



**ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ ТРАДИЦИЙ И НОВАЦИЙ
В МЕЖЭТНИЧЕСКИХ РЕГИОНАЛЬНЫХ СООБЩЕСТВАХ
(на примере регионального сообщества Республики Хакасия)¹**



Е. А. Ерохина²

Аннотация: В статье анализируются проблемы этнокультурной идентичности в Республике Хакасии, взаимодействие традиций и новаций в данном регионе.

Ключевые слова: Хакасия, хакасы, традиция, новация, модернизация, регион, региональная идентичность, региональное сообщество.

**THE INTERACTION BETWEEN TRADITIONS AND
INNOVATIONS IN INTERETHNIC REGIONAL COMMUNITIES
(by the example of the Republic of Khakassia regional
community)**

E. A. Erokhina

Abstract: This article analyses problems of ethnocultural identity in the Republic of Khakassia and the interaction between traditions and innovations in this region.

Keywords: Khakassia, khakasses, tradition, innovation, modernization, region, regional identity, regional community.

¹ Текст доклада автора на круглом столе «Социокультурный неотрадиционализм и устойчивое развитие регионов России», который состоялся в рамках Международной научно-практической конференции «Регионы для устойчивого развития: образование и культура народов Российской Федерации» (г. Новосибирск, 25-27 марта 2010 года).

² Ерохина Елена Анатольевна — кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии и права СО РАН, г. Новосибирск. Постоянный адрес статьи: http://www.tuva.asia/journal/issue_7/2134-erokhina.html



Взаимодействие традиций и инноваций составляет фундамент социокультурного развития общества. Между тем, оценка роли и соотношения каждого из них в социальных изменениях различаются. Среди значительной части социологов утвердилось представление о том, что консерватизм традиции служит препятствием на пути технологического и экономического развития. Модернизация понимается ими как процесс радикального изменения социальных институтов, ценностей и отношений. Развитие этого представления базируется на признании тождественности модернизации и вестернизации.

Их оппоненты полагают традицию самостоятельной частью процесса модернизации. Они рассматривают модернизацию как сплав западных технологий и собственных социокультурных оснований — идентичности и традиции. Эта перспектива открывает возможность модернизации без вестернизации.

Примеры Японии, Таиланда и Китая демонстрируют преимущества незападной модернизации: Однако в случае с Россией открытым остается вопрос о возможности «самобытной» модернизации в силу исторически сложившейся автономности институтов государства и местного самоуправления, обусловленной разделением российского общества на «элиты» и «народ». Гармонизация усилий «сверху» и «низовой» активности, координация действий государственных структур и инициативы на «местах» могли бы предотвратить развитие России по вестернизационному сценарию.

Пусковым механизмом, приводящим в движение «самобытный» сценарий модернизационного развития, является активи-



зация самоорганизации на местах, в локальных и региональных сообществах. Следует отметить изменение отношения среди представителей экспертного сообщества — ученых и политиков — к роли социальных низов в модернизационном развитии. Если ранее роль «низовых» движений оценивалась как антимодернизационная, а их опора на традицию — как проявление стагнации и застойности, то в настоящее время эта оценка постепенно изменяется на противоположную. Сила идентичности и влияние традиции более не рассматриваются однозначно как препятствия на пути перехода незападных обществ к модерну.

Если понимать под традицией универсальную форму избирательного сохранения и передачи тех элементов социокультурного опыта, которые являются важными и необходимыми для воспроизводства в социальных системах настоящей («живой», «непосредственной») деятельности апробированных и выдержавших испытание временем образцов прошлой («мертвой», «овеществленной») деятельности, то становится ясно, что традиция есть фундамент настоящего и предпосылка всякой активности, направленной в будущее (Абушенко, Эл. ресурс). В широком смысле традиция понимается как постоянство, тождество, преемственность индивидов и социальных систем, т.е. как идентичность.

Идентичность многосоставна и процессуальна. В контексте современности следует выделять два взаимообусловленных и, в то же время, противоположных идентификационных процесса: глобализации и локализации. Если глобализация усиливает национальный и космополитический типы идентификации, то локализация — локальный и этнический типы. Локальный и этнический типы правомерно рассматривать как результат развертывания



идентификации, ориентированной на принцип укорененности личности на территории и в социальном сообществе. Локальный и этнический типы противостоят космополитическому и российскому типам, которые ориентированы на принцип мобильности в качестве ценностного содержания идентификации.

В этой связи правомерно рассматривать региональную идентичность как сплав культуры укорененности и культуры мобильности, так, как это делает, например, М. П. Крылов. Определяя региональную идентичность как совокупность культурных отношений, связанных с понятием «малая родина», он считает, что в региональной идентичности сочетаются аспекты собственно пространства и «силы» идентичности, где уместен термин «местный патриотизм». Полагая патриотизм априорной категорией, он подчеркивает, что успех российской модернизации может и даже должен опираться на укорененность, местное самосознание и региональные традиции (Крылов, 2005: 13).

Будучи разновидностью территориально-пространственной идентичности, региональная идентичность объединяет людей в региональное сообщество по следующим признакам:

- географическое единство;
- укорененность в истории, традициях, мифах;
- межрегиональные различия и диспропорции социально-экономического развития, степень периферийности;
- специфика образа жизни населения региона;
- общность жизненного мира и индивидуальных биографий жителей региона;
- общие символы своего региона.



Формирование региональной идентичности самым непосредственным образом связано с присвоением пространства в воображаемой географии, под которым понимается сложный комплекс дискурсивных практик, включающих в себя идеологическое обоснование, топонимическое (повседневная и экстраординарная личностная мобильность), научное (терминологическое), художественно-эстетическое (образное) освоение определенного пространства таким образом, чтобы общественное сознание осмысливало его как часть именно «своей» территории (Миллер, 2004: 270; Родигина, 2006: 42).

Региональное сообщество конституирует себя как целостность через историческую память и символы региональной идентичности. Принадлежность к региону как способ самокатегоризации на мезоуровне открывает перед индивидом возможность рассматривать то место, где он живет, как центр жизненного мира в оппозиции аморфному и безличному пространству. В такой трактовке регион перестает быть просто географическим пространством. В сознании его жителей он приобретает черты символически освоенного, маркированного в определенных границах «своего» места, «родины», «родной земли», объекта патриотических чувств.

Не умаляя значения региона как социального института и структуры административно-территориального управления, рассмотрим его, прежде всего, как результат социальной самоорганизации, процесса, относительно автономного от процесса государственного регулирования. Именно в этом качестве, качестве продукта самоорганизации, на первый план выходит единство географической и символической (ментально освоенной) территории.



Таким образом, рабочее определение региона как единства населения и территории может быть дано через описание историко-культурной области, существующей в территориальных границах, очерченных условиями естественно-географической среды. Доминантой в таком определении является население, территориальное (региональное) сообщество, идентифицирующее себя как таковое на основании факта рождения и проживания на территории, границы которой очерчены на ментальной карте в сознании жителей региона. Эти границы маркируют «свое» пространство как «центр» в отличие от «периферии», лежащей на границе ментально «освоенного» или за ее пределами.

Основанием для солидарности членов такого сообщества являются особенности индивидуальной биографии жителей региона, их жизненных историй, любви к «малой родине», сходных практик поиска и обретения доступа к ограниченным ресурсам: доходам, образованию, профессиональной карьере. Сходные условия жизни формируют стандартизированные повседневные практики и близкий на уровне предметов освоения обыденной реальности жизненный опыт. Однако условием интеграции, превращения населения региона в сообщество, становится осознание своей «инаковости», отличия от других сообществ подобного рода.

Региональные сообщества различаются по этнической структуре входящего в их состав населения. Однако большинство из них являются межэтническими. Термин «межэтническое сообщество» в научный оборот ввели новосибирские этносоциологи В. В. Мархинин и И. В. Удалова (Мархинин, Удалова, 1996). И хотя этот термин использовался ими в отношении локальных сооб-



ществ, думается, что его эвристический потенциал может быть востребован и применительно к изучению регионального сообщества. Динамика его становления, конкретные механизмы формирования региональной идентичности и регионального патриотизма на примере Ханты-Мансийского автономного округа – Югры проанализированы Е. А. Тюгашевым, Ю. В. Попковым, Г. А. Выдриной (Тюгашев, Выдрина, Попков, 2004).

Учет факта полиэтничности необходим применительно ко всем региональным сообществам. Но особое значение он имеет для анализа положения дел в национально-территориальных образованиях (республиках и автономных округах), поскольку сам факт наличия так называемых титульных народов оказывает существенное воздействие на протекание региональных процессов. В таких регионах свои особенности имеют также процессы формирования региональной идентичности.

В период «парада суверенитетов» (в 1990-х — начале 2000-х гг.), когда проблема сохранения стабильности в межэтнических отношениях народов России стояла наиболее остро, региональные гражданские сообщества в ряде субъектов РФ сыграли позитивную роль в снижении потенциала межэтнического напряжения. В этом плане определенный интерес представляет опыт регионального сообщества Республики Хакасия, национально-территориального образования на юге Сибири, которое в 2007 г. отметило 300-летие вхождения в состав России.

Республика Хакасия находится в зоне Саяно-Алтайского экологического района. В отличие от трансграничных Алтая и Тувы, Хакасия является «внутренним» регионом России. Численность населения Хакасии составляет около 500 тыс. чел. Структура эко-



номики Хакасии сочетает крупное промышленное производство — металлургию («Русал»), энергетику (Саяно-Шушенская ГЭС), добывающую промышленность — и традиционные для Саяно-Алтая сельское хозяйство и экологический туризм.

Согласно данным Всероссийской переписи населения 2002 года, в этнической структуре регионального сообщества Республики Хакасия численно доминировали два наиболее крупных этноса: русские (80%) и хакасы (12%). Именно среди этих двух групп населения Хакасии в 2006 году дважды (в апреле — мае и октябре) проводилось исследование влияния исторической памяти этноса на формирование региональной идентичности русских и хакасов — представителей межэтнического сообщества. На первом этапе сбор полевого материала проходил в форме массового опроса учащейся молодежи в г. Абакане и Усть-Абаканском районе Республики Хакасия (200 чел). В числе опрошенных были молодые люди — учащиеся старших классов средних школ (МОУ «Лицей», средняя школа № 10, № 25, Опытненская средняя школа) и младших курсов ХГУ (Институт саяно-алтайской тюркологии, Центр социально-политического и гуманитарного образования, Институт истории и права, Медико-психолого-социальный институт) — в возрасте от 16 до 22 лет. Анкетирование проводилось в г. Абакане и Усть-Абаканском районе (пос. Опытное). Исследование осуществлялось методом непропорциональной стратифицированной выборки, где в качестве страт выступали этнические общности. И хотя доля хакасов в этнической структуре Республике Хакасия составляет не более 12%, а в указанной возрастной группе эта доля и того меньше, тем не менее, в нашем исследовании на нее приходится 31,3%



респондентов. Остальные респонденты являются представителями русского (64,7%) и других (4%) этносов.

На втором этапе исследование осуществлялось качественными методами, посредством интервью с экспертами (представителями научной элиты, преподавателями вузов и работниками органов управления) и студентами Хакасского Государственного университета им. Н. Ф. Катанова (25 чел).

Как показали результаты исследования, ментальная граница региона не совпадает с административно-территориальной границей этого субъекта РФ. «Воображаемая» территория Хакасии в том виде, в каком ее символически обозначают представители учащейся молодежи Республики Хакасия в ответах на вопрос о наиболее значимых с точки зрения исторической памяти их народа местах на географической карте Республики Хакасия, несколько шире. Эта территория включает в себя юг Красноярского края и совпадает с территорией историко-культурной области, известной в регионоведении как Хакасско-Минусинский край. Географические границы Хакасско-Минусинского края маркируются на карте территорией Хакасско-Минусинской котловины с характерными для нее специфическими природно-климатическими условиями: резко континентальным климатом, высокими колебаниями среднегодовых температур, неоднородным ландшафтом, сочетающим степь и сравнительно невысокие горы на Севере с Саяно-Алтайским высокогорьем на юге.

Титульный этнос — хакасы — является самым древним населением Хакасско — Минусинского края. В его состав в разное время вошли родоплеменные группы (секи) тюркского, кетского, самодийского и монгольского происхождения. Хакасы являются



наследниками предшествующих исторических образований на территории Хакасско – Минусинского края, начиная с древнейших времен. Хакасский язык относится к тюркской языковой группе.

Хакасы относятся к антропологическому типу, переходному между монголоидной и европеоидной расой при явном преобладании монголоидных черт. Традиционной формой родового деления у хакасов является деление на секи, в которых родство ведется по мужской линии. Традиционный тип хозяйства хакасов был основан на полукочевом скотоводстве.

До прихода на территорию Хакасско – Минусинского края русских между разными субэтническими группами хакасов существовали довольно большие различия во внешнем облике, языковых диалектах, культуре. Появление русских в конце XVII – начале XVIII вв. ускорило процессы этнической консолидации хакасов. В этот период появилось самоназвание «тадар», «тадарлар» (экзоэтноним от русского «татары») (Кривоногов, 1997: 37-38).

Этноним «хакас» связан с активной общественной деятельностью Степана Дмитриевича Майногашева – первого хакасского ученого-этнографа, представителя партии эсеров. Именно он нашел в древних китайских письменных источниках упоминание о народе «хягас», который занимал территорию Хакасско – Минусинского края в древности. После революции в феврале 1917 г. Майнагашев предложил на II съезде инородцев этот термин для обозначения общности тюркских народов, которая должна была получить контуры этнополитического самоопределения согласно принципу права наций на самоопределение.



Появление русских на территории Хакасско-Минусинского края в начале XVIII века связано с изменением геополитической обстановки в указанном регионе. В предшествующий исторический период Саяно-Алтай и сопредельные территории были зоной соперничества средневековых империй: монгол, джунгар, китайцев и русских. В конце XVII – первой пол. XVIII вв. монголы и джунгары сходят с исторической арены в этом регионе. В этот же период в Китае начинаются внутренние распри. Первоначально этот регион привлекал «вольных» людей как объект пушного промысла. Российское государство преследовало те же самые цели, стремясь пополнить казну за счет пушного налога (ясака), который взимался с местного населения после приведения его в русское подданство. В XIX в. Хакасско-Минусинский край становится объектом крестьянской колонизации. Русские крестьяне селились черезполосно с хакасскими аалами, устанавливали торговые и экономические связи, нередко и родственные отношения. Основой межкультурного диалога тюрок и славян, преимущественно русских крестьян – земледельцев, стал принцип взаимодополнительности: русские преимущественно были земледельцами, а хакасы — скотоводами. Хакасы стали называть русских «хазах-тар» или «орос-тар».

Наиболее значительные изменения в расселении и социальной структуре хакасов произошли в советское время, в 30-40-х гг. XX века. На этот период приходится первая волна индустриализации региона. Начиная с 30-х гг. русское население в Хакасии стремительно наращивает свою численность, а доля хакасского населения в этнической структуре Республики Хакасия



(в 30-е гг. — Хакасского автономного округа) падает (Кышпанков, 1998: 52-53).

Вторая волна индустриализации приходится на 60-70-е гг. XX века. Она окончательно изменила этническую структуру в пользу доминирования русского населения. В начале XXI века русские живут в Республике Хакасия в основном в городах (Абакан, Саяногорск, Черногорск, Сорск, Абаза), а также в северных и центральных районах сельской местности. Хакасы также живут в городах и практически повсеместно в сельских районах республики. Однако чисто моноэтнические хакасские села расположены на юге, в Аскизском и Таштыпском районах, в отдельных поселках Ширинского, Алтайского и Бейского районов. Около 40% хакасов живут в городах, а 60% — в сельской местности. Среди горожан хакасов довольно много тех, кто является горожанами уже в третьем поколении. В настоящее время хакасский этнос стремительно урбанизируется. Ныне городское сообщество Абакана пополняется за счет молодых хакасов, прибывающих из сельской местности на учебу в вузы республики.

Именно хакасский этнос выступает инициатором возрождения этнических традиций в региональном сообществе и трансформации их в общереспубликанские праздники. Например, имеющий ныне республиканский статус хакасский Тун-Пайрам, впервые в новейшее время был отпразднован в 1980 г. в Аскизе как районный праздник.

Несмотря на то, что основа социальной структуры хакасского этноса в традиционном обществе — фамильно-родовая и соседско-территориальная структуры — были деформированы в годы советской власти, тем не менее, в 90-е годы XX века они пережи-



ли своеобразное «возрождение» и институционализацию в форме общественных организаций — Родов хакасского народа.

Среди хакасов нет единства по поводу отношения к родовым структурам и пользе от их возрождения. Многие из них полагают, что у родового движения нет перспективы, так как оно тормозит консолидационные процессы. Другие возлагают надежды на то, что такая форма деятельности способна стать инструментом этнического развития хакасов. Такая неоднозначность в оценках родового движения вызвана тем обстоятельством, что в социальной структуре хакасов высок процент горожан, ориентированных на современные социальные институты и модели поведения в обществе. Многие из них полагают, что социальные институты традиционного общества с присущими им формами социального контроля над деятельностью индивида являются анахронизмом.

В 90-е гг. в России и за ее пределами утвердилось представление о Саяно-Алтае как о родине шаманизма. В этой связи стоит отметить интерес многих русских, которые живут в Хакасии, к традиционной религии хакасов. В регион приезжают с целью знакомства с этим культурным феноменом жители Москвы, Санкт-Петербурга, иностранцы.

Русские участвуют в культовых дохристианских практиках наряду с хакасами. Многие из них оказываются способными «видеть» иную реальность. На символической карте региона появились так называемых «места силы»: пос. Казановка, Большой Салбыкский курган. Они имеют особый сакральный статус не только для хакасов. Интерес к таким местам проявляют и православные русские. Например, родник, обладающий особы-



ми, целебными свойствами, со временем приобретает статус святого источника и места паломничества как православных, так и шаманистов. Нередко рядом с ним ставят православный крест, и тут же, неподалеку, к дереву привязывают ленточки — ялама.

Интерес к дохристианским основаниям традиционной религии хакасов обусловлен стремлением сохранить свой этнос от ассимиляции. Это максимизирует усилия национальной интеллигенции, в направлении подготовки такой доктринальной базы, которая бы в наибольшей степени учитывала дохристианские верования.

В то же время зоной этнокультурного контакта является православие. Среди хакасов немало верующих православных. Православие по единодушным оценкам русских и хакасских экспертов является сегодня зоной контакта в межэтнических отношениях русских и хакасов. Массовое представление о том, что хакас — это обязательно шаманист, а русский — обязательно православный, уходит в прошлое. Такая оппозиция была актуальна для XIX века, когда православие маркировалось как «русская» вера. Многие хакасы в настоящее время считают себя православными, а православную религию полагают традиционной религией своего народа. В то же время для значительной части хакасов православие представляет собой не только зону контакта, но и этническую границу. Среди них немало тех, кто ориентирован на восстановление традиционных, дохристианских верований хакасов. На поиск доктрины, в максимальной степени отвечающей духовной составляющей этнического развития хакасов, весьма сильное влияние оказывают ассимиляционные процессы и тенденция утраты родного языка. Стремление



части хакасского общества игнорировать православие вызвано стремлением уберечь от размывания свой этнос.

Общее мнение русских и хакасских экспертов в оценке православия можно сформулировать следующим образом: православие стало частью традиционных религиозных представлений хакасов. В качестве этнического разделителя конфессиональная принадлежность утратила свое значение.

Согласно исследованиям Л. В. Анжигановой, реальностью является несовпадение отношения к возрождению традиционных религиозных верований между поколениями. Сегодня среди хакасов нет единства во мнении относительно того, какую доминанту — православную или дохристианскую — избрать в качестве определяющей (Анжиганова, Анжиганова, 2005: 183). Это положение можно проиллюстрировать на примере споров вокруг того, как следует проводить похоронный обряд.

Сам похоронный обряд является древним, хотя, по-видимому, в XIX в. он приобрел свои нынешние очертания. Хакасские эксперты утверждают, что «держались за этот обряд из последних сил даже в самые махровые советские времена». Каждый, кто приходит проститься с усопшим, приносит с собой заранее приготовленную пищу, которая раскладывается на столике рядом с покойным. Сам похоронный обряд, первая часть которого проводится либо дома, либо в публичном месте, если хоронят известного человека, включает два элемента: гражданскую панихиду и православное отпевание. По ее завершении все, кто пришел на похороны, кроме священника, едут на кладбище. Там проводится вторая и заключительная часть похоронного обряда в соответствии с хакасскими обычаями.



Часть пищи, которую принесли покойному, измельчается в мелкую крошку и складывается в мешочек, сшитый без узелков. Мешочек готовится заранее, как правило, вдовой покойного. Остальная часть пищи вкушается пришедшими проститься на поминальной тризне непосредственно на кладбище, перед погребением. Там и осуществляется центральное событие обряда прощания, которое маркируется его участниками как чисто «хакасское».

Речь идет о кормлении покойного: складывают костер коломцем и мешочек с едой, предназначенной для покойного, сжигают в его огне. Принято считать, что в этот момент душа усопшего вкушает пищу с близкими в последний раз, так как одновременно с этим начинается поминальная тризна. Кладбище также воспринимается как «хакасская» территория: священник в этом обряде не участвует. Официально православная церковь в лице иерархов не осуждает этот обряд, однако на низовом уровне батюшки нередко высказывают отрицательное отношение к его проведению. По мнению хакасских экспертов, все зависит от уровня образования и степени деликатности того или иного священнослужителя, так как далеко не каждый священник, который проводит отпевание, высказывается с осуждением обряда кормления усопшего. После погребения и возвращения с кладбища поминальная трапеза продолжается уже в доме покойного или в столовой.

Иногда внутри одной хакасской семьи между близкими родственниками разгорается спор о том, следует ли выполнять «хакасскую» часть погребального обряда. Аргументы воцерковленных членов семьи сводятся к тому, что этот обряд является язы-



ческим. Аргументы сторонников следования традиции опираются на ее авторитет: «так делали предки».

Реконструируя систему традиционных религиозных верований хакасов, включающих в том числе и православные представления, следует выделить следующие, базовые, на наш взгляд, компоненты, играющие важную роль в процессах этнического возрождения хакасов:

- культ поклонения родовым горам;
- культ богини Умай;
- поклонение Небу как деперсонифицированной сущности;
- представление о Куде (Курбустане, Чаяне) как персонифицированной сущности, олицетворяющей Единого Бога или Сущего;
- ламаистские представления о реинкарнации;
- собственно православные представления.

Культ родовых гор связан с почитанием предков. Культовые обряды, связанные с почитанием горы, где живет дух предка — зачинателя рода, проводятся, как правило, представителями определенного рода, родственниками. Они проводились обычно с участием шамана.

Хакасы считают, что они произошли от гор. Часто именно гора считалась родоначальницей сеока. По мнению А. М. Сагалаева и И. В. Октябрьской, в фольклорной традиции сюжет рождения рода из горы оформлялся по-разному. Сама гора могла и не фигурировать в генеалогических легендах (Сагалаев, Октябрьская, 1990: 35). Некоторые сеоки у сагайцев вели свое происхождение от духа — хозяина горы и считали его своим непосредственным прародителем. Согласно их традиционным верованиям,



духи гор являются старшими братьями хакасов. Их необходимо уважать. Имя горы пополняло перечень маркеров рода.

Однако объектом поклонения могла быть не только священная гора определенного рода, к которому принадлежит тот или иной представитель хакасского народа. Священной для хакаса, в принципе, могла быть любая гора. Поэтому, согласно традиционным представлениям, нет необходимости строить особые культовые здания. Сама природа является храмом.

Следует отметить, что особой сакрализации подвергаются памятники историко-культурного наследия: древние курганные могильники (особенно тагарские), писаницы, менгиры и стелы окуневской культуры. Последние становятся объектом почитания ввиду их высокой художественной ценности. Для коренных жителей Хакасско-Минусинского края писаные камни были священными местами обитания духов предков. Связь культовой жизни народа с писаными скалами отмечал в середине XIX в. финский ученый Кастрен, который писал, что минусинские татары собираются для своих религиозных обрядов у подножия таких скал. Еще раньше, в XVIII в., Гмелин и Мессершмидт отмечали, что древнее население этого края поклонялось курганам как могилам своих предков.

Подобные традиции сохраняются до сих пор. Для примера следует познакомиться с историей Хуртуях-Тас. Как известно, российская археология начиналась в Хакасии, с экспедиции Мессершмидта в 1719 г. Тогда в научный оборот было введено множество памятников историко-культурного наследия, в том числе Хуртуях-Тас — скульптура окуневской эпохи, песчаниковый обелиск, на котором высечено женское лицо и хорошо



оформленный живот беременной женщины. Хуртуях-Тас является олицетворением богини плодородия Умай. Она воплощает женское начало, покровительствует беременным женщинам, роженицам, маленьким детям, обладает магической силой избавления от бесплодия.

В 1953 г. археолог А. Н. Липский в целях сохранения скульптуры решил перевезти памятник в Хакасский областной музей. Это время совпало с борьбой против религиозных предрассудков, в ходе которых был уничтожен ряд памятников. Предвидя аналогичную ситуацию, Липский решает ее увезти. Как рассказывают местные жители, люди, помогавшие Липскому, вскоре либо погибли, либо лишились детей. С середины 50-х гг. местная общественность не уставала просить о возвращении «каменной бабушки», «Матери матерей». Некоторые эксперты рассказывают, что в 60-е гг. во двор краеведческого музея приходили женщины, страдавшие бесплодием, и просто люди, которые совершали обряд кормления Хуртуях-Тас по ночам. В 2003 г. она была возвращена на место, в улус Анхаков Аскизского района. Там теперь создан «музей одной скульптуры». По результатам массового опроса школьников и студентов, проведенного автором доклада, Хуртуях-Тас была названа одним из символов регионального патриотизма Республики Хакасия.

Культ Богини Умай является, по мнению ряда исследователей, самым древним, берущим начало еще в эпоху палеолита. Культ Неба является мужским культом и, как считается, более поздним. Он получил распространение у многих тюркских народов. Однако у целого ряда тюркских народов с принятием ислама он оказался вытесненным на периферию традиционных



религиозных верований. Обряды поклонения Небу у хакасов проводились до 30-40-х гг. XX в. Этническое возрождение хакасов в 90-х гг. XX века началось с восстановления обряда поклонения Небу как деперсонифицированной сущности.

Обряд поклонения Небу – небесное жертвоприношение или «Тигыр тайи» — проводился без участия шаманов особо уважаемыми людьми – алгысами. Данные о нем впервые были опубликованы С. Д. Майногашевым по результатам его экспедиций в 1914 году. Проводился обряд в июньское полнолуние с участием только мужчин. Суть обряда заключалась в обращении к Небу с просьбой благодати. Затем следовало жертвоприношение (заклание барашка) и совместная трапеза.

Представления о Кудае как о Едином Боге претерпели определенную трансформацию. Сначала Кудаев было 9. Как известно, традиционное мировоззрение тюрков имело трехчленную структуру мира: Верхний мир, Средний мир и Нижний мир. Верхний мир, как фиксирует в конце XIX в. Н. Ф. Катанов, был обителью 9 творцов – Кудаев. Позже их число сокращалось, пока не остался образ Единственного Творца — Ах Кудая. Дискуссионным в науке, однако, остается вопрос, чей это бог — христиан или бурханистов. Так, Н. Ф. Катанов писал, что образ Великого Кудая слился с образом православного Бога.

Влияние ламаизма можно проследить, например, в том, что часто у новорожденных детей ищут некие отметины, аналогичные тем, что имелись у кого-либо из умерших родственников. Считалось, что одна из душ, коих у хакасов традиционного общества насчитывалась не одна, а множество, может воплотиться в ребенке. Археолог Я. И. Сунчугашев, который производил рас-



копки на территории Хакасии в 70-е гг., обнаружил остатки буддистского храма. Буддистское представление о ступенях нирваны в некотором смысле коррелирует с представлением о 7 и 9 небесах, на которых обитали Кудай. Один из экспертов, давших интервью, вспоминая о годах совместной работы с Сунчугашевым, рассказал, что недалеко от храма, остатки которого раскопал ныне покойный археолог, на скалах было найдено изображение 8 ступеней нирваны, высеченное буддистскими монахами. Однако трудно согласится с тем, что единобожие могло быть сформировано под влиянием буддизма.

Несмотря на устойчивость этнической границы между двумя самыми крупными группами населения Республики Хакасия — русскими и хакасами, русский язык, православие, взаимный интерес к культуре друг друга, в том числе и к дохристианской составляющей — интегрируют русских и хакасов в единое региональное сообщество. Одним из факторов его консолидации остается этническая миграция из стран СНГ. Культурным фундаментом, на котором основано это единство, является любовь к «малой родине». В числе символов регионального патриотизма Республики Хакасия старшеклассниками г. Абакана и Усть-Абаканского района РХ, студентами ХГУ им. Н.Ф. Катанова были названы г. Абакан, р. Енисей, Уйбатская степь, Большой Салбыкский курган, Хуртуях-Тас, Саяно-Шушенская ГЭС, с. Шушенское и музей «Сибирская деревня», музей им. Мартянова в Минусинске. Так в региональном самосознании переплелись и причудливо ужились социокультурный опыт хакасского сека, русской сельской общины, память об индустриальных прорывах советского периода.



Это позволяет выявить следующие доминанты регионально-го самосознания молодых жителей Республики Хакасия — русских и хакасов: экофильность и бережное отношение к природе, сочетание традиционализма с ориентацией на динамический идеал, характерный для обществ инновационного типа, высокая оценка культурного наследия своей «малой родины» как части исторического наследия России, значимость культурного ландшафта для исторической памяти.

Обращаясь непосредственно к результатам анкетирования студентов Хакасского государственного университета и учащихся старших классов г. Абакана и Усть-Абаканского района, следует отметить, что большинство русских и хакасских участников опроса безусловно испытывают чувство локального патриотизма — любви к своему городу или поселку (55,6%), чувство регионального патриотизма — любви к своей республике (52,8%), любви к своей стране — России (56,3%). Это позволяет сделать предположение о том, что привязанность к «малой» родине и любовь к своей стране являются чувствами, взаимно предполагающими друг друга, что открывает возможность синтеза общероссийского и регионального гражданского патриотизма.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

- Абушенко, В.Л. Традиция // Словopedia. Новейший философский словарь. Электронный ресурс: <http://www.slovopedia.com/6/210/771257.html>
- Анжиганова, Л. В., Анжиганова, Е. В. (2005) Межнациональные отношения в Республике Хакасия (по материалам социологических исследований) // Актуальные проблемы истории Саяно-Алтая и сопредельных территорий. Материалы Международной научно-практической конференции (30 сентября 2004). Абакан.
- Кривоногов, В. П. (1997) Хакасы: Этнические процессы во второй половине XX века. Абакан.
- Крылов, М. П. (2005) Региональная идентичность в историческом ядре Европейской России // Социологические исследования. № 3.



- Кышпанаков, В. А. (1998) Национальный состав населения Хакасии в XX веке // Россия и Хакасия: 290 лет совместного развития. Абакан.
- Мархинин, В. В., Удалова, И. В. (1996) Межэтническое сообщество: состояние, динамика, взаимодействие культур (по материалам социологического исследования в районах традиционного северного природопользования коренного национального и русского старожильческого населения Ханты-Мансийского автономного округа). Новосибирск : Наука.
- Миллер, А. И. (2004) Империя и нация в воображении русского национализма: Заметки на полях одной статьи А. Н. Пыпина // Российская империя в сравнительной перспективе. М.
- Родигина, Н. Н. (2006) «Другая Россия»: образ Сибири в русской журнальной прессе второй половины XIX — начала XX века. Новосибирск.
- Сагалаев, А. М., Октябрьская, И. В. (1990) Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Знак и ритуал. Новосибирск.
- Тюгашев, Е. А., Выдрин, Г. А., Попков, Ю. В. (2004) Этноконфессиональные процессы в современной Югре. Новосибирск : Нонпарель.