию маркера качества, до предела скомпрометирован). В этом контексте трудно не признать справедливость замечания главного редактора журнала «Российская история» С. В. Тютюкина о том, что чуть ли не единственным мотивом издания учебников «для многих авторов» выступают «личные амбиции»<sup>5</sup>.

Результатами экспертизы школьных учебников истории, осуществленной еще в 2002 г., стал перечень выводов, актуальность которых не утрачена поныне. В их числе следующие<sup>6</sup>:

во-первых, большая часть учебников не удовлетворяет требованию научной достоверности;

во-вторых, объем информации, предлагаемый учебниками, не соответствует учебному времени, отводимому на его изучение (по 2-3 параграфа на дом), что порождает «усталость от предмета»;

в-третьих, наличествует перегрузка второстепенными фактами, датами, именами, которые предназначаются не для обязательного запоминания;

в-четвертых, отсутствуют акценты на наиболее существенных событиях;

в-пятых, изложение учебного материала осуществляется «слепым текстом» и сложным наукообразным языком;

в-шестых, учебники отличаются слабым методическим обеспечением.

Наряду с этими общими замечаниями эксперты также отмечали методологическую эклектичность, явную политическую ангажированность авторов, поверхностное изложение истории советского

времени, явный антипатриотизм, изображение отечественной истории в виде цепи ошибок и преступлений, а само отечество ущербным, вторичным по отношению к цивилизованному миру образованием.

Такова общая оценка специалистов ситуации, сложившейся с учебной литературой по истории. И это в то время, когда более 70% российских граждан, как показывают результаты выборочного социологического опроса, среди средств, оказывающих влияние на формирование исторической памяти, первое место отдают учебнику<sup>7</sup>. В этой связи представляется вполне закономерным стремление современного российского руководства выработать единый школьный учебник истории, на страницах которого будет изложена государственная концепция исторического прошлого.

Однако это будет сделать явно непросто. Заявление В. В. Путина вызвало в научном цеху и в широких кругах общественности острую дискуссию. Можно ли в условиях существенных общественных разногласий создать единый учебник истории? Может ли быть он идеологически нейтральным и безоценочным? Очевидно, что нет. Тогда на какой мировоззренческой позиции он будет базироваться. В этом контексте представляются весьма характерными комментарии по этому поводу, появившиеся с 21 по 25 февраля 2013 г., на информационном медийном портале КМ.RU<sup>8</sup>. Все разнообразие высказываний можно свести к следующим группам ключевых идей:

– единый учебник ОБЪЕКТИВНОЙ истории в принципе не реализуем;

– единый учебник необходим! Если мы сегодня не создадим СВОЙ учебник по истории, то завтра наши дети будут учить историю по учебникам США и Евросоюза;

– а что такое «Настоящая история»? Вы можете дать определение? Даже посидев за столом с родственниками, вы на следующий день опишите ваше застолье очень по-разному;

– если писать будет Сванидзе, то лучше историю не изучать;

– единая страна должна иметь единую Историю, такую историю каковой она была и каковой дошла до нас с древнейших времен...


Однако при всем разнообразии суждений, голосование, проведенное же на этом же портале, по вопросу «Поддерживаете ли вы идею Путина о создании единого школьного учебника по истории?» показало, что из 1845 респондентов, составивших общее количество принявших участие в интернет-опросе, большинство поддержало инициативу президента<sup>9</sup>:

Да	80%	(1478 респондентов)
Нет	15%	(270 респондентов)
Не знаю	5%	(97 респондентов)

В ряду мнений специалистов наиболее авторитетным есть все основания считать точку зрения преподавателей-практиков, которые ежедневно взаимодействуют с ученической и студенческой аудиториями. На мой взгляд, наиболее емко эту позицию удалось выразить профессору И. Я. Фроянову. В одном из интервью по поводу инициативы президента он сказал: «Не должно быть большого количества учебников по истории, в которых предмет преподносится так, как кому заблагорассудится. Историческое образование подрастающего поколения – это дело государственной важности. Именно государство должно держать под контролем, в своих руках дело исторического образования... Это важная отрасль знания, формирующая гражданские чувства в обществе и патриотическое сознание народа»<sup>10</sup>.

Сложно не согласиться с мнением этого авторитетного специалиста – опытного ученого-историка, преподавателя и автора учебников по отечественной истории. Действительно, на протяжении последних двух десятилетий как в школах, так и в вузах историю изучали не только по разным учебникам, но и на основа разных учебных курсов, последнее особенно относится к вузам. Так, если в 1989/1990 учебном году во всех вузах читалась «История КПСС», то уже в следующем – 1990/1991 – ее заменила «История общественно-политических движений и партий», а затем «История цивилизаций» в различных вариациях («Россия и мировые цивилизации, история мировых цивилизаций»). В 2000 г. на смену этого «плюрализма историй» пришла новая учебная дисциплина – «Отечественная история», а с 2011/2012 учебного года – «История». Содержание тем и сюжетов этих, сменявших друг друга учебных курсов, во многом отличается, а, следовательно, у поколений, получивших образование в 90-е – начале 2000-х гг., отсутствует единое представление об историческом прошлом. Иначе говоря, российских граждан, сформировавшихся на этом промежуток времени, не объединяет общая историческая память.

Однако единая историческая память для общества, желающего быть устойчивым, крайне необходима. Предельно ясно указывал на этот факт В. О. Ключевский. В «Курсе русской истории» он писал, что человеческое общежитие поддерживается двумя средствами, общением и преемством. Чтобы стало возможно общение между людьми, необходимо что-либо общее между ними. Только тогда они стано-



вятся способны вести общие дела и смыкаются в общества. Историк подчеркивал: «Без общих понятий и целей, без разделяемых всеми или большинством чувств, интересов и стремлений люди не могут составить прочного общества; чем больше возникает таких связей и чем больше получают они власти над волей соединяемых ими людей, тем общество становится прочнее. Устаиваясь и твердея от времени, эти связи превращаются в нравы и обычаи. В силу тех же условий общение возможно не только между отдельными лицами, но и между целыми чередующимися поколениями: это и есть *историческое преемство*. Оно состоит в том, что достояние одного поколения, материальное и духовное, передается другому. Средствами передачи служат наследование и воспитание. Время закрепляет усвояемое наследие новой нравственной связью, *историческим приданием*, которое, действуя из поколения в поколение, претворяет наследуемые от отцов и дедов заветы и блага в наследственные свойства и наклонности потомков»<sup>11</sup>.

Таким образом, историческая память является чрезвычайно важным инструментом укрепления социального единства. На сегодняшний день этот факт вполне осознан как политическим руководством страны, так и общественностью. Дело осталось за научным сообществом. Найдет ли оно в себе силы прийти к согласию и выработать методологически взвешенную позицию на исторический путь России, в рамках которого основным будет превалировать стремление понять прошлое с учетом конкретно-исторического контекста рассматриваемых событий и явлений. Думается, главной установкой современного гражданственного историописания должны стать слова, высказанные еще в XVIII в., нидерландским философом Бенедиктом Спинозой: «Не плакать, не смеяться, не проклинать, а понимать!». Только на базе понимающей позиции можно выработать взвешенную точку зрения на прошлое, получить возможность ответственно действовать в настоящем и быть убедительным в прогнозах на будущее.

#### Примечания:

<sup>1</sup> См.: Дмитриева М. Г. Состояние и тенденции развития исторической памяти в массовом сознании российского общества. Автореферат на соискание ученой степени к.с.н. М.: РАГС, 2005. – С. 13; Савельева И. М., Полетаев А. В. Знание о прошлом: теория и история. Т. 1: Конструирование прошлого. СПб.: Наука, 2003. – С. 431.

<sup>2</sup> Зверева Г. Я., Репина Л. П. Историческое образование в высшей школе России: состояние и проблемы // Преподавание социально-гуманитарных дисциплин в вузах России. Аналитический доклад / под ред. Л. Г. Ионина. – М.: Логос, 2003. – С. 517.

<sup>3</sup> Зверева Г. Я., Репина Л. П. Историческое образование в высшей школе России: состоя-

ние и проблемы // Преподавание социально-гуманитарных дисциплин в вузах России. Аналитический доклад / под ред. Л. Г. Ионина. – М.: Логос, 2003. – С. 504.

<sup>4</sup> Путин потребовал «правильного» единого учебника по истории [Электронный ресурс]. URL: <http://www.newsru.com/russia/19feb2013/putinybom.html> (дата обращения 26.02.2013).

<sup>5</sup> Тютюкин С. В. Выступление проф. С. В. Тютюкина на Международной научной конференции «XIX век в российской истории и культуре (поиск новых подходов, приглашение к диалогу)» (г. Москва, 9–11 декабря 2004 г.) // Личные записи Смирновой О. А., сделанные во время выступления проф. С. В. Тютюкина в ходе работы конференции 11 декабря 2004 г.

<sup>6</sup> Преподавание истории в школе. 2002. № 1. С. 2–8.

<sup>7</sup> Историческая память населения России (материалы «круглого стола» в Российской академии госслужбы при Президенте Российской Федерации 20 ноября 2001 г.) // Отечественная история. 2002. №3. С. 195.

<sup>8</sup> Поддерживаете ли вы идею Путина о создании единого школьного учебника по истории России? [Электронный ресурс]. URL: <http://www.km.ru> (дата обращения 27.02.2013).

<sup>9</sup> Там же.

<sup>10</sup> «Посмотрим, как будут воплощаться правильные слова Путина» [Электронный ресурс]. URL: <http://ruskline.ru> (дата обращения 27.02.2013).

<sup>11</sup> Ключевский В. О. Курс русской истории // Сочинения: в 9 т. – М.: Мысль, 1987. Т. I. – С. 41.



## **ДИНАМИКА РАЗВИТИЯ ФЕНОМЕНА ТОЛЕРАНТНОСТИ В КОНТЕКСТЕ ПЛЮРАЛИСТИЧЕСКОЙ ДЕМОКРАТИИ И ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ НАЦИОНАЛЬНЫХ ХАРАКТЕРОВ**

В представленном исследовании рассматривается причинно-следственная связь процессов плюралистической демократии и явлений толерантности в социуме; в качестве конкретного направления анализируется толерантность русского национального характера к традициям плюрализма, свойственным западной ментальности.

Развитие плюралистической демократии в политической жизни западных стран во второй половине XX века стало вызовом, ответом на который явилась актуализация феномена толерантности имманентно присущего социуму. К ведущим теоретикам плюралистической демократии можно отнести следующих известных политологов США и Западной Европы: Г.Алмонд, Р.Даль, А.Шапино, Р.Дарендорф, М.Дюверже.

Обобщающий анализ данного вопроса осуществил Р.Даль, разработав модель плюралистической демократии, обозначенную им как «полиархия»<sup>1</sup>. Расширяющееся многообразие общественной жизни проявляется в демографической мобильности, охватывающей динамику возрастных слоёв общества, связанную с рождаемостью и смертностью, с гендерной динамикой, этнической и конфессиональной мобильностью, интенсификацией миграции. Всё это обостряет востребованность толерантности в обществе, как в отдельных странах, так и в мировом пространстве. Теория и практика плюралистической демократии акцентирует внимание прежде всего на многообразии специальных проблем и и политических способах их решения через выборные механизмы формирования органов представительной власти, закрепление в законах интересов широких слоёв общества, через максимальную информированность социума и создание различных общественных ассоциаций. К ведущему позитивному качеству плюралистической демократии относится широта социальной базы, к которой обращена данная система; в то же время её негативная сторона заключена в стремлении легализовать любые интересы социальных групп без учёта традиций их оценки общественным мнением. При этом толерантность гипертрофируется и выдаётся как высший критерий демократии. В этой связи вопросы толерантности, плюрализма явля-

ются особенно важными в ходе взаимодействия русского национального характера с национальными характерами народов западных стран.


С позиций социологического знания толерантность понимается как широкое социальное явление, охватывающее эмоциональные, интеллектуальные, поведенческие стороны отношений между людьми в различных сферах жизни общества: от экономики, политики, нравственности — до быта.

Объективные факторы этого феномена составляют поступки, действия, события, взгляды, мнения; субъективные - оценки, через механизм интересов субъектов толерантности. Экономические оценки — с позиций владеющих и не владеющих собственностью; политические — с позиций властвующих и подчиненных; нравственные оценки - с позиций добра и зла и т.д.<sup>2</sup>

Социально-этническая общность в качестве субъекта толерантности осуществляет свои оценки и затем действия с учетом всех указанных ниже позиций, которые фокусируются в национальном характере, его традициях.

Коренное свойство толерантности как отношения, сориентированного на оценку, — это способность субъекта к терпению, примирению, умение идти на компромисс. Параметры феномена лежат между такими крайними точками меры терпимости и нетерпимости (антипод толерантности), как беспринципность и фанатизм.

Логика анализа представленной темы базируется на понимании толерантности как стороны национального характера. Национальный характер представляет собой целостную систему; толерантность выступает в качестве свойства этой системы, производного от нее. Конкретно данное взаимодействие рассматривается на примере русского национального характера и уровня толерантности русских. В цепи причинно-следственных связей национальный характер является подсистемой социального характера, к носителям которого принадлежат различные социальные общности, в том числе и социально-этнические. В энциклопедических изданиях национальный характер трактуется как совокупность специфических психологических особенностей восприятия мира и форм реакции на него, ставших свойственными той или иной социально-этнической общности и отражающихся в эмоциональной культуре, в способе поведения, в образе мыслей, складе ума, в самосознании, в традициях, обычаях, вкусах народов. Причем эта информация функционирует как на сознательном, так и на подсознательном уровнях. Национальный характер — устойчивая структура, складывающаяся



ся в течение длительного периода и медленно меняющаяся. Черты национального характера имеют общечеловеческие аспекты: положительные и отрицательные, но соотношение их различно у каждого народа. К ведущим факторам, влияющим на развитие национального характера, относятся тип общества, в котором живет этнос, его материальная и духовная культура в целом, язык, доминирующая религия, природно-географическая среда, физические данные нации.

В самом общем виде выделяются два основных направления исследования национального характера: теории, акцентирующие внимание на факторах генетического, природно-климатического порядка, и социокультурологические теории.

Анализ толерантности в пределах русского национального характера невозможен без обзора теорий, раскрывающих многогранную сущность этого сложного характера. Ограниченные размеры тезисов позволяют показать русский национальный характер лишь с позиций теории социальной стратификации (сторонником которой является автор), системы, складывающейся из многообразных статусных ментальностей: от демографических - до религиозных в их этническом проявлении. Именно этот подход дает возможность четко проследить толерантность как свойство русского национального характера.

Ведущие статусные ментальности выстраиваются в обобщающую модель русского национального характера. Кратко можно указать следующие ее элементы.

Физический статус, ассоциируемый с русским менталитетом, связан с понятием богатырство. Его аккумулированное содержание особенно ярко дано в «Толковом словаре живого великорусского языка», составленном В.И. Далем.

По поводу социально-классового статуса, типичного для русского национального характера, в отечественной общественной мысли утвердилась традиционная точка зрения (школа славянофилов), согласно которой, его носителем выступает более народ, нежели аристократия.

При описании духовного строя русского национального характера его аналитики как прошлого, так и настоящего (от Н. Бердяева — до Ж. Тощенко) единодушно отдают приоритет преобладанию эмоционального компонента над рациональным.

Трудовой статус русского национального характера выражает динамика, включающая в качестве важного элемента трудовой порыв, импульс и как менее значительный — систематический процесс.

В условиях демократических преобразований, осуществляемых современным российским обществом, стал особенно актуальным политический статус русского национального характера. Долгое время господствовало мнение славянофильского толка о том, что русские — не политический народ, опровергнутое практикой политического процесса. В отличие от форм, традиционных для западного типа политического поведения, связанных с функционированием законодательства и государственных институтов, политическое поведение русских более сориентировано на радикальные действия и политические эмоции патриотической направленности.


Семейный статус русского национального характера: семья, дети — важнейшие ценности в системе русского менталитета.

Понятие «Русь православная» в концентрированном виде выражает традицию религиозного статуса русских.

Итак, схема характера русского человека: богатырь народного склада, эмоциональный, склонный к трудовым взлетам, к политическому радикализму, как в бюрократических, так и в анархических формах, ярко выраженный патриот, семьянин, сторонник православной духовности, идеи соборности.

Эта схема - русский стандарт — имеет оригинальное воплощение в миллионах русских, их индивидуальности. В этой связи необходимо указать, что национальный характер в определенном смысле представляет собой модификацию и девиацию (в ее положительных и отрицательных формах) феномена общечеловеческого социального характера. Причем национальной девиации принадлежит детерминирующая роль в развитии качеств толерантности этноса. Наиболее продуктивным для анализа нормы и девиации, степени толерантности в пределах национального характера является статусно-ментальный подход.

По основным статусным ментальностям девиация русского национального характера в известных классических формулах выглядит таким образом: русский человек — антибуржуазный, аполитичный или в динамике крайностей политический радикал; особо нравственный и особо православный, претендующий на духовное мессианство. Безусловно, развитие российского социума внесло коррекцию в эти давние стандарты девиации русского национального характера, но в то же время и сегодня их нельзя полностью отнести к явлениям социального прошлого. В этом контексте проблематично развитие толерантности русского человека к условиям рыночной экономики и



всей социальной сферы, ей сопутствующей, к принципам политического и идеологического плюрализма как свойствам буржуазной демократии. Данные сложности усугубляются линиями негативной девиации русского национального характера: гипертрофированной терпимостью к пьянству, воровству, отношением к труду лишь как к наказанию (см. работы классиков и современных представителей отечественной общественной мысли Н. Добролюбова, Е. Трубецкого, И. Бестужева-Лады, А. Панарина и др.).

Итак, терпение, смирение, вытекающие из духовных приоритетов, многие аналитики русского национального характера (например, Н. Бердяев, Г. Федотов) обозначали как русский подвиг. Именно терпение представляет собой системообразующее качество толерантности.

Видение русского национального характера сквозь призму теорий евразийской научной школы, понимающих его как диалог двух цивилизаций, также располагает к выводу о наличии потенциала толерантности у русских. Но преобладание эмоционального компонента над рациональным в духовном строе национального характера русских, движение эмоций от одной крайности к другой по схеме полярных противоположностей осложняет развитие толерантности русских.

Следовательно, русский национальный характер скорее толерантен, чем нетолерантен, но культура толерантности русских порой бывает низкой. Русские слишком терпимы к порокам, теряют в своей открытости осторожность и доходят, как указывал Н. Данилевский, до болезни «европейничания», проявляющейся в бездумном подражании Западу; не могут быть русские «постепеновцами», как отмечал Л. Карсавин. В качестве рекомендации следует указать на актуальность решения задачи развития культуры толерантности в современном российском обществе.

Далее при помощи принципа сравнения, выделяющего общее и особенное, будет дана в тезисной форме схематическая картина толерантности отношений между русским характером и национальными характерами ведущих западных наций: английской, французской, немецкой, американской. Прежде всего необходимо обратиться к сравнительно-аналитической модели русского и английского характеров, ибо классическим образцом западного социума является именно английский национальный характер. К принципиальным качествам и русского, и английского характеров относятся парадоксальность и традиционализм, но реализуются они в различных формах. Английская

парадоксальность (например, между монархизмом и парламентаризмом) не доходит до полярных крайностей, как это наблюдается в русском национальном характере. Традиционализм англичан находится в балансирующей связи с научно-техническим прогрессом; русский традиционализм тяготеет к патриархальности и ностальгии.


Необходимо отметить черты русского и английского национальных характеров в главных сферах жизнедеятельности. В сфере труда известен английский профессионализм, у русских это скорее обозначается как мастерство, но импульсивность толкает последних порой к штурмовщине. В деловых контактах оба национальных характера отличаются высокой оценкой человеческих отношений.

В политической культуре, как уже отмечалось выше, англичане сочетают традицию монархизма и старейшей на Западе демократии; полярность русских распространяется от абсолютизации власти до анархизма, между этими полюсами развивается в современных условиях демократическая линия поведения.

По складу духовности у англичан преобладает вектор рациональности, у русских — эмоциональности<sup>3</sup>.

Следующая сравнительно-аналитическая модель касается русского и французского национальных характеров; при этом следует иметь в виду, что в научном мире сложилась традиция сравнения этих феноменов. Поэтому здесь будет затронут лишь один (с точки зрения автора данных тезисов) достаточно оригинальный аспект сравнительного анализа — через сопоставление мнений писателей, ученых, просто обывателей русских и французских о национальных характерах друг друга.

Особое внимание французская общественная мысль с давних пор уделяла такому качеству русских, как терпение. На эту тему рассуждали Ш. Монтескье в своем известном труде «О духе законов» и А. де Кюстин в книге «Николаевская Россия». Признанным специалистом в исследовании русского характера остается до сих пор, наряду с современными учеными, французский историк второй половины XIX в. А. Леруа Болье. По мнению А. Леруа Болье, изложенному в его труде «Империя царей», природные условия, пересекающиеся цивилизационные потоки — с Востока (долгое монгольское иго) и Запада способствовали складыванию своеобразного психологического типа русского человека: с одной стороны, большого дипломата, с другой — человека, свыкшегося с покорностью. Это последнее качество он определил термином «резиньяция»<sup>4</sup>. В то же время еще в знаменитой



переписке Екатерины II с Дидро и Вольтером шла речь о революционности характера французского народа и склонности к бунтам (а позднее к революциям - от автора) народа русского<sup>5</sup>.

Отношение русских к французам и их национальному характеру имеет широкое отражение в общественном мнении различных слоев российского социума. Энциклопедический подход к этой теме дан в романе-эпопее Л. Толстого «Война и мир». Российская аристократия преклонялась перед французским языком, искусством, этикетом, модой, эстетизмом французского национального характера. Русский народ также симпатизирует французскому народу, что не вычеркивает из истории Отечественной войны 1812г., как и боевого союза в борьбе с фашистами во Второй мировой войне, закрепленного подвигом авиационного полка «Нормандия — Неман». В целом в научной литературе русско-французские отношения оцениваются как комплиментарные и толерантные.

Построение сравнительной модели русского и немецкого характеров имеет особую сложность, отличающуюся драматизмом. В.И. Даль в своем знаменитом словаре «Живого Великорусского языка» определил понятием «Германофильство — наличие в российском обществе восхищения немецкой культурой, наукой, философией в особенности, военным искусством, образом жизни немцев. Вместе с тем в нашей истории имеются корни такого явления, как «германофобия», которая, безусловно, достигла особой остроты в период борьбы с фашистскими захватчиками в годы Великой Отечественной войны, когда возникла патологическая ассоциативная связь понятий «немец — фашист».

Сравнительный анализ русского и немецкого национальных характеров аккумулируют две важных общих духовных проблемы при различии их форм: евразийство и рефлексия.

Евразийство у русских — это коренная непосредственная суть национального характера, у немцев — индогерманство — опосредованная тяга к культуре Индии, Тибета, Персии, в целом Востока.

Духовная рефлексия у русских — это моральная рефлексия: русская идея у Ф.М. Достоевского, Н.А. Бердяева, И.А. Ильина и других. Духовная рефлексия у немцев — это интеллектуальная рефлексия немецкого духа, доходящая до системы психоанализа, до отрицания морали у Ф. Ницше.

Но различия не исключают пересечения Ф.М. Достоевского и Ф. Ницше как одной из линий глубокого влияния немецкой и русской культур друг на друга<sup>6</sup>.

Актуальность сравнения русского и американского национальных характеров в настоящее время имеет ряд причин: США - великая держава, американский образ жизни, и национальный характер являются стандартом прежде всего для западного мира, на ценности которого ориентируется современная Россия.

Американский характер нацеливает субъекта на продвижение в социуме, опираясь при этом на собственные силы, на индивидуализм; русский характер базируется на коллективизме. Но энергия, воля и даже самоуверенность типичны для обоих национальных характеров. Последнее качество (самоуверенность) выражается в известных формулах: русское — «авось»; американское — «нет проблем».

В научных кругах бытует мнение о том, что искусственный порядок строения культуры относится и к русской, и к американской нациям, различия в масштабах: русские лишь наполовину, тогда как американцы полностью искусственно созданный народ<sup>7</sup>.

Думается, что это положение можно прокомментировать следующим образом: искусственность строения американцев дала им систематичность и одновременно излишнюю раскованность; русская евразийская (синтетическая) структура характера дала доходящие до полярных крайностей эмоции, мышление, поведение.

Краткая сводная схема сравнительного анализа моделей русского национального характера с английским, французским, немецким и американским включает следующие главные положения: русские и англичане — парадоксальны, но первые — до полярности парадоксов, англичане - джентльмены, русские - нет; русские и французы: этико-эстетические идеалы и ярко выраженный темперамент объединяет обе нации, но красота у французов скорее внешняя, у русских более внутренняя, душевная ценность; русские и немцы: первые - максималисты морали, вторые - максималисты ума, интеллекта; русские и американцы: коллективисты и индивидуалисты соответственно, культ страданий у русских отличает их от американцев, у которых культ труда при общей могучей энергетике социальных натур.

Итак, западный компонент русского национального характера (его евразийская структура) создает основания для толерантных отношений с английским, французским, немецким и американским характерами; восточный компонент характера русских, эмоциональный вектор духовности, выражающийся порой в непредсказуемости поведения, вносит напряжение в динамику общения и может провоцировать настроения русофобии. Балансирующая роль в этой связи безус-



ловно принадлежит фактору культуры, опирающемуся на общечеловеческие ценности.

В то же время необходимо отметить, что западное общество более плюралистическое по сравнению с российским и потенциал толерантности общественного мнения россиян имеет иные векторы оценок отношений между поколениями, между полами, конфессиями, между имущественными слоями, политическими позициями и без учёта этой специфики невозможно построение реальных проектов сотрудничества.

#### **Примечания:**

1. Даль Р. Демократия и её критики. – М., 2003
2. Розовский П.К. Проблемы толерантности в современном обществе. – М., 2010. Бардиер, Г. Социальная психология толерантности. – СПб., 2005; Безюлев, Г.В. Толерантность в пространстве образования/ Г.В. Безюлев, С.К. Бондарева, Г.М. Шеламова. – М., 2005; Темницкий, А.И. Социологические исследования толерантности студентов. – М., 2005.
3. Осипова, Е.В. Социология политической культуры Великобритании // СОЦИС. 1992. № 4; Гачев, Г.Д. Национальные образы мира. – М., 1998. – С. 158-187; Рыжов, В. Национальные характеры // География в школе. 2005. № 1-2.
4. Шанский, Д.Н. Французская историография феодальной России. – М., 1991. – С. 89-94.
5. Питт Ж.Р. Франция. – М., 2011.
6. Гессе, Г. Письма по кругу. – М., 1987. – С. 13-14, 44-45, 235-237; Сухарев В.А. Психология народов и наций /В.А. Сухарев, М.В. Сухарев. – М., 1997. – С. 213-231.
7. Гачев, Г.Д. Национальные образы мира. – М., 1998. – С. 186-216;




## РОССИЯ И СЛАВЯНСКИЙ МИР: ПРОБЛЕМЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ

Среди основных направлений внешней политики России, ее взаимоотношений с другими странами, славянское направление занимает особое место. Занимает не в силу его экономической или политической важности, здесь у России есть и партнеры более крупные и серьезные: Европа, США, Китай и другие. Причина интереса России к своим славянским соседям, ближним и дальним, скорее духовная, чем материальная, в ней много непонятого, граничащего с иррациональным.

По воле истории, на долю славянских народов выпали тяжелые испытания, преодолеть которые они смогла с разным результатом. Одни из них – украинцы, белорусы, словенцы, македонцы, словаки, лужицкие сербы так и не создали собственных государств и были подчинены другими народами. Другие – поляки, чехи, болгары, хорваты, босняки, сербы, некогда создавали сильные государственные образования с развитыми социальными отношениями и культурой, просуществовавшие некоторое время, но затем либо рассыпались в силу внутренних неурядиц, либо становились военной добычей какого-либо завоевателя и исчезали с политической карты мира.

Из всех славянских народов только русский народ смог сформировать не просто собственное государство, а державу мирового уровня. И в самом деле, удивительным является то обстоятельство, что ведя на протяжении столетий тяжелые войны со своими опасными соседями, Россия не только не исчезла с географической карты, но и постоянно усиливалась и расширяла свои границы. Достигнуто это было ценой колоссального напряжения сил народа, огромных жертв, но результат наверняка стоил того: памятником борьбе и труду народа стало огромное, сложное, несовершенное, далеко не идеальное, но во все времена великое государство – Россия. Справедливым является утверждение Н.О. Лосского: «Русский народ есть важнейший фактор Российской империи, и основные черты его духа в значительной степени определяют характер его государственности»<sup>1</sup>.

У большой и сильной страны соответственно и большие исторические задачи, а следовательно и амбиции. Среди множества этих самых разных задач особняком стояла задача освобождения и объе-



динения вокруг России других славянских земель, ранее попавших под господство иноплеменников и иноверцев. Эта задача, получившая идеологическое выражение в философско-политической доктрине панславизма, для России не нова. Ю. Крижанич, хорват на русской службе, выражал ее еще в XVII веке, во время, когда России, только вышедшей из «Смутного времени» было далеко до «имперских амбиций». По мере усиления России, панславистская доктрина расширяла круг своих сторонников, ею были заражены многие представители здорового крыла русского консерватизма: «славянофилы», «почвенники», сторонники «охранительного консерватизма», да и масса рядовых обывателей. Правда за пределами России, особенно на Западе, эта идея вызывала страх. Россию обвиняли в гегемонизме и агрессивности, ее действия встречали закономерное противодействие, в том числе и в ряде славянских земель, элиты которых ориентировались на Запад.

XX век был особенно щедрым на тяжелые испытания для славянского мира. В обеих мировых войнах, особенно во Второй, основная часть людских потерь пришлась именно на славян: русских, украинцев, белорусов, поляков, сербов и др. Цена проигрыша в этой войне была бы слишком высокой – многие славянские народы были бы обречены на уничтожение. Именно в этот период советскому народу, в котором славяне составляли большинство, удалось создать супердержаву, в которой пусть формально, но были реализованы самые смелые мечты панславистов прошлого. Восточные славяне, наконец, были объединены в рамках единого государства, славяне же западные и южные воссоздав свои суверенные государства, стали либо союзниками СССР, войдя в возглавляемые им блоки и коалиции: СЭВ и Организацию Варшавского договора (Польша, Чехословакия, Болгария), либо соблюдали благожелательный нейтралитет (Югославия). Порабощение и физическое истребление им уже не грозило, да и в экономической сфере пользы от сотрудничества с СССР было больше чем ущерба. Разумеется, суверенитет их был весьма ограниченным: СССР их бдительно контролировал, вмешивался в их внутренние дела, нередко достаточно жестко и бесцеремонно (пример – ссора с Югославией в 1949 г., события «Пражской весны» в Чехословакии в 1968 г.).

События, произошедшие в конце 80-х – начале 90-х гг. XX в.: т.н. «бархатные революции» в Восточной Европе, развал социалистического лагеря и последовавший за ним распад СССР, мирный «развод» Чехии и Словакии и наконец - кровавый раздел Югославии ра-

дикально поменяли геополитическую обстановку на славянском пространстве Восточной Европы и бывшего СССР. Советский Союз во всех отношениях был супердержавой, империей, без воли которой в послевоенном мире ничего не решалось. Но Россия, объявившая себя в 1991 г его правопреемницей, в результате т.н. «демократических реформ», настолько ослабла экономически, политически и военно-стратегически, что представляет лишь бледную тень прежней евроазиатской супердержавы. Тотальный кризис в политике, экономике, духовной сфере, из которого Россия не может выбраться уже более полутора десятилетий, привел к резкому ослаблению ее роли в системе международных отношений. Свято место пусто не бывает: уходом России из Восточной Европы мгновенно воспользовались ее бывшие геополитические конкуренты на Западе, а прежние сателлиты СССР быстро нашли там новых покровителей. Не случайно уже на первой стадии расширения НАТО на Восток, славянские Польша и Чехия вступили в него первыми, за ними последовали Болгария, а также Хорватия и Словения, возникшие на развалинах бывшей Югославии. Очередь в НАТО ждут и другие бывшие славянские страны. Считаться с ослабевшей Россией перестали уже не только великие державы (прежде всего США и их союзники по НАТО, что было продемонстрировано ими в ходе агрессии против Югославии в 1999 г.), но и сателлиты США в Восточной Европе, так называемые «новые демократии» обвиняющие Россию во всех своих проблемах и требующие у нее «компенсации» за годы «советской оккупации». Немало поводов для нападок на Россию давала и стратегически недальновидная, а нередко и откровенно антинациональная и предательская политика тогдашнего руководства РФ во главе с Б.Н. Ельциным (1931 – 2007). Отказавшись от собственных национальных интересов в угоду абстрактным «общечеловеческим ценностям», «демократическая» Россия стала слепо следовать в фарватере внешней политики США, ЕС и НАТО.

С начала 2000 годов внешняя политика России, особенно после избрания президентом В.В. Путина, стала прагматичной и более продуманной на всех направлениях. Страна усилилась, увеличила свой вес на международной арене, и это потребовало серьезной корректировки ее отношений с другими странами, в том числе и со славянскими. И груз истории очень осложняет эти отношения.

Отношения России со своими славянскими соседями можно разредит на две части. Первая часть – это отношения со славянскими республиками бывшего СССР – Украиной и Белоруссией.



Отношения с Украиной сегодня выглядят наиболее сложными. С одной стороны связывает множество невидимых нитей. В России проживают миллионы украинцев (третья по численности этническая группа в России, после русских и татар), на Украине – соответственно – миллионы русских (плюс к ним т.н. «русскоязычные»). У миллионов русских и нерусских граждан России проживают родственники на Украине, у миллионов украинцев – в России. Тесными остаются и экономические связи: украинская и российская экономика были самыми крупными и развитыми составными частями бывшего единого советского народно-хозяйственного комплекса и взаимно дополняли друг друга. Разрыв многих из этих связей в 90 – е годы негативно сказался на обеих экономиках, восстановление же этих связей может решить многие проблемы обеих стран, хотя происходит это непросто. Иными словами, у Украины и России есть все шансы для более тесного сотрудничества в самых разных сферах. Если бы не многие «но».


Эти «но» коренятся, прежде всего, в политике как российской, так и украинской сторон., причем в последней больше. В 1991 г. именно референдум на Украине, провозгласившей ее независимость, сыграл роль детонатора к всеобщему распаду СССР. Многие представители правящей элиты России продолжают видеть в Украине заблудшую «младшую сестру», временно оторвавшуюся от сестры старшей, но рано или поздно неизбежно должную вернуться. Это вызывает раздражение у значительной части политической элиты Украины, видящей в этих идеях поползновение на «самостийность» и «незалежність» Украины. Их поддерживает значительная часть населения Украины, особенно Правобережной.

Среди этой части украинского населения особенной русофобией и ненавистью к «москалям» выделяется население Западной Украины – т.н. «Галичины» (Львовская, Тернопольская, Ивано - Франковская области). Численность этого населения невелика, но оно очень активно навязывает свою позицию другим частям украинского общества. Часть украинской политической элиты – «западенцы» именно Россию обвиняют во всех проблемах Украины: насильственной русификации и подавления всего украинского в эпоху Российской империи, коллективизации, «голодоморе», политических репрессиях в советский период, стремление России интегрировать в себя русскоязычные регионы Украины на Юге, Востоке, а также Крым. Это они всячески героизируют противников России, бывших союзников ее врагов: от Мазепы до Бандеры и Шухевича. Их политика направлена на альянс с Западом и полный разрыв отношений с Россией, на искоренение на Украине русского языка, рус-

ской культуры, вывод из Крыма российского Черноморского флота. Политизируются ими и некоторые экономические вопросы, например, вину России ставят и высокие цены на газ, что нередко приводит к конфликтам между двумя странами. Приход к власти на Украине в результате т.н. «Оранжевой революции» ставленника этих элит В. Ющенко в 2004 г. едва не привел к разрыву даже тех отношений, которые между Украиной еще оставались. Эти элиты активно поддерживаются врагами России извне – правящими кругами США, Канады, Европы и украинской диаспорой в этих странах, стремящихся втянуть Украину в экономический и военно-политический союз с Западом и упорно не желающих более тесной интеграции Украины с Россией, в которой они видят угрозу возрождения «новой российской империи». Несмотря на очевидную выгоду для себя, Украина не входит в большинство объединений, сложившихся на территории бывшего СССР, где закономерно лидирует Россия, зато входит в «антироссийские» блоки (ГУАМ, «Восточное партнерство»).

Да и та часть украинской элиты, которая формально на словах выступает за более тесные связи с Россией, на деле к реальному сближению с ней не торопится. На каждых выборах эта часть элиты, опирающаяся на пророссийски настроенное население Крыма, Юга и Востока Украины, обещает это сделать, но после прихода к власти об этом «забывает». Даже после победы на президентских выборах ставленника этой части элиты В. Януковича и подписания т.н. «Харьковских соглашений», вроде бы урегулировавших ряд российско-украинских проблем (базирование в Крыму Черноморского флота России, урегулирование цены на газ, более тесные экономические связи), темп интеграции крайне медленный.

Значительно более благоприятно для России складываются у нее отношения с другой восточнославянской республикой бывшего СССР – Беларуссией. Многие связи (экономические, социальные, культурные, языковые, личные), соединявшие эти республики еще в советский период не разрывались даже в девяностые годы, сейчас же, особенно после подписания договора о Таможенном союзе они стали еще более прочными. В советский период Беларуссия была высокоразвитой индустриальной и аграрной республикой, «сборочным цехом» бывшего СССР, таковой она остается и сегодня и для России и для других стран СНГ. Экономике двух стран высоко интегрированы и взаимно дополняют друг друга. Нет проблем и с языком: русский язык в Беларуссии является вторым государственным. Народы двух государств видят друг в друге даже не друзей, а братьев. Наконец, удалось найти общий язык и элитам двух



стран, что весьма важно. Большая часть и российской, и белорусской элит настроены на сближение именно друг с другом, возможно вплоть до образования единого во всех отношениях государства. Что же касается «прозападно» настроенных частей элит, то и в России и в Белоруссии (в отличие от Украины) они слишком слабы и большой роли не играют. Россия и Белоруссия еще в 1996 г. подписали договор о создании Союзного государства, наряду с Казахстаном (в котором славянское население составляет почти половину) они выступают локомотивами интеграции на постсоветском пространстве во всех сферах: политической, экономической, культурной, правовой, военной и военно-технической и всех других.

Впрочем, утверждать что в отношениях России и Белоруссии отсутствуют проблемы было бы опрометчивым, проблемы есть и здесь. Президент Белоруссии А. Лукашенко еще в начале 2000 г. критиковал некоторых представителей российского руководства, которое, по его мнению, действуя по указке Запада, блокирует реальную интеграцию двух стран. Однако утверждения президента Белоруссии верны лишь отчасти. В период правления Б. Ельцина, авторитет власти в России был крайне низок. Президент же Белоруссии, обладающий харизмой и организаторским талантом имел большой авторитет не только у себя в стране, но и в России и возможно, в случае реального объединения двух стран, имел шанс возглавить единое государство. Но с приходом к власти в России В. Путина такой шанс Лукашенко потерял, а в случае реальной интеграции Белоруссии с Россией он стал бы из самостоятельного лидера лишь «одним из...». Терять же реальную власть над своей «вотчиной» не хочет никто. Отсюда и его нереальные требования к России, и нежелание «исполнять приказы» «старшего брата» и периодически возникающие разногласия по различным вопросам, перерастающие в «войны» («газовые», «молочные» и др.). Да и ряд российских политиков относятся к независимой Белоруссии скептически, также как и к «незалежной» Украине, а интеграцию двух государств видят не в форме равноправного союза, а как к присоединению и поглощению более сильной Россией Белоруссии. Амбиции политиков, как российских, так и белорусских вновь препятствуют реальной, более тесной интеграции двух дружественных государств и братских народов.

Непростыми являются и отношения России со славянскими странами «дальнего зарубежья». В послевоенный период все они (за исключением Югославии) входили в орбиту влияния СССР, однако после распада последнего и ослабления России, практически все они перешли под контроль его бывших геополитических противников – США и стран Западной Европы. Павшего же льва «Россию» стали шпынять все, кому


не лень. Прежде великая держава занялась самобичеванием и самоунижением как перед своими бывшими «вероятными противниками», так и перед своими бывшими сателлитами. Период «лихих девяностых» дорого обошелся России.

Среди критикующих Россию «новых демократий» наиболее активную позицию в этой части занимала и занимает славянская Польша. Отношения двух стран особой теплотой не отличались никогда, не являются они таковыми и сегодня, хотя обе страны формально идут по пути демократизации. Что же разделяет эти две во многом похожие страны, почему не могут найти общего языка?

Ответ на этот вопрос коренится в истории, которая, как огромный плуг, пропахала борозду между ними. В течение нескольких столетий Польша и Россия были великими региональными державами, конкурировавшими в борьбе за влияние в Восточной Европе. Временами Польша брала верх (победа ее над Россией в результате Ливонской войны, польский гарнизон в Москве в эпоху смутного времени). Память о великом прошлом Польши как форпоста Западной цивилизации перед агрессией мусульманской Турции, так и «варварской», «азиатской» России до сих пор прочно хранится в исторической памяти поляков. Но в этом вековом «споре славян между собой» история присудила победу России. Польша была побеждена и поделена между Россией, Австрией и Германией. Эти разделы Речи Посполитой и сегодня ставят в вину России (правда других участников раздела поляки предпочитают не замечать). Обвиняют Россию и в оккупации Польши после войны 1812 г., и в жестоком подавлении Польских восстаний 1830 и 1863 гг., и наконец - в очередном разделе Польши в результате пакта Молотова - Риббентропа, в репрессиях против поляков советского режима, кульминацией которого стали расстрелы польских военных в Катыни. Некоторые польские политики обвиняют российскую сторону даже в гибели под Смоленском в результате авиакатастрофы президента и всего руководства Польши в 2010 г.

При всем это, своих «прегрешений» перед Россией, поляки предпочитают не замечать. А их немало. Это и поддержка «самозванцев» и в конечном агрессия против Московского царства в ходе «Смутного времени», это и самое активное участие поляков в войне 1812 г. против России, на стороне Наполеона. В ходе польских восстаний повстанцы выдвигали лозунги не только восстановления польской государственности, но и воссоздания Речи Посполитой, включавшей в свой состав Смоленщину, Украину и Белоруссию. Став независимой в





1918 г., первое, что сделала Польша – это напала на Советскую Россию и отторгла у нее западные области Украины и Белоруссии, а попавшие в плен в ходе советско-польской войны красноармейцы в большинстве своем погибли в польских концлагерях. В период между двумя мировыми войнами Польша сотрудничала со всеми врагами СССР – от стран Антанты до Гитлера. Наконец, и в посткоммунистический период Польша стоит в авангарде антироссийских акций Запада: расширение НАТО на восток, поддержка антироссийских сил на постсоветском пространстве, размещение на своей территории элементов американской ПРО, антироссийская направленность которой ни у кого сомнения не вызывает. Несмотря на очевидные выгоды от российско-польского сотрудничества (а оно все же есть), бремя истории еще долго будет отягощать отношения между двумя странами.

Непростыми остаются отношения России и с другими славянскими странами: Чехией, Словакией, Словенией, Хорватией, Боснией и Герцеговиной, Македонией, Черногорией. Исторические обиды, конечно, имеют место. Чехия, например, помнит советские танки на улицах Праги не только в 1945, но и в 1968 годах. Хорватия, Босния и Герцеговина и Словения - поддержку Россией Сербии, с которой они воевали. Впрочем, в отношениях с ними верх берут прагматические соображения, прежде всего в экономической сфере. Для этих стран Россия является основным поставщиком сырья и энергоносителей, рынком сбыта для их товаров, инвестором и поставщиком туристов.

Среди славянских стран дальнего зарубежья, особое место занимает для России Болгария и Сербия, особыми являются и отношения с ними. История этих стран и роль России в этой истории во многом похожи. Обе они с помощью России освободились от турецкого ига. Однако в дальнейшем судьбы этих стран и их отношения с Россией стали различными

Известен факт, что за свободу Болгарии заплатили жизнями тысячи русских солдат. Отношение к России среди народа Болгарии (во всяком случае – его большинства) было и остается очень теплым. Однако правящие круги Болгарии отшатнулись от России и переориентировались на ее врагов почти сразу с момента образования Болгарского государства. Как результат – в обеих мировых войнах Болгарии воевала на стороне противников России (впрочем, до прямого вооруженного столкновения с Россией дело не дошло).

В послевоенный период отношения Болгарии и России стали очень теплыми. Про Болгарию в СССР говорили «курица – не птица,

Болгария – не заграница», ее шутливо называли «шестнадцатой республикой СССР». Однако после распада СССР отношения между двумя странами вновь ухудшились. Стремление правящих кругов Болгарии интегрироваться в Запад на любых условиях, пусть даже на антироссийских отнюдь не улучшает отношений между ней и Россией.

Наконец – отношения с Сербией. С этой страной Россию связывает очень многое, причем политическое и духовное больше чем экономическое. В истории южных славян Сербия играла аналогичную роль, как и Россия в истории славян восточных, хотя разница в масштабах очевидна. В трех войнах (с Турцией 1877 г., с Австрией и Германией – в Первую мировую, с гитлеровской Германией – во Вторую мировую) Россия и Сербия были союзниками, их соединила общая кровь. Охлаждение отношений СССР с Югославией в послевоенный период были скорее личной ссорой грузина Сталина и хорвата Тито, а не русских и сербов.

Особое место в российско-сербских отношениях занимает период 1990-х годов. Мирного «развода» по советскому или чехословацкому сценарию на территории бывшей Югославии не произошло. В ходе кровавой межнациональной войны на Сербию, бывшую «становым хребтом» прежней Югославии обрушился весь западный и мусульманский мир. Прежнее руководство России вначале последовало этим же путем, осудив Сербию и присоединившись к всяческим санкциям против нее. В дальнейшем от подобной близорукой и антинациональной позиции Россия отказалась. Но время было упущено, ослабевшая в результате «демократических» реформ Россия не смогла предотвратить агрессию НАТО против Югославии в 1999 г. и отторжение Косово. Не улучшил отношений России с Сербией и период правления в Сербии ориентированной на Запад т.н. «демократической коалиции» в 2000 – 2012 гг. Впрочем, этот период похоже ушел в историю. Сегодня отношения России с Сербией находятся вновь на подъеме.

Таким образом, можно констатировать, что славянский вектор российской внешней политики сегодня находится в числе приоритетов. Сегодня главное для России – учесть прошлые ошибки и промахи и не допустить их повторения. Сильная и независимая Россия всегда была центром притяжения патриотически настроенных кругов славянского мира. Хочется надеяться, что так будет и впредь.

#### Примечания:

<sup>1</sup> Лосский, Н.О. Достоевский и его христианское миропонимание // Н.О. Лосский. Бог и мировое зло – М.: Мысль, 1994., С. 234.

## **ОСНОВНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ОРГАНОВ ГОСУДАРСТВЕННОЙ ВЛАСТИ ОРЕНБУРГСКОЙ ОБЛАСТИ ПО РЕГУЛИРОВАНИЮ МЕЖНАЦИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ**

Национальная политика – составная часть политики многонационального государства, предполагающая тщательный и своевременный учет специфических интересов народов, составляющих население страны, их согласование на государственном и региональном уровнях. В практическом плане национальная политика представляет собой совокупность законодательных, политических, социально-экономических, образовательных, культурно-просветительских и иных мер, направленных на обеспечение свободного национального развития народов, укрепления целостности государства, создание в стране обстановки межэтнического мира, согласия и сотрудничества.

Основными нормативными правовыми актами, реализующими базовые подходы государства в сфере государственной национальной политики, являются: Федеральные законы от 17 июня 1996 г. № 74-ФЗ «О национально-культурной автономии», от 19 мая 1995 г. № 82-ФЗ «Об общественных объединениях», от 26 сентября 1997 г. № 125-ФЗ «О свободе совести и о религиозных объединениях», от 5 декабря 2005 г. № 154-ФЗ «О государственной службе российского казачества» от 6 октября 1997 г. а также целый комплекс нормативных правовых актов в сфере обеспечения прав коренных малочисленных народов.

По состоянию на начало 2012 г. в 14 субъектах Российской Федерации приняты и действуют региональные концепции государственной национальной политики, учитывающие как основные положения федеральной Концепции, так и региональные особенности этнокультурной ситуации.

Таким образом, в РФ создана правовая основа государственной национальной политики, действуют нормы, обеспечивающие межнациональное и межэтническое равноправие. Приняты основополагающие законодательные акты, устанавливающие гарантии прав коренных малочисленных народов, национальных меньшинств, защиты исконной среды обитания и традиционного образа жизни этнических общностей, совершенствуется языковое законодательство, созданы правовые основы этнокультурного развития народов России.

В силу особой значимости проблем межнациональных отношений в Оренбургской области процесс их отслеживания идет в режиме мониторинга – регулярно проводятся социологические исследования населения региона для определения состояния межнациональных отношений.


Состояние межнациональных и этноконфессиональных отношений в Оренбургской области можно охарактеризовать как стабильное. Этому способствует совместное действие органов власти и институтов гражданского общества, прежде всего, национально-культурных организаций. Продуктивно работают общественные советы: по делам национальностей и по взаимодействию с религиозными организациями при Губернаторе области, областной межнациональный координационный совет, а так же комитет Общественной палаты по вопросам национальных и этноконфессиональных отношений.

Особое место по регулированию межэтнических отношений занимает Управление по связям с общественными, национальными и религиозными организациями Министерства культуры, общественных и внешних связей Оренбургской области.

Управление устанавливает связи и отношения между государственными, общественными, национальными и религиозными организациями по вопросам собственной компетенции, выполняет функции экспертного, консультативного, информационного и координационного центра по взаимодействию с общественными объединениями, по реализации региональной национальной и этноконфессиональной политики. Основными задачами управления являются: реализация в регионе государственной национальной политики, создание благоприятных условий для развития институтов гражданского общества, обеспечение свободы совести, гарантий деятельности политических партий, общественных движений и организаций.

Совместная работа органов власти, институтов гражданского общества позволяет избежать межнациональных конфликтов на территории области. Тем не менее, и в Оренбургской области наблюдается некоторое снижение уровня этнической толерантности.

На состояние межнациональных отношений и вышеуказанных проявлений влияют как внутренние, так и внешние факторы. Одним из таких внешних факторов является миграция. Так случилось, что в последние годы Россия по приему иммигрантов находится на втором месте в мире, после США.



Одной из инициатив вновь избранного Президента по интеграции мигрантов в российское общество стало предложение ввести для приобретения или продления миграционного статуса экзамена по русскому языку, по истории России и русской литературе.

В Оренбургской области сделаны первые шаги в этом направлении. По инициативе Ассамблеи народов Оренбургской области узбекский, таджикский и киргизский национальные центры уже сейчас ведет работу по организации на базе Оренбургского государственного педагогического университета системы курсов по русскому языку.

Следующий фактор повышения этнической толерантности, это этнокультурная политика. В областном Министерстве культуры утверждена ведомственная целевая программа реализации модели региональной национальной политики, предусматривающая развитие и сохранение национальных культур, профилактику экстремизма. Однако уже неоднократно поднимался вопрос о необходимости увеличения финансирования по данной программе.

Параллельно в комитете Законодательного Собрания Оренбургской области по делам национальностей, общественных объединений и религиозных организаций ведется работа по разработке проекта Закона Оренбургской области «О межнациональных отношениях». Это создаст дополнительные гарантии на реализацию жителями области своих национально-культурных прав и свобод.

Еще одним направлением деятельности, направленной на повышение этнической толерантности и профилактику проявлений экстремизма является просветительская деятельность. Необходимо активнее заниматься просвещением в т.ч. культурным, религиозным, дающим знания о культуре своего и других народов.

Нужна широкая просветительская работа среди современной молодежи. Ситуация может измениться с началом преподавания в школах курса «Основы религиозных культур и светской этики», но вопрос о преподавании такого предмета как «Народоведение», пока остается открытым.

Свою положительную роль должны сыграть и проводимые в рамках программы национальной политики научно-практические мероприятия и осуществляемая издательская деятельность. Все это также вносит свой позитивный вклад в формирование комплекса знаний о культуре, обычаях и традициях народов Оренбуржья, об исторически сложившемся опыте этнокультурного взаимодействия в нашем регионе.

В целях развития этнокультурного диалога, хотелось бы порекомендовать руководителям национально-культурных объединений, проводить этнокультурные мероприятия не только внутри своих этнических обществ, но и стремиться по возможности шире знакомить оренбуржцев с культурой, обычаями, традициями своих народов.

Следующим перспективным направлением деятельности, направленной на гармонизацию всего комплекса межнациональных отношений является популяризация принципов общегражданской идентичности и идеологии гражданского патриотизма.

Одной из эффективных форм предупреждения межэтнических противоречий является проведение этнологического мониторинга. С 1993 года Оренбуржье ежегодно проводятся социологические исследования, направленные на изучение состояния межнациональных отношений в области и выявление зон межнациональной напряженности. Полученные результаты социологических исследований дают возможность анализировать ситуацию в сфере межнациональных и этноконфессиональных отношений и принимать руководству области, а также муниципальных образований, своевременные политические решения.

Значимая роль в деле выявления и предупреждения потенциальных конфликтных ситуаций отводится лидерам национальных центров. В этих целях необходимо глубже вникать в суть проблем, имеющих у соотечественников, своевременно информировать органы правопорядка, сотрудников министерства о возникающих противоречиях, предконфликтных ситуациях с целью их своевременного разрешения.

Таким образом, несмотря на то, что в Оренбургской области выстроена системная работа по реализации государственной национальной политики, направленной на гармонизацию сферы межнациональных отношений и профилактику экстремистских проявлений, тем не менее, имеется целый ряд направлений, по которым необходимо усилить эту работу, сделать её еще более эффективной. Сохранение стабильности в этой сфере общественных отношений является общей насущной задачей и одним из главных направлений нашего сотрудничества.

## **ДИАЛОГ КУЛЬТУР И ОБЩЕСТВО ПОТРЕБЛЕНИЯ**

Современное нам общество исполняет удивительные и точные прогнозы развития великих ученых – философов XX и XXI веков. Например, разработка концепции «общества потребления» и «одномерности общества» европейского типа таких известных философов как Г. Маркузе, Ж. Бодрийяра, Э.Фромма, Ж. Дилеза, Ф. Гваттари, М. Фуко и др. Выделяемая ими проблематика затрагивает большинство сфер человеческой деятельности в рамках «массовой культуры», которая идет рука об руку с пониманием «общества потребления». Конечно же, определение данного общества не сводится к критике потребления как такового или капитализма. Этот тип общества в целом, по их мнению, не приносит должного духовного развития человека, тормозит развитие культуры путем навязывания ложных сверхценностей. Так, к примеру, нивелируется ценности подлинного искусства, подменяя их «симулякрами», т.е. согласно Ж. Бодрийяру псевдо реальными структурами. Например, начиная от симуляции общения (через соц. сети и др.) и заканчивая подменой продуктов потребления (например, мороженное с заменителем вкуса и т. д.). Искусство в данном случае теряет способность эстетически воспитывать, являясь лишь продуктом потребления. «Иметь или быть?» - вот лозунг поставленный Эрихом Фроммом в переосмысления ситуации человека находящегося на распутье жизни в обществе<sup>1</sup>.

Все эти философские концепции довольно плотно пересекаются с философско-культурологическими. Среди них следует выделить Х. Ортега-и-Гассета, О. Шпенглера, Г. Зиммеля. В их взглядах формируется проблема декаданса глобальной цивилизации европейского типа, ее «статуарности» и разложения. Культура перестает быть отдельной структурной единицей духовного бытия и становится бытием «статуарным», то есть не имеющей своего прежнего актуального духовного значения, но символически обозначающее его. Расцвет и упадок ранних цивилизаций сменяется разрастанием западноевропейской цивилизации, которая впитала все черты прошлых культур, но, не имея собственной души, обречена на упадок. Цивилизация не может справиться ни с новыми вызовами общества, ни с новыми творческими революциями, она лишь может их сдерживать, но не остановить. Что в итоге приводит к социальным взрывам, что например, хорошо показано в работах Г. Зиммеля.


Таким образом, в данной статье мы попытаемся разобраться, каким образом происходит диалог культур в «обществе потребления» и происходит ли вообще. «Обществу потребления» нужно все больше ресурсов для функционирования, поэтому он и идет на диалог культур, чтобы не найти духовный опыт, а приобрести связи меж материальными сферами культур. Конечно, духовный опыт исторически всегда был предметом диалога культур и не отвергается сегодня. Но в современную нам эпоху бешеного развития НТР, диалог культур скорее кризисное явление, чем естественно необходимое. Только при кризисе социокультурном возникает необходимость выйти за пределы своей «статусности» и перенести ее на более живой культурный контекст. А за тем навязать ему новые ложные сверхценности. Примером тому могут послужить не только древние, но и современные экономические, политические и военные экспансии. Исторически подлинный диалог культур складывался чаще всего на основе схожих черт духовно – бытовых практик, не основывался на каких либо экспансиях вообще. Посредниками в таком диалоге были путешественники и мудрецы, а не военные или политики. Примером тому может служить колониальные завоевания англичан и американцев, где экспансия происходила не только военная, но и культурная.

Негативное влияние на цивилизацию в эпоху развитого общества потребления оказывает сведенное к минимуму или унифицированное эстетическое воспитание. Унифицированные ценности не могут обеспечить его, так как основа цивилизации – экономика, власть и политика, завуалированная громкими лозунгами идеологий. Основа эстетических воззрений и воспитания прошлая память предков и их духовно – практического быта, поэтому исторически известны случаи, когда с приходом западноевропейских унифицированных ценностей, уничтожается традиционная культурная память.

Интересный и запоминающийся пример тому приводит еще советский историк В.С. Драчук. Рассказывая об исследованиях английского этнографа П. Липтона быта племени басуто, раскрывает причины утраты первоначальной письменности и части культурного наследия.

Все жители селения расписывали дома свои информацией о своем быте, семье, традициях и т.д. В.С. Драчук пишет: «Каждая деталь орнамента имеет определенный смысл, это как бы целое предложение. «Родился сын» и далее обозначено число, месяц, год. «Произвел закупку скота» - и указано когда, у кого и за сколько. «Уплачен





налог...», «Приехал в поселение белый...», «Переизбрали вождя»...»<sup>2</sup>. Но при принятии более «прогрессивных» ценностей старые забываются не просто за ненадобностью, они становятся «статуарны», то есть имеют лишь некоторую эстетическую привлекательность. Что в свою очередь обосновывается потребностью отобразить в культурном опыте память предков. Память предков остается в области эстетического, но с потерей семиотических связей языка между поколениями.


«Дома басуто по-прежнему красиво разрисованы. Но орнамент уже унифицировали. Ведь где-то в начале XX столетия, вскоре после поездки П. Липтона в Южную Африку, басуто создали буквенную письменность сисуто (на основе латинской). Открылись школы, где начали изучать и новую письменность, и английский язык. В Лесото, государстве басуто, все необходимые записи давно уже делают на сисуто и по-английски. Народ басуто считается наиболее грамотным в Южной Африке. А орнаментальное письмо? Оно... забыто «за ненадобностью». Даже семидесятилетние старики ничем не могут помочь: они учились на английском и на сисуто... Письмо отцов – довольно сложное и громоздкое, непрактичное в век авторучек, пишущих машинок, линотипов – они, будучи детьми, даже не брались перенимать...И теперь жители селений басуто, строя новые жилища, копируют орнамент своих дедов и прадедов. Попросту срисовывают архив предков, не понимая его и, конечно, во многом упрощая»<sup>3</sup>.

Таким образом, практически не применяемый язык, перерождаясь в «статуарную» форму культурного бытия людей, не несет никакой важной нагрузки, кроме идентификационной способности этноса эстетически воспринимать культурную память, но с утратой способности читать свои культурные тексты. Что в свою очередь обусловлено экспансией, а не диалогом. В общество перенеслись сверхценности, которые не удерживают культурно – историческое развитие, а лишь способствует разложению. Кроме этого, эстетическое содержание культуры унифицируется до единственно чувственно-гедонистического понимания, вместо разнообразия различных форм. Человек и здесь становится потребителем – реципиентом форм с разнообразием унифицированных сверхценностей принятых извне. Но, тем не менее, есть общечеловеческая культурно – историческая память в виде элементарного эстетического воспитания выраженного как концепт, который является основанием гуманистического бытия.

Как отмечает автор известных учебных пособий по педагогике Кукушкин В.С.: «Эстетическое воспитание ребенка начинается с ран-

них лет. Первое, с чем осмысленно знакомится ребенок, - это голос матери. Колыбельные песни – первые шаги приобщения ребенка к музыкальной культуре и художественному слову. В них был заложен глубинный смысл и обереговая функция, ведь слову над колыбелью придавали значение заклинания»<sup>4</sup>. Но как только и это эстетическое воспитание приобретает характер «статуарности», то гуманистическое начало теряет культурную идентификацию в принципе, человек становится винтиком в обществе потребления, как отмечал Э. Фромм. Человек начинает в себе терять образ своей культурной памяти, хотя может ей пользоваться из источников мировой культуры. Человеку лишь остается искать себя в образе тех сфер мировой культуры, которые исторически накапливали различную духовную практику мировых культур и синтезировали ее. В этих условиях эстетика культур выражала часть обще гуманистического культурного концепта.

Особое место в глобальной цивилизации занимает проблема количества информационных потоков в обществе. Одним из первых ее обозначил канадский философ М. Маклюэн. Выразив проблему распределения потоковых систем информации через понятие «Глобальной деревни», философ пришел к выводу о том, что человек не способен в полной мере распределиться более чем на один информационный поток. «Глобальная деревня» может пониматься и как интернет, обширная коммуникационная связь между людьми, техникой и технологиями в едином или различном информационном потоке. «Сталкиваясь с информационными перегрузками, мы не имеем другой альтернативы кроме восприятия по образцам (стереотипам)»<sup>5</sup>. В городах поток информации часто кажется хаосом, но этот поток заставляет человека подчиняться рекламе, идеологии, вредным привычкам и т.д. То есть «общество потребления» является основой для глобальной цивилизации, хотя Маклюэн утверждает, что современный этап развития цивилизации на основе «Глобальной деревни» предполагает объединения всех форм информации и деятельности человека на общем социогуманистическом уровне. Но исходя из объективных социологических исследований доля психических расстройств и социальной напряженности в современном обществе только нарастают. Одной из немаловажных причин которого является информационная перегрузка и зависимость от нее одновременно. В этом плане диалог культур на основании общего информационного фона возможен, но при этом будет продуктивен лишь для развития системы потребления.



Таким образом, диалог культур и общество потребления неразрывно связаны, но не имеют мало общего в развитии духовного потенциала отдельного человека. В итоге нарушается эстетическое воспитание в течении всей жизни человека, вместо этого ему навязываются сверхценности материальной культуры. Именно поэтому диалог культур – идеал, но как явление совершенно кризисное. И именно кризисное, по нашему мнению, в первую очередь потому, что, имеет деконструктивную одностороннюю направленность. Смещены приоритеты развития отдельного человека, воспитания, ценностей в целом в сторону потребительства. Даже культура становится потребительской (не только массовая). Люди в некоторых областях предпринимательской деятельности прежде всего называются потребителями, а уже потом как – то иначе. Более того, несмотря на политику многих стран по типу «хлеба и зрелищ» в открытую говорят, что и этого достаточно для жизни. Но человек должен чувствовать интеллектуально и духовно нечто большее, чем то, что предлагается, то, что есть, в этом и заключается творческое начало человека. Но в условиях «общества потребления» нам лишь навязывают возможность потреблять больше, если не хватает чего либо. Поэтому, чтобы говорить о возможности полноценного культурного диалога, нужно разрешить возможность деконструкции в систему культурно – исторической реконструкции. Так как каждая культура самоидентифицируется не с «глобальной деревней», не «обществом потребления», а по мысли Г.Г. Шпета в сравнении с другой культурой<sup>6</sup>.

#### Примечания

<sup>1</sup> Мак-Люэн, Маршалл. Галактика Гутенберга: Сотворение человека печатной культуры. – Киев: Ника-Центр, 2004. – С. 237.

<sup>2</sup> Драчук, В.С. Дорогами тысячелетий. О чем поведали письмена. 2-е изд. – М.: «Молодая гвардия». 1977. – С. 3

<sup>3</sup> Драчук В.С. Дорогами тысячелетий. О чем поведали письмена. 2-е изд. – М.: «Молодая гвардия». 1977. – С. 4.

<sup>4</sup> Кукушкин, В.С. Этнопедагогика. Учебное пособие. М.: Издательство Московского психолого-социального института; Воронеж: Издательство НПО «МОДЕК», 2002. – С. 261

<sup>5</sup> Мак-Люэн, Маршалл. Галактика Гутенберга: Сотворение человека печатной культуры. – Киев: Ника-Центр, 2004. – С. 237.

<sup>6</sup> Шпет Г. Г. Искусство как вид знания. Избранные труды по философии культуры / Отв. ред.-составитель Т. Г. Щедрина. – М.: РОССПЭН, 2007. – С. 339



## ПРОБЛЕМЫ МЕЖЭТНИЧЕСКИХ КОНФЛИКТОВ


Вопрос о том, что такое человек, человечество, группы людей – очень не простой. Как ориентироваться в мире людей, в системе их отношений? Сфера общения современного человека необычайно расширяется: каждый из нас ежедневно общается с десятками, а иногда и с большим количеством людей. Между ними возникают прочные и непрочные связи, многие из которых мы зачастую не осознаем и даже не замечаем. Каждый человек вплетен тысячами нитей в сложную систему отношений. Он в одно и то же время является и представителем конкретного государства, и определенной этнической общности, религиозной конфессии, и определенного трудового коллектива и т.д.

Развитие современного человечества представляет собой единый процесс: все народы планеты так или иначе оказываются связаны общностью судеб. Однако в повседневной жизни человек сталкивается с другими проблемами: он видит, что реально люди в своей жизни разобщены, конфликтуют друг с другом, ведут войны, в которые вовлекаются десятки миллионов человек. Почему же люди не ощущают своего единства, своей общей судьбы?

Часто для человека большую роль играют не те черты, которые объединяют людей, а те, которые заставляют их держаться обособленно. В определенном смысле человечество не является однородным, так как состоит из многообразных социальных групп, которые находятся в постоянном взаимодействии. В структуре любой группы, как и в обществе в целом, каждый человек играет определенные социальные роли в зависимости от статуса в системе общественных отношений. Поэтому проблема социальных связей приобретает все большую значимость.

Человек вынужден ориентироваться в мире людей, идентифицируя их по самым различным признакам. Некоторые из этих признаков носят биологический, природный характер. Можно говорить отдельно о мужчинах, о женщинах, о целых поколениях людей. Другие признаки имеют социальный смысл. Мы делим людей на рабочих и предпринимателей, верующих и атеистов, на друзей и врагов и т.д.

В последнее время институты, народы, группы и отдельные люди столкнулись с двумя противоречивыми тенденциями: глобализацией и стремлением к обособленности. В то время как процессы



глобализации как никогда ранее проявляются в науке и технологии, в средствах массовой информации, в сфере торговли, финансов, туризме, миграциях, в преступности и болезнях, распространяющаяся самобытность, которая понимается в терминах этичности, языка, страны, религии и традиций, становится главной силой нашего времени<sup>1</sup>.

С точки зрения социологии, взаимодействие – это процесс влияния людей друг на друга, порождающий их взаимные связи, отношения, общение, совместные переживания, симпатии и антипатии. Именно причинная обусловленность составляет главную особенность взаимодействия, когда каждая из сторон выступает причиной другой, что определяет развитие объектов и их структур. Если при взаимодействии обнаруживается противоречие, то оно выступает источником самодвижения и саморазвития явлений и процессов.<sup>2</sup>

Во взаимодействии реализуется отношение человека к другому человеку как к субъекту, у которого есть свой собственный мир, в который включены его мысли, идеи, образы, цели и потребности, эмоциональное состояние. Это вынуждает людей формировать представления о себе, о других людях, их группах. Наиболее значимыми в социальной структуре являются такие группы, как классы, этносы, нации, религиозные конфессии.

Можно выделить три основных вида этнического взаимодействия:

– воздействие, т.е. преимущественно одностороннее, однонаправленное влияние одной общности на другую, когда один этнос является активным, доминирующим, другой – инертен, пассивен по отношению к данному воздействию (конкретными проявлениями могут быть принуждение, манипулирование и т.п.);

– содействие, когда два или несколько этносов на равноправных началах оказывают помощь, поддержку друг другу, достигают единства в делах и намерениях; высшей формой содействия выступает сотрудничество;

– противодействие, т.е. препятствие действиям, противоречие в позициях, блокирование усилий другого этноса или установление ему помех, а также активное противостояние вплоть до военных действий; для того, чтобы противоречить, препятствовать, вступать в столкновение с кем-то, нужно иметь и определенные качества, проявлять энергичность и боевитость.<sup>3</sup>

Вероятность противодействия возрастает в тех случаях, когда этнос или его представители встречаются с чем-то новым, необычным,

нетрадиционным в своей жизни, в частности, с непривычным складом мышления, иными нравами и порядками, альтернативными взглядами.


В национальных отношениях, особенно на бытовом уровне, образ нации обычно воплощается в этническом стереотипе, под которым обычно понимаются относительно устойчивые представления о моральных, умственных, физических качествах, присущих представителям различных этнических общностей.<sup>4</sup> Этнические стереотипы являются характеристиками народа в целом, но вместе с тем они обычно распространяются на любого представителя этого народа и предопределяют образ его личности.

Этнические стереотипы являются культурным феноменом, играющим существенную роль в общественном сознании и оказывающим большое влияние на межэтнические отношения.

Существуют автостереотипы, отражающие то, что люди думают о своем собственном народе, и гетеростереотипы, то есть совокупность оценочных суждений о других народах.

Автостереотипы составляют важную часть национального самосознания и содержат комплекс положительных оценок. С их помощью формируются общие нормативы поведения, которым должен следовать человек как представитель своего народа. Гетеростереотипы более критичны и нередко служат источником национальных предрассудков и предубеждений. Встречаясь с представителями иного народа, люди имеют склонность воспринимать их поведение с позиций своей культуры. Непонимание их языка, символики жестов, мимики и других элементов их поведения при этом ведет к искаженному истолкованию смысла их действий, что легко может породить целый ряд негативных проявлений – настороженность, презрение, враждебность, которые могут привести к этническим конфликтам.

По мнению некоторых ученых, предметом национальных конфликтов являются национальные ценности, такие как язык, религия, история, традиции, символы и т.п., стремление народов к сохранению и развитию своей природокультурной идентичности в борьбе с другими народами, претендующими на те же национальные ценности.<sup>5</sup> Стремление сохранить духовную, культурную и природную основу существования данного этноса часто приобретает форму экспансии вовне и наталкивается на сопротивление других этнических образований. В результате сохраняется или нарастает неравенство, что крайне раздражает членов угнетаемых групп, которые постоянно находятся в



напряжении. При этом, более сильный этнос, как правило, ограничивает, если не исключает вообще, претензии более слабых групп. Члены группы с высоким статусом стараются «переключить» недовольство группы на «внешнего» соперника.

Неравенство этносов выступает в качестве основного конфликтогенного фактора, обусловленного объективными обстоятельствами – численностью, отсутствием ресурсной базы и т.п., поэтому говорить о равенстве этносов как о реальной и быстро достижимой цели сейчас вряд ли возможно. Ученые считают, что по объективным причинам, таким как численность, вклад в развитие экономики, культуры, географические условия и пр., этносы находятся и, вероятно, будут находиться в обозримом будущем в неравных условиях. Именно поэтому нужно рассматривать вопрос не об их равенстве, а лишь о возможности и необходимости их равноправия, то есть равенства перед законом, что вполне достижимо.

Негативные установки по отношению к другим этносам обуславливает:

- национальный состав населения региона (соотношение людей различных этнических групп в общем составе населения);
- тип поселения (в крупных индустриальных центрах с растущей инациональной миграцией она выше, чем на периферии);
- возраст (наибольшая предрасположенность к этнонегативизму наблюдается в крайних возрастных группах – у молодежи и лиц пенсионного возраста);
- социальное положение (наиболее нетерпимы маргинальные слои населения, а также люди социопатического склада);
- уровень образования (в национальных организациях экстремистского характера, за редким исключением, преобладают люди с низким образовательным уровнем);
- политические убеждения (сторонники левого и правого радикализма в большей мере склонны к поиску «врагов» на этнической почве, чем центристы и аполитичные граждане).<sup>6</sup>

Этнические конфликты по своему происхождению, содержанию и формам проявления, а также причинам и факторам, их вызывающим, являются наиболее сложными феноменами из числа всех существующих в современной социальной действительности. Люди всегда играют в обществе какие-то социальные роли, каждая из которых может быть и неравнозначной ролям других людей. По этой причине каждый индивид во всех случаях или властвует или подчиняется.


Без отношений господства и подчинения, а, следовательно, власти, не может существовать ни одно государство, так как эти отношения необходимы при решении проблем в экономической, политической, культурной, национальной, образовательной и других областях жизни и деятельности. По этой причине этнический конфликт – это тоже борьба за власть конкретной этнической общности.

Исследователи предлагают самые разные классификации этнических конфликтов. В зависимости от целей, которые ставят перед собой вовлеченные в конфликт стороны в борьбе за ограниченные ресурсы, их можно подразделить на социально-экономические, при которых выдвигаются требования гражданского равноправия, культурно-языковые, затрагивающие проблемы сохранения или возрождения функций языка и культуры этнической общности, политические, если участвующие в них этнические меньшинства добиваются политических прав, территориальные – на основе требований изменения границ, присоединения к другому – «родственному» с культурно-исторической точки зрения – государству или создания нового независимого государства. По формам проявления этнические конфликты могут быть насильственными (депортация, геноцид, террор, погромы и массовые беспорядки) и ненасильственными (национальные движения, стихийные шествия, митинги, эмиграция), по времени – долговременными и кратковременными.

Некоторые исследователи полагают, что этнические конфликты представляют собой одну из форм политических отношений – конфронтацию между двумя или несколькими этносами (или между их отдельными представителями, между конкретными субэтническими элементами), характеризующуюся состоянием взаимных претензий, имеющую тенденцию к нарастанию противостояния вплоть до вооруженных столкновений, открытых войн.<sup>7</sup> А постоянное оживление национальных движений, их реальная готовность к тем или иным действиям, в большой мере обусловлена системным кризисом, снижением качества жизни, распадом системы традиционных ценностей.

На стадии конфликтного взаимодействия этнические конфликты имеют тенденцию к саморазрастанию или эскалации, которая означает, что стороны переходят от «легких» к «тяжелым» тактикам: от массовых действий ненасильственного характера к столкновениям, которые рано или поздно приводят к кровопролитию и даже к военным конфликтам – этнополитическим войнам.





После завершения прямого противодействия – на этапе «зализывания ран» - конфликт может сохраняться в форме социальной конкуренции и проявляться в образе врага и предубеждениях.

Этнические конфликты носят особый характер. Они являются следствием распада или дезинтеграции социума, дискриминации одной нации другой, нарушением соглашений, разрыва социальных отношений и связей между людьми. За каждым из них – трагедия человеческих судеб, драма народов и, что не менее опасно, неизбежность перенесения в память приходящих поколений старых обид, оскорблений, несправедливостей.

Особой задачей урегулирования этнического конфликта является достижение национального согласия, представляющего собой сложный процесс примирения конфликтующих сторон, согласования их интересов, устремлений и требований, достижение взаимоприемлемого результата.

Как показывают исследования отечественных ученых, существуют следующие направления предупреждения и преодоления этнических конфликтов:

- раннее прогнозирование (знание ситуации дает возможность принять необходимые меры до того, как конфликт вызрел);
- оперативные решения наиболее острых вопросов, которые не требуют длительной подготовки и больших затрат, организационно-политическая и разъяснительная работа;
- налаживание диалога противостоящих сторон, переговорного процесса, как правило, с участием нейтральной стороны;
- применение санкций – экономических, политических, административно-правовых, вплоть до санкционированного применения силы органами охраны общественного порядка;
- организация взаимовыгодного предпринимательства: строительства совместных предприятий, свободных экономических зон, зон совместной торговли, в целом – налаживание полнокровного экономического сотрудничества;
- создание инфраструктуры духовного сотрудничества, развитие туризма, спорта и т.п.<sup>8</sup>

Однако следует помнить, что важнее предупредить конфликт, не дать ему разгореться, перейти из латентной формы в открытую.

Следует учитывать, что характер национальных отношений определяют две взаимосвязанные тенденции: стремление этнических общностей к обособлению, а также к интеграции. Каждый народ име-

ет свою духовность, свои национальные особенности, своих философов, просветителей, идеологов, стремится к сохранению национального своеобразия, языка, всей культуры. Эти стремления, с одной стороны, реализуются в процессе их локализации, которая может принимать форму борьбы за национальное самоопределение и создание самостоятельного однопационального государства.

С другой стороны, саморазвитие наций в условиях современного мира невозможно без их тесного взаимодействия, сотрудничества, обмена культурными ценностями, преодоления отчуждения, поддержания взаимовыгодных контактов.

Необходимо найти то общее, что объединяет национальную идею того или иного народа в гражданское общество. Только при таком подходе, не противопоставляя один народ другому, решать любые национальные проблемы.

#### Примечания:

<sup>1</sup> Преодолевая барьеры: диалог цивилизаций. Главы 1-3 //Журнал Личной, Национальной и Коллективной Безопасности. Безопасность Евразии. №1- 2002, январь- март. – С.13.

<sup>2</sup> Крысько В.Г. Социальная психология: словарь-справочник. – Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2001. – С. 42.

<sup>3</sup> Карнышев А.Д. Межэтническое взаимодействие в Бурятии: социальная психология, история, политика. – Улан-Удэ, 1997. С. 53.

<sup>4</sup> Тавадов Г.Т. Этнология: Словарь-справочник. – М.: Соц.-полит. Журн., 1998. – С. 581.

<sup>5</sup> Соколов С.В. Социальная конфликтология: Учеб. Пособие для вузов. – М.: ЮНИТИ – ДАНА, 2001. – С.167.

<sup>6</sup> Дмитриев А.В. Социальный конфликт: общее им особенное. – М.: Гардарики, 2002. – С.223.

<sup>7</sup> Крысько В.Г. Этнопсихология и межнациональные отношения. Курс лекций/ В.Г.Крысько. – М.: Издательство «Экзамен», 2002. – С.313.

<sup>8</sup> Там же. С.331.

## **ДУХОВНЫЕ ЦЕННОСТИ ЛИЧНОСТИ**

Многоликость и структурированность субъекта детерминирована всем многообразием и неисчерпаемостью форм бытия – материального и духовного. Для человека как деятеля является одинаково важным и природное, и его духовно-родовое достояние, и материальное, и идеальное.

Субъект по определению является существом духовным, стремящимся к самоопределению и самосовершенствованию, достижению определенных идеалов. В своем развитии духовность есть движение человека культуры к целостности личности, к единству и гармонизации в себе истины и добра, красоты и свободы, этих ликов культуры. Духовность нельзя воспитать в другом, это не плод наших воздействий, она формируется через творческую деятельность субъекта или чрез веру. Духовность возвращается через способность совершенствовать себя в соответствии с высокими идеалами, которые задает себе человек разными способами. Субъект обладает свободой в принятии или неприятии культуры и цивилизации, он плюралистичен в своих действиях и в своем сознании, как субъект истории и как таковой он обладает творческим потенциалом, свободно отстаивающим все достижения культуры.

Как личность человек есть продукт избранного ею образа жизни в системе воспитания. Функционирование в качестве субъекта преобразует личность, ее структуру. Чтобы ответить на вызов действительности, личность как субъект оптимизирует свою деятельность: то поддерживая ее мотивацией, то высокой значимостью для личности, то усилием воли, то мастерством. Субъект управляет личностью с помощью механизма саморегуляции (1).


Способность открывать для себя новые возможности, изменять объективное течение своей жизни приводит к оптимизму, уверенности и доверию другим людям. А это основа для совершенствования самой личности, для развития способности выразить себя в формах жизни, для самореализации. Человек утверждает себя не только в области духа, познания, но и в материально-практической области. Духовная сфера по существу служит практической жизни. Она работает и на себя, пролагая пути дальнейшего познания в рациональной области (наука, философия), поддерживая человека в эмоционально-пси-

хологической области (религия, искусство), содействуя духовному развитию личности.

Все богатство форм деятельности не следует сводить в основном к трудовой, тем более, что сама деятельность складывается из действительного и страдательного начал, что предполагает не только активное, но и страдательное, пассивное, созерцательное отношение к миру. Ведь, как учит весь немецкий идеализм, в самом созерцании есть деятельностьная сторона. Движение субъекта в сторону субъективности вырастает как раз из абсолютизации деятельности. Субъективность не сводима к субъективной стороне практической деятельности, но присутствует в ней как идеальный момент. Понятие субъективности позволяет глубже оценить онтологические основания субъекта в том плане, что идея гуманизма ярче заявляет о себе. Поэтому стоит выделить особый внутренний слой человеческого бытия, или субъективность, как родовое, духовное «Я», имеющее характер ориентации на общечеловеческие ценности.

Современные социальные и духовные процессы характеризуются нарастанием субъективности, сущность которой заключается в ее внутренней могущественности, в нарастании фактора воли. Отсюда субъективность должна достичь гармонии с субъектом. Для реализации иных творческих потенций, заложенных в человеке (кроме действия исключительно в сторону социальности), необходимо представить его в виде совокупности многих «Я», раскрывающих не только природное, но и духовное родовое достояние. Человек есть единство и природного, и духовного. Интеллект не может полностью выполнить духовные функции культуры. Разумный человек должен гармонизировать свою внешнюю деятельность с внутренним миром, а систему ценностей внешнего мира с миром духовных ценностей. Человек не должен допускать разрыва между сущим и должным, и при всей увлеченности миром внешним он обязан жить как подобает человеку – в гармонии с собой. Разрыв мира рациональных истин и мира духовных ценностей делает жизнь бессмысленной.

Одним из способов исследования духа является рассмотрение его в качестве культурологической категории. При таком подходе работа духа направлена на поиски смыслов, формирование значений, опредмечивание идей, составляющих семантическое поле культуры, духовный опыт человечества. Духовность человека порождается в процессе усвоения им значений, объективированных в общественном сознании и выявлении смыслов этих значений. Тем самым духовное «Я» формируется в про-



цессах смыслообразования – порождении субъектом смыслов конкретных событий и ситуаций и выработки смысла жизни в целом. Духовность человека не просто в значениях тех или иных объектов культуры, а в тех глубинных смыслах, которые они породили. Сами культурные объекты – это только ответы на определенные вопросы, замыслы, смыслы субъекта. Вместе с тем процессы смыслообразования зависят от духовных способностей субъекта. К этим способностям относятся ценностно-смысловая организация личности и ее культурная компетентность, включающая в себя опыт порождения смыслов культурно-исторического наследия различных эпох и способность к выявлению духа времени. Вне смыслообразования невозможно формирование понимания.

Анализ актов понимания также позволяет исследовать духовность. В процессе понимания мы соотносим понимаемое с нашим представлением о должном. Понятый нами мир обязательно включает в себя представление понимающего субъекта, каким должен быть этот мир. Понимание выступает процессом и результатом сопоставления сущего с должным. Иными словами, понимание – это сопоставление понимаемого с ценностными представлениями понимающего субъекта, с принимаемыми им нормами социального поведения. Если то, что человеку необходимо понять, расходится с его представлениями о долге и должном, то с необходимостью возникают герменевтические ситуации, которые свидетельствуют о трудностях с пониманием этих ситуаций. Преодоление трудностей понимания в результате интеллектуальных и нравственных усилий субъекта приводит его к формированию духовных состояний. Формирование духовных состояний субъекта связано с глубокими структурами личности, ценностными переживаниями и недостаточно осознаваемыми высшими ценностями. В бытии сознанию открывается познанное существующее. Духовность есть диалог познанного существующего с духовным сущим познающего. Понимание как раз и выявляет соотношение налично существующего с долженствующим, тем, что должно быть. В таком случае самопонимание выявляет такое же соотношение в самом познающем субъекте. Понимая мир, человек изменяет не только мир, но себя, поднимаясь к духовным вершинам бытия. Таким образом, духовная сфера субъекта не сводится только к его интеллектуальной деятельности. Духовность направлена на всестороннюю связь и отношения с другими людьми на обнаружение своего места в универсуме.

Иной способ исследования духовности предложил А. Маслоу. Он исследовал духовные состояния, благодаря которым происходит

самоактуализация субъекта, развитие лучших качеств личности. В такие моменты человек понимает мир во всей полноте его целостности: он воспринимает и понимает не только материальные, но и идеальные стороны бытия (2).


Именно духовные состояния противостоят материальной природе человека и мира. Лишь в редкие моменты интеллектуальных озарений и разрешения «пограничных ситуаций» человек поднимается к вершинам духовного. В такие моменты проявляются интегративные свойства субъекта как единства деятельности, общения и созерцания. Возникает единый внутренний смысл всех этих моментов.

Корни духовного в неререфлектируемых глубинах бессознательного Я человека. По мнению В. Франкла, «человеческая духовность не просто неосознанна, а неизбежно бессознательна. Действительно, дух оказывается неререфлектирующим сам себя, так как его ослепляет любое самонаблюдение, пытающееся схватить его в его зарождении, в его источнике» (3). Тем самым важным направлением поиска корней духовности являются попытки анализа взаимодействия вершин самосознания субъекта и глубинных слоев его психики.

Духовное начало порождается у человека из взаимосвязей субъекта с миром и из глубины самой человеческой личности. Духовность выступает стержнем самоактуализации творческого потенциала личности. Человек не только поднимается до самоопределения своих поступков, но и ответственности за них. А тем самым духовное в человеке не есть только результат его взаимодействия с миром культуры, но является процессом онтогенетического развития психики, когда происходит взаимодействие вершин самосознания субъекта (самосознание – духовный стержень личности), и глубинных слоев его психики - личностного бессознательного и архетипов коллективного бессознательного (4).

В целом исследования духовного направлены на анализ эволюции внутренней жизни человека. Исходной точкой являются глубины бессознательного, где еще нет ни субъекта, ни объекта, а есть лишь неразрывная общность психической жизни. Восхождение к высшему духовному состоянию наука ищет через противостояние субъекта и объекта, Я и не-Я. Затем субъект начинает осознавать свое духовное Я как возвышение и над противоположностью между субъектом и объектом и над противоположностью между разными субъектами.

Духовность рассматривается в науке как принцип саморазвития и самореализации человека, обращения к высшим ценностям



инстанциям конструирования личности. Самореализация духовного Я субъекта начинается, когда субъект осознает необходимость доопределения своего понимания общечеловеческими духовными ценностями истины, добра и красоты. Или, по крайней мере, человек начинает осознавать значимость интеллектуальных, этических и эстетических ценностей и становится готовым к их усвоению и формированию.

**Примечания:**

1. Ломакина Л.И., Кашин В.В. Духовность субъекта. Оренбург, 2003.
2. Маслоу А. Психология бытия. М,1997.
3. Франкл В. Человек в поисках смысла. М., 1990.
4. Рубинштейн С. Л. Человек и мир. М, 1977.



## ЭТНИЧЕСКАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ И МЕЖЭТНИЧЕСКИЕ ОТНОШЕНИЯ: СУЩНОСТЬ И ВЗАИМОСВЯЗЬ

Вопрос межэтнических отношений всегда являлся одним из наиболее острых. По сей день полемика на эту тему не утихает. Существует большое количество различных предположений о природе этнических взаимодействий, о составляющих их компонентах и конфликтах на их почве.

Для понимания сущности межэтнических отношений стоит подобрать наиболее близкий из всех по значению термин - межгрупповые отношения. Достаточно очевидно, что межгрупповые отношения - это отношения, объектом и субъектом которых являются группы, в том числе и этнические общности. Однако социальные психологи под межгрупповыми отношениями понимают, прежде всего - отношения между индивидами как представителями конкретных групп<sup>1,2</sup>.


В современном мире практически не существует этнически гомогенных государств. Людям разных национальностей, так или иначе, приходится сосуществовать на одной территории, и мирная жизнь складывается далеко не всегда. Такие закономерности наблюдаются и в российском обществе.

Одним из компонентов, включающихся в понятие межэтнических отношений, является этническая идентичность. Так в самом общем смысле социальная идентичность - это результат процесса сравнения своей группы с другими социальными общностями. Этническая идентичность - составная часть социальной идентичности личности, психологическая категория, которая относится к осознанию своей принадлежности к определенной этнической общности<sup>1</sup>.

Следует разделять понятия этнической идентичности и этничности. Если этничность – это аскриптивная, то есть приписываемая обществом характеристика, то этническая идентичность достигается индивидом в процессе конструирования социальной реальности на основе этничности, но не сводится к ней<sup>1</sup>. В реальной жизни субъективная идентичность и социально предписанная этничность далеко не всегда совпадают.

Кроме того, следует помнить, что этническая идентичность может не совпадать с декларируемой идентичностью - причислением себя к этнической общности, которая проявляется в «самоназывании» и





зависит от социальной ситуации. В повседневной жизни человек может эффективно пользоваться «переключением этнических кодов», которое не затрагивает его подлинной идентичности<sup>1</sup>.

В структуре этнической идентичности обычно выделяют два основных компонента. Первый - когнитивный - это знания, представления об особенностях собственной группы и осознание себя ее членом на основе этнодифференцирующих признаков. Второй - аффективный - это оценка качеств собственной группы, отношение к членству в ней, значимость этого членства<sup>1</sup>.

Итак, этническая идентичность в наши дни далеко не всегда предполагает обязательное взаимодействие с группой. Индивид может ограничиться символическим присвоением этнодифференцирующих признаков. Однако необходимо учитывать, что в традиционном обществе вовлеченность в социальную жизнь и культурную практику этнической группы происходит повсеместно и непрерывно, независимо от желаний или предпочтений людей. А, судя по опыту многих поколений, это способствует становлению и функционированию этнической идентичности. Более того, беспроблемность идентификации человека с этносом в традиционном обществе достигалась именно благодаря включенности каждого индивида в жизнь группы и постоянного подтверждения принадлежности к ней социально значимым внутригрупповым взаимодействием.

Ранее мы уже коснулись понятия этнодифференцирующих признаков. Следует охарактеризовать его немного подробнее. На основе социальных представлений о своей и чужих этнических группах формируется комплекс представлений, образующих систему этнодифференцирующих признаков. В качестве них могут выступать самые разные признаки: язык, ценности и нормы, историческая память, религия, представления о родной земле, миф об общих предках, национальный характер, народное и профессиональное искусство<sup>1,2</sup>. Но, ни один этнический признак не может выступать в качестве универсального для всех времен и социальных ситуаций определителя этноса.

Межгрупповые отношения состоят из неразрывной связи конфликтов и сотрудничества<sup>3</sup>. Этническая идентичность выступает одним из первостепенных факторов возникновения разногласий и противоречий между этническими группами людей. Отсюда становится более понятным деление на естественную идентичность человека и приписываемую ему обществом этничность. Большинство людей во избежание неприятия со стороны общества называют свою этничес-

кую принадлежность в соответствии ожиданиям, и порой совершенно не схожей с настоящей. В таких случаях часто возникает «синдром навязанной этничности»<sup>1</sup>. Другие по тем же причинам, независимо от своего происхождения и родственных уз, воспринимают себя соответственно этническому большинству мест их проживания. А в таких ситуациях может формироваться негативная этническая идентичность<sup>1</sup>, которая даже может сопровождаться чувством неполноценности, ущемленности и стыда за представителей своего этноса.


По этим доводам видно, что огромное число людей боится этнической разобщенности, особенно, если находится в группе меньшинства. Возникновение конфликтов на почве различий заставляет людей подстраиваться под социум, в некоторых случаях в ущерб себе. Главной проблемой для любого общества являются многочисленные межэтнические конфликты. Их объединяют в один из типов конфликтов - этнический, то есть по поводу прав и интересов этнических общностей.

Основные свойства этнических конфликтов роднят их с другими типами социальных конфликтов, так как в их основе лежит неравномерное распределение между группами власти, могущества и ресурсов. На психологическом уровне любые конфликты проявляются в восприятии расхождения интересов.

Но необходимо учитывать, что особенности этнических конфликтов носят социокультурный характер из-за различий в языке, религии, обычаях и особенностях ментальности вовлеченных в конфликт этнических общностей.

Итак, этнический конфликт - это любая конкуренция между группами, от реального противоборства за обладание ограниченными ресурсами до предполагаемого расхождения интересов - во всех тех случаях, когда в восприятии хотя бы одной из сторон противостоящая сторона определяется с точки зрения этнической принадлежности ее членов<sup>1</sup>.

К сожалению, в настоящее время с активным развитием общества конфликты между представителями различных этнических групп только усиливаются и учащаются. Растет нетерпимость к людям с другими признаками: цветом кожи, родным языком. А если к культурным и языковым отличиям добавляется несовпадение интересов этнических групп, то это способствует нездоровой конкуренции и, в следствие, приводит к враждебному отношению. В свою очередь это перетекает в уже более серьезную и даже непредсказуемую стадию - открытого межэтнического конфликта.



М. Шериф предполагал, что реальный конфликт исходит из предположения, что межгрупповые конфликты есть результат несовместимых групповых интересов, когда только одна из взаимодействующих групп может стать победительницей, причем в ущерб интересов другой<sup>1</sup>.

В самой конкуренции как таковой нет ничего плохого, это наоборот является движущей силой развития. Но если в этом замешаны, хотя бы малейшие зачатки этнической нетерпимости, одними негативными отношениями в коллективе не обойтись. Именно межэтнические конфликты с борьбой интересов являются самыми жестокими и опасными.

Например, еще З. Фрейд считал, что враждебность между группами неизбежна, так как конфликт интересов между людьми в принципе разрешается только посредством насилия<sup>4</sup>.

Возникший открытый межэтнический конфликт всегда, по мнению участников групп, должен закончиться чьей-то победой. Хотя даже после внешнего решения конфликта разногласия не исчезают, они просто перетекает в скрытую форму. В этом также заключается опасность межэтнических конфликтов – они никогда не являются решенными полностью.

Те же предубеждения переходят от одной, отличающейся от большинства, группе людей, к другой. Возможно, это происходит даже без причины, по памяти предыдущего опыта. А в таком случае достаточно маленького, совершенно незначительного различия или несоответствия ожиданиям, для того, чтобы вспыхнул новый конфликт, более сложный, подпитываемый предыдущим опытом.

Подводя итог, хочется заострить внимание на том, что, хотя в нашем обществе межэтнические конфликты усиливаются и усугубляются из года в год, все-таки существуют способы их решения.

Обычно выделяется три основные стратегии разрешения этнических конфликтов на макроуровне:

- 1) Применение правовых механизмов;
- 2) Переговоры;
- 3) Информационный путь<sup>1</sup>.

Первая стратегия в реальности является трудно достижимой. Так как для ее осуществления нужно произвести значительные изменения в законодательстве полиэтничных государств. При этом в каждом этнически различающемся обществе, так или иначе, производятся изменения в социальной сфере, способствующие гармонизации

межэтнических отношений.

Вторая стратегия - организация посредничества в ведении переговоров с субъектами конфликтов. В России применение этого способа началось только в последние годы и еще не до конца разработано. В сущности, поэтому осуществлением этой стратегии занимаются в основном иностранные специалисты - конфликтологи, имеющие большой опыт в этой сфере.

Третья стратегия - информационный путь разрешения конфликтов. Наиболее вероятный и доступный способ урегулирования конфликтов. Он заключается в обмене информацией между этническими группами с соблюдением условий, способных изменить сложившуюся ситуацию. Этим занимаются психологи, которые должны подбирать соответствующий способ подачи информации в средствах массовой коммуникации. Так как порой даже нейтральные сообщения могут привести к вспышке эмоций и недовольств.

Не каждый из трех приведенных способов решения конфликтов применяется в полной мере. Но даже такие действия позволяют, если не уменьшать количество, то сокращать предпосылки возникновения межэтнических конфликтов. А значит, с дальнейшим решением этих проблем, люди смогут прекратить создание «назывной» этнической идентичности. Уйдет страх различий. Общество будет полностью уверено в равноправии, независимо от культурной, духовной, религиозной или какой бы то ни было принадлежности. Возможно даже, благодаря последующему развитию этих стратегий и созданию новых, более результативных, понятия этническая идентичность и этничность станут равнозначными. В связи с этим уменьшение количества конфликтов, таких опасных как межэтнические, поспособствует более продуктивному, благоприятному и гармоничному развитию всего российского общества.

#### Примечания:

<sup>1</sup> Стефаненко, Т. Г. Этнопсихология. Издание третье / Т. Г. Стефаненко. - МГУ: Классическое учебное издание, 2004. - 368 с.;

<sup>2</sup> Соснин, В. А. Социально-психологическая динамика межэтнических конфликтов / В. А. Соснин. - Психологический журнал № 2, 2000.

<sup>3</sup> Крысько, В. Г. Этнопсихология и межнациональные отношения / В. Г. Крысько. - М.: Издательство Экзамен, 2002. - 191 с.

<sup>4</sup> Фрейд, З. Введение в психоанализ / З. Фрейд. - М., 1968.

## **СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ**

**Адаева Альбина Рашидовна** – аспирант кафедры истории Отечества Оренбургского государственного аграрного университета

**Аллагулов Артур Минехатович** – кандидат педагогических наук, доцент Оренбургского государственного педагогического университета

**Амелин Веналий Владимирович** – доктор исторических наук, профессор, директор Научно-исследовательского института истории и этнографии Южного Урала Оренбургского государственного университета,

**Бекасова Елена Николаевна** – доктор филологических наук, доцент, профессор кафедры языкознания и методики преподавания русского языка Оренбургского государственного педагогического университета

**Бойко Иван Иванович** – доктор исторических наук, главный научный сотрудник отдела истории Чувашского государственного института гуманитарных наук

**Борисов Дмитрий** – студент 1-го курса Оренбургской духовной семинарии

**Вольтман Станислав Олегович** – студент 3-го курса Оренбургской духовной семинарии

**Габдулгафарова Ильгиза Мухаметгалеевна** – кандидат философских наук, доцент кафедры истории Отечества и социально-политических теорий Оренбургского государственного педагогического университета

**Годовова Елена Викторовна** – кандидат исторических наук, доцент, заместитель директора по научной работе Оренбургского филиала Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации

**Денисов Денис Николаевич** – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник НИИ истории и этнографии Южного Урала Оренбургского государственного университета

**Дерябина Светлана Римовна** – кандидат исторических наук, доцент кафедры всеобщей истории Оренбургского государственного педагогического университета

**Долгова Алефтина Петровна** – кандидат филологических наук, старший научный сотрудник отдела языкознания Чувашского государственного института гуманитарных наук

**Ефименко Марина Николаевна** – доктор философских наук, профессор, заведующая кафедрой философии и религиоведения Оренбургского государственного педагогического университета

**Желтова Валентина Ивановна** – кандидат медицинских наук, доцент кафедры истории Отечества Оренбургской государственной медицинской академии

**Крылов Дмитрий Сергеевич** – преподаватель кафедры философии Оренбургской государственной медицинской академии

**Кулагин Дмитрий Владимирович** – вице-губернатор – заместитель председателя Правительства – руководитель аппарата Губернатора и Правительства Оренбургской области

**Ломакина Любовь Ивановна** – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и религиоведения Оренбургского государственного педагогического университета

**Лутцев Михаил Вячеславович** – кандидат философских наук, доцент кафедры философии Оренбургского государственного аграрного университета

**Люкшина Ирина Викторовна** – кандидат исторических наук, начальник отдела использования и публикации документов ГБУ «Центр документации новейшей истории Оренбургской области»



**Ляшенко Ирина Эдуардовна** – кандидат медицинских наук, доцент кафедры микробиологии Оренбургской государственной медицинской академии

**Молощенков Антон Николаевич** – кандидат исторических наук, преподаватель кафедры социологии и социальной работы Оренбургского государственного аграрного университета

**Моргунов Константин Алексеевич** – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник НИИ истории и этнографии Южного Урала Оренбургского государственного университета

**Муканов Онгар Гумарович** – аспирант кафедры истории Отечества Оренбургского государственного аграрного университета

**Некрасова Эльвира Загидулловна** – преподаватель кафедры теории и практики управления Оренбургского филиала Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации

**Полшкова Лариса Борисовна** – кандидат исторических наук, доцент кафедры философии и религиоведения Оренбургского государственного педагогического университета

**Проходцев Кирилл Александрович** – аспирант кафедры истории Оренбургского государственного университета

**Скондаков Павел Николаевич** – аспирант кафедры философии и религиоведения Оренбургского государственного педагогического университета

**Смирнова Ольга Алексеевна** – кандидат исторических наук, доцент, профессор кафедры педагогики, социально-экономических и гуманитарных дисциплин, Оренбургского государственного института искусств им. Л. и М. Ростроповичей

**Степанова Наталья Ивановна** – кандидат философских наук, доцент кафедры Управления персоналом и психологии Института

*управления Оренбургского государственного аграрного университета*



**Стрижова Юлия Владимировна** – ассистент кафедры философской антропологии Оренбургского государственного университета

**Судоргина Татьяна Владимировна** – заслуженный работник культуры Российской Федерации, консультант комитета по делам архивов Оренбургской области

**Сулейманов Раис Равкатович** – руководитель Приволжского центра региональных и этнорелигиозных исследований Российского института стратегических исследований

**Ханаш Светлана Александровна** – кандидат философских наук, доцент кафедры истории Отечества и социально-политических теорий Оренбургского государственного педагогического университета

**Харитонов Валентина Григорьевна** – кандидаты исторических наук, ведущий научный сотрудник отдела истории Чувашского государственного института гуманитарных наук

**Шинкарева Ирина Вячеславовна** – студентка геолого-географического факультета Оренбургского государственного университета

**Шурбаев Кайрат Кимерканович** – аспирант кафедры социологии и социальной работы Оренбургского государственного аграрного университета

**Щербаков Дмитрий Александрович** – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и религиоведения Оренбургского государственного педагогического университета



## СОДЕРЖАНИЕ

### ПЛЕНАРНОЕ ЗАСЕДАНИЕ

*Кулагин Д. В.*

Вступительное слово ..... 3

*Сулейманов Р. Р.*

Исламский терроризм в Поволжье на современном этапе: масштаб, потенциал угрозы, меры противодействия ..... 6

*Амелин В. В.*

Этнологический мониторинг: прогнозирование, предупреждение и урегулирование конфликтов в полиэтничном регионе (пример Оренбургской области) ..... 37

*Ефименко М. Н.*

Религиозная традиция как регионообразующий фактор Южного Урала ..... 40

*Дерябина С. Р.*

Европейское культурное пространство и мусульманские обычаи: проблемы сосуществования ..... 53

### Секция 1

### **ФОРМИРОВАНИЕ ЭТНОКУЛЬТУРНОГО И КОНФЕССИОНАЛЬНОГО ПРОСТРАНСТВА УРАЛО-ПОВОЛЖСКОГО РЕГИОНА: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ**

*Ефименко М. Н.*

Владыка Леонтий, митрополит Оренбургский и Бузулукский: к 100-летию со дня рождения ..... 61

*Судоргина Т. В.*

Оренбургская периодическая печать, как источник информации о российских армянах ..... 69

*Денисов Д. Н.*

Идейное содержание мусульманских проповедей в 1950-1980-е годы (на материалах Оренбургской области) ..... 76

<i>Аллагулов А. М.</i> Деятельность Святейшего Правительствующего Синода в формировании образовательной политики в России во второй половине XIX – начале XX века .....	86
<i>Годовова Е. В.</i> Динамика численности оренбургского казачества во второй половине XIX в. ....	93
<i>Люкшина И. В.</i> К вопросу о подготовке казахских механизаторских кадров в условиях военного времени .....	101
<i>Моргунов К. А.</i> Создание и практика этнокультурной деятельности национально-культурных общественных объединений Челябинской области (1988-1991 гг.) .....	108
<i>Поликова Л. Б.</i> Российский верующий в деструктивном мире .....	118
<i>Щербаков Д. А.</i> Формы представленности прошлой реальности в исторической памяти этноса .....	128
<i>Молощенков А. Н.</i> Малороссияне в жизнедеятельности казачества Южного Урала ..	134
<i>Ляшенко И. Э., Желтова В. И.</i> Народная медицина как фактор толерантности в многонациональном регионе .....	139
<i>Скондаков П. Н.</i> Проблемы восприятия религиозной традиции современным обыденным сознанием .....	144
<i>Стрижова Ю. В.</i> Религиозная социализация человека в условиях российского общества .....	149



*Шурбаев К. К.*

Несколько слов о военной истории Оренбургского края в конце XIX – начале XX в.в. .... 158

*Проходцев К. А.*

Административные реформы 60-х годов XIX века в Казахстане (По оценке М.И. Венюкова) ..... 167

*Муканов О. Г.*

Казахи Оренбургской области в 30-х годах XX века ..... 172

*Адаева А. Р.*

Деятельность мордовских национально-культурных общественных объединений в Оренбуржье ..... 177

*Вольтман С. О.*

Толерантность и ее место в системе межконфессионального диалога ..... 183

*Борисов Д.*

Конфессиональный статус языка в качестве его социолингвистического параметра ..... 189

## Секция 2

### ЭТНОПОЛИТИЧЕСКИЕ И ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ ПРОЦЕССЫ В МНОГОНАЦИОНАЛЬНОМ РЕГИОНЕ

*Габдулгафарова И. М.*

Искусство диалога культур и религий ..... 194

*Бойко И. И., Долгова А. П., Харитоновна В. Г.*

Дефиниции народов в региональных отечественных энциклопедиях ..... 201

*Бекасова Е. Н.*

Процессы интерференции в оренбургских прозвищах как отражение поликультурной среды ..... 212

*Смирнова О. А.*

Формирование исторической памяти в системе национально-культурной идентификации этноса ..... 217

*Ханаш С. А.*

Динамика развития феномена толерантности в контексте плюралистической демократии и взаимодействие национальных характеров ..... 224

*Лутцев М. В.*

Россия и славянский мир: проблемы и перспективы взаимоотношений ..... 233

*Некрасова Э. З.*

Основные направления деятельности органов государственной власти Оренбургской области по регулированию межнациональных отношений ..... 242

*Крылов Д. С.*

Диалог культур и общество потребления ..... 246

*Степанова Н. И.*

Проблемы межэтнических конфликтов ..... 251

*Ломакина Л. И.*

Духовные ценности личности ..... 258

*Шинкарева И. В.*

Этническая идентичность как один из факторов возникновения межэтнических конфликтов ..... 263

**Этнокультурный  
и межконфессиональный диалог  
в Урало-Поволжском  
полиэтническом пространстве:  
исторический опыт  
и современность**

Сборник материалов II Всероссийской  
научно-практической конференции

ISBN 978-5-4417-0256-0



Формат 100x70<sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Бумага писчая.

Усл. печ. листов 17,25. Тираж 200. Заказ 208.

Подписано в печать 28.08.2013 г.

ООО ИПК «Университет»  
460007, г. Оренбург, ул. М. Джалиля, 6.  
E-mail: ipk\_universitet@mail.ru  
Тел./факс: (3532) 90-00-26