Фонд «Русский мир»
Министерство культуры РФ
Администрация Кемеровской области
Кемеровский государственный университет культуры и искусств
Омский государственный университет им. Ф. М. Достоевского
Щецинский университет (Польша)
Координационный совет по культуре межрегиональной ассоциации «Сибирское соглашение»
Кузбасский межвузовский совет по духовно-нравственному образованию и воспитанию студенческой молодежи
Секция «Творчество» Российской академии естественных наук

СЛАВЯНСКИЙ МИР. ДИАЛОГ КУЛЬТУР

Сборник научных статей

Часть 1

Кемерово – Омск
2011

УДК 303.446.2
ББК 71.05
С 47

Председатель редакционной коллегии

Е. Л. Кудрина, ректор Кемеровского государственного университета культуры и искусств (КемГУКИ), доктор педагогических наук, профессор.

Редакционная коллегия

А. С. Двуреченская, заведующая кафедрой культурологии, кандидат культурологии, доцент КемГУКИ (Часть 1, Раздел 1), С. В. Бирюков, доктор политических наук, профессор Кемеровского государственного университета (КемГУ), В. В. Поддубиков, кандидат исторических наук, доцент КемГУКИ (Часть 1, Раздел 2), Л. Ю. Егле, кандидат культурологии, доцент КемГУКИ, Н. Т. Ултургашева, заведующая кафедрой теории и истории народной художественной культуры, доктор культурологии, профессор КемГУКИ (Часть 1, Раздел 3, 4), Л. Р. Фаттахова, кандидат искусствоведения, доцент Омского государственного университета им. Ф. М. Достоевского (Часть 1, Раздел 5), А. А. Гук, директор НИИ прикладной культурологии КемГУКИ, доктор философских наук, профессор (Часть 2, Раздел 1), А. В. Шунков, проректор по научной и инновационной деятельности, кандидат филологических наук, доцент КемГУКИ (Часть 2, Раздел 2), Е. В. Евпак, заведующий кафедрой теории языка и славяно-русского языкознания, кандидат филологических наук, доцент КемГУ, Й. Митурска-Бояновска, доктор филологических наук, профессор Щецинского университета (Польша) (Часть 2, Раздел 3).

Ответственный редактор

О. Ю. Астахов, ведущий научный сотрудник научного отдела, кандидат культурологии, доцент кафедры культурологии КемГУКИ.

Рецензенты

Н. М. Генова, декан факультета культуры и искусств, кандидат философских наук, профессор Омского государственного университета им. Ф. М. Достоевского, Т. М. Степанская, заведующая кафедрой истории отечественного и зарубежного искусства, доктор искусствоведения, профессор Алтайского государственного университета (г. Барнаул), С. В. Ивлев, кандидат политических наук, доцент Кемеровского государственного университета, Р. Гаваркевич, доктор филологических наук, профессор Щецинского университета (Польша), Н. Видмарович, доктор филологических наук, профессор Загребского университета (Хорватия).

С 47 **Славянский мир. Диалог культур** [Текст]: сборник научных статей: в 2 ч. / Кемеровский государственный университет культуры и искусств, Омский государственный университет им. Ф. М. Достоевского, редкол.: Е. Л. Кудрина, А. С. Двуреченская, С. В. Бирюков, В. В. Поддубиков, Л. Ю. Егле, Н. Т. Ултургашева, Л. Р. Фаттахова, А. В. Шунков, А. А. Гук, Е. В. Евпак, Й. Митурска-Бояновска, О. Ю. Астахов (отв. ред.). – Омск; Кемерово: КемГУКИ, 2011. – Ч. 1. – 459 с.

ISBN 978-5-8154-0228-7

В сборнике научных статей рассматриваются вопросы изучения славянского мира в культурно-историческом и социальном аспектах определения роли славянских языков, литературы и искусства в формировании пространства межкультурных коммуникаций. Рекомендуется ученым-гуманитариям, студентам, аспирантам, преподавателям учебных заведений.

УДК 303.446.2
ББК 71.05

Сборник научных статей издан при финансовой поддержке Фонда «Русский мир», договор № 707Гр/II-146-11.

ISBN 978-5-8154-0228-7

© Кемеровский государственный университет культуры и искусств, 2011

ПРЕДИСЛОВИЕ

Сборник научных статей, посвященный вопросам изучения славянского мира, явился результатом коллективной рефлексии участников Международного научно-практического форума «Славянский мир. Диалог культур», организованного при финансовой поддержке Фонда «Русский мир».

Началом работы форума явилось проведение научно-практической конференции «Славянский мир» 17 октября 2011 года на базе Кемеровского государственного университета культуры и искусств и Омского государственного университета им. Ф. М. Достоевского.

Тематика секционных заседаний определила направления дискуссий участников конференций:

- Культурная идентификация славянского мира в контексте цивилизационных изменений.
- Интерпретация событий национальной истории славянского мира.
- Социальные и политические аспекты славянского единства.
- Народное творчество в славянском мире.
- Литературное наследие славянского мира: история и современность.
- Традиции славянских культур в художественных практиках.
- Славянские языки в процессах культурной интеграции и диверсификации.

Участниками конференции была отмечена необходимость популяризации вопросов изучения традиционной культуры в различных сферах гуманитаристики с целью приобщения широкого круга общественности к решению проблем сохранения культурного наследия.

18 октября 2011 года была проведена научно-практическая конференция «Диалог культур», в рамках которой были продолжены дискуссии о современном положении традиционной культуры и рассмотрены вопросы межкультурной коммуникации.

Серия мероприятий Международного научно-практического форума «Славянский мир. Диалог культур» завершилась научно-практическим семинаром «Homo Communicans: человек в простран-

стве межкультурных коммуникаций», который прошел 22 октября 2011 года на базе Института славянской филологии Щецинского университета (Польша).

Таким образом, тематика сборника научных статей была задана логикой организации дискуссионных площадок. Представленные разделы сборника позволили выделить несколько блоков рассмотрения проблем развития славянского мира: «Культурная идентификация славянского мира в контексте цивилизационных изменений», «Социальные и политические аспекты динамики славянского мира», «Народное творчество славянского мира в социально-культурной деятельности», «Народная художественная культура славянского мира», «Духовный мир славянской культуры», «Традиции славянских культур в художественных практиках», «Литературное наследие славянского мира: история и современность», «Славянские языки в процессах культурной интеграции и диверсификации».

Обращение к различным аспектам славянской культуры способствует преодолению изучения частных вопросов и открывает возможность для открытия новых исследовательских горизонтов, включающих культурологические, философские, исторические, социальные, политические, педагогические, искусствоведческие, филологические ракурсы понимания проблем. Представленный сборник научных статей является примером полидисциплинарных исследований, несомненно, обогащающих направления исследований славянской культуры. В свою очередь, акцентирование внимания на проблемах коммуникации делает возможным выделение двух ракурсов рассмотрения проблем: видение специфики культуры исходя из ее внутренних особенностей и ее внешних представлений, складывающихся в процессе межкультурного диалога. Таким образом, достигается цель научного издания, связанная с формированием объемного представления комплекса характеристик, свойственных славянскому миру.

Раздел 1. КУЛЬТУРНАЯ ИДЕНТИФИКАЦИЯ СЛАВЯНСКОГО МИРА В КОНТЕКСТЕ ЦИВИЛИЗАЦИОННЫХ ИЗМЕНЕНИЙ

А. М. Соколов
Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена г. Санкт-Петербург

РОССИЯ: ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЙ СМЫСЛ ЕВРАЗИИ

Любое сообщество людей, как и отдельный человек, обладает социальной значимостью до тех пор, пока оно способно задаваться вопросом о своем предназначении. Масштаб осмысления этого предназначения, в конечном счете, определяет исторический горизонт существования той или иной общности. В развитии русского самосознания можно выделить две стадии. Концептуализация первой из них – религиозной – была сформулирована в знаменитом тезисе о Москве как о третьем Риме. Философское же истолкование места России в истории, в главных чертах обозначенное в полемике западников и славянофилов, до сих пор ожидает завершения. Задача эта тем более актуальна, что сегодня весь мир находится в состоянии тотальной трансформации социальной субъективности и политического суверенитета [2].

Для многих из наших интеллектуалов, по крайней мере последние триста лет, было важно узнать, являются ли они европейцами и живут ли они на Западе. Минувшее двадцатилетие отечественных реформ отчетливо показало, что Россия не может в полной мере считаться частью западного сообщества, но в то же время не принадлежит и Востоку. Вместе с тем важно отдавать себе отчет в том, что доминирование западноевропейской картины мира в современном культурном пространстве способствует преобладанию негативистских определений всего того, что к Западу не относится. При таком

взгляде остальные культурные сообщества выступают периферией по отношению к евро-атлантической ойкумене. Неразвитость, а чаще извращенность демократических форм политического управления, отсутствие гражданской самоорганизации, низкий уровень образованности, традиционно-архаичные способы хозяйствования – таков цивилизованный взгляд представителей Запада на «третий» и «четвертый» миры.

Не так давно Александр Панарин писал, что «драма нашей идентичности связана с тем, что она с самого начала носила не натуралистический характер, не довольствовалась наличностями этнического, географического и административно-державного толка, а являлась по преимуществу ценностно-нормативной, духовной» [1, с. 99]. Нельзя не согласиться с данным высказыванием, однако стоит смягчить его категоричность: в пути любого исторического народа есть отрезок, предопределяющий его дальнейшую судьбу. По прохождении этого отрезка в жизни народа решающая роль принадлежит ценностным ориентирам. Концептуализация ценностных ориентаций может стать предпосылкой цивилизационной экспансии той или иной нации. Русские, по мнению Панарина, не «теряют чувство реальности и способность адаптироваться к ней» [1, с. 57]. Однако, «подчиняя жизнь тексту» [там же, с. 66], они до настоящего времени не совершили мировоззренческого соотнесения своей ценностной ортодоксии с тем пространством, которое считают своей родиной. Наша земля – это не только огромный простор, в котором теряется взгляд одинокого путника. Наша земля – это еще и ее огромные богатства, которые в принципе не могут быть поделены в силу их неохватности. Удивительно, но интуиция изобильности земли русской была очевидна уже автору «Повести временных лет».

История России может быть представлена как циклическая последовательность определенных фаз, в каждой из которых наша страна получала внешний импульс-вызов развития. Крещение (X–XIII вв.), монгольское иго (XIII–XV вв.) и, наконец, западное Просвещение последовательно корректировали наш цивилизационный путь. Причем в первых двух случаях, получив мощную «прививку»,

мы открывали собственные духовные ориентиры, обеспечивавшие нам самодостаточность и, как следствие, самостоятельность существования.

В настоящее время мы, по-видимому, находимся в своеобразной точке бифуркации на выходе из третьей фазы. Нам вновь предстоит сделать выбор с тем, чтобы двинуться в своем направлении. «Механика» подобного цивилизационного выбора неизвестна. С высокой степенью вероятности можно сказать только то, что она не сводима к рационально-рассудочным мотивациям. Тем более нельзя не понимать, что подобного рода модель мотивации заимствована нами у западного просвещения, ценности которого в горизонте нашего культурного пространства неоднозначны.

Запад открыл себя через такие ценности, как рациональность, персонализм, частная собственность, конкуренция, гражданство. Безусловно, для самого Запада в данных ценностях актуализирована идея блага. Независимо и логически рассуждающий индивидуум, выражающий себя в экономической деятельности, подтверждаемой обретенной собственностью, завершается в облике в буржуазного гражданина. Личный успех, связанный, прежде всего, с прибылью, добытой в конкурентной борьбе, указывает на степень причастности буржуа к признанным в его среде добродетелям. Наиболее полно эта идея, как известно, воплотилась в кальвинистской версии протестантизма.

Отвечая на вопрос о предпосылках новоевропейского мировоззренческого переворота, исследователи чаще всего говорят о возникновении протестантизма, зарождении промышленности и становлении научного знания. Более же пристальный взгляд на историю позволяет усмотреть единое универсальное основание, по крайне мере, этим социокультурным феноменам. Развитие машинного производства в Европе было мотивировано нехваткой прочих ресурсов для обеспечения удовлетворительного количества материальных благ. Протестантизм, культивируя религиозный индивидуализм, подпитывался востребованностью частной инициативы, вызванной той же нехваткой ресурсов. Новоевропейская наука, помимо очевидной связи с развитием промышленности и распространением протестантизма, отражала общую модальность интеллектуального недоверия к естеству.

Таким образом, горизонт новоевропейской модернизации раскрывается в перспективе частной инициативы индивида, полагающего в акте рациональной деятельности как себя самого, так и окружающую действительность. Частная собственность в этом случае изначально выступает его социальной объективацией. Ограниченность частной собственности, с одной стороны, стимулирует интенсификацию ее использования, с другой – делает неизбежным договорный (гражданский) режим социального взаимодействия. Самым значительным при такой модели социокультурной организации оказывается то, что основным источником социальных (материальных и нематериальных) благ становится частная инициатива. До тех пор, пока реально сохраняется ее первостепенная значимость, капиталистическая модернизация оправдывает себя в качестве магистрали цивилизационного процесса. Но как только капитализм входит в области необозримых источников производства, его продуктивная сила неизбежно вырождается.

Колониализм XIX века обозначил пределы капиталистической продуктивности. Обширные богатства, захватываемые конкистадорами Запада, и дешевая рабочая сила, вербуемая среди аборигенов захваченных земель, трансформировали саму суть европейского капитализма. Участие предпринимательского гения в производственном процессе резко сократилось. В то же время норма прибыли стала неуклонно возрастать. На сегодняшний день наиболее рентабельный бизнес составляют спекуляции на биржах. Весьма однообразные мозговые операции приносят колоссальный доход. Реальное же увеличение благ, появление которых оправдывало бы этот доход – ничтожно. В сфере реального производства прибыли на порядок ниже, но прочная связь с финансовым рынком, мотивация прибыли и традиционная методика ее извлечения предполагают такие действия предпринимателя, которые, в свою очередь, приводят к тотальной трансформации реальности, на которую они направлены. Негативные последствия данной трансформации приводят не только к тому, что «планетарная колония», в которую сегодня попало большинство незападных стран,

используется капиталистической метрополией в качестве ресурсной базы, но и проявляются в том, что облик этих стран утрачивает свое космическое естество, «поглощаемое» западной культурой.

Россия в этом смысле в силу своего цивилизационного развития находится в особом положении. Наше явное родство с западным миром вступает в противоречие с не такими очевидными метакультурными основаниями: с одной стороны – нашими природными богатствами, с другой – суровостью нашего климата. Ценности, сближающие нас с западной цивилизацией, в нашем понимании приобретают специфический смысл. Многие из производных от этих ценностей часто противоречат традиционному жизненному укладу русских.

О климатическом факторе, обусловившем специфику нашего культурного пространства, говорили многие отечественные философы и историки. Гораздо меньше сказано о факторе, казалось бы, благоприятствующем процветанию общества. Русская нация сформировалась в географическом пространстве, изобилующем источниками благ. Это обстоятельство, коренным образом отличающее Россию от Запада, ничуть не меньше сказывается на несовместимости их ценностных ориентиров, чем климат. Так, например, конкуренция, проистекающая из последовательного развития принципа частной инициативы, в условиях ресурсного изобилия функционально оказывается деструктивной. Плодотворное соперничество возможно только при условии, что противники обладают примерно равными исходными, неотчуждаемыми ресурсами. Победителем в каждом цикле противоборства будет тот, кто был более изобретателен в использовании своего потенциала. Но едва только конкуренты получают доступ к неограниченному (здесь и сейчас неисчерпаемому) источнику благ, как их изобретательность переориентируется на овладение данным источником. Так как источник неисчерпаем, владение не означает простое его освоение. Такого рода владение обещает, с одной стороны, субъекту, им обладающим, перенасыщение, с другой – обнищание тем, кто ему не причастен. В экономическом ракурсе подобное пресыщение чревато утратой мотивации предпринимательства. Обнищание – социальным взрывом. Таким образом, речь может идти о возможной тоталь-

ной гибели конкретной цивилизации. Другой вариант развития конкуренции в условиях ресурсного изобилия представляет собой классическую схему «человек человеку – волк» и предполагает в потенции полное уничтожение конкурентов.

Сегодня контрпродуктивность конкуренции в России усугубляется, во-первых, неискушенностью отечественных экономических субъектов, которым приходится противостоять изощренным мастерам рыночной борьбы; во-вторых, – нашим техническим и технологическим отставанием от Запада. Причем, если первое под патронажем государства нам ненадолго удавалось отстоять, то второе оставалось для нас неразрешимой задачей. Трудно, если не бессмысленно, русским претендовать на первенство в той культуре, природа которой предпослана основаниями иной цивилизационной ориентации. Технологические достижения Запада были инициированы необходимостью активизировать людской ресурс, единственно реальный и притом ограниченный, которым располагала Европа на исходе Средневековья. Сегодня как никогда очевидно, что европейский образ жизни, исполненный комфорта и рациональной целесообразности, завершает процесс осуществления цивилизационной интуиции. Примечательно, что внутренняя «ограниченность» обернулась концептуальной установкой на численное ограничение тех, кто может быть причастен европейскому образу жизни («золотой миллиард»).

В нынешних условиях России предстоит активизировать свой главный ресурс – землю – в самом широком смысле: пахотные угодья, леса, недра, водное пространство. Речь идет о новом типе модернизации, решающем проблемы не конкретного человеческого сообщества (более или менее многочисленного), выделенного из окружающего мира, а проблемы, связанные с восстановлением планетарного гомеостаза, нарушенного предшествующей технической модернизацией. Материк Евразия, на котором располагается Россия, по-прежнему остается самым крупным образованием на планете, обладающим колоссальными земельными богатствами. Они ждут освоения, т. е. включения в космос человеческого бытия. Причем «освоение» принципиально отличается от «использования», так как оно сопряжено с

мировоззренческой установкой, которая не противопоставляет природу человеку, а видит в последнем того, кто распознает и раскрывает в природе ее совершенство. В православной традиции это выражено в понятии «преображение». Наш современник А. С. Панарин, поясняя эту идею, приводит в качестве иллюстрации, убеждающей в возможности подобного отношения, опыт соловецких монахов, обустраивавших земли дикого Севера. О том же самом размышляли отечественные космисты (от религиозного философа Н. Ф. Федорова до ученого и создателя Академии Наук СССР В. Н. Вернадского) и евразийцы.

Отсюда следует необходимость восстановления и развития русской науки, которая, не порывая связи с классической ученостью, утвердит новые ценностные ориентиры и, как следствие, предложит новые виды методологии. В свое время евразийцы (Н. С. Трубецкой, П. Н. Савицкий, Р. Якобсон) первые выдвинули проект реформирования отечественной науки. Они предположили, что примат аналитической стратегии должен быть заменен стратегией синтеза. Это, в свою очередь, приведет к замене специальных дисциплин, занимающихся отвлеченными, т. е. умозрительными объектами, универсальными учениями о конкретных, реальных предметах. Ценность космоса представляет не физика отвлеченных величин и не химия рафинированных веществ, а природа в ее целостности и очевидной представленности. Поэтому в основании обновленной системы знания могут располагаться не узконаправленные химия, физика, ботаника или зоология, а почвоведение, лесоводство, растениеводство, недропользование и т. д. Вершиной данной науки будет знание о конкретном ойкосе, возделываемым человеком.

Отдельно хочется остановиться на понятии «недро*пользование»*, противополагаемого понятию «*ис*пользование». Отличие заключается в отношении к предмету исследования. Использование предполагает противопоставление человека предмету *его* интереса. Соответственно, предмет оказывается значимым только в отношении к человеку. Пользование означает бытийственное согласование человека и предмета, с которым он вступает в отношения. Пользование предполагает озабоченность не только собой, но и тем, в чем он видит свою заинтересованность.

Новизна предложенной методологической парадигмы схематично может быть выражена в снятии противоположности между субъектом и объектом познания. В результате исследователь, во-первых, видит себя в определенном отношении к исследуемым объектам; во-вторых – он не сводит эти объекты к одному отвлеченному основанию, но рассматривает их и себя в динамике взаимного согласования (или конвергенции, как писали евразийцы). Отсюда характер деятельности неизбежно трансформируется из целесообразного в ценностно-сообразный.

Итак, западный стиль колониальной модернизации, по-видимому, вступил в завершающую стадию своего развития. Экологический и финансовый (экономический) кризисы – наглядное тому подтверждение. Все более ощутимыми становятся социальная и политическая деформации. Практическое преодоление отечественных проблем в данных условиях может быть реализовано через усиление организующей роли государства, обеспечивающего нашей стране относительную автаркию. Советский выбор в построении подобной цивилизационной системы был отнюдь не результатом партийно-идеологического произвола. Он стал ответом на то положение, в котором оказалась Россия на рубеже XIX–XX веков, и на его мутацию в 20–30-х годах XX века. Неудача Советской России объясняется именно отступлением от линии, направленной на создание подлинно самодостаточной общественной системы.

Ставка на сырьевой экспорт, сделанная в семидесятых годах прошлого века, постепенно подчинила нашу страну мировым экономическим, социальным и политическим тенденциям. Однако Россия со своими колоссальными природными богатствами до сих пор находится на «окраине» мирового процесса: степень ее настоящего влияния не соотносится с ее реальным цивилизационным потенциалом. С одной стороны, это в определенной мере спасает современную отечественную цивилизацию от «предприимчивой инициативы» иностранного капитала; с другой, (это наиболее важно) сохраняет надежду на то, что «русское изобилие» окажется востребованным для утверждения новой цивилизационной стратегии в нашей культуре.

ЛИТЕРАТУРА

1. Панарин А. С. Православная цивилизация в глобальном мире. – М.: Алгоритм, 2002. – 496 с.
2. Хард М., Негри А. Империя. – М.: Праксис, 2004. – 440 с.

А. В. Киселёв
Кемеровский государственный университет культуры и искусств

ПРИРОДНО-ГЕОГРАФИЧЕСКИЙ ФАКТОР В ИСТОРИЧЕСКОМ РАЗВИТИИ РОССИИ

Исходя из единства пространственно-временных социальных параметров, исторический процесс должен рассматривается в пространственном контексте, на конкретной территории, с четко обозначенными природно-географическими условиями. Последние выступают в качестве объективно заданных условий, без которых, как отмечал академик М. А. Барг, ни одна из мыслимых форм организации человеческих сообществ не может обойтись [2, с. 74]. Учитывая историографическую традицию XIX – начала XX вв. и современный методологический опыт российской исторической науки, статья раскрывает роль и значение природно-географического фактора в становлении и развитии российской цивилизации (как евразийского геополитического пространства), основной вектор движения которой определен идеей социальной справедливости в формате коллективистского общинного начала и социалистического проекта.

Историографическая традиция пространственно-временного понимания социального восходит к зодчему отечественной науки В. Н. Татищеву и ученому европейского масштаба Г. Ф. Миллеру. «Яснейшему знанию мест», считал В. Н. Татищев, способствует «польза истории и географии», при этом он подчеркивал неразрывную связь между науками в процессе познания «предела». «Гистории же всяка хотя действа и времена от слов имеют нам ясны представить, –

отмечал Василий Никитич, – но где, в каком положении или расстоянии что учинилось, какие природные препятствия к способности тем действам были… оное география и сочиненные ландкарты нам изъясняют. И тако, гистория… без землеописания (география) совершенного удовольствования к знанию нам подать не могут» [27, с. 77]. Высоко оценивая вклад в отечественную науку Татищева, академик Г. Ф. Миллер писал, что он «в Истории и Географии своего отечества столь много трудился, что одно объявление имени его довольно… к доказанию исправности и преимущества» [12, с. 1]. Герард Фридрих утверждал, что «География… сопряжена с Историей… почти тесно. Одна без другой скучна, невнятна, бесполезна» [14, с. 143]. Его капитальный труд о Восточной окраине является классическим в реализации пространственно-временного подхода локальным принципом через методику стационарного и экспедиционного способа поместного изучения. «История Сибири» Г. Ф. Миллера воспринята Василием Никитичем Татищевым как выдающиеся достижение, это «... есть начало русских участных (местных) историй, и нельзя иного сказать, как хваления и благодарения достойная в ней. Сколько труда, сколько смысла сочинителя, а наипаче образец впредь пожелаюсчим о других пределах сочинять, через что слава, честь и польза России преумножится» [28, с. 343]. Осознавая эвристичность пространства для исторического познания, Миллер «всегда указывал, что для лучшего описания данного участка необходимо организовать поездки на места для наблюдений» [19, с. 226]. Пространственно-временной подход Г. Ф. Миллера определил его пристальный интерес к локусу, конкретной местной истории. Именно он впервые употребил термин «местная история» в отечественной исторической науке [13, с. 504].

Понимание огромного влияния природно-климатического фактора на жизнедеятельность человека присутствовало в концепциях выдающихся русских историков С. М. Соловьева и В. О. Ключевского. Академик С. М. Соловьев, ссылаясь на Геродота, отмечал, что «ход событий постоянно подчиняется природным условиям», и подчеркивал, что «природа страны имеет важное значение в истории» [24, с. 56]. Академик В. О. Ключевский свой знаменитый «Курс рус-

ской истории» начал с характеристики природных условий, определяя последние как «силу, которая держит в своих руках колыбель каждого народа» [10, с. 63]. По мнению Василия Осиповича, «лес, степь и реки – это… основные стихии русской природы по своему историческому значению. Каждая из них и в отдельности сама по себе приняла живое и своеобразное участие в строении жизни и понятий русского человека» [там же, с. 82]. Роль и сила воздействия природно-географического фактора на исторический процесс раскрывалась учеными через сравнение естественной среды России и Европы. Соловьев считал характерной особенностью Российского государства пространственность, громадность и ширь: «Не только теперь, и в прежнее время не бывало такого большого государства, как Россия: велика была в старину Римская империя, но и та была меньше Российской империи» [26, с. 190]. Эта обширность русской земли лишала Отечество, как отмечал Сергей Михайлович, «быстроты развития общественной жизни» [23, с. 7]. «Чем далее на восток в обширные равнины... тем история развивается медленнее» [25, с. 345]. Ключевский обращал внимание на нестабильность в России природно-географической среды: «Природа нашей страны при видимой простоте и однообразности отличается недостатком устойчивости: ее сравнительно легко вывести из равновесия», что причиняет «великий вред сельскому хозяйству» [10, с. 88].

Ученые подчеркивали особое «месторазвитие» России как срединного пространства Азии и Европы. «По двум частям света, по Европе и Азии, идут русские земли, – указывал С. М. Соловьев, – в Европе они занимают почти всю восточную ее часть… в Азии они занимают всю северную ее часть» [26, с. 190]. О постоянном пребывании России между Западом и Востоком говорит В. О. Ключевский: «Исторически Россия, конечно, не Азия, но географически она не совсем и Европа. Это переходная страна, посредница между двумя мирами. Культура неразрывно связала ее с Европой; но природа положила на нее особенности и влияние, которые всегда влекли ее к Азии или в нее влекли Азию» [10, с. 65]. Географический статус России определял не столько ее роль цивилизационного моста между Западом и Востоком, сколько роль барьера между двумя цивилизациями, что

обрекало наших предков на изнурительную борьбу как с кочевыми жителями степи, так и с католической экспансией Запада. В отличие от России, отмечал Ключевский, Европа обладала выгодными природными особенностями [10, с. 64]. Соловьев подтверждает преимущества Западной Европы: «…соседство моря, длинная береговая линия, умеренная величина, удобства внутренних сообщений, разнообразие форм – по ней разветвляются горы, плодоносная почва, отсутствие африканского зноя и азиатского мороза» [23, с. 7–8]. Образно и ярко завершая сравнение, он пишет: «…Природа для Западной Европы, для ее народов была мать; для Восточной, для народов, которым суждено было здесь действовать, – мачеха», вот причина «блестящего развития европейских народов, их господства над народами других частей света» [там же, с. 8].

Советская историография недооценивала огромного влияния природно-географической среды. В понимании этого фактора присутствовали некорректные подходы, заложенные в «Кратком курсе истории ВКП (б)». Первейшей задачей исторической науки объявлялось раскрытие законов производства, экономики, истории трудящихся масс, а также классовой борьбы и «насилия как повивальной бабки истории» [20, с. 15]. Акцент на социально-экономический фактор привел к отрицанию влияния географического фактора. Доминирующей тенденцией отечественной историографии второй половины XX века было выявление общеевропейских черт исторического развития. Однако это предопределило явно некорректные преувеличения и полное игнорирование существенной разницы природно-климатических условий экономического и социального развития на Западе, с одной стороны, и в России – с другой [15, с. 3–5]. Стоит отметить, что в отечественной философской литературе советского периода «попытки, весьма малочисленные, обосновать онтологический статус и право на жизнь такого типа пространства и времени, как социальное, встречались недоброжелательно» [5, с. 49–50]. Единственной отраслью гуманитарного знания, сохранившей пространственно-временное восприятие социального и изучавшей пространственную составляющую исторического процесса, было отечественное

историческое краеведение. Под краеведением, писал профессор Н. П. Милонов, понимается всестороннее изучение какой-либо определенной территории. Объектами изучения являются социально-экономическое, политическое, историческое и культурное развитие микрорайона, села, города, района, области, природные условия [18, с. 3–4].

На рубеже XX–XXI века влияние географии на историю усиливается, что проявляется в возрастании дисциплинарной значимости такой отрасли гуманитарного знания, как историческая география. Усиливающаяся глобализация сопровождается усилением локализации (проблема регионального разнообразия). Фундаментальное изменение в парадигме гуманитарного знания зафиксировано в материалах XXIII Международной научной конференции «Историческая география: пространство человека VS человек в пространстве» (Москва, 27–29 января 2011 г.) [6]. Пространство перестало быть «фоном», на котором разворачиваются исторические «события и деяния», оно органически включается в картину мира, задавая существенные параметры мироосмысления [7, с. 44]. Произошло осознание, как отмечает профессор В. А. Муравьев, что пространство цельно и непрерывно, как время, и может ограничивать или усиливать, усложнять, упрощать, деформировать и гасить историческое явление [там же, с. 33–34]. В контексте происходящего пространственного поворота в гуманитарной науке актуализируются результаты научных изысканий академика Леонида Васильевича Милова.

Возобновляя историографическую традицию XIX – начала XX вв., Милов не только восстанавливает основные постулаты С. М. Соловьева, но и раскрывает механизм воздействия природно-климатического фактора на жизнь основного производителя – крестьянина и, в конечном счете, – на общество и государство [15, с. 5]. Природно-географический фактор аграрного социума, подчеркивает ученый, определил фундаментальное различие между Россией и Западом, которое конкретно исторически состояло в параметре бюджета рабочего времени (постоянный, в течение многих веков, дефицит рабочих рук в сельском хозяйстве) [16, с. 40–42]. Российскому земледельцу приходилось проводить полевые работы за четыре месяца,

а не за девять, как на Западе [4, с. 91]. Находясь в столь жестком цейтноте, пользуясь примитивными орудиями, крестьянин России трудился буквально без сна и отдыха, днем и ночью, мобилизуя все резервы семьи (труд детей и стариков, женщин). При наличии худых и малоплодородных почв и «разброса» осадков, русский пахарь вынужден был соблюдать минимум агрикультурных требований, что неизбежно предопределяло низкую урожайность [17, с. 40].

На протяжении многих столетий урожайность зерновых культур в России не имела почти никаких шансов на увеличение. «Сводные данные статистики урожайности за 80–90-е годы XVIII в., – указывает Л. В. Милов, – безжалостно обнажают основную тенденцию – более или менее постоянный низкий уровень урожайности, статистической модой которого был уровень сам–3 и даже сам–2» [15, с. 189]. Зерна хватает только на прокорм; при этом все члены семьи должны быть заняты в сельскохозяйственном производстве. В Европе уже в XIV–XV вв. урожайность поднялась до сам–5, а в отдельных странах к середине XVII в. она достигла сам–7 (в Скандинавии) и сам–10 (в Англии) [4, с. 82]. Другими словами, сравнение природных (естественно-исторических) условий развития аграрного сектора в Европе и в России фиксирует их колоссальное различие, которое радикальным образом повлияло на экономическое, политическое, культурное развитие Запада и Востока Европы, сформировав в конечном итоге евразийскую цивилизацию.

Таким образом, в основе особенностей европейского и российского социумов находится объективно заданное условие – природно-географический фактор, регулирующий степень свободы индивида в стремлении к самоопределению. Благоприятные естественно-исторические условия Европы – «природные выгоды» по С. М. Соловьеву – способствовали раннему укреплению индивидуального крестьянского хозяйства, что стимулировало развитие частной собственности на землю. Последствием этого явилось выдвижение на первый план личностного интереса члена сельской общины в противовес интересам общины. Начался процесс индивидуализации труда и быта европейского крестьянина, в его труде возобладал личностный интерес и выбор. В результате для основного производящего класса сфор-

мировалось «пространство» хозяйственной свободы как основание свободы человека в качестве общественного индивида. Королевской власти в Европе была свойственна полицентричность, основанная на вассально-ленной системе. Именно эта система стала школой воспитания «человека политического». Развитие товарно-денежных отношений превращало европейский город в центр воспитания «человека экономического», разъясняющего для себя суть понятий «себестоимость», «стоимость», «прибыль». Все это создало необходимые условия для перехода Европы от аграрного типа цивилизации, где господство фактора «объективной необходимости» было доведено до степени абсолюта (и соответственно исключало идею самоопределения индивида), к цивилизацию техногенного типа, где самоопределение индивида выступает в качестве конститутивного принципа, а фактор «объективных определений» призван следить за тем, чтобы самоопределение одного индивида не мешало самоопределению другого. Завершающим аккордом рождения новой цивилизации – по сущности своей буржуазной – явилась эпоха Возрождения и Реформации. В результате «родился» человек эгоцентричный, в сознании которого центр занимал не Бог, а он сам. Этот новый индивид руководствовался в своем социальном поведении только собственным разумением своей выгоды и интереса («Бог любит богатых», «успех в мирских делах – знак расположения господа») [2]. Таким образом, модернизационный вектор европейской цивилизации сформировал три основные её ипостаси: частную собственность, индивидуализм, прагматизм.

В пределах Восточно-европейской равнины с необычайно кратковременным циклом земледельческих работ и при низкой урожайности создавалась российская – евразийская – цивилизация, с кардинально иным укладом жизни и типом государственности. Аграрный социум России на протяжении многих веков оставался обществом с минимальным объемом совокупного прибавочного продукта, вплоть до эпохи механизации и машинизации сельскохозяйственного производства. Этим объясняется слабость индивидуального парцелльного (крестьянского) хозяйства, что с необходимостью предполагает кол-

лективный характер земледелия. Отсюда – громадная роль общины на протяжении почти всей тысячелетней истории русской государственности [15, с. 556]. Аграрный тип российской цивилизации (IX – конец XIX вв.) характеризуется диктатом объективного фактора в рамках феодального общества, материальная основа которого не образовала «первичного» пространства свободы. Ярко об этом сказал Ключевский: «…Нашему народу в продолжение веков пришлось упорно бороться с лесами и болотами своей страны, напрягая силы на черную подготовительную работу цивилизации...» [10, с. 61–62]. В данном социуме универсальная задача человечества – сохранение рода – под давлением крайне жесткого природно-географического и геополитического фактора приобрела статус фундаментальной проблемы – выживания. Социокультурная безопасность русских гарантировалась сильной государственностью, эффективность которой при минимальном прибавочном продукте достигалась через утверждение крепостного права. Ограниченность социальной энергии позволила создать внешнюю свободу (независимое отечество) за счет внутренней.

Таким образом, насилие «извне» – «выживание» – порождало насилие «внутри» – «скованность» индивидуального выбора (крепостничество). Устойчивость экстремальной социальной практике придала община, которая выступила гарантом нормального функционирования и воспроизводства крестьянской семьи. В общинной ментальности русского крестьянина заключены непреходящие ценности, характеризующие сущностную природу социальности: коллективизм, демократизм, взаимопомощь, социальная справедливость, равенство [3]. Ментальность русского крестьянства определила духовно-нравственную доминанту отечественной истории – идею отдать все ради общего блага и не искать личной выгоды. Если ментальность западно-европейского крестьянина добуржуазна, протобуржуазна, то ментальность русского крестьянина небуржуазна, она даже антибуржуазна [22, с. 375]. Внутренний мир русского крестьянина, формируемый природной средой и православной верой, отторгал как капиталистическое предназначение, так и капиталистическое происхождение собственности [29, с. 103]. Для российского пахаря

земля – природный (божий) дар. Она принадлежит всем, и право каждого члена сельского сообщества трудиться на земле священно. Отсюда – верховенство коллективной общинной собственности над собственностью семейно-индивидуальной [3, с. 27]. Самосохранение через самоограничение определило длительность аграрной (традиционной) цивилизации и крайне медленное накопление предпосылок модернизационного сдвига в России.

XX век в России – это время становление техногенной цивилизации. Время наиболее активного социального напряжения, когда фактор индивидуального самоопределения (свобода человека), «подавленный» традиционной цивилизацией, начинает проявлять свою способность как основной источник социальной энергии. Утилизация этой энергии на внутреннее созидание при недостаточной цивилизованности базисной области российского социума (как результата постоянного крайне жесткого природно-географического и геополитического факторов) определила экстремальный характер отечественной модернизации XX столетия. Техногенный тип российской цивилизации (конец XIX–XX век – начало XXI века) развивался в два этапа: первый – рубеж XIX–XX века – I половина XX века – время вхождения России в техногенную цивилизацию через становление индустриального общества, материальной основой которого первоначально являлся капиталистический способ производства. Социокультурная несовместимость капиталистического варианта с общинной ментальностью российского социума определила выбор социалистической альтернативы модернизации. СССР, позитивно изменив базис (материальное производство и формы социального общения), решил фундаментальную проблему российского социума – «выживание» в XX веке. В конце 30-х годов XX века по объему валовой продукции СССР вышел на первое место в Европе и второе в мире. При этом следует учитывать, что первая половина XX века (1900–1950 гг.) – это время сплошных войн и революций. Ни один народ, ни одно государство не испытало такого прессинга исторического хода, как наше Отечество. Жесткий прогноз Ключевского для России подтвердился: «Пролог XX века – пороховой завод. Эпилог – барак Красного креста» [9, с. 40].

Второй этап – II половина XX – начало XXI вв. – это формирование советской модели в условиях становления и развития информационного общества. Послевоенные годы отмечены крупными достижениями научно-технического прогресса. СССР (наряду с США) стал страной, способной производить любой вид промышленной продукции. К 70-м годам XX века удалось сформировать основу технологического уклада в виде совокупности таких отраслей, как электроника, аэрокосмическая и телекоммуникационная техника, соответствующих мировому уровню, а по ряду позиций (аэрокосмической области) превосходящих его. В 1989 году в структуре производственного ВВП на долю услуг приходилось 32 % и более 60 % занимало производство товаров. Советский приоритет в сфере развития образования и науки широко признавался в мире. [1, с. 11–12]. За 70 лет существования советского государства, из которых около 20 лет заняли войны и послевоенное восстановление, национальный доход страны вырос более чем в 100 раз, промышленное производство – более чем в 200 раз, а национальное богатство увеличилось более чем в 50 раз [8, с. 177].

Прекращение социалистического проекта определило коллективистское общинное начало. Принцип уравнительности, деформировав принцип социальной справедливости, ограничил «пространство свободы» конкретной личности, парализовав тем самым основной источник социальной энергии – стремление человека к самоопределению, свободе выбора, прежде всего, места, формы и способа труда. Нейтрализация эгалитарностью человеческого субъективно деятельного начала привела к расширяющейся пропасти между интересами личности и общества. В силу этого советский социализм – эгалитарный социализм – утратил способность к саморазвитию, способность внутреннего созидания. Эгалитарный социализм, сформировав государственно-монополистический социалистический уклад (определение академика Ивана Дмитриевича Ковальченко) [11, с. 265], решил в пользу Отечества вековую борьбу за национально-государственное, свободное существование. Но, выиграв реальную битву за физическое существование СССР, эгалитарный социализм в условиях глобализации проиграл схватку «за себя» как общественную систему, так как идея самоограничения для самосохранения исчерпала себя.

Вытесненная с историко-культурного пространства России интеллектуальной интервенцией социалистическая идея заменяется моделью европейской цивилизации, несовместимость которой с евразийской ментальностью привела к отрицанию традиционных ценностей российского социума: коллективизм, демократизм, взаимопомощь, равенство и самого факта социальной справедливости. Это, в свою очередь, привело к разочарованию в западных ценностях и возрождению в массовой ментальности социалистической идеи как идеи социальной справедливости. Даже критики социализма вынуждены признать, что «...он как общественный строй действительно отвечает чаяниям миллионов» [21, с. 106]. Это с необходимостью предполагает продолжение «социалистического проекта», поскольку идея социальной справедливости предоставляет реальное «пространство свободы» для всего сообщества, позволяя каждому реализовывать себя как индивидуальность. Техногенный тип российской цивилизации освободил фактор индивидуального выбора от решения проблемы выживания, поскольку «снято» жесткое давления как извне – «агрессивность геополитического фактора», так и изнутри – преодолен «минимальный прибавочный продукт», что, в свою очередь, может обеспечить эффективное поступательное движение русской истории и культуры.

ЛИТЕРАТУРА

1. Алексеев В. В. Распад СССР в контексте теории модернизации и имперской эволюции // Отечественная история. – 2003. – № 5. – С. 3–18.
2. Барг М. А. Категория «цивилизация» как метод сравнительного исследования (Человеческое измерение) // История СССР. – 1991. – № 5. – С. 70–86.
3. Данилова Л. В. Крестьянская ментальность и община // Менталитет и аграрное развитие России (XIX–XX вв.): мат-лы международной конференции. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭП), 1996. – С. 22–39.

4. Ермолаев И. П. Естественно-исторические условия Восточной Европы и их влияние на историю славянских народов // Историческая география: пространство человека VS человек в пространстве: мат-лы XXIII Международной научной конференции. Москва, 27–29 января 2011 г. – М.: РГГУ, 2011. – С. 72–93.
5. Зборовский Г. Е. Пространство и время как формы социального бытия. – Свердловск: Свердловский юридический институт, 1974. – 221 с.
6. Историческая география: пространство человека VS человек в пространстве: мат-лы XXIII Международной научной конференции. Москва, 27–29 января 2011 г. – М.: РГГУ, 2011. – 498 с.
7. Казаков Р. Б. Историческая география в пространстве современного гуманитарного знания: от вспомогательной дисциплины к методу гуманитарного познания // Историческая география: пространство человека VS человек в пространстве: мат-лы XXIII Международной научной конференции. Москва, 27–29 января 2011 г. – М.: РГГУ, 2011. – С. 31–45.
8. Клоцвог Ф. Н. К дискуссии о природе социально-экономической системы СССР и причинах ее разрушения // Отечественная история. – 2005. – № 3. – С. 176–181.
9. Ключевский В. О. Афоризмы. Исторические портреты и этюды. Дневники. – М.: Мысль, 1993. – 415 с.
10. Ключевский В. О. Курс русской истории: в 9 т. – М.: Мысль, 1987. – Т. 1. – 430 с.
11. Ковальченко И. Д. Научные труды, письма, воспоминания (из личного архива академика): сб. мат-лов. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭП), 2004. – 520 с.
12. Миллер Г. Ф. Краткая Роспись Великим князьям Всероссийским от Рюрика до нашествия Татар с показаниями родословия // Ежемесячные сочинения к пользе и увеселению служащие. – Январь. – 1755. – С. 1–16.
13. Миллер Г. Ф. О памятниках древности татарской, найденных в могильных холмах близ Абаканского и Саянского острогов // Истории Сибири. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1999. – Т. 1. – С. 503–505.

14. Миллер Г. Ф. Письмо о порядке в обучении наук // Ежемесячные сочинения к пользе и увеселению служащие. – Февраль. – 1757. – С. 126–151.
15. Милов Л. В. Великорусский пахарь и особенности российского исторического процесса. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 1998. – 573 с.
16. Милов Л. В. Природно-климатический фактор и менталитет русского крестьянства // Менталитет и аграрное развитие России (XIX–XX вв.): мат-лы международной конференции. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭП), 1996. – С. 40–56.
17. Милов Л. В. Природно-климатический фактор и особенности российского исторического процесса // Вопросы истории. – 1992. – № 4–5. – С. 37–55.
18. Милонов Н. П. Историческое краеведение (основные источники изучения истории родного края). – М.: Просвещение, 1969. – 319 с.
19. Отзыв академика Г. Ф. Миллера о географических и картографических работах Академии Наук. 1779. // Гнучева В. Ф. Географический департамент Академии Наук XVIII века: Труды Архива Академии Наук СССР. – М.-Л.: Издательство Академии наук СССР, 1946. – Вып. 6. – С. 212–230.
20. Сахаров А. Н. Исторические факторы развития России (к постановке вопроса) // Век XX: Историография, источниковедение, региональная история России: сб. науч. трудов. – Нижний Новгород: Нижегород. гос. архит-строит. ун-т, 2004. – С. 13–40.
21. Смирнов В. С. Экономические причины краха социализма в СССР // Отечественная история. – 2002. – № 6. – С. 91–110.
22. Сокращенная стенограмма Международной научной конференции «Менталитет и аграрное развитие России» // Менталитет и аграрное развитие России (XIX–XX вв.): мат-лы международной конференции. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭП), 1996. – С. 363–438.
23. Соловьев С. М. История России с древнейших времен: в 15 книгах. – М.: Изд-во «Социально-экономическая литература», 1962. – Кн.7. – 723 с.

24. Соловьев С. М. История России с древнейших времен: в 18 книгах. – М.: Мысль, 1988. – Кн. 1. – 797 с.
25. Соловьев С. М. Лекции об истории Восточной Европы // Общедоступные чтения о русской истории. – М.: Изд-во «Республика», 1992. – С. 344–349.
26. Соловьев С. М. Общедоступные чтения о русской истории. – М.: Изд-во «Республика», 1992. – 349 с.
27. Татищев В. Н. Избранные труды по географии России. – М.: Государственное издательство географической литературы, 1950. – 248 с.
28. Татищев В. Н. Научное наследство. Записки, письма. 1717–1750 гг. – М.: Наука, 1990. – 440 с.
29. Яхшиян О. Ю. Собственность в менталитете русских крестьян (Попытка конкретно-исторической реконструкции на основе материалов исследований русского обычного права, литературных описаний деревенской жизни второй половины XIX – первой четверти XX вв. и крестьянских писем 1920-х гг.) // Менталитет и аграрное развитие России (XIX–XX вв.): мат-лы международной конференции. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭП), 1996. – С. 92–105.

А. Г. Миненко
Кемеровский государственный университет культуры и искусств

НАЦИОНАЛЬНЫЙ ХАРАКТЕР КАК ФАКТОР САМОИДЕНТИФИКАЦИИ РУССКИХ В МЕЖНАЦИОНАЛЬНОМ ОБЩЕНИИ

В современных исследованиях национального характера постоянно отмечается сложность определения этого понятия, пересечение его семантического поля с понятием менталитета. Поэтому возникает необходимость проводить методологическое разграничение по линии соотношения понятий национального характера и менталитета (мен-

тальности). Истоки употребления представления о ментальности уходят еще в XIX век. Как считают авторы словарной статьи о менталитете, идея коллективной ментальности возникает еще у А. де Токвиля в его книге «Демократия в Америке» (1835), в которой он пытался отыскать первопричину предрассудков, привычек и пристрастий, распространенных в обществе. Токвиль утверждал, что все жители США имеют сходные принципы мышления, которые исходят из национального характера. Термин «ментальность» встречается у американского философа Р. Эмерсона (1856), который вводит его, рассматривая центральное значение души как первоисточника ценностей и истин. Научное значение представление о ментальности обретает в трудах Л. Леви-Брюля, в которых он противопоставляет примитивную и цивилизованную ментальность как особые типы коллективного мышления. Сразу после Первой мировой войны М. Мосс отметил, что изучение ментальности входит в моду [см.: 4].

В психологию понятие ментальности было введено Ш. Блонделем (1926) и А. Валлоном (1928), но оно быстро вышло в ней из употребления [5, с. 26]. Заслуга же развития психоистории принадлежит французским историкам XX столетия, в частности, основателям и последователям школы «Анналов». Проблемы коллективной ментальности ставились ими еще в 1920-е годы – М. Блоком и Л. Февром, но первые значимые исследования появились позднее, в 1950-е и последующие годы (историки Ж. Ле Гофф, Р. Мандру, Ж. Дюби, культурологи Й. Хёйзинга, Ж.-П. Вернан, П. Франкастель, Э. Панофски). Исследователи менталитета ориентировались на анализ структур духовной жизни общества, на поиск фундаментальных устойчивых структур сознания.

Л. Н. Пушкарев так описывает историю развития исследований менталитета. В 1961 году вышли первые обобщающие небольшие работы Г. Дюби и А. Дюпрона по истории и методологии исследований менталитета. Вслед за ними стали появляться подобные работы в других европейских странах, наконец, итоговой, обобщающей коллективной монографией явилась изданная в 1993 году на немецком языке «Европейская история менталитета» [11, с. 158–159]. Одной из главенствующих тем неизменно является само определение менталитета,

то есть обоснование понятия. Одну из первых аргументированных дефиниций менталитета дал француз Г. Бутуль в монографии «Менталитет» вышедшей еще в 1952 году. Он пишет: «Менталитет – это совокупность идей и интеллектуальных установок, присущих индивиду и соединенных друг с другом логическими связями или же отношениями веры… Наш менталитет находится между нами и миром. Он, пользуясь выражением Канта, является априорной формой нашего познания» [11, с. 159–160]. Здесь характерно подчеркивание априорности ментальных структур и их опосредующая роль между миром и познающим его субъектом.

Дальнейшее развитие представлений о менталитете шло по пути все большего подчеркивания *комплексного характера* этого явления духовной жизни человека, включающего в себя верования и психику, мораль и склад мышления. Менталитет оказался, в конечном итоге, не системным явлением, а некоторой произвольной совокупностью рядоположенных элементов. Яркий пример – указанная немецкая монография, в которой предметное поле, охватывающее менталитет, включает двадцать две крупных позиции, начиная от регуляции поведения и религиозности до космологии и форм коммуникации. Можно сказать, что это плачевный итог методологического релятивизма. Поэтому нельзя не согласиться с резюме указанного автора по поводу трактовки менталитета в западноевропейской литературе, в котором указывается, что все эти определения отличаются лишь стилистическими разночтениями.

Понятия менталитета и ментальности некоторые исследователи (например, И. Г. Дубов) отождествляют, другие видят в них различие. Разброс мнений в этом вопросе очень большой, и причина, видимо, состоит в том, что одни исследовательские задачи не требуют такого различения, другие не могут без него обойтись. «Менталитет» сопоставим с такими понятиями, как «сознание», «мышление», и имеет предельно общее значение, «ментальность» же может относиться к разным социальным стратам и историческим временам. А. П. Огурцов относит ментальность к социально-групповому уровню, считая, что «существует громадная неопределенность и большое разноречье в

том, что понимается под ментальностью, – то ли противоречивая целостность картины мира, то ли дорефлективный слой сознания, то ли социокультурные автоматизмы сознания индивидов и групп, то ли глобальный, всеобщий “эфир” культуры, в который погружены все члены общества (все эти определения заимствованы мною из статей… А. Я. Гуревича). При всей неопределенности этих дефиниций ясно, что историки обратились к более глубоким “пластам залегания” – ментальности, увидев в ней систему образов и представлений социальных групп, все элементы которой тесно взаимосвязаны и сопряжены друг с другом, и функция которых – быть регулятором их поведения и бытия-В-мире» [12, с. 51].

Следующий важный аспект анализа понятийного аппарата – соотношение понятий менталитета и национального характера. И. Г. Дубов еще в начале 1990-х гг. обратил внимание на пересечение их определений и поставил задачу выявить их соотношение. Результат анализа предопределен чрезвычайно широким набором компонентов менталитета, к которому автор отнес знания и верования, потребности и архетипы коллективного бессознательного, иерархию ценностей конкретной общности, стереотипы поведения и принятия решений, традиции и обычаи, убеждения, идеалы, склонности, интересы и другие социальные установки общности. Вывод следующий: «…национальный характер, понимаемый как специфическое сочетание устойчивых личностных черт представителей конкретного этноса или как доминирующие в данном обществе ценности и установки, является, по существу, лишь частью менталитета как интегральной характеристики психологических особенностей людей, принадлежащих к изучаемой культуре» [5, с. 22]. Позитивным в этом подходе является то, что, действительно, нельзя рассматривать «национальный характер» как наиболее общее понятие, отображающее психические особенности того или иного этноса, нации.

В другом варианте рассуждений более общей реальностью и понятием провозглашается не менталитет, а «психический склад» нации. К нему А. И. Горячева отнесла особенности склада ума, манеру восприятия окружающей действительности, реакцию на внешние предметы, эмоциональные особенности представителей националь-

ной или социальной общности, специфические привычки, вкусы, обычаи, традиции. К национальному же характеру, ссылаясь на Э. А. Баграмова, она относит «оттенки духовного склада, некоторые традиционные, привычные особенности поведения» [2, с. 99]. Определение, безусловно, нестрогое и недостаточное, но важно подчеркивание манифестации национального характера в *типическом поведении* членов этнической общности, а также возможность разграничения устойчивого и изменчивого в этой текучей реальности. Это означает, что некоторые изменения, происходящие в психическом складе нации, не обязательно ведут к изменению национального характера как его ядра. В настоящее время эта «диалектика» чаще всего не учитывается при рассмотрении трансформации русского национального характера, произошедшей в советский период российской истории, и нередки утверждения о его существенной деградации.

Учитывая размытость представлений о менталитете и фактическую подмену им понятия национального характера, представляется практически целесообразным использовать материал, формально заявленный по проблеме русской ментальности или менталитета, для характеристики именно русского национального характера. Дискуссия, проведенная журналом «Вопросы философии» по проблеме российской ментальности [12], без сомнения, может быть названа дискуссией о русском национальном характере, поскольку ни один из участвующих в ней даже не попытался разграничить эти понятия.

Уточним само понятие национального характера. Очевидно, что если применять его только к тем этническим образованиям, которые достигли уровня и статуса нации, то это будет своеобразная условность. Этнические образования, входившие в состав Российской империи, затем СССР, нациями в строго научном смысле никогда не были. Относится это и к самим русским, к которым употреблялись выражения «характер русского народа» (Н. О. Лосский), «русский характер» и другие им подобные. Невозможность квалификации русских именно как нации в европейском смысле «национального государства» фундаментально обосновывается в некоторых отечественных трудах, в числе которых следует в первую очередь выделить таких авторов, как С. Д. Баранов и Д. В. Конов, Ю. Д. Гранин,

К. Касьянова (В. Ф. Чеснокова) [1, 3, 6]. Поэтому в своей работе мы будем использовать понятие национального характера в предельно широком смысле – как «этнический характер», охватывающий характерологические особенности этносов разного уровня развития: народ или народность, с одной стороны, и нация или национальность – с другой.

Важнейшим источником постижения национального характера являются национальные гетеростереотипы, то есть типические представления одного народа о другом, чаще всего соседствующем и принадлежащем к одной цивилизационной общности. Особенно интересно проследить столкновение гетеростереотипов в непосредственном контакте представителей разных народов и наций. Приведем для примера два недавних издания, содержащих обширный материал о специфике восприятии русских представителями с одной стороны, немецкого, с другой – финского этносов. Это сборник материалов о восприятии русских и русской культуры немцами, вторгшимися в 1941 г. в СССР [9], и впечатления о русских долго работавшей в современной России финской журналистки Анны-Лены Лаурен, систематизированные в её книге «У них что-то с головой, у этих русских» [8]. Лаурен считает, что рассматривает именно менталитет русских, хотя делает свои наблюдения в основном на материале поведенческих реакций респондентов, то есть, по сути, предметом её интереса является национальный характер русских, а не менталитет.

Материал названных источников разнообразный, в нём представлено большое число самых разных характерологических проявлений русских как в экстремальных условиях войны, так и в мирное время. Учитывая, что начало систематическим размышлениям о национальном характере русских было положено ещё в 1840-е годы – Н. В. Гоголем в его «Выбранных местах из переписки с друзьями», и за это время появилось множество наблюдений и интеллигентских автостереотипов, есть возможность сравнить накопленный отечественный материал с позициями внешних наблюдателей. Наиболее известные из автостереотипов восходят к обобщениям Н. А. Бердяева, писавшего об антиномичности, двойственности русского характера, выражавшейся в склонности русских к крайностям и, соответственно,

в недостатке срединной области культуры. Н. О. Лосский в известном сочинении «Характер русского народа» [9] перечисляет такие сущностные черты русских, как религиозность, способность к высшим формам опыта, свободолюбие, доброта, даровитость, мессианизм, но, одновременно, и нигилизм, хулиганство, также свойственные русскому народу.

Что же фиксирует в русских и России почти через сто лет А.-Л. Лаурен? Оказывается, и для финского автора Россия – «страна крайностей» [8, с. 13]. Целая глава ее работы так и называется: «Россия – страна контрастов». О Москве пишет крайне откровенно: «Всё, что есть отвратительного, бедного и грязного, в Москве отвратительнее, беднее и грязнее, чем можно себе представить. Всё, что есть красивого, величественного, грандиозного – ошеломляет. Золотой середины не существует. … Это город, пропахший человеческой мочой и испражнениями, “Ив Сен-Лораном” и “Шанелью”» [там же, с. 168–169]. Можно предположить, что это обычное клише, неоднократно встречающееся в отечественной литературе. Но контрасты, фиксируемые Лаурен, особые, они раздражают и не позволяют автору успокоиться на какой-то одной формуле для определения характера русских. Отсюда экспрессивные выплески в тексте: «…чем больше читаешь о России, тем более ты озадачен и сбит с толку. Сложнее всего понять, как Россия за более чем тысячу лет смогла сохраниться и удержать свою колоссальную территорию. … Может быть, “загадочная русская душа” существует на самом деле? Иначе как можно было пережить монгольское иго, царское самодержавие, советский террор, посткоммунистическое беззаконие и хаос? Глубокая, тёплая, сильная и живая русская культура прошла через бесчисленные круги ада. Её мучили, ломали, избивали и подвергали бесконечному систематическому разрушению. Но не сломили её. Русские и сами этого не понимают. Они собираются провести следующие тысячу двести лет в попытках понять свое собственное существование. Безуспешных, разумеется» [там же, с. 187–188].

В поисках хоть какого-нибудь объяснения отмеченных парадоксальных черт страны, культуры и народа автор обращается к явно со-

ветскому автостереотипу о русском коллективизме как фундаменте тысячелетнего существования России. Однако коллективизм «считывается» Лаурен из наблюдений за дружескими посиделками в двух российских столицах. Уровень аналитики автора в данном случае оставляет желать лучшего: «В России самое важное – быть вместе. Общение с друзьями и близкими настолько главнее всего остального, что даже не воспринимается как приоритет. … Общаться означает беседовать друг с другом не умолкая и громко. Русские терпеть не могут молчать» [там же, с. 135, 136]. Даже богатство русской культуры Лаурен связывает с коллективизмом, впадая при этом в очевидное логическое противоречие. Автор, несомненно, наслышана от русских о присущем им коллективизме, но, как внимательный наблюдатель, она фиксирует совершенно противоположное коллективизму качество, не замечая, что «русский коллективизм» звучит примерно так, как «круглый квадрат».

Вопреки этому клише, в настоящее время появляется все больше оснований говорить о том, что с коллективизмом в России дело обстоит с точностью до наоборот. А. С. Ципко отмечает: «Сегодня … нет ни одного серьёзного признака коллективистских чувств и коллективистских действий нашего народа… Нам стала угрожать полная атрофия социальных, человеческих чувств, какой-либо способности не только к коллективистской мобилизации, но и к элементарной солидарности, состраданию к чужой беде…» [13, с. 36]. Еще раньше воевавший на стороне Германии прибалтийский немец, капитан Вильфрид Штрик-Штрикфельдт, заранее дал ответ сторонникам идеи приверженности русских крестьян к коллективизму: «Все теории о какой-то “русской массовой душе” лишены всякого основания. Русский крестьянин имеет все те же стремления и надежды, что и крестьянин в Германии или в любой стране, но судьба все ещё не даёт ему возможности к развитию его личной инициативы на собственной земле» [10, с. 186].

Нельзя не упомянуть и о таком важном качестве русских, как их «метафизичность», которую Лаурен с энтузиазмом признает: «Русским в мире нет равных в обсуждении вопросов человеческого суще-

ствования, жизни и судьбы. Им удаётся найти слова для явлений и человеческих характеров, которые я раньше только предчувствовала» [8, с. 147].

Таким образом, портрет русского национального характера, представший достаточно непредвзятому взгляду современного наблюдателя, довольно близок к рефлексии и описаниям «русскости», которые можно встретить у Ф. М. Достоевского, Н. А. Бердяева и других отечественных мыслителей и писателей.

В названном сборнике «Немцы о русских» особенно важен текст о русском характере, составленный по материалам немецкой мемуарной литературы Второй мировой войны Екатериной Филипс-Юзвигг, а также «докладная записка» высшему немецкому командованию бывшего российского подданного В. Штрик-Штрикфельдта под названием «Русский человек». Впечатления и наблюдения немцев о русских структурированы тематически, поэтому материал обозрим, легко поддается анализу. Среди авторов встречаются как высокообразованные офицеры, хорошо знакомые с русской литературой (Тургенев, Толстой, Достоевский, Лесков и др.) и, соответственно, с суждениями писателей о русском характере, так и простые солдаты. Но большинство свидетельств очевидцев о русских, основанных на анализе поведенческих особенностей и стереотипов, не ангажированы литературной и философской традицией, что обусловливает высокий уровень их достоверности.

Немцами отмечаются и положительные, и отрицательные черты русских, большинство из которых являются крестьянами-колхозниками, а также солдатами – тоже фактически крестьянским населением России. Невозможно кратко воспроизвести разноречивые суждения пришельцев, большинство из которых на удивление благожелательны, не содержат идеологических, расистских установок в отношении русских. Самое главное состоит в том, что на основе анализа поведения представителей этнических русских (они чётко отличаются от представителей других народов СССР) описываются не только самые разные и противоположные их типы, что естественно при описании любого другого народа. Наблюдателями с изумлением

фиксируется двойственность, полярность черт психологической структуры личности на уровне одного и того же конкретного человека. Филипс-Юзвиг, приведя обширный материал о совмещении, казалось бы, несовместимых в одном человеке черт («от добродушия... до варварства и кровожадности», «жалость и жестокость одинаково присущи солдату-охраннику»), однозначно резюмирует, что такое сочетание кажется западным людям «невероятным у русских» [10, с. 86]). Она отмечает также, что всегда заметную природную доброту русские легко теряют в *массе*: «…люди приветливые и скромные, готовые прийти на помощь… но когда они в массе, все их благородные черты уходят на задний план…» [там же, с. 84]).

Генерал Швеппенбург, отмечая резкие крайности в русском характере, пишет: «В каждой стране и в каждом народе можно всегда найти добрых людей, готовых помочь, как и противоположных им типов. Однако в основном, конечно, верно, что у русских, больше чем у других народов, в одном теле живут две души» [там же, с. 88]. Немецкий солдат-священник, побывавший в русском плену по пути на родину, подтверждает: «Русский может быть резким, и тогда он не знает меры. И всё же он в высшей мере добродушен и способен поделиться последним куском хлеба. В этой полярности его характера лежит загадка русского человека и его непонятная для нас особенность, не поддающаяся никакому учёту. Это народ от природы здоровый и цельный… я научился, прежде всего, ценить этот народ» [там же, с. 97].

Автор обзора мемуарных свидетельств, комментируя подобные наблюдения, пишет, что, в силу многообразия русского характера, «у немцев, побывавших в России или испытавших пришествие русской армии в Европу, не могло сложиться определенного мнения о русском народе» [там же, с. 87]. Сама Филипс-Юзвигг в качестве своего окончательного вывода из рассуждений немцев о русском характере фиксирует определенность… его неопределенности (!): «Изученные нами источники заставляют нас заключить, что наиболее непреходящими чертами в русском народе оказались крайности в его характере, его сильные страсти. Отдельные отрицательные черты русских – пьянство, лживость, воровство, жестокость, грубость, или положительные –

гостеприимство, выносливость, непосредственность и большая жизненная сила – также отмечены немцами в период Второй мировой войны» [там же, с. 98].

Другой автор – В. Штрик-Штрикфельдт – основываясь на личных наблюдениях и материалах немецкого института психологического анализа и психотерапии, фактически вторит сказанному, когда обобщённо характеризует психологическую структуру русского человека: «Чрезмерная интенсивность чувств и эмоций, а также частая и внезапная смена самых противоречивых настроений являются его характерными чертами. Поэтому мы наблюдаем у русского человека наряду с животной грубостью нежнейшее участие, наряду с глубокой верой сухой материализм, светлое вдохновение рядом с апатией, храбрость наряду с изменой, сильное намерение и внезапный отказ от него… Русский представляет собой прототип резко выраженного противо-импульса, который после “да” ставит ещё более сильное “но”» [там же, с. 178–179].

Возможно, патриотизм бывшего подданного Российской империи, а может быть, своего рода здравомыслие, приводят автора записки к неожиданному, в духе славянофильства, тезису: «Столкновение вышеупомянутых противоречий представляет собой для русского человека не только беспрестанно бьющий источник страдания, а с ним и силу, но и подтверждение *его более высокого достоинства в сравнении с западным европейцем*» [там же, с. 179]. В том же духе, отмечая большие способности и изобретательность русских, он приводит результат «испытания интеллигентности русских военнопленных»: 50 % – средний уровень, 25 % – ниже среднего, 25 % – выше среднего. Его вывод, вероятно, явился неожиданным для «высшего немецкого командования»: «Хотя средний и ниже среднего уровни оказались значительно ниже германского уровня, зато 25 % высшего уровня обнаружили выдающиеся знания и одарённость, превосходящие западноевропейский уровень» [там же, с. 184–185]. Однако в русле идеи поляризации черт, как особенности национального характера русских, это вывод вполне ожидаемый.

Значимым в контексте обсуждаемой темы является также подтверждение склонности русских к «метафизике», проявляющейся не у

профессиональных интеллектуалов, а у простых представителей русского народа. Филипс-Юзвигг отмечает, что немецкие офицеры иногда не знали, как отвечать на немудрёные вопросы рядовых русских людей. Генерал Швеппенбург проезжает со своей свитой мимо русского пленного, пасущего овец для немецкой кухни. Остановились, беседуют с бойцом: «“Вот овца глупа, – начал пленный излагать свои мысли, – но мирная, а люди, господин? Почему они убивают друг друга?!” На его последний вопрос мы не смогли ответить. Его слова шли из глубины души простого русского человека» [10, с. 131].

Изученный материал позволяет сделать некоторые существенные для нашей работы выводы, прежде всего – о самом понятии «русский национальный характер». Под характером понимаются, как правило, не предопределенные генетически устойчивые паттерны поведения, сформировавшиеся на врожденной биопсихической основе в результате прижизненного опыта. Русский характер, как он виделся немцам военного периода, не противоречит другим известным его описаниям – он располюсован, неустойчив, представляет собой конгломерат оппозиций, не образующих собой гармонической структуры. В таком случае, возникает сомнение в том, что можно говорить о собственно национальном характере русских. Если внимательно вчитаться в известные работы о нем, этот вывод об отсутствии у русских в прямом смысле слова национального характера не покажется слишком радикальным. Н. О. Лосский в своем исследовании о характере русского народа в заключительных оценках его сущности в число самых важных черт включил «…религиозность и связанное с нею искание абсолютного добра Царства Божия и смысла жизни…», а также такое качество, как «могучая сила воли, откуда возникает страстность, максимализм и экстремизм, но иногда обломовщина, леность, пассивность вследствие равнодушия к несовершенному добру земной жизни». Как результат – «…невыработанность средних областей культуры, а вместе с тем и *невыработанность характера*, недостаток самодисциплины» [9, с. 359]. Вывод о невыработанности, то есть фактическом отсутствии у русских того, что именуется национальным характером, для автора настолько важен, что он дословно повторяет его на следующей странице своего сочинения.

Итак, в качестве концептуальной установки при исследовании характера русского народа можно принять следующий тезис – в русле идеи идеократического характера русского государства и русских как народа идеократического. Г. Кёнен комментирует это положение таким образом: «…речь с самого начала шла о самоизобретении имперского народа с притязаниями на всемирность, превосходящую любой западный универсализм» [7, с. 15]. Имперский комплекс в характере русских объясняет, с одной стороны, его «хамелеонствующую» невнятность, отсутствие резких граней и очертаний, поскольку непомерность имперской задачи предопределяет незаконченность, практическую бесконечность требований, предъявляемых к личности носителя этого комплекса. С другой стороны, имперское наследие в характере русских есть самое последнее его напластование за последних триста лет созданной Петром Великим империи, в которой присутствуют также пласты Московской Руси, Новгородской, Киевской. Задача историка и культуролога состоит в том, чтобы научиться различать эти напластования, определяемые исторической динамикой русской культуры.

ЛИТЕРАТУРА

1. Баранов С. Д., Конов Д. В. Русская нация, современный портрет. – М.: Миттель Пресс, 2009. – 536 с.
2. Горячева А. И. Является ли психический склад признаком нации? // Вопросы истории. – 1967. – № 8. – С. 90–104.
3. Гранин Ю. Д. Этносы, национальное государство и формирование российской нации: Опыт философско-методологического исследования. – М.: ИФ РАН, 2007. – 167 с.
4. Гуревич А. Я., Шульман О. И. Ментальность, менталитет // Культурология. XX век. Словарь. – СПб.: Университетская книга, 1997. – С. 271–273.
5. Дубов И. Г. Феномен менталитета: психологический анализ // Вопросы психологии. – 1993. – № 5. – С. 20–29.
6. Касьянова К. О русском национальном характере. – М.: Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2003. – 560 с.

7. Кёнен Г. Между страхом и восхищением: «Российский комплекс» в сознании немцев, 1900 – 1945 / пер. с нем. М.: РОССПЭН, 2010. – 511 с.
8. Лаурен А.-Л. У них что-то с головой, у этих русских / пер. со швед. – М.: ИД «Флюид», «Флюид-Урал», 2010. – 192 с.
9. Лосский Н. О. Характер русского народа // Лосский Н. О. Условия абсолютного добра. – М.: Политиздат, 1991. – С. 238–360.
10. Немцы о русских: сборник / составитель В. Дробышев. – М.: Столица, 1995. – 192 с.
11. Пушкарев Л. Н. Что такое менталитет? Историографические заметки // Отечественная история. – 1995. – № 3. – С. 158–166.
12. Российская ментальность: Материалы «круглого стола» // Вопросы философии. – 1994. – № 1. – С. 25–53.
13. Ципко А. С. Кому и чему служит миф о «коммунистическом инстинкте» русского человека? // Наука и жизнь. – 2011. – № 5. – С. 35–44.

Д. А. Филин
Кемеровский государственный университет культуры и искусств

ОСОБЕННОСТИ ХРИСТИАНСКОЙ ДОГМАТИКИ В КОНТЕКСТЕ ЭСТЕТИЧЕСКИХ КАТЕГОРИЙ

Развитие христианской догматики в эпоху вселенских соборов является одной из ключевых тем в истории христианства. Однако у прочитанных нами историков прошлого мы не находим ответа на вопрос, почему православие победило все противостоящие ему ереси и догматически восторжествовало на этих соборах. Церковные историки полагали, что данная победа чудесна. Она – плод благодатного влияния на принимавших в них участие. «Говоря об оросе IV собора, мы произнесли слово “чудо”, – пишет А. В. Карташев, – это не для риторики. Это должен почувствовать каждый просто добросовестный историк, вникая во всю сложность пристрастности боровшихся пар-

тий, амбиций религии и политики – наконец, различия расовых умонастроений и языков. Как из этого клокочущего котла, готового взорваться и только увеличить хаос (примеры тому недавно были – Ефесские соборы 431 и 449 гг.), вдруг потекла светлая струя мудрой, примиряющей доктрины?... Отцы собора лишь на миг поднялись на благодатную высоту мудрого ороса» [9, с. 275–276]. Человеческая аффектность до и после собора оставалась одинаковой: на место прежних ересей приходили новые. Однако постепенно, по прохождении определенной точки максимума, долго полыхавшие ереси изживали себя и уступали место православной догматике.

Не только у церковных, но и у светских историков, таких как Э. Гиббон, Ф. Шлоссер, Г. Вебер, Ф. И. Успенский, причины победы православия неясны. Так, говоря о втором вселенском соборе 381 г., Гиббон как будто начинает отвечать на этот вопрос, но приходит к своеобразному тупику: «Знание религиозной истины могло дойти до этих епископов по преданию или могло быть сообщено им путем вдохновения, но трезвая историческая осмотрительность не дозволяет нам придавать большой вес личному авторитету собиравшихся в Константинополе отцов церкви. В такую эпоху, когда духовенство позорно отклонилось от примерной нравственной чистоты апостолов, самые недостойные из его членов и самые безнравственные усерднее всех посещали епископские собрания и вносили в них смуту. Столкновение и брожение стольких противоположных интересов и характеров воспламеняли страсти епископов, а их главными страстями были влечение к золоту и склонность к спорам» [5, с. 159–160]. Попытку вульгарно-социологического объяснения мы находим у советских историков. Так в классическом 3-х томном труде «История Византии» (10, 11) торжество православной партии в 325 г. объясняется тем, что «после некоторых колебаний Константин принял враждебную Арию сторону: вероятно, его смутило демократическое происхождение арианства. Арианство было осуждено» [7, с. 169]. Однако то, что Арий был александрийским пресвитером, а не епископом, и имел определенную поддержку в народе, не говорит о «демократичности» его учения. Православная партия также имела поддержку в народе.

Мы не находим достаточных причин для объяснения исторической победы догматики вселенских соборов. Однако можно предполагать, что одной из причин интересующей нас победы стало влияние всеобъемлющей любви к прекрасному как эстетического принципа греческого менталитета на православную догматику в эпоху вселенских соборов. Эстетический принцип был заложен в самой богословской проблематике, поднятой на соборах. Ее можно тематически и хронологически разделить на три группы: триадологическую, христологическую и иконоведческую проблематику. В центре триадологических споров IV века – проблема рождения Сына от Отца. Православные полагали, что Сын рождается от Отца в вечности, тогда как ариане считали, что лишь во времени. Первые исходили из равночестности лиц св. Троицы, последние были субординационалистами. Различен и эстетический смысл этих противоречащих друг другу догматических позиций. Арианское отношение Сына к Отцу возвышенно, поскольку между ними абсолютное различие временности и вечности и для мысленного восхождения от второй ипостаси к первой требуется нравственно-эстетическое усилие. В то время как православный догмат прекрасен, ибо Сын равночестен Отцу, следовательно, дополнительного эстетического усилия здесь не требуется. Аналогично отношение Св. Духа к двум другим лицам Св. Троицы у ариан и, соответственно, – православных. В то же время у тех и других Отец мыслится возвышенно как виновник рождающегося от него Сына и исходящего от него же Духа. Вообще каппадокийская формула Троицы идеально прекрасна. Три лица представлены как бы «на горизонтали», равночестно друг другу. Внутрисодержательная ассиметрия формулы («рождается» – «исходит») лишь подчеркивает ее красоту. Именно эти эстетические характеристики сделали принципиально возможной художественную теофанию Троицы – икону Андрея Рублева, которую о. Павел Флоренский считал наиболее убедительным доказательством бытия Божия [14, с. 54].

Если спор с арианами проходил в рамках двузначной формальной логики, то христологическая проблема обнаружила три варианта собственного решения, соответственно, монофизитский, дифизитский

и несторианский. В первом отношение человеческой природы к божественной сравнительно с другими возвышенно, поскольку нераздельная слитность богочеловечества предполагает здесь всецелое поглощение человечества божеством вплоть до телесного предела (отсюда обвинение монофизитов их противниками в докетизме). В несторианстве мы видим противоположную крайность: неслиянную раздельность человеческой и божественной природы во Христе, при которой последняя сравнительно уничижена перед первой, поскольку в данной формуле Христос – энергийно становящийся Бог, следовательно, субстанционально не Бог, а «обоженый» человек. Такая христологическая позиция наиболее соответствовала индо-буддийским религиозным представлениям, отвергающим понятие синергии спасения в пользу «самотрансцензуса» человеческого духа, поэтому именно несторианство из всех христианских направлений получило наибольшее распространение в Иране, Индии и на Дальнем Востоке. В то время как православная концепция исходит из нераздельности, неслиянности, непреложности и неразлучности, то есть истинного субстанциального равновесия двух природ во Христе. Поэтому если рассматривать халкедонский орос как эстетическую формулу, она оказывается человекоразмерней, а значит, и прекрасней, чем несторианская и монофизитская формулы. Нетрудно догадаться, что монофелитство как утонченная разновидность монофизитства точно так же, как и последнее, эстетически соотносится с православием. Совершенное и гармоничное согласие двух воль во Христе являет нам мысленную симметрию, в то время как поглощение человеческой воли божественной нарушает равновесие в пользу последней. В христологической проблеме мы наблюдаем ту же эстетическую закономерность, как и в триадологических спорах: в главных содержательных дистинкциях православная догматика прекрасна, еретическая – возвышенна.

Наиболее ярко эстетический аспект проявляется в третьей группе споров – иконоведческих, содержательно оказываясь на первом месте. Истина представляется прекрасным, а прекрасное – истинным. Это была борьба за «умозрение в красках», которую вела художественно одаренная церковная элита общества против иконоборцев.

Воплотившийся Бог сам упразднил Моисееву заповедь о невозможности священных изображений и явил собой образ прекрасного человека. В то время как иконоборческий догмат предполагает возвышенное отношение к Божеству. Запрет на изображение последнего делает представление о нем для человека предельно возвышенным. Таким образом, здесь прослеживается та же закономерность, что и в первых двух группах богословской проблематики.

Безусловно, подобным объяснением невозможно исчерпать полное содержание обозначенной темы. Для верующего человека догматы вечны и неисчерпаемы [9, с. 7], следовательно, они всегда занимают возвышенное положение по отношению к человеческому мышлению. Идея катафатического богословия, как и сам божественный кенозис, лежащие в основе христианства, умаляют Абсолютную личность до песчинки Вселенной, делая возможным как богопознание, так и саму встречу Бога и человека на земле. Бог «получает» человекоразмерные познавательные масштабы, поэтому он символически прекрасен и в то же время, в силу диалектического единства апофатического и катафатического аспектов, остается для человека возвышенным объектом восприятия и познания.

Победа православной догматики может рассматриваться через всеобъемлющую любовь греков к прекрасному, укорененному в их менталитете глубже, чем любовь к возвышенному. Созданные в эпоху классики образцы древнегреческой скульптуры и архитектуры прекрасны, а не возвышенны. Скульптура становится главным символом древнегреческого духа, поскольку содержание и форма в ней приходят в состояние классического равновесия, их границы совпадают [3, с. 112]. Греческая архитектура той эпохи скульптуроразмерна и соответственно человекоразмерна. Основополагающим принципом эллинского духа становится эстетический принцип, через который наиболее всего проявляет себя Свобода. Акт восприятия прекрасного представляет состояние незаинтересованной игры, такого созерцания, в котором этический и гедонистический интересы молчат. Установление полисного строя сопровождалось развитием свободной агональности, ставшей выдающейся чертой греческого менталитета, над

которой серьезные и практичные римляне сильно иронизировали [6, с. 105]. Ее страстное развитие привело к расцвету эстетичных форм сознания. Последние же обусловили развитие греческого гения, то есть такого созерцания, в котором индивидуальные склонности и настроения не играют роли, но с ярчайшей силой проявляет себя «врожденная способность души (ingenium), посредством которой природа дает искусству правила» [8, с. 58–78]. В страстной и бескорыстной любви к прекрасному греки превзошли все остальные народы, их «эстетическая организация» оказалась наиболее развитой. Поэтому театр и литература, рациональная философия, архитектура и скульптура, медицина и другие отрасли знания распространялись по миру в формах, изобретенных греками [6, с. 13].

Лишь в эллинистическую эпоху возвышенное выходит на первый план в синтезе древневосточных и греческих культурных начал. Архитектурные постройки этой эпохи утрачивают прежнюю человекоразмерность, они кажутся колоссальными по сравнению с их предшественниками. Таковы, например, храмы Зевса Олимпийского в Афинах и Юпитера Гелиопольского в Баальбеке. Если Парфенон – прекрасен, то римский Пантеон скорее возвышен. В борении страстей эллинистической скульптуры дух возвышается над телом, равновесие между ними впервые нарушается в пользу первого. В области государственности огромные эллинистические монархии делают неэффективными полисные способы управления. Все это подготовило частичное торжество древнеримских культурных форм над классическими греческими. В эпоху вселенских соборов на Востоке Римской империи происходит обратная тенденция: эллинские культурные начала «берут верх» над римскими, и в основных дистинкциях конкурирующих догматических вероучений прекрасное торжествует над возвышенным.

Римляне в наиболее духовных областях культуры, таких как наука и образование, литература и театр, были прилежными учениками греков, являясь людьми иного психического склада. «В противоположность прекрасной гармонической поэзии и спокойной свободе духа греков, здесь у римлян появляются житейская проза, сознание

конечности для себя, абстракция рассудка и суровость личности, которая даже в семье не возвышается от свойственного ей узкого высокомерия до естественной нравственности, но остается бессердечной и бессмысленной единицей и устанавливает единство этих единиц в абстрактной всеобщности», – так раскрывал различие этих двух народов немецкий философ Гегель [4, с. 312]. Прагматический гений римлян привел к тому, что римские папы на вселенских соборах практически всегда выбирали правильную догматическую позицию. Они поддерживали Афанасия Александрийского и каппадокийцев в борьбе против ариан, потом дифизитов против несториан и монофизитов, в конце концов, иконопочитателей против иконоборцев. В поднимаемых на вселенских соборах догматических вопросах римские папы, так или иначе, исходили из готовых аргументаций эллинских богословов, им оставалось примкнуть к одной из двух взаимоисключающих позиций, что они в целом успешно и делали.

Поэтому они долго и упорно отказывались вносить добавку о филиокве в общекатолический символ веры, так как филиокве эстетически противоречит главному принципу древнегреческого духа – любви к прекрасному, предполагая ассиметричное нарушение равновесия внутри триадологического догмата. В формуле католиков Св. Дух исходит не только от Отца, но и от Сына. Получается два источника виновности исхождения третьего лица Троицы, в то время как у Сына источник рождения один. Эта грубая ассиметрия внутри триадологической схемы возвышает Сына над Св. Духом. Последний эстетически умаляется перед первым, а не только перед Отцом, как в православной формуле, которая, таким образом, более прекрасна в своих внутриструктурных связях, чем католическая. Торжество догмата о филиокве в западно-христианском мире, как историко-культурный феномен, следует, по-видимому, связать с торжеством кельто-германского духа, которому покорился прагматический гений римских пап. В прафеномене «фаустовского духа», в сравнении с аполлоновским началом, идея возвышенного играет более значительную роль, чем идея прекрасного. Искривление пространственных схем как всеобъемлющий принцип оформления кельто-германского

искусства не позволяет остаться в рамках прекрасного. Их внутреннее напряжение таково, что в этой игре фантазии мир романтических грез возвышается над миром реальности. Романские и готические соборы – наиболее весомый, зримый символ торжества идеала возвышенного в западноевропейской культуре на протяжении всего ее существования.

Впервые об исхождении Св. Духа от Отца, возможно, заговорил Августин Блаженный. Вообще, в V веке, по данным архиепископа Макария (Харьковского), такие свидетельства встречаются нечасто: у Блаженного Августина их «три или четыре, одно у св. Льва, папы римского, и одно у Геннадия Массалийского, и затем уже у некоторых малоизвестных писателей VI века: Пасхазия, диакона римской церкви, Фульгенция, епископа руспенского, Фульгенция Ферранда и Венанция Фортуната» [11, с. 339]. Почти все ранние свидетельства о филиокве – западного, а не восточного происхождения. Считается, что первым поместным собором, внесшим филиокве в Никео-Цареградский символ веры, стал III Толедский собор в Испании, произошедший в 589 г. В 809 году Карл Великий созывает в Ахене собор для рассуждения о спорном предмете под своим личным председательством. На нем победили сторонники догмата филиокве. От лица императора и собора было отправлено посольство в Рим ко Льву III с просьбой утвердить этот догмат и дозволить как прибавление к общекатолическому символу веры. Однако папа, будто бы устно согласившись с прибавкой, решительно отказался внести ее в символ веры и даже повелел начертать его в традиционном виде на 2 серебряных досках, по-гречески и по-латыни, и поставить в базилике св. Петра с надписью: «Я, Лев, поставил это по любви к православной вере и для ее охранения» [там же, с. 259]. Таким образом, Лев III как прагматик решительно выступил против изменений Никео-Цареградского символа веры.

В этом смысле, возможно, не случайно то, что генезис романского стиля и всеобщий архитектурный бум приходится в Европе именно на начало XI в. «С наступлением 3 года, последовавшего за тысячным, почти все земли, но особенно Италия и Галлия, оказались свидетелями перестройки церковных зданий, – пишет об этом

Рауль Глабер в своей хронике, – мир как будто стряхивал с себя ветошь и повсюду облачался в новое белое платье церквей. В то время почти все епископские монастырские церкви, посвященные разным святым, даже маленькие деревенские часовни были перестроены верующими и стали еще краше» [1, с. 86]. Именно с конца X – начала XI вв. романский стиль начинает свое победное шествие по Европе: вначале во Франции и Германии (центр кельто-германского мира), потом в северной Италии (приблизительно с середины XI в.), Испании (со 2-й половины XI в.) и других странах [там же, с. 85–322; 2, с. 383]. Возможно, в совместном религиозно-политическом акте Генриха II и Бенедикта VIII мы имеем принципиальную манифестацию кельто-германского духа, связанную с реализацией архетипа возвышенного в западноевропейском культуре. Догмат филиокве был реакцией этого варварского духа, к которой сами римляне долго относились настороженно. Однако в IX–X вв. «credo» с филиокве постепенно распространяется в разных местах Галлии, Испании, Германии и Северной Италии. Неизвестно, когда употребление измененного символа веры стало повсеместным на западе, но, по-видимому, это произошло в начале XI в. В то время Бенедикт VIII по просьбе немецкого императора Генриха II, поддержавшего его кандидатуру на папский престол, внес в символ греческой церкви филиокве, после 1053 г. прочно и навсегда ставшего главным пунктом богословских расхождений между западными и восточными христианами [11, с. 261; 13, с. 542].

В этом догмате Западная Европа впервые себя противопоставила Византии и всему остальному миру. Возможно, именно он сыграл выдающуюся роль в формировании архетипа абсолютно-ассиметричного идеала, который потом был реализован в идее бесконечного прогресса, по сути своей возвышенной, а не прекрасной. Все это привело к взрывному развитию западноевропейской культуры, тогда как православная догматика скорее способствовала мягкой консервации социума. Торжество последней (охранительной тенденции) мы неоднократно замечаем в истории ортодоксальной церкви. Такова ее роль, например, в древнерусской культуре X–XVII вв. Отечественный философ А. Ф. Лосев в своих «Очерках античного символизма и мифо-

логии» говорит о целом ряде последствий торжества идеи филиокве в католическом богословии: «По точному диалектическому смыслу понятие исхождения, быть истоком и основанием исхождения может только то, что само уже ниоткуда не происходит, но является первоединой единичностью» [10, с. 880]. Наличие двух истоков исхождения внутри Троицы по сути нарушает этот принцип, так как третье лицо оказывается умаленным перед первыми двумя. «Тут-то и делается диалектически понятным, почему католическая философия есть аристотелизм. Аристотелизм есть именно такой платонизм, который, будучи базирован на эмпирически-фактической действительности, превращает единое из субстанции в абстрактную акциденцию – эйдос – в описательно-статическую форму, а реальную вещественность – в подлинную реальность вообще, хотя и зависящую от эйдоса» [там же, с.881].

Все остальные собственные догматы католической церкви также имеют своим основанием идею филиокве. Так, догмат о непорочном зачатии Девы Марии стал нужен ввиду приниженного, недостаточного значения действия благодати Св. Духа в католицизме. Учение о сверхдолжных заслугах или индульгенциях исходит из приоритета магико-механического элемента над благодатью Св. Духа. Догмат о непогрешимости римского папы свидетельствует о том же, как и об агностической отвлеченности его авторов. «Относительно же юридического формализма папской власти, когда она сама себя отождествляет с государственной властью, и о позитивном инквизиционном абсолютизме ее практики, когда “цель оправдывает средства” – распространяться не приходится» [там же, с. 885]. Магико-механические элементы в католичестве призваны дополнить действие благодати Св. Духа. Наконец, отсутствие правильного учения о Св. Духе, соблазненность и прельщенность плотью в католичестве приводит к торжеству тех же элементов в области молитвенно-медитативной практики. «И всех этих истериков, которым является Богородица и кормит их своими сосцами, всех этих истеричек у которых при явлении Христа сладостный огонь проходит по всему телу, и между прочим, сокращается маточная мускулатура; весь этот бедлам эро-

томании, бесовской гордости и сатанизма – можно, конечно, только анафемствовать, вместе с Filioque, лежащим у католиков в основе каждого догмата и в основе их внутреннего догмата и в основе их внутреннего устроения и молитвенной практики», – полагает Лосев [там же, с. 885].

Отсюда же яркий психологизм западной богословской традиции, начиная с Августина. Восточному подвижнику важен не он сам, а действие благодати Божией в душе человеческой, в то время как западному монаху, кроме Бога, важны еще и собственные субъективные переживания. «Православное учение о Святой Троице так же отличается от католического Filioque, как вселенско-ликующее умозрение колокольного звона от сдавленно-субъективного торжества универсально-личностной самоутвержденности органа, как простота и умная наивность византийского купола от мистических капризов готики, как умиленное видение иконного лика от нескромного осязания и зрительного взвешивания статуи» [там же, с. 892]. Таковы, по А. Ф. Лосеву, глубокие последствия торжества догмата филиокве в католической церкви.

Вообще Запад эпохи вселенских соборов дал по сути единственную крупную фигуру богословской мысли – Августина Блаженного, который оставался таковой вплоть до возникновения средневековой схоластики. Именно от него западная богословская традиция ведет происхождение догмата о филиокве и учения о божественном предистанцировании – обе идеи по сути своей возвышенные, а не прекрасные [12, с. 247–250, 252–256]. «Древние» заблуждения, анафемствованные на вселенских соборах, в дальнейшем «оживут» в протестантских деноминациях. Именно тогда западноевропейская архетипичная идея возвышенного будет реализовываться принципиально в тех же ересях, в которых она по-особому проявила себя уже в эпоху вселенских соборов.

Итак, рассматривая развитие христианской догматики в контексте прекрасного и возвышенного и не найдя достаточного рационального объяснения исторической победы православия, мы пришли к выводу, что одной из ее причин является всеобъемлющая любовь греков к прекрасному, которая заставляла «эстетическую организацию»

эллинов выбирать догматические дистинкции, определяемые идеей прекрасного, а не возвышенного. Последняя более соответствовала кельто-германскому менталитету и восторжествовала с его развитием в эпоху западноевропейского средневековья. Первым духовно-политическим актом, в котором европейская цивилизация противопоставила себя Византии и всему остальному миру, стал догмат о филиокве. Он, по-видимому, в какой-то мере определил ряд догматических, молитвенно-медитативных и обрядовых особенностей католичества, которые еще более усугубили водораздел между последним и православием. Идеал возвышенного по-своему воплотился в ряде феноменов западноевропейской культуры, более всего, в идее прогресса, лежащей в основе цивилизации Нового времени.

ЛИТЕРАТУРА

1. Всеобщая история архитектуры. – Л.-М., 1986. – Т. IV / под ред. А. А. Губера и др. – 694 с.
2. Всеобщая история искусств. – М.: Гос. изд-во «Искусство», 1960. – Т. 2. Кн. 1. – 508 с.
3. Гегель Г. Ф. В. Эстетика: в 4 т. – М., 1968. – Т. 3. – 312 с.
4. Гегель Г. Ф. В. Философия истории. – СПб., 1993. – 480 с.
5. Гиббон Э. История упадка и разрушения Римской империи. –СПб.: Наука, 1998. – Т. 3. – 404 с.
6. Зайцев А. И. Культурный переворот в Древней Греции VIII–V вв. до н. э. – СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 2001. – 320 с.
7. История Византии. – М.: Изд-во «Наука», 1967. – Т. 1. – 524 с.
8. Кант И. Критика способности суждения. – СПб.: Наука, 1995. – 506 с.
9. Карташев А. В. Вселенские соборы. – М.: Республика, 1994. – 542 с.
10. Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии – М.: Мысль, 1993. – 959 с.
11. Макарий архиеп. Православно-догматическое богословие – СПб., 1868. – Т. 1. – 598 с.
12. Мейендорф И. Введение в святоотеческое богословие. – Минск: Лучи Софии, 2007. – 384 с.

13. Поснов М. Э. История христианской церкви (до разделения Церквей – 1054 г.). – Киев: Путь к истине, 1991. – 614 с.
14. Флоренский П. А. Иконостас. – М.: ООО «Изд-во АСТ», 2001. – 208 с.

Н. П. Монина
Омский государственный университет
им. Ф. М. Достоевского

АКСИОЛОГИЯ СОФИИ В РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ

Идейными истоками отечественных учений о Софии является «Тимей» древнегреческого мыслителя Платона, сутью которого является теория Мировой Души, которая одновременно есть начало мироздания и посредник между Демиургом и миром, и Книга Притчей Соломоновых. София понимается как предвечный замысел Бога о мире, который предопределил его физическое сотворение; но одновременно, как верно отмечает А. В. Иванов, и как некое специфическое субстанциональное начало, лежащее в основе физических и психических космических процессов.

Расположенность российской мысли к платонизму имеет свои исторические предпосылки, как отмечает современный исследователь Э. А. Бальбуров. «Укорененность мифологического модуса в российском сознании была достаточно сильна, чтобы он сохранился в веках, пройдя через «прельщения» антропоцентризма и рационализма, испытания отвлеченным и эмпирическим знанием, «онаучниванием» и модернизацией… Мифопоэтическая природа русской культуры, ее «жизнь в религии Слова, в живой стихии Логоса» (В. Эрн) стали своего рода иммунитетом, в котором было что-то от здоровья выходцев из деревни. Это сравнение напрашивается в силу относительной устойчивости патриархально-земледельческих ценностей в глубоком слое национального сознания, которым отвечал и его религиозный модус» [1, с. 120].

Православие, как известно, находится под значительным влиянием платонизма, для которого характерны представления о мире как об иерархически структурированном целом, дуализм небесного и земного, мира горнего, идеального и мира дольнего, материального. Платонизм имеет также еще одну характерную черту – акцентуация жизненного связующего ценностного начала. В платонизме, как уже говорилось, носителем этого общего, связующего и животворящего начала является Душа Мира. Мифологема мудрой царственной устроительницы бытия присутствует также во многих культурах. Важно отметить, что этот жизненный принцип ассоциируется именно с женским, производящим началом, с неким душевным теплом. Православное христианство к этому добавляет еще один немаловажный аспект – вектор, указывающий направление дальнейшего развития: тварный мир призван Богом к благодатному устроению и преображению. Восточное христианство, принятое на Руси, таким образом, сочетало в себе некоторые аспекты платонизма и собственно христианства.

Позже на русскую софиологию оказали влияние учения Николая Кузанского, Ф. Шеллинга, гностическая традиция. Но русская софиология – «явление глубоко самобытное и оригинальное, выражающее, быть может, самые сокровенные идеалы и чаяния отечественного национального характера» [2, с. 135], ведь, помимо западных и восточных влияний, идея Софии издревле присутствовала и в русской культуре. Причем ни в какой иной культуре она не представлена так широко и разнообразно. В любой культуре, в любом искусстве есть вещи, которые не могут быть сформулированы любым представителем этой культуры, но которые ощущаются каждым. Одним из таких понятий, выражающим суть древнерусской культуры, является понятие софийности.

Образ Софии «проглядывает» через почитание древними славянами Матери-земли. Культ Матери-земли воплощает женское начало Космоса. Ее образ в отечественной культуре построен на параллелях с женщиной. Женщина и вспаханная и засеянная земля – существа, приобщенные к таинству рождения. Земля в славянской мифологии – женское существо, родительница, Мать-сыра земля, «хлебородица»,

каждый родившийся на земле человек обязан своим рождением не только родителям, но и праматери-земле. О сопоставлении земли и женщины свидетельствуют изображения на древних женских глиняных статуэтках знака вспаханного и засеянного поля. Причастность земли, природы к рождению воспринимается как ее неистребимое качество. Как женщина носит в своем чреве дитя, рожает его на свет и вскармливает грудью, так и земля, в лоно которой брошено зерно, родит урожай, становясь, таким образом, кормилицей всех живущих на ней. Земля исполнена благодатной силы животворения, целительства, дароношения. Неслучайно первоначальным представлениям о святом на Руси соответствовала земля, именно она наделялась славянами качеством святости. «Признак силы переплетается в славянском понятии святости земли с признаком чистоты. Согласно славянским воззрениям, святая мать-земля чиста, непорочна, безущербна – эти признаки она незыблемо хранит сама и переносит на своих чад» [3, с. 245]. Отсюда – представления об очищающей силе исповеди земле. Тогда становятся понятными и сцены из русских былин, сказок, когда богатырь, ослабев, припадает к земле, дабы набраться от нее сил.

Одновременно Мать-земля обладала и целительной силой, пример тому – множество обрядов лечебной магии славян, связанных с употреблением земли. С идеей плодородия земли связано устойчивое представление о том, что она является вместилищем сокровищ, предстающих перед человеком в виде клада. Народная молва связала с кладом немало легенд: в одних он выступает как награда, дающаяся человеку за праведную жизнь, в других – как наказание, повлекшее за собой немало бед, страданий и смертей. Таким образом, Мать-сыра земля выступает и в качестве носительницы нравственной правды, охранительницы законов родовой жизни. В мифологии восточных славян образ земли оформляется через признаки материнства, родственной близости, защиты, целительства, животворения, чистоты, безущербности, красоты и сострадания.

Позже, в период христианизации, хтонический образ Матери-земли связывался с образом Богородицы и существенно трансформировался под его влиянием. «Рождающее материнское лоно земли, бу-

дучи сильной культовой позицией для русского сознания, окрашивало его христианскую спиритуализацию началом чувственности, эстезисом в античном смысле» [1, с. 120]. Вообще для русского сознания парадокс вочеловечивания Бога как неслиянность и нераздельность трансцендентного и имманентного был умозрительно-теоретичным, тогда как ясный мифопоэтический образ Богородицы стал органичным, естественным, понятным и близким. Н. А. Бердяев писал по этому поводу, что Богородица идет впереди Троицы и почти с ней отождествляется. Народ более чувствовал близость Богородицы-заступницы, чем Христа. Христос – Царь Небесный, земной образ Его мало выражен, личное воплощение получает только Мать-земля.

Именно «религии земли», по выражению Н. А. Бердяева, суждено было сыграть особую роль «в придании русскому православию тех теплых тонов, которые отличали его от сурового византийского аскетизма, в формировании любовного, доходящего до романтической экзальтации отношения к тварному и земному, проявившегося в русской софийности» [1, с. 122].

Богородица выступает символом соборного единения для русского народа, защитницей, покровительницей русского народа, помощницей в трудной ситуации, посредницей между Богом и миром. Г. П. Федотов, исследуя русские духовные стихи, отмечал: «Как общая Мать, связанная с космическим рождением, Богородица может сливаться с матерью-землей, олицетворением космоса. Это тождество было бы трудно доказать цитатами. Народ сохраняет дистанцию между миром божественным и земным, но … переносит на матерь-землю значительную часть того комплекса религиозных чувств, которые обычно у него связаны с Матерью Божией» [4, с. 57].

По мнению А. В. Иванова, культ Земли-кормилицы и Матери Божьей «находят свое естественное библейское основание в учении о Софии как о предвечном замысле и, одновременно, живой душе тварного мира, полной красоты, премудрости и совершенства. Богоматерь Мария есть как бы полнота Софии в земном творении…» [2, с. 130–131].

Таким образом, идея Софии изначально оказалась очень близка русскому сознанию. Древняя, а затем и средневековая Русь жила целостной духовной жизнью, не расчлененной на отдельные состав-

ляющие, а потому образ Софии ярко проявлялся в различных сферах культуры: в живописи, в зодчестве, в литературе. Стоят посвященные св. Софии величественные кафедральные соборы Киева, Новгорода, Полоцка, Вологды, Тобольска. Два храма во имя св. Софии сохранились в Москве. Кажется небезосновательным, что именно Софии посвящены одни из первых храмов на Руси, поскольку ее образ, искони присутствующий в славянской культуре, получает «второе рождение» после христианизации страны. Мы можем говорить о том, что в культуре Древней Руси видны два потока: языческий и византийский, христианский. Первый являет тенденции к конкретности, материальности, сакрализации природных явлений, второй – открывает бытие духовной сферы, воспринимая её прежде всего эстетически, усматривая в ней высшую красоту. Но древнего русича привлекала не сама по себе высшая красота, а ее выраженность в чувственно воспринимаемых предметах и явлениях, то есть абстрактная, не облеченная в материальные формы духовность трудно усваивалась. Возможно, поэтому София столь часто становилась основной идеей различных произведений искусства, являясь как бы посредницей, одухотворенным образом, воплощением идеального в материальном. Мы можем говорить о том, что софийность, идея Софии была местным, русским культурным явлением, получившимся из наложения мифологического сознания, присущего язычникам, на основы христианской культуры. В целом, если попытаться сформулировать суть данной идеи применительно к древнерусской культуре, то она состоит в удивительной способности древнерусских деятелей культуры переводить на язык вечности сиюминутные проблемы, в глубоком ощущении и осознании единства мудрости, красоты и искусства и в умении оптимально художественно воплощать это единство.

София предстает и в роли особого иконографического образа во фресковой живописи и иконописи. П. А. Флоренский, например, выделял три типа Софийных икон: София Новгородская (XI век) – тип Ангела, София Ярославская (XVI–XVIII вв.) – тип Церкви и София Киевская (X век) – тип Богородицы. Икона Софии существует во

многих вариантах, что, по мнению П. А. Флоренского, доказывает то, что софийная иконопись – это подлинное религиозное творчество, исходящее из души народа.

София является центральным или одним из главных образов и целого круга литературных произведений, ей посвящены возвышенные песнопения и проникновенные молитвы. Но, в каких бы воплощениях образ Софии ни являлся – храма, иконы, литературного образа, он неизменно сияет отблеском высшей духовной красоты. В целом, можно сказать, что София для русской культуры стала прообразом и архетипом, воплотившим визионерско-мистический дух, антиномии и апории национального менталитета. Неизреченная на языке конечных понятий ее сущность искала выражения в храмостроительстве, иконописи, гимнографии, поэзии, поэтической философии.

Современный исследователь, философ Э. А. Бальбуров, оценивая коренные черты русского мировоззрения, одной из важнейших таких черт назвал мистический материализм, именно он, по его мнению, предопределил живучесть библейской мифологемы Софии Премудрости Божией в русской культурной традиции. В отличие от «бесполой, безликой и имперсональной» Jung frau Sophia немецкого мистика Беме, олицетворяющей “отвлеченный принцип мудрости”, отмечает философ, – София В. Соловьева, С. Булгакова, П. Флоренского, Вяч. Иванова, А. Блока – высший цвет женственности, Невеста Христова и Тело его» [6, с. 235–237]. В ее образе нет «”брезгливости к полу”, таинству брака и эротизму, в нем – “прославление и просветление природы”, природно-человеческого естества Приснодевы Марии, Богоматери» [6, с. 240].

«Русская София – Второй (становящийся) Бог В. Соловьева, по пояс вросший в землю и устремленный к небу. Религиозный материализм русской софиологии, вобравший в себя религию земли и интимную осененность сущим, – важная черта «особенной стати» русского духа. В нем – единство космоса и логоса, природного и культурного, «органично-иррационального и организованно-рационального» [1, с. 24].

Образ Софии имеет большое значение для понимания древнерусской эстетики, ибо он выразил нерасторжимое единство мудрости и красоты. Русская мысль наилучшим образом выражала себя в искусстве и литературе во все времена. Для Киева образ Софии был символом христианского учения и вполне зримым воплощением общественно-политического центра. Для Новгорода – символом независимости. Для укрепления политического единства русского государства при Иване Грозном утверждается культ Софии Премудрости Божией в Москве и потом централизованно распространяется по всей Руси. При колонизации Сибири собор Святой Софии строится и в Тобольске. Интерес к теме Софии не исчезает и до сего дня.

П. А. Флоренский писал: «Мы – народ софийный, мы подданные Софии и должны быть рыцарски верными своей царице. Это – залог нашего существования, ибо “Россия” и “Русское” без Софии – contradicto» [7, с. 27]. Таким образом, идея Софии имеет глубочайшие корни в мировоззрении русского народа. София как бы олицетворяет женское начало и вселенскую мудрость и в определенной степени ее субстанциализирует. Образ Софии окрыляет весь дух русской культуры.

Наиболее систематическую и многоаспектную разработку идея Софии обрела в трудах русских мыслителей Серебряного века: В. С. Соловьева, П. А. Флоренского, С. Н. Булгакова, С. Н. и Е. Н. Трубецких, Л. П. Карсавина, Н. О. Лосского и др. В основе их учений лежит идея софийного Космоса, идея единства Макрокосма и Микрокосма – Вселенной и Человека. Единящей основой выступает София.

Аксиологический аспект Софии также присутствует и в творчестве П. А. Флоренского. Эстетика П. А. Флоренского есть «первый момент в антроподицее, в «нисхождении Бога к нам» [1, с. 111]. Философ видит земной мир через призму божественного, ему необходимо узреть в данном мире Гармонию, Красоту, Любовь, ибо в противном случае говорить о «нисхождении Бога» не приходится. А посему цель эстетики Флоренского – видение мира как одухотворенного, гармоничного, как становление Божественного. Земной мир имеет право

на существование только в том случае, если в нем присутствует красота. В. В. Зеньковский отмечал, что формула о спасении мира через красоту есть формула софиологическая, ибо «красота мира восходит к идеальной основе, к софийной глубине мира» [8, с. 272]. Именно поэтому П. А. Флоренский пытается увидеть софийную основу мира, красоту.

Таким образом, в аксиологическом аспекте София есть вечное единство доминантных ценностей отечественной культурной традиции – Красоты, Добра и Истины. Она есть Свет, свет Красоты и Любви. София предстает и как Вечная Женственность, как эталон прекрасного, гармоничного и нравственного существования в Космосе. Она есть живой и деятельный символ абсолютной Непорочности и Чистоты Помыслов, абсолютной первозданной Красоты и Совершенства и, самое главное, абсолютной подвижнической Любви, Доброты и жертвенного Материнства.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бальбуров Э. А. Поэтическая философия русского космизма: Учение, эстетика, поэтика. – Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2003. – 242 с.
2. Иванов А. В. Мир сознания. – Барнаул: изд. АГИИК, 2000. – 240 с.
3. История религии. В 2 т. – М.: Высшая школа, 2002. – 440 с.
4. Федотов Г. П. Стихи духовные: Русская народная вера по духовным стихам. – М.: Прогресс; Гнозис, 1991. – 192 с.
5. Вышеславцев Б. П. Русский национальный характер // Вопросы философии. – 1996. – № 6. – С. 136–140.
6. Булгаков С. Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. – М.: Республика, 1994. – 672 с.
7. Иванов А. В. Идея Софии в русской философии // Алтай–Космос–Микрокосм. Тезисы 3-й международной конференции. – Алтай, 1995. – 215 с.
8. Зеньковский В. В. Русские мыслители и Европа. – М.: Республика, 1997. – 392 с.
9. Флоренский П. А. Столп и утверждение истины: в 2 т. – М., 1990.

Думанский Д. В.
Кемеровский государственный университет культуры и искусств

ЕВРОПОЦЕНТРИЗМ И РУССКИЙ МЕССИАНИЗМ В КОНТЕКСТЕ ТЕОРИЙ СОЦИОКУЛЬТУРНОЙ МАКРОДИНАМИКИ

Проблема социокультурной самоидентификации в современной России стоит довольно остро и решается весьма противоречиво. С одной стороны, в общественном сознании прочно укоренились европоцентристские представления о «мировой цивилизации», куда нам необходимо войти или вернуться (вариации могут быть различными). С другой стороны, в средствах массовой информации не стихают разговоры о патриотизме и уникальности России. Так или иначе, две эти идеологические линии, преломляясь в общественном сознании, сильно влияют на нашу самоидентификацию. Поэтому есть смысл остановиться на них подробнее.

Европоцентризм как идеология, лежащая в основе современной глобализации, претендует на универсализм. Другими словами, Европа является образцом для подражания, и все народы и цивилизации должны стремиться достичь ее уровня. В основе этого мировосприятия лежат теоретические представления о развитии культуры и общества, которые возникают в результате трансформации христианского мировоззренческого принципа линейной направленности истории. Все эти представления основаны на важном эвристическом принципе, который можно свести к утверждению того, что «человечество поднялось от дикости к цивилизации». Этот принцип был сформулирован еще в XVI в. Ж. Боденом [4, с. 110]. Однако в полноценную социокультурную теорию он оформился лишь к середине XVIII в. Прежде всего это Работы А. Р. Ж. Тюрго и Ж. А. Кондорсе. Суть подобных теорий сводится к утверждению единообразной линии социокультурного развития и обязательных стадий этого развития. Соответственно, Европа олицетворяет собой наиболее высокую стадию развития, остальные народы находятся на более низких стадиях. Важ-

но отметить, однако, что и Европа находится не на высшей стадии. Принципиальным здесь является вера в безграничность прогресса. Горизонты должны быть открытыми. Хотя и здесь существуют свои исключения. В частности, Ф. Фукуяма, ссылаясь на авторитет Гегеля и Маркса, пришел к выводу, что существуют два объективных фактора, обеспечивающих эволюцию человеческого рода, – экономический и так называемая «борьба за признание» (речь идет о признании человеческого достоинства). По мнению американского философа, идеальная реализация этих двух человеческих устремлений возможна лишь в рамках либеральной демократии, которая уже достигнута в «развитых» обществах. Это, конечно, не означает абсолютного застоя во всех областях – будут и новые изобретения и новые развлечения, но по большому счету «истории не будет»… будет лишь «подтягивание стран третьего мира до уровня первого» [5, с. 9–18]. Такое восприятие развития культуры и общества для Европы достаточно естественно.

В России восприятие линейно-поступательных моделей социокультурного развития всегда было неоднозначным. С одной стороны, идея избранности русского народа отрицала европоцентристское восприятие, но, с другой стороны, было и взаимодействие. Достаточно вспомнить взгляды Вл. Соловьева. Он совершенно не был чужд русскому мессианству, более того, Соловьев – один из первых разработчиков русской идеи. Однако линейно-поступательная модель социокультурного развития не вызывает у него никакого негодования. Прежде всего это связано с ее религиозным прочтением. Для русского философа определяющим было достижение идеала всечеловеческой «вселенской церкви». По его мнению, христианство – это религия не личного, но общественного спасения. Поэтому национальная гордость на пути христианского единения рассматривалась В. Соловьевым как преграда. Он был уверен, что русские должны пожертвовать своими национальными интересами в угоду интересам всечеловеческим – христианским. Эту идею он находил и у Ф. М. Достоевского, убежденного в том, что миссия русского народа и русской культуры во всепримирении, которое, в том числе, решит проблемы Европы [3, с. 410].

Однако такой оптимизм не разделял другой известный отечественный философ – Н. Я. Данилевский, который острее других ощущал связь европоцентристских настроений с идеей единообразного развития культуры и общества. Чтобы оправдать уникальность и значимость России, он создаёт собственную теорию социокультурного развития. Это теория культурно-исторических типов, в рамках которой утверждается, что нет единой для всех линии развития культуры и общества. В этом контексте подвергается критике линейно-поступательная модель развития, разделяющая историю на древнюю, среднюю и новую. Например, Данилевский отмечает, что центральное событие – падение Рима, отделяющее древнюю историю от средней, остается совершенно незамеченным в китайской истории [1, с. 67].

Реальная история, по его мнению, представлена совокупным развитием культурно-исторических типов. Культурно-исторические типы – самобытные культурные общности, которые зарождаются, развиваются и умирают. На протяжении жизни они реализуют заложенный в них творческий созидательный потенциал. Данилевский выделяет четыре сферы возможной реализации данного потенциала: религиозная, политическая, общественно-экономическая и культурная (искусство, наука) [там же, с. 400]. Европейский культурно-исторический тип сумел развить лишь два основания – политическое и культурное. Русский мессианизм, по Данилевскому, заключается в идее, что наш народ сможет развить все четыре основания творческого потенциала. Прогноз Данилевского был очень оптимистичен, но он не оправдался.

Возвращаясь к линейно-поступательным схемам социокультурного развития, заметим, что одна из них кардинально изменила судьбу России. Речь идет о марксизме, который был у русских во многом связан с мессианскими настроениями. При этом любопытно то, что марксизм связан и с европоцентризмом. Это исключительно европейский проект перехода на новый уровень развития. В России он наполнился дополнительным содержанием и реализовался в революции 1917 г. Необходимо сказать, что после угасания культурного импуль-

са большевизма советское общество всё больше испытывало на себе влияние социальной, экономической и духовной матрицы западного капитализма и общества потребления. С. Кара-Мурза отмечает, что это стало проявляться уже во времена Хрущева [2, с. 6]. Советский Союз неминуемо двигался к своей гибели.

Сегодня, когда Россия всё еще самоопределяется, мы снова стоим перед теми же вопросами, в которых европоцентризм и русский мессианизм играют чуть ли не первую роль. Ответов на них немало. Среди самых известных можно указать Евразийский проект А. А. Дугина и ответ глобализации А. С. Панарина, который считает, что кризис, развернувшийся на Западе, нуждается в общечеловеческом решении. Россия, безусловно, может положительно повлиять на мировые глобализационные процессы. Тот же Панарин уделяет серьезное внимание интерпретации линейно-поступательного развития как совокупного опыта разных культур. Здесь несложно провести параллель с идеей Данилевского о всечеловеческом и общечеловеческом. Общечеловеческого, как убежден Николай Яковлевич, в реальности не существует. В то время как всечеловеческое – это лучшие достижения конкретных культурно-исторических типов; *однако эти достижения возможны лишь на почве самобытной культуры и их усвоение другими культурно-историческими типами происходит всегда специфично* (курсив автора – ***Д. Д.)***. Панарин же, опираясь на идею всечеловеческого, предлагает очень любопытный проект глобализации без европоцентризма. Построение именно такой глобализации – насущная задача России. Заметим, что рассуждения современного исследователя Панарина соотносятся с идеями русского писателя Ф. М. Достоевского.

Безусловно, проектами Панарина и Дугина современная дискуссия судьбе России не исчерпывается. Существует множество леворадикальных, либерально-демократических и консервативно-национа-листических позиций. Каким путем пойдет современная Россия – вопрос открытый. Ответ на него во многом связан с проблемой самоидентификации, которая, в свою очередь, определяется рассмотренными в данной статье идеологическими влияниями.

ЛИТЕРАТУРА

1. Данилевский Н. Я. Россия и Европа: Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германо-Романскому. – СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, Издательство «Глаголь», 1995. – 552 с.
2. Кара-Мурза С. Г. Европоцентризм – эдипов комплекс интеллигенции. – М.: Алгоритм, 2002. – 259 с.
3. Лосев А. Ф. Владимир Соловьев и его время. – М.: Молодая гвардия, 2000. – 613 с.
4. Семенов Ю. И. Философия истории (общая теория, основные проблемы, идеи и концепции от древности до наших дней). – М.: Современные тетради, 2003. – 776 с.
5. Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек / пер. с англ. М. Б. Левина. – М.: ООО «Издательство АСТ: ЗАК НПП «Ермак», 2004. – 588 с.

П. В. Аксёнов

Кемеровский государственный университет культуры и искусств

ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНАЯ ЭЛИТА РОССИИ: ПРОБЛЕМЫ ФОРМИРОВАНИЯ И ИДЕНТИФИКАЦИИ НА ФОНЕ ЦИВИЛИЗАЦИОННЫХ ИЗМЕНЕНИЙ

Сегодня мы можем наблюдать, как современное общество претерпевает существенные изменения. В его новом качестве все больше проявляются те черты и характеристики, которые станут определяющими в его развитии на ближайшие десятилетия. Такое общество кардинально отличается от тех состояний, в которых оно прибывало ранее: «В настоящий момент, – заявляет А. С. Панарин, – общество подошло к точке бифуркации, когда будущие события не являются предопределенными прошлыми состояниями» [14, с. 353–354].

На фоне общественных изменений прослеживается ярко выраженная тенденция исследовательского интереса к элитогенезу, поскольку внимание к элитам, процессам их формирования и функционирования возрастает в периоды нестабильности социальных систем, когда они претерпевают серьезные трансформации.

Именно в такой период стали появляться классические теории элит, именно такой период переживает сегодня Россия. Если ранее российские ученые практически не исследовали элиты, а интеллектуальную элиту не выделяли как отдельный ее вид, то в начале XXI века эта проблема приобретает особую значимость в отечественной научной среде: термин «элита» активно применяется как в строго научном, так и публицистическом дискурсе. Сегодня можно констатировать возможность нового морального наполнения феномена интеллектуальной элиты, точнее, его нового прочтения с данных позиций ввиду ее возрастающей роли и значения для дальнейшего развития России. Все более выкристаллизовывается и начинает приобретать статус качественно нового слоя интеллектуальная элита, отличная от других элитных групп и имеющая собственные черты и особенности.

Интерес, вызванный к интеллектуальной элите, обусловлен динамикой происходящих в современном обществе изменений. Сегодняшнее состояние общества можно рассматривать как новый всеохватывающий цивилизационный виток, как своеобразный ответ на вызовы современности – состояние прихода информационной эпохи влечет за собой кардинальные перемены, когда «в открытом информационном обществе значимость интеллектуальной гегемонии растет, а борьба интеллектуальных позиций актуализируется» [13, с. 78]. Поэтому важной составляющей цивилизационного вызова для России становится вызов интеллектуализации. Социокультурная динамика в условиях современности выдвигает требования глубоких знаний, навыков, умений. Тенденции последних лет свидетельствуют о том, что одним из ведущих факторов общественного развития становится продуцирование интеллектуального продукта. В этой связи отмечается, что «в XXI веке национальные культурные миры все ощутимее

становятся недостаточными, интеллектуально вторичными и производными от глобального интеллектуального пространства», идет «борьба за интеллектуальное лидерство» [13, с. 88].

Остро встает вопрос о роли и национальной ориентированности интеллектуальной элиты в глобализирующемся мире. Если «в рамках прежнего национального консенсуса интеллектуальная элита была наделена особыми полномочиями и функциями: выражать национальную культурную идентичность, формулировать национальные цели, одновременно наделяя их признаками легитимности и престижности, создавать привлекательный образ своей страны в системе мировых межкультурных коммуникаций», то уже сегодня «может оказаться так, что глобальный рынок в обмен на чаемое международное признание и высокие гонорары потребует от интеллектуалов “творческих усилий”, прямо противоположных тем, которые они предпринимали» [15, с. 83]. Поэтому в условиях социокультурных изменений, детерминируемых процессами глобализации, а также поиском ответов на вызовы современности, существенным является вопрос о национальной самоидентификации интеллектуальной элиты России в межцивилизационных коммуникациях.

Вместе с тем, на фоне происходящих глобализационных процессов новое обоснование приобретают концепция развития постиндустриального общества в мировом масштабе и всё ослабевающее значение противодействующих ей тенденций локализации. Согласно этой концепции, российское общество вступило на стадию раннего постиндустриализма, где особое значение приобретает формирование общества интеллекта. Концепция постиндустриального общества достаточно тесно примыкает к концепции меритократии, где интеллектуальная элита выступает в качестве носителя технократической элитарной культуры и может входить в состав правящей элиты. Существовавшие ранее стратификационные критерии уходят на второй план, уступая место новым, происходит борьба между «старыми» и «новыми» стратами. В основе данной концепции заложен принцип индивидуальных заслуг, профессионализм, высокие интеллектуальные способности, поэтому в состав элиты войдут наиболее достойные

и компетентные индивиды, то есть будет сформирована меритократия. Эти нововведения основаны, прежде всего, на обладании ключевыми ресурсами, наиболее востребованными в данное время в данном типе общества. «В высшую страту меритократической системы войдут, таким образом, люди исключительных дарований, гении и творцы, чей интеллект является двигателем истории» [19, с. 35]. С позиций меритократии социальное равенство понимается как равенство жизненных возможностей, а не равенство результатов. В сложившейся традиции происходит смещение акцентов на разнообразные ресурсы и соответствующие типы элит. Наряду с правящей элитой (базирующейся на властно-политических ресурсах) и экономической (основанной на производстве материальных ресурсов) выделяется интеллектуальная элита, обладающая значимыми в современном обществе такими личностными качествами (ресурсами), как компетентность, знания, способности.

Спецификой формирования сегодняшней интеллектуальной элиты является то, что ее принято сравнивать с научной элитой. На практике их употребление является неоднозначным и трактуется в различных смыслах, либо они представляются как синонимичные, что вносит путаницу в исследовательскую терминологию. «На первый взгляд, понятие “интеллектуальная элита” шире, чем научная элита. Второе представляется частью первого, хотя исключительной важной, стержневой. При углубленном структурном подходе выясняется, что связи этих понятий сложнее, многограннее» [11, с. 5]. Можно предположить, что эти два типа элит взаимодополняют, но не обуславливают друг друга. При этом специфика научной элиты видится в том, что это элита заслуг, «она по своему характеру является своеобразной “меритократией” в рамках интеллектуальной элиты» [10, с. 278], поскольку отдельно взятый ученый функционирует в строго определенной, узкоспециализированной локальной области научного знания. Интеллектуальная элита предполагает более широкую социокультурную включенность, поскольку она характеризуется не только глубокими знаниями и открытиями в строго определенной сфере человеческого бытия, но и широким мышлением и способно-

стью видеть дальше, имеющими особое значение для всего общественного развития. «Интеллектуальная элита представляет собой некий “заповедник” общечеловеческих духовных ценностей, то самое горнило, в котором выплавляется культурный и цивилизационный прогресс» [9, с. 179]. В таком контексте научная элита предстает в качестве одного из существенных каналов формирования интеллектуальной элиты.

Если вопрос о взаимодействии интеллектуальной и научной элит видится вполне определенным, то вопрос о соотношении интеллектуальной элиты и интеллигенции носит неоднозначный и во многом противоречивый характер. Как и в предыдущем случае, многие ученые склонны их отождествлять, подменяя одно понятие другим и оперируя ими как синонимичными. Сейчас все больше можно обнаружить ряд исследований и статей, в которых заявляется следующее: «Конечно, термин “интеллигенция” является достаточно уникальным российским явлением и редко используется для определения западных интеллектуалов, но в рамках данной статьи, **во избежание теоретической рассогласованности** (выделено мною. – ***П. А.***), эти два понятия – интеллигенция и интеллектуалы – будут использоваться в качестве синонимов» [8, с. 49]. Такого рода утверждения можно встретить во многих исследованиях различного толка, что, к сожалению, начинает приобретать характер эпидемии. Тождественное рассмотрение двух понятий, подмена одного другим, отсутствие методологического ригоризма – суть не только современного состояния интеллигентско-интеллектуального дискурса, но и многих «научных» исследований.

Диаметрально противоположная и наиболее распространенная точка зрения базируется на абсолютной убежденности в оригинальности и самобытности русской интеллигенции, не совпадающей по значению с интеллектуальной элитой, а также в отсутствии между ними каких-либо схожих черт и точек пересечения. Приведем, например, мнение украинского профессора И. И. Кального, пожелавшего выделить его жирным шрифтом: **«В целом интеллигенция – это определенный ресурс модернизации общества, его духовный наставник, интеллектуальный поводырь, интеллектуальное мень-**

шинство, но не интеллектуальная элита» [7, с. 156]. С мнением Кального согласуется позиция российского профессора А. В. Соколова: «Один и тот же человек не может быть одновременно и интеллигентом и интеллектуалом» [20, с. 11]. Совершенно крайней точкой зрения является непризнание интеллектуальной элиты и интеллигенции как обоих, так и каждого в отдельности соцокультурных слоев [17, 21, с. 375].

В результате подобные дискуссии вокруг содержания понятия «интеллигент» (даже безотносительно к понятию «интеллектуал») и роли интеллигенции выявляют широчайший разброс мнений, их направленности и глубины. Данная проблема имеет давнюю историю, ее разрешению посвящено и посвящается огромное множество фундаментальных трудов. Мы ограничимся приведенными (далеко не исчерпывающими весь дискурс) примерами, выявляя другую важную в контексте заявленной темы методологическую установку. Суть ее наглядно выражена в работе Д. М. Буланина «Эпилог к истории русской интеллигенции», где отмечается: «…в тех сумерках цивилизации, куда погрузилась Россия, для интеллигенции не осталось места» [4, с. 14]. На смену утратившей свою силу русской интеллигенции, признает петербургский исследователь, должна прийти плеяда выдающихся интеллектуалов западного образца. Ему вторит А. А. Балаян: «Российская интеллигенция исторически исчерпала себя. Мы переживаем момент, когда в стране востребованы интеллектуалы» [2, с. 41]. Мы не разделяем данную точку зрения, гласящую о «бесповоротном закате» русской интеллигенции. Если происходящие цивилизационные изменения существенно детерминируют большинство социокультурных трансформаций в мире, то призывы «распустить русскую интеллигенцию» (иеромонах В. М. Лурье) в ее мощнейшей и веками складывающейся культурологической парадигме крайне преждевременны.

Более обоснованно и перспективно в контексте исследовательского анализа отечественной интеллектуальной элиты, на наш взгляд, будет рассматривать интеллигенцию как важнейший социокультурный источник «рекрутирования» интеллектуальной элиты. «Совершенно очевидным, – пишет ростовский профессор Т. Г. Лешкевич, –

является то, что в разномастной прослойке интеллигенции выкристаллизовываются ее отборные экземпляры и типажи. Поэтому можно смело предполагать постоянное наличие интеллектуальной элиты в среде интеллигентской прослойки» [12, с. 117]. В структуре «разномастной прослойки» или в ее более благозвучной трактовке – разночинной интеллигенции – коренится ядро интеллигентской парадигмы, в рамках которой производится смешение социально-профессионального и нравственного аспектов. Отсутствие последнего вменяется в вину интеллектуалу и ставится в заслугу интеллигенту.

Г. А. Будник, обобщая существующие методологические подходы к исследованию феномена интеллигенции, объединяет их в две группы: «первая – социально-функциональный подход, выделяющий интеллигенцию по характеру труда – профессиональному, умственному, требующему выполнения определенных социальных функций; вторая – нравственно-этический подход, при котором упор делается на глубокое осмысление и внутреннее переживание представителями интеллигенции гуманитарных ценностей» [3, с. 9]. Ключевым моментом в данной классификации является для нас то, что она коррелирует с двумя альтернативными подходами к исследованию элит – структурно-функциональным (альтиметрическим) и ценностным (аксиологическим), которые применимы и для разработки проблематики интеллектуальной элиты. На основе данных подходов разворачивается вся критика и апологетика как интеллектуальной элиты, так и интеллигенции. В этом заключается проблемное поле обоснования данных двух феноменов, их квинтэссенция. Здесь и необходимо искать, на наш взгляд, точки их пересечения и взаимоисключения, осуществляемых на сегодняшний день в разнообразных элитологических и посвященных интеллигенции дискурсах, так и не пришедших к общему знаменателю, а все более порождающих и без того широчайший разброс мнений и парадигм.

Важной особенностью функционирования современной интеллектуальной элиты является присутствие многих ее членов в составе иных типов элит. Данная тенденция рождает проблему идентификации этой прослойки, поскольку ее часть смешана и размыта среди представителей элит других формаций. Особый интерес представляет

механизм взаимодействия интеллектуальной элиты с правящей элитой, который в последние десятилетия все более усложняется и не является таким однозначным, каким был ранее. Еще классики элитологии в начале XX века В. Парето и Г. Моска убедительно доказали необходимость пополнения элиты достойными индивидами из неэлитных страт общества. В противном случае элита превратится в замкнутую касту и через несколько поколений полностью выродится и утратит свою значимость, так как не в состоянии будет отвечать вызовам современности. Современной правящей элите необходимо не только устойчивое функционирование, но и поддержание собственной гегемонии, обеспечение легитимации, что является, в свою очередь, прерогативой интеллектуальной элиты. Если ранее положение дел во многом определялось военной мощью и авторитаризмом внутренней и внешней политики, то сегодня для сглаживания и предотвращения конфликтов этого достаточно. Правящая элита вынуждена инкорпорировать в свои ряды выдающихся интеллектуалов не из альтруистических соображений, а из рациональной логики соответствия динамично меняющимся процессам и необходимостью общего контроля над ними.

Демократический принцип развития государства, который реализует современная Россия, предполагает (при прочих равных условиях) выравнивание внутри демократического образования жизненных шансов каждого индивида на продвижение по социальной иерархии. Равенство возможностей, впрочем, не предполагает равенство результатов, однако сам механизм такого продвижения должен существовать. Теоретическое закрепление данного механизма отражено в Конституции РФ; вопрос о его практическом осуществлении открыт. Правящая элита вынуждена предлагать обществу теорию о существовании меритократии, демонстрировать возможности пополнения ее рядов достойными индивидами из всех слоев социальной стратификации. В случае если социальные «лифты» будут работать только в одном «коридоре для элиты» (С. Г. Кара-Мурза), а общественные фильтры будут отсеивать людей достойных, это неизбежно приведет к социальной напряженности, подрыву положения правящей элиты и в конечном итоге ее смене.

Отечественные исследователи полагают, что «политическая система не может считаться устойчивой, если ее элита не включает в себя людей с высоким интеллектуальным потенциалом, с высоким уровнем пассионарности; в этом случае последние образуют контр-элиту, которая будет выше по своему качеству, чем правящая элита» [1, с. 485]. В данном контексте интеллектуальная элита представляет собой определенное образование, стремящееся к независимости и не без оснований претендующее на главенствующие позиции. Возникает угроза борьбы элит. Для ее предотвращения правящая элита либо инкорпорирует в свой состав представителей интеллектуальной элиты, либо подчиняет ее себе всеми имеющимися средствами. Поэтому «часто правящие элиты пытаются вмешаться в своих интересах в процесс выделения элит в интеллектуальных областях» [5, с. 91]. Однако последний вариант действия, на наш взгляд, не столько снимает угрозу социальной напряженности, сколько отодвигает ее на более дальнюю перспективу.

В результате если не борьбы, то сталкивания интересов правящей и интеллектуальной элит все чаще возникает вопрос о «псевдоэлите» и «настоящей элите». Суть последней базируется на меритократических принципах, нормах и выдающихся качествах ее представителей. «Поэтому подлинной элитой может быть только интеллектуальная, а не та часть населения, которая присвоила себе максимальное количество материальных благ» [12, с. 118]. Данное утверждение целиком и полностью вписывается в рамки нормативно-ценностного подхода к интерпретации этого феномена и соответствует этимологии самого термина «элита», однако при этом отрицается его структурно-функциональная (альтиметрическая) сторона. В результате возникают разногласия (как и в случае с интеллигенцией) при применении того или иного исследовательского подхода к феномену элиты.

Примечательно, что еще Платон, рассуждая на тему власти и идеального правителя, предвосхитил существующие сегодня разногласия относительно статусной и «подлинной элиты». Власть, по его мнению, открывает большие, неведомые до этого горизонты и возможности, поэтому владеть ей могут только самые достойные – фи-

лософы-интеллектуалы. Они обладают специальным знанием и поэтому должны являться главными архитекторами и правителями идеального государства. Манифестируя этот принцип, Платон, однако, оговаривается, что все это существует в идеале. На деле, отмечает он в своих диалогах «Государство» и «Политик», власть может оказаться в руках не философа-интеллектуала, а недостойного правителя в результате определенной несправедливости, которая, как правило, бывает гораздо сильнее самой справедливости. Однако важным для такого правителя остается все же то, что если он обладает определенной долей мудрости и хочет долго и спокойно властвовать, то должен быть обращен своим лицом к философам-интеллектуалам, так как благодаря их участию в государственном управлении может быть установлен истинный порядок. На всем протяжении своих диалогов Платон не устает повторять, что «ни для государства, ни для граждан не будет конца несчастьям, пока владыкой государства не станет племя философов» [18, с. 256].

Проецируя слова Платона на современную российскую действительность и одновременно резюмируя все вышесказанное, можно заключить, что проблема «главных архитекторов» и «идеальных правителей» спустя тысячелетия остается нерешенной. Сегодня интеллектуальная элита занимает скромное положение во власти и несвободна по отношению к ней. Ту часть интеллектуальной элиты, которая включена в правящие структуры государства, принято рассматривать в качестве «интеллектуальной обслуги российских властей», но не более того. «Интеллектуальная элита существует в нашей стране не благодаря, а вопреки законам нынешнего российского мироздания. Государственная элита (а по сути, в широкоупотребительном смысле термина “элита” она являет себя скорее псевдоэлитой) противопоставила себя интеллектуальной элите, чего в нормальном цивилизованном и культурно развитом обществе … быть не должно. Политический лифт поднимает наверх не элиту, а псевдоэлиту» [6, с. 42]. Таков диагноз философа А. Н. Ильина, который под «цивилизованными и культурно развитыми обществами» понимает западные общества, где еще в середине прошлого века был взят курс на вовлечение интеллек-

туалов в политические, социально-экономические и культурные процессы, поскольку стало очевидным их существенное влияние в данных областях. Такая традиция только начинает приживаться в России и существенно отличается от западного варианта в силу ряда самобытных факторов.

Борьба между политической и интеллектуальной элитами сопровождает всю историю модернизации России. Наряду с этим «интеллектуальная элита является тем феноменом русской культуры, который, во-первых, задавал направление, темп и характер ее развития, а во-вторых, сам представлял собой своеобразный продукт социокультурного процесса той или иной эпохи» [16, с. 8]. Поэтому именно интеллектуальная элита способна формировать ценностно-нормативные и смыслообразующие составляющие отечественного сознания. Совершенно очевидно, что любое общество должно быть заинтересовано в наращивании своего интеллектуального потенциала. Все лозунги модернизации российского общества, провозглашаемые сегодня с высоких трибун, если не отвергаются этим обществом, то не рассматриваются всерьез, поскольку не выявлен (не признан) сам субъект, способный к качественному и интенсивному осуществлению модернизационных процессов. Уповать на пробуждение политической воли, видимо, не приходится. Сами цивилизационные изменения, проходящие во всем мире, диктуют вызовы современным обществам. Главный вызов назрел, и для ответа на него необходима сильная интеллектуальная элита, способная вывести Россию на передовые позиции, некогда ей принадлежавшие.

ЛИТЕРАТУРА

1. Ашин Г. К., Кравченко С. А., Лозанский Э. Д. Социология политики. Сравнительный анализ российских и американских политических реалий. – М.: Экзамен, 2001. – 608 с.
2. Балаян А. А. Взаимодействие политической и интеллектуальной элиты: опыт Европы и России // Известия Российского Государст-

венного Педагогического Университета им. А. И. Герцена. Аспирантские тетради. – № 27 (61). – СПб. – 2008. – С. 38–43.
3. Будник Г. А. Формирование интеллигенции в высшей школе Российской Федерации. 1945–1991 гг. / ГОУВПО «Ивановский государственный энергетический университет им. В. И. Ленина». – Иваново, 2009. – 216 с.
4. Буланин Д. М. Эпилог к истории русской интеллигенции: Три юбилея. – СПб.: Дмитрий Буланин. – 2005. – 254 с.
5. Григорьев Л. М. Элиты и средний класс // SPERO. – 2010. – № 13. – С. 87–110.
6. Ильин А. Н. Статус интеллектуала и интеллигента в условиях авторитаризма современной политики // Научный вестник Уральской академии государственной службы. – 2011. – № 2 (15). – С. 40–50.
7. Кальной И. И. Интеллигенция в условиях транзитного общества // Вісник СевДТУ. – Вип. 94: Філософія: зб. наук.пр. – Севастополь: Вид-воСевНТУ, 2009. – С. 154–158.
8. Каневский П. С. Интеллигенция и культурный капитал в российской политике: точки пересечения. – 2007. – № 3 (5). – С. 41–49.
9. Карабущенко П. Л. Антропологическая элитология. – М.; Астрахань: АстрМОСУ, 1999. – 179 с.
10. Кислицын С. А. Научная элита в системе политической власти. – Изд. 2-е, испр. и доп. – М.: Изд-во ЛКИ, 2008. – 288 с.
11. Кугель С. А. Интеллектуальная элита: структура и функции // Интеллектуальная элита Санкт-Петербурга. – СПб.: Изд-во СПбГУЭиФ, 1994. – Кн.1. – С. 4–8.
12. Лешкевич Т. Г. Философия науки: традиции и новации: Учебное пособие для вузов. – М.: «Издательство ПРИОР», 2001. – 428 с.
13. Мартьянов В. Постсоветская Россия. Социально-теоретические размышления // Мыслящая Россия: История и теория интеллигенции и интеллектуалов. – М.: «Наследие Евразии», 2009. – С. 72–95.
14. Панарин А. С. Реванш истории: Российская стратегическая инициатива в XXI веке. – М.: Русскій міръ, 2005. – 432 с.

15. Панарин А. С. Народ без элиты. – М.: Алгоритм; Эксмо, 2006. – 352 с.
16. Пархоменко Т. А. Российская интеллектуальная элита в поисках «нового пути» (Последняя треть XIX – первая треть XX века): Автореф. … д-ра ист. наук. – М., 2008. – 39 с.
17. Петровский А. В. Интеллигенция при наличии отсутствия // Литературная газета № 43 (6044). – М.: «Издательский дом «Литературная газета», 2005.
18. Платон. Государство. Законы. Политик. – М.: Мысль, 1998. – 798 с.
19. Резаков Р. Г. Интеллектуальная элита и ее роль в современном мире // Педагогика: Науч.-теорет. журн.. – 2003. – № 2. – С. 34–41.
20. Соколов А. В. Интеллигенты и интеллектуалы в российской истории. – СПб.: Изд-во СПбГУП, 2007. – 344 с.
21. Тощенко Ж. Т. Парадоксальный человек: монография. – 2-е изд., перераб. и доп. – М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2008. – 543 с.

Н. В. Гончарова
АНО «Школа Бенедикт», Кемерово

РАЗВИТИЕ НАУЧНОГО ЗНАНИЯ О КУЛЬТУРЕ В УСЛОВИЯХ ПРОЦЕССА ГЛОБАЛИЗАЦИИ

В современном мире тема глобализации обсуждается довольно часто. В настоящее время актуальность этой темы возросла, так как глобализация коснулась многих важных направлений деятельности человека. Традиционно исследования этого процесса ведутся в основном в сфере политики и экономики. Однако нельзя не учитывать влияние глобализации и на сферу образования, так как адекватное реагирование на этот процесс влияет на уровень подготовки современного специалиста. Следствием глобализации актуализируются следующие особенности образования: тенденция к постоянному изменению и обновлению образовательных программ, свободный

обмен профессорами, аспирантами, студентами, международное сотрудничество, стратегии интернационализации, предпринимательские подходы и т. д.

Рассмотрим влияние данного процесса на институциализацию наук о культуре в образовательных практиках США и России. Развитие знания о культуре в США идет по пути диверсификации. Под диверсификацией мы подразумеваем разностороннее развитие, расширение [9, с. 53]. Применительно к сфере образования диверсификация – это расширение сфер деятельности. Одним из основных элементов диверсификации является новизна. Диверсифицированный путь развития знания о культуре – это умение и готовность вузовской системы отвечать требованиям времени и удовлетворять потребности рынка труда. Диверсификация, в первую очередь, – это реакция на внешние условия.

Внешние макроизменения немедленно сказываются на внутренней структуре университетов и на характере их образовательной деятельности. В условиях глобализации американские университеты преобразуются в экономические корпорации особого рода, связанные с производством и распространением знаний. Все звенья университетской структуры самоопределяются по признакам конкурентоспособности и доходности. В широком смысле университеты рассматривают корпорации как образец для творческого подражания.

В случае с американским обществом система образования раскрывает две его главные ценности: индивидуализм и практицизм. Стремление к индивидуальности находит выражение не только в форме обучения, но и в его содержании. Студентам предлагается отыскивать в изучаемом материале то, что, прежде всего, увлекает их самих, и вырабатывать в процессе учебы свои подходы и системы. Другая отличительная черта американского образования − это его прагматичная направленность. Одна из главных целей обучения − развить в учащихся problem solving skills (искусство решать проблемы), в соответствии с этой целью упор делается на поиск возможностей практического применения получаемых знаний [3, с. 128].

Сегодня университеты США предлагают большое количество программ по антропологии: история антропологических учений, принципы культурной антропологии, введение в культурную антропологию, этнографическая методология, культура и личность, социальная лингвистика, медицинская антропология, антропология права, прикладная антропология, антропология города, язык и культура, символическая антропология. Эти программы фокусируются на конкретных областях предмета: музыка мировых культур, антропология музея, женщины и культура, специализация: Латинская Америка, Карибские острова, Северная Америка, Европа, Восточная и Северная Африка, Южная Америка, Азия.

Основными характеристиками антропологических программ американских вузов являются практическая деятельность по данному предмету с целью удовлетворения интересов и потребностей студентов старших курсов; рефлексивный подход для привлечения студентов к изучению вопроса о том, как антропология соотносится с их собственной жизнью; размытость границ между дисциплинами, показывающая связь между антропологией и социологией, географией, историей и т. д.

Междисциплинарность является популярным понятиям, циркулирующим в университетах. Практически ни один традиционный предмет преподавания, традиционная специальность или область знания в чистом виде никого не устраивает, и прежде всего студентов. Постоянно и в большом числе требуются новые составные образовательные продукты, которые будут содержать компонент бизнес-образования и менеджмента.

Следуя своей междисциплинарной природе, элементы антропологической программы зависят лишь от востребованности специалистов по культурной антропологии в обществе. Практическая активность очень важна для реализации антропологической программы. Культурная составляющая антропологической программы включает посещение музеев, галерей, представлений, культурных торжеств и других мероприятий, предоставляющих студентам возможность почувствовать проявления культурного многообразия.

Культурная антропология имеет богатый опыт развития прикладного направления. Она занимается исследованием различных сфер общественной жизни через их отражение в культурном самосознании людей. Антропологическое измерение культурного процесса дало возможность выработать специфические методы исследования: анализ социально-психологических особенностей межличностных отношений в различных социальных группах, этнопсихологических особенностей различных народов. Если в период своего формирования и начала развития культурная антропология использовала результаты «полевых» исследований «примитивных народов», а также культуры народов стран «третьего мира», то на данном этапе наука обращается к анализу сфер жизни современных развитых обществ, к их повседневности, быту, к проявлениям массового сознания. Междисциплинарная ориентация, которая всегда была присуща культурной антропологии, обуславливает то, что антропологическое знание не может развиваться изолированно от достижений других гуманитарных наук.

Для успешной карьеры прикладного антрополога необходимы (рекомендации Национальной ассоциации практических антропологов NAPA) знания антропологических теорий, методики исследований, аналитических методов; специализация по сфере деятельности (например, миграция населения, судебная практика) и географии (например, Азия, Ближний Восток); изучение смежных дисциплин (например, биологический антрополог должен знать анатомию и физиологию); развитие навыков письма, компьютерного анализа, публичных выступлений.

Анализ программ высшей школы США показал, что современными тенденциями в построении содержания образования являются гибкость, вариативность в сочетании с выделением обязательных базовых учебных предметов; возможность выбора индивидуального образовательного маршрута в изучении программ; модульный способ и междисциплинарный, комплексный подход в построении учебных программ; профессиональная ориентация учебных дисциплин, их практическая, прикладная направленность; гуманитаризация содержания образования в сочетании с включением в него специфических личностно-развивающих компонентов.

Американская система высшего образования − это диверсификация направлений подготовки, формирование профессиональных образовательных стандартов, институциональное оформление междисциплинарных областей исследований, развитие специализаций.

В России проблема интеграции академической и вузовской науки, а также фундаментальных научных исследований и образовательной деятельности особенно остро осознана в настоящее время. Интеграция науки – это процесс обобщения, объединения разрозненных научных фактов, концепций, теорий и учений об одном и том же объекте исследовании в целостную, с определенных методологических позиций упорядоченную систему знаний [5, с. 27]. Интеграции – это процесс объединения, взаимопроникновения, синтеза наук и научных дисциплин, корреляция их в единое целое, стирание граней между ними [7, с. 385] Таким образом, мы рассматриваем интеграцию как процесс взаимовлияния и взаимопроникновения относительно самостоятельных областей системы научного знания. Важную роль в процессе интеграции играет применение методов одной науки в другой. Развитие науки о культуре в России идет именно по пути интеграции.

В настоящее время культурология рассматривается как интегративная область знаний, которая возникла на стыке философии культуры, культурной антропологии, социологии культуры, этнологии, психологии культуры, истории культуры и др. Культурология есть итог междисциплинарной интеграции теоретического знания о культуре и, как таковая, соотносится с социальной теорией (формой концептуализации оснований познания и преобразования социального мира) и персонологией (междисциплинарным комплексом, синтезирующим знания о личности как многомерном феномене). Именно поэтому вопрос о будущем культурологии необходимо увязывать со следующим этапом междисциплинарного синтеза наук о социальных, культурных и личностных (персональных) системах − рождением новой метадисциплинарной науки о культуре, обществе и личности.

Процесс институциализации культурологии в современной России опережает рост научного знания. Сначала появились кафедры, факультеты и специальность «культурология», а в дальнейшем культурологи стали определять, чем они должны заниматься, кого должны

готовить и, по сравнению с этнологами и антропологами, сделали гораздо больше в институциональном плане. Культурология превратилась в массовую профессию, хотя культурологи еще не решили, в чем же состоит ее предметное поле.

Образовательный потенциал культурологии определяется, прежде всего, ее интегративностъю как в смысле соотнесенности с другими составными частями знания о культуре, так и в том отношении, которое связано с особым, регулятивно-ценностным и знаково-символическим осмыслением всей совокупности видов и форм человеческой деятельности. Широко распространенный подход к культурологии как к необременительному и нередко даже развлекательному «приложению» к профессиональному образованию (понемногу обо всем – об искусстве, правилах поведения и т. п.) вряд ли соответствует самому смыслу и статусу культурологии. Последняя должна стать дисциплиной, не только позволяющей обобщить и соотнести между собой совокупность знаний, полученных при изучении смежных обществоведческих наук, но и способствующей пониманию культурного смысла, места в развитии человеческой культуры в целом любого из тех видов человеческой деятельности, которые профессионально значимы при подготовке специалистов (в высшей школе) или являются предметом изучения школьников в том или ином предметном блоке [2, с. 144].

Для отечественного образования культурология – это единственная область научного знания, способная заполнить «пограничную зону» между различными гуманитарными знаниями. Именно в недрах культурологического знания скрещиваются и концентрируются потоки информации от других гуманитарных областей, формирующие, в свою очередь, культурологический вектор в рамках конкретных исследовательских программ [8, с. 8].

Сверхзадачей и конечной целью введения интегративной дисциплины «культурология» в российских университетах в начале 1990-х годов прошлого века представлялось углубленное понимание студентами характера современного состояния культуры как результата предшествующего развития и совокупности сложных и много-

численных связей между ее элементами. Миссия предмета состояла в формировании компетентной, широко эрудированной и самореализующейся личности, способной к гибкому реагированию на изменения социокультурного окружения.

В таких дисциплинах, как история, философия, этнография, искусство ведение, лингвистика и др., не только накапливалась фактология культуры, но вызревала и набирала вес культурологическая проблематика. Эти научные отрасли одновременно выполняли и иную роль – они стали «кузницей кадров» для будущей культурологии. Данная сторона процесса типична для становления всякой новой дисциплины, поскольку изначально оно не может происходить иначе, как с опорой на ту профессиональную кадровую базу, которая сложилась в рамках родственных, смежных направлений и выступает своего рода резервуаром специалистов для вновь формируемых направлений научной и образовательной деятельности [1, с. 15]. Культурология интегрирует частнонаучные подходы к культуре – социологический, этнологический, филологический, семиотический, психологический и другие, выстраивая на этой основе свою методологию научной парадигмы [4, с. 21].

Несмотря на то, что прошло уже более десяти лет с момента, как дисциплина культурология стала неотъемлемой частью государственного образовательного стандарта высшего профессионального образования, а дипломированные специалисты-культурологи работают в различных сферах культуры, на сегодняшний день все еще не сложилось ясного, точного и однозначного представления как в научно-гуманитарной среде, так и в российском обществе о том, что же такое культурология – наука, область знания или учебная дисциплина. Вполне закономерно, что студенты в большинстве случаев имеют весьма приблизительное мнение о той профессии, которую они выбрали [11, с. 4].

Работодатели не представляют сферу деятельности культуролога. Имея вакансии, работодатель не знает о тех навыках и умениях, которыми обладает культуролог, что заведомо исключает последнего из ряда потенциальных соискателей. Это обуславливается нечеткими

представлениями в обществе о «культурологии» и, соответственно, невозможностью соотнесения данного специалиста с конкретными сферами деятельности. Сегодня практически во всех сферах, в которых приходится работать культурологам (кроме образовательной), их специальные культурологические знания используются только в качестве вспомогательных [12].

Для того чтобы повысить престиж профессии «культуролог», необходимо предлагать студентам широкий выбор программ по культурологии и расширять прикладные направления по данной специализации. Университетам России необходимо тесно контактировать с органами власти, фирмами, организациями и готовить специалистов для практической деятельности. Междисциплинарная подготовка выпускников повысит их конкурентоспособность на рынке труда, а также позволит усилить привлекательность и престижность данной профессии.

Среди задач, которые представляются первоочередными и направлены на сохранение культурологии как направления подготовки, выделим следующие:

- изменение в обществе негативно-нейтрального отношения к культурологии, основанного на непонимании ее содержания;
- налаживание контактов с организациями и учреждениями, связанными с выработкой культурной политики, с целью развития профиля подготовки, реализующего понимание культуры как стратегии социального управления;
- развитие в рамках научной работы не только теоретических исследований, но и практико-ориентированных, связанных с актуальными культурными практиками;
- продолжение работы по выработке внятного и доступного профессионального языка для абитуриента, приобретающего квалификацию культуролога;
- уделение значительного внимания не только фундаментальной подготовке, но и прикладному пласту культурологического знания, определяющему востребованность выпускника на рынке труда.

От того, насколько успешно будут решены эти задачи, будет зависеть не только возможность подготовки конкурентоспособного специалиста, настроенного на реализацию стратегий непрерывного образования и обладающего рядом ключевых компетенций – профессиональных и коммуникативных, но и сама возможность существования культурологии, прежде всего, как направления подготовки, а также как науки [6].

Итак, развитие знания о культуре в образовательных практиках США и России идет по двум разным векторам: диверсификация (США) и интеграция (Россия). В эпоху глобализации процесс интернационализации высшего образования, общность тех вызовов, с которыми приходится сталкиваться российской образовательной системе, создают предпосылки и возможности для заимствования наиболее успешного зарубежного опыта образовательной политики с учетом национальных особенностей и традиций развития образования [10]. Система высшего образования США представляет интерес для России, так как является эффективно функционирующим механизмом, ориентированным на потребности современного рынка труда.

ЛИТЕРАТУРА

1. Александрова Е. Я. Апология культурологии: опыт рефлексии становления научной дисциплины // Общественные науки и современность. – 1997. – № 3. – С. 133–145.
2. Александрова Е. Я. Культурологические опыты. – М., 1996. – 155 с.
3. Арапова А. Учеба в американском университете // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. – 2002. – № 3. – С. 127–129.
4. Запесоцкий А. С. Становление культурологической парадигмы. – Спб.: СПбГУП, 2007. – 56 с.
5. Зинченко В. П. Человек развивающийся: очерки российской психологии / Зинченко В. П., Моргунов Е. Б. – М.: Тривола, 1994. – 304 с.
6. Костина А. В. История и перспективы подготовки специалистов-культурологов. – http://hischool.ru/moskovskoe_kuliturologicheskoe_obshhestvo

7. Кохановский В. П. Философия для аспирантов: учебное пособие / В. П. Кохановский, Е. В. Золотухина, Т. Г. Лешкевич, Т. Б.Фатхи. – Ростов н/Д.: Феникс, 2003. – 448 с.
8. Манкевич И. А. Филология и культурология: «философия» межнаучных коммуникаций в пространстве гуманитарной культуры // Вопросы культурологии. – 2008. – № 2. – С. 8–11.
9. Начала современного естествознания: тезаурус / Савченко В. Н., Смагин В. П. – Ростов н/Д.: Феникс, 2006. – 336 с.
10. Обзор систем высшего образования стран ОЭСР. Система высшего образования США. Центр ОЭСР-ВШЭ, 2005. – http://www.oecdcentre.hse.ru/review.html
11. Соколов Е. Г. Введение в культурологию. Курс лекций / под ред. Ю. Н. Солонина, Е. Г. Соколова. – СПб., 2003. – 167 с.
12. Флиер А. Я. Нереализованные возможности культурологического образования. – http://hischool.ru/moskovskoe_kuliturologicheskoe_obshhestvo

О. С. Красильникова
Кемеровский технологический институт
пищевой промышленности

К ВОПРОСУ ОБ ОПОСРЕДОВАННОЙ МЕЖКУЛЬТУРНОЙ КОММУНИКАЦИИ

В современном поликультурном мире происходит увеличение межкультурных контактов. Это противоречивый и двойственный процесс. С одной стороны, коммуникацию усиливает возросшее влияние масс-медиа, усредняющее культурные различия, что создает ощущение легкости в понимании другой культуры. В тоже время разность субъектов взаимодействия затрудняет процесс общения, что является его непременным условием. Леви-Стросс в Киото в 1988 го-

ду начинает доклад «Место японской культуры» признанием принципиальных трудностей, стоящих перед исследователями культур: «…культуры по природе своей несоизмеримы. Все критерии, к которым мы можем прибегнуть, чтобы охарактеризовать одну из них, происходят либо из нее же и таким образом лишены объективности, либо из другой и в силу этого несостоятельны. Чтобы вывести правомерное суждение о месте, занимаемом в мире любой культурой, надо суметь оторваться от притяжения какой бы ни было культуры… но будучи членом определенной культуры – это невозможно» [1], [5, с. 169].

Один из возможных вариантов приобщения к иной культуре – попытка пропустить ее через свою собственную. Опосредованная межкультурная коммуникация осуществляется с помощью знакомства с художественными произведениями, телесериалами, фильмами. Исследователи, описывая проявление культурного своеобразия в современном мире, используют понятие национальный характер. Наиболее абстрактно данное определение можно обозначить как некоторые общие черты психики, связанные с историческим и культурным единством этноса. З. В. Сикевич отмечает, что не следует ассоциировать национальный характер только с набором некоторых психологических свойств одной этнической единицы, поскольку этот феномен гораздо сложнее, его проявления многообразны.

В художественных произведениях представлены стереотипы, основанные на обыденных представлениях с авторской трактовкой. «Есть же на свете бесцеремонные люди! Особенно англичане. Как будто только они одни понимают английский» (Ф. Марсо «Капри – остров маленький») – пример стереотипа о снобизме англичан. «Очень английское искусство – быть совершенно незаметным, чтобы лучше бросаться в глаза… немецкие революционеры, с присущей их народу аккуратностью, терпели поражение… итальянцы, мечтавшие превратить человечество в песнь любви и красоты… ксенофоб, как все французы» (Р. Гари Леди Л.) [2], [4, с. 74].

Художественная литература, искусство выражают национальную специфику, проявляют национальный характер. Вторая часть утверждения гипотетична. Безусловно, стихи японского поэта М. Басё не спутаешь с творчеством испанского поэта Ф. Г. Лорки. Например, сравним:

Листья капусты.
Песок заскрипел на зубах.
И понял я, что смертен… (М. Басё)

Восточный ветер.
Фонарь и дождь.
И прямо в сердце
Нож. (Г. Лорка)

Японский лаконизм и испанская страсть в этих строках очевидны и узнаваемы даже в случае отсутствия указания автора.

Национальные особенности проявляются на культурно-бытовом уровне через стереотипы и ценности. Это подтверждают жизненные примеры, когда в одинаковой ситуации представители разных культур ведут себя различно. В межэтнических контактах с помощью механизма социального сравнения этническая уникальность проявляется отчетливее. Соотнесение себя с другими, обыденная фиксация различий на уровне «мы» – «они» – главные принципы этого механизма. В современных условиях коммуникация возрастает, следовательно, увеличивается потребность в изучении ее специфики.

Знания о культурной специфике коммуникации активно применяют в различных сферах жизни. Сегодня их используют маркетологи, чтобы удачно продать товар в другой стране. Яркий пример – рекламная инверсия кампании Coca–Cola. Известное русское оптимистическое выражение «всё будет хорошо» теперь ассоциируется с этой торговой маркой, так как их обновленный слоган звучит «Все будет Coca–Cola». Известен обратный пример, когда значения слов не были согласованы с культурной традицией, что вызывало негативное их восприятие. Рекламный слоган «Оживайте с Пепси…» зазвучал в Германии как «Вставайте из могилы…» [3], [1, с. 97]. Пони-

мание других культур имеет важность для политики, экономики. Многих политиков, бизнесменов Запада возмущает неискренность японских партнеров. Во время переговоров они постоянно кивают головой, но ничего не подписывают – при переводе на язык жестов для европейца это означает согласие. В данной ситуации для японца это означает «я вас внимательно слушаю». Постоянные и быстрые движения рук латиноамериканца не показатель волнения и раздражительности, но в европейской культуре скорее вызовут именно такое прочтение.

Итак, национальная специфика ярко проявляется в современном мире. Исследователей интересуют, прежде всего, те области, в которых может возникнуть непонимание при коммуникации представителей различных культур: а) на уровне стереотипов и ценностей; б) на уровне культурного восприятия пространства и времени. Создание стереотипов – типичная для человека деятельность; формирование же культурных автостереотипов (о себе) и гетеростереотипов (о других) возможно благодаря процессу межкультурной коммуникации. Этнопсихологи доказали, что этностереотипы необычайно устойчивы. Они содержат информацию обобщающего характера и содержат элементы оценок, что экономит время в момент восприятия встречающегося события. Стереотипы эмоциональны и субъективны, построены по принципу «симпатии – антипатии». Совпадение ценностных установок создает положительный гетеростереотип, несовпадение – отрицательный. Отрицательные стереотипы усложняют коммуникацию. Например, американцы США считают себя индивидуалистами и трудоголиками. Они не понимают латиноамериканцев, которые работают неохотно, а последние сбережения скромного заработка тратят на карнавальный костюм. Это пример формирования отрицательных культурных стереотипов. Причина их возникновения заключается в несовпадении ценностей, в данном случае – противоположное отношение к труду.

Восприятие времени и пространства человеком двойственно: оно одновременно и личностное, и культурно обусловленное. Отношение ко времени в американской культуре выражено известной

формулой «время – деньги». «Мексиканское время» – термин, который придумали туристы, путешествующие по Мексике и описывающие медленный ритм жизни жителей, противопоставляя его реальному времени по собственным часам [4], [1, с. 95]. Восприятие личностного пространства тоже символично. Оно зависит от национальной принадлежности. В культурах с доминирующим личностным пространством и принципом индивидуализма между общающимися должна быть установлена значительная дистанция. Примером может служить существующая в языковой культуре англичан такая категория, как privacy – приватность (дословный перевод невозможен по причине культурной и смысловой нагрузки данного термина). Вторжение в личностную зону (прикосновения во время общения) возможно, когда доминирует общее, коллективное восприятие пространства.

Таким образом, межкультурное непонимание обусловлено следующими факторами: это разница в культурных стереотипах и ценностях, а также уникальность таких категорий, как культурное время и пространство, которые являются структурными компонентами национального характера. Уточним, что он представляет собой совокупность уникальных черт, существующих в каждой культуре, представленных в стереотипах и закрепленных в ценностных установках.

Возможными вариантами проявления специфики межкультурной коммуникации могут выступать такие феномены, как ксенофобия и толерантность. Причем первая не всегда выступает синонимом неприязни, для конкретной культуры это может стать мощным механизмом сохранения своей самобытности. Китайская культура – это положительный пример проявления ксенофобии. Прежде чем заимствовать и распространять чужой культурный опыт в своей стране, китайцы апробируют его в специальных экономических или культурных зонах. Современная российская культура является примером попустительского отношения к чужому, ксенофобию сегодня используют в качестве экстремистского лозунга «Россия для русских», не имеющего отношения к отечественной культурной традиции.

В современном мире возрастает роль межкультурных коммуникаций, особенно под влиянием активно развивающегося виртуального пространства и технологий массовой коммуникации. Техника сокра-

тила расстояния между культурами до минимума, но не сделала их ближе. Иногда это создает дополнительные проблемы. Таким образом, опосредованная межкультурная коммуникация предоставляет возможность тесного знакомства с чужой культурой. Одновременное использование анализа художественных произведений, этнопсихологических, этнолингвистических методов помогают более детальному изучению национальной специфики и национального характера.

ЛИТЕРАТУРА

1. Зарецкая Е. Н. Межкультурное общение // Деловое общение. – М.: Дело, 2002. – С. 7–101.
2. Зборовский Г. Е. Социальное сравнение как повседневное явление и социологическая проблема // СОЦИС. – 2002. – № 12. – С. 13–23.
3. Мальковская И. А. Глобализация и транскультурный вызов незападного мира // СОЦИС. – 2005. – № 12. – С. 3–13.
4. Сикевич З. В. Национальное самосознание русских. – М.: Механик, 1996. – С. 69–83.
5. Родионова О. В. Использование альтернативного метода при построении толерантной картины мира // ОНС. – 2006. – № 6. – С. 167–173.

В. А. Рябцева

Кемеровский государственный университет культуры и искусств

ТРАДИЦИИ КАК ОБЪЕКТ ГУМАНИТАРИСТИКИ XIX–XX ВВ.

В настоящее время наблюдается усиление научного интереса к традициям. Исследование традиций непосредственно касается такого важного и острого вопроса современности, как отношение к наследию прошлого. Терминологический и понятийный аппарат исследования традиций требует дополнительной разработки. В самом деле,

традицию часто отождествляют и с культурным наследием, и социальным опытом, обычаями и обрядами, а то и исключительно с религиозным опытом. Целый комплекс категорий, сопряженных с категорией «традиция», требует, как и она сама, тщательного исследования с совершенно иных методологических и аксиологических позиций, чем это было ранее.

Исследователи рассматривают феномен традиции и само понятие «традиция» в различных аспектах: историческом, этнографическом, социологическом, философском, экономическом и культурологическом. К вопросу о роли традиций в общественной жизни обращались многие представители западной и русской философии, истории и социологии, такие, как М. Блок, М. Вебер, Э. Дюркгейм, О. Конт, М. Мосс, Л. Февр, О. Шпенглер, С. Арутюнов, Н. А. Бердяев, В. Власова, Н. Данилевский, Н. Кареев, Ю. Левада, Э. Маркарян, В. Плахов и др. Ими был сделан вывод о консолидирующей и охранительной функциях традиций в обществе.

В то же время традиция начинает изучаться в своих специфических эмпирических формах этнографией, исторической антропологией, психологией, историей, литературоведением, социологией – т. е. становится объектом специального научного анализа. Изучение отдельных традиций подталкивает к широким социально-философским обобщениям, так как свидетельствует о том, что потребность в них давно назрела. Появляется ряд отраслей, исследующих традицию в рамках социологии культуры, психологии культуры, философии культуры, культурной антропологии и культурологии.

Одна из задач философии науки, как раздела гуманитарного науковедения, состоит в анализе опыта, накопленного другими науками. Кроме этого, важной функцией является передача этого опыта близким или сходным дисциплинам. Гуманитарными науками аккумулирован большой опыт исследования традиций в отдельности, и он нуждается в комплексном осмыслении. Необходимо установить возможность его гносеологической, онтологической, методологической унификации посредством выявления в нем единой природы

познаваемой реальности – общего онтологического представления традиций как социального куматоида, и перейти от анализа содержания традиций в область анализа социальных систем бытия традиционных феноменов.

Для решения данной задачи необходимо, прежде всего, осуществить обзор исследований традиций в гуманитарных науках, а также анализ ситуации, побуждающей изучать традиции и проблемы, которые ставятся при этом учеными. Большое количество гуманитарных наук изучает традицию, но каждая из них осуществляет это самостоятельно, не используя достижения других наук. Об этом говорит тот факт, что повторяющиеся разными людьми действия, являющиеся сущностью традиции, во многих науках называются по-своему. Филологи изучают устное народное творчество, передаваемое из поколения в поколение, создают учение о стилях и жанрах литературы, о следовании канону или литературной традиции; в философии науки говорят о парадигмах; в лингвистике – о нормах языка; этнографы описывают и систематизируют обычаи, обряды, поверья различных народов. В культурологии традицию понимают как механизм воспроизводства социальных институтов и норм, когда необходимость сохранения этих норм оправдывается самим фактом их существования в прошлом.

Для этнографии, фольклористики, литературоведения, истории культуры исследование традиций является типичным. Так, изучая нравы и быт различных народов, этнографы описывают их хозяйственные занятия, жилища, орудия и утварь, поселения, питание, украшения и одежду, а также обряды, обычаи и верования, сопутствующие труду людей; их рождение, взросление, воспитание, фиксируют их традиционность и повторение. Особое внимание уделяется календарным праздникам и обычаям.

Многим обрядам и обычаям сопутствуют песни, былички, прибаутки, изучающиеся в рамках фольклористики, которая включает сбор, анализ и публикацию трудов народного творчества. Постоянно функционирующим жанром является песня в ее множественных проявлениях, а уходящим жанром можно назвать духовные стихи. Глав-

ная задача фольклористов при обзоре традиций устно-поэтического творчества – найти и объяснить его законы, изучить существование фольклорных жанров, их общественные, эстетические и бытовые функции, их значение и место в культуре. Фольклористы отмечают, что фольклорные жанры и отдельные произведения какого-либо жанра постоянно меняются и эволюционируют. Фольклор в большей степени связан с языком, а не с литературой. Так, любой исполнитель имеет возможность внедрить какие-либо изменения в исполняемые им произведения.

При исследовании песенного жанра фольклористы изучают виды песен, выделяя огромное их разнообразие: свадебные, хороводные, календарные, игровые, военные, солдатские и т. п. Отмечают такое нетривиальное явление, как «перетекстовки», когда предвоенные песни типа «Катюши» в войну получали новые слова, возникали песни-ответы. Зафиксировано собирателями фольклора и возрождение плача и причитания в годы Отечественной войны – жанров, которые к концу XX в. стали терять свое значение. В этих плачах и причитаниях выдержана типичная для фольклора поэтическая форма и художественные образы, устойчивые формулы, зачин, но они имеют современное содержание.

Таким образом, традиция присутствует во всех социокультурных системах и в известной мере является необходимым условием их существования. Она всегда синкретична, передается от поколения к поколению в акте непосредственной коммуникации. Традиция и культура, формирующаяся на ее основе, это наиболее устойчивые, сложившиеся, проявившие свою безусловную ценность параметры (качества, свойства, характеристики) этнического существования. Традицию и традиционную культуру можно рассматривать как механизм сохранения, воспроизводства и передачи, а также обновления социально значимого опыта.

В гуманитарных исследованиях понятие «традиция» может трактоваться широко, как некая фундаментальная универсальная характеристика, действие которой распространяется в очень больших временных и пространственных пределах. Такая культурная традиция

может охватывать целую историческую эпоху, цивилизацию, регион и определять собой конкретный тип культуры (например, средневековая культура, культура Ренессанса). В этом случае культурная традиция и тип культуры понимаются как тождественные, и отправными точками для их зарождения, трансформации, смерти становятся мощные исторические импульсы [5, с. 50].

История развития культурных традиций показывает, что в культуре каждого народа можно найти элементы культурных традиций другого народа, других регионов. Преемственность не ограничивается «вертикальными связями» (например, исторической – от древности к современности). Следует учитывать и «горизонтальный уровень», понимаемый как взаимная передача культурных традиций между народами, нациями. Он обеспечивает пространственную преемственность, а это – взаимообогащение культур, их взаимовлияние, аккультурация.

Задача гносеологов состоит в том, чтобы свести в систему и обобщить опыт познания разных гуманитарных феноменов, у которых имеется один и тот же механизм. Этим механизмом и является традиция как особая форма социальной памяти. Обобщение различного и обширного опыта познания феномена традиции, обнаружение в этом опыте одних и тех же гносеологических оснований, т. е. одинаковых для всех природы познаваемой реальности, может способствовать внедрению опыта из одной науки в другую.

Вопрос о месте традиций, об их значении возникает и при изучении самой науки, где объектом исследования является феномен традиционности, соотнесение новаций и традиций, революций и традиций; дается анализ «народных наук» и появляется возможность проследить их взаимосвязь с научным знанием, обсуждается проблематика возникновения новаций на пути следования традициям.

В работах М. А. Розова найден новый для исследования традиций способ их изучения – онтологическое представление о феномене традиции как особой системе социальной памяти. Традиция представлена им как особая социальная программа, которая транслируется в культуре при помощи механизма социальных эстафет. Этот механизм является цепочкой из воспроизводящихся последовательно образцов поведения или деятельности, которые подхватываются по-

следующим актом деятельности от предшествующего. Такой способ понимания традиций является полезным и эффективным во всех случаях, когда изучаются различные традиционные формы. В этом отношении опыт освоения познавательных традиций в философии науки и гносеологии может использоваться другими гуманитарными науками.

Во многих работах обобщающего характера констатируется, что «в современной литературе мы имеем довольно широко распространенное убеждение в необходимости теории традиции, но не имеем такой теории» [7, с. 208]. Е. Шацкий приводит также слова американского социолога Э. Шилза о том, что «особенность почти всей современной социологической литературы – отсутствие в ней анализа природы традиции и ее механизмов» [там же, с.207].

М. А. Розов также фиксирует отсутствие общей теории традиций. Он показывает, что образцы поведения, традиции, парадигмы образуют новый мир, и устанавливает задачу «построить единый концептуальный аппарат для теоретического описания всего многообразия связанных с этим миром явлений» [6, с. 36]. Разрабатывая данный аппарат, исследователь выдвигает теорию социальных эстафет. В ее основе лежит представление о том, что любая культура существует и передается между поколениями благодаря устойчивому воспроизведению образцов деятельности и поведения. Способность человека функционировать по образцам проявляется во всех его сферах жизни – в работе, общении, поведении, мышлении, речи. М. А. Розов в своих работах вывел эстафеты как элементарный вид общественного взаимодействия и противопоставил их более сложным формам, например, опосредованным эстафетам, в которых деятельность воспроизводится не по «живому образцу», а по его словесному описанию; проанализировал основные связи и трансформации эстафет, исследовал механизм функционирования опосредованных эстафет.

Гуманитарии обращаются к традициям не только с целью их изучения. Ими движет и практический интерес – они ставят перед собой задачу сохранения тех или иных традиций, включения их в со-

временную деятельность, каталогизации традиций с целью выяснения национальной принадлежности их носителей. Существенны также методологические соображения: стремясь превратить ту или иную область гуманитарных исследований в науку, ученые рассматривают традицию как одну из форм повторяемости и тем самым закономерности в социальной реальности. Так, Г. Тард предпринял попытку доказать, что социальные изменения в обществе есть результат изобретений или открытий, которые имеют тенденцию распространяться путем подражания. Подражания, по его мнению, подчиняются ряду законов, что очень важно для признания социологии наукой.

Нечто подобное можно сказать и о стремлении А. Н. Веселовского показать, что история литературы может стать наукой, если обнаружит в своей предметной области повторяемость, закономерность благодаря исследованию традиций литературного творчества: «Вы повторили эту операцию несколько раз в приложении к разным группам фактов; у вас получилось уже несколько рядов выводов, и вместе с тем явилась возможность их взаимной проверки, возможность работать над ними, как вы доселе работали над голыми фактами, возводя к более широким принципам то, что в них встретилось общего, родственного, другими словами, достигая на почве логики, но при постоянной фактической проверке, второго ряда обобщений. Таким образом, восходя далее и далее, вы придете к последнему, самому полному обобщению, которое, в сущности, и выразит ваш конечный взгляд на изучаемую область. Если вы вздумаете изобразить ее, этот взгляд сообщит ей естественную окраску и цельность организма. Это обобщение можно назвать научным…» [1, с. 35]. В результате подобного изучения литератур «у Веселовского получилась длинная цепь причинно связанных друг с другом явлений искусства, одна из другой вырастающих сюжетных схем и стилистических формул», пишет И. К. Горский [там же, с. 19].

Итак, мы рассмотрели только некоторые гуманитарные науки, занимающиеся изучением традиций. Однако и другие гуманитарные

науки исследуют традиции. Например, искусствознание, которое, как и литературоведение, изучает каноны художественной деятельности. Обращаются к традиции также психология, социология и социальная психология, когда они исследуют поведение людей, те нормы и шаблоны, которым следуют люди.

Анализируя традиции, гуманитарии обсуждают такие проблемы, как возникновение тех или иных традиций, их видоизменение, распространение на новые культурные ареалы, сущность традиционализма, взаимоотношение традиций и новаторства, преемственность традиций. Можно сделать вывод, что традиция является объектом изучения многих гуманитарных дисциплин, при этом каждая наука рассматривает ее сквозь призму собственной методологии. Все эти многочисленные точки зрения аккумулирует гносеология, способная сформировать комплексную систему знания о данном феномене.

ЛИТЕРАТУРА

1. Веселовский А. Н. Историческая поэтика. – М.: Высшая школа. – 1989. – 406 с.
2. Власова В. Б. Об исторических типах традиционной ориентации // Советская Этнография. – 1981. – № 2. – С. 112.
3. Лебон Г. Психология народов и масс // «Макет». – СПб., 1995. – С. 240.
4. Левада Ю. Традиция // Философская энциклопедия. В 5 т. – М., 1970.
5. Маркарян Э. С. Узловые проблемы теории культурной традиции // Советская этнография. – 1981. – № 2. – С. 77–95.
6. Розов М. А. Методологические особенности гуманитарного познания // Проблемы гуманитарного познания. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд., 1986. – С. 33–54.
7. Шацкий Е. Утопия и традиция. – М.: Прогресс, 1990. – 456 с.

А. А. Безгубенко
Омский государственный университет
им. Ф. М. Достоевского

ТРАДИЦИОННАЯ НАРОДНАЯ КУЛЬТУРА И МОДЕРНИЗАЦИЯ РОССИИ

Начнем с того, что традиционная народная культура препятствует модернизации, которая, реализовываясь в условиях глобализации, опирается на систему базовых ценностей, характерных преимущественно для культуры США.

Отсюда модернизация предполагает деструкцию традиционной национальной культуры, особенно в условиях глобализации. Но поскольку разрушение традиционной культуры осуждается частью населения с прочно сформировавшимися культурными и нравственными ценностями, в зарубежной культурной политике было реализовано сужение базы воспроизводства традиционной народной культуры посредством перевода ее финансирования и управления на муниципальный уровень. Фактически тоже самое произошло и в нашей стране, когда в результате реформы системы местного самоуправления «забота о традиционной народной культуре опущена на уровень местного самоуправления, где, как известно, не хватает средств порой на самое необходимое» [1].

У взрослой части населения неприятие разрушения народной культуры присутствует на двух уровнях. Первый уровень бессознательный, когда люди не хотят разрушения этого пласта культуры, но не понимают почему. Количество таких людей, безусловно, доминирует. По всей вероятности, у этой группы присутствует страх разрушения традиционных норм и культурных запретов (табу), что, как известно, приводит к серьезным последствиям, которые заключаются в нравственном разложении общества и, как результат, в его ослаблении и, возможно, полном исчезновении. Второй уровень – сознательное понимание опасности разрушения традиционной культуры и присущих ей нравственных ценностей.

Среди направлений модернизации, оказывающих негативное воздействие на восприятие не только традиционной, но и культуры в целом, особое место занимает изменение содержания и качества гуманитарного образования. Только всесторонне образованный человек может осознавать риск и опасность глобальной модернизации. Именно поэтому модернизация системы среднего и высшего образования нацелена на снижение качества гуманитарного образования и его узкую специализацию. Этому способствует повышенная унификация оценочных средств текущего и итогового контроля знаний, где основной формой является тестирование. Результатом становится фрагментированное знание, атрофия способности к системному мышлению и анализу социальных проблем.

Образование на любом уровне несет как новизну, так и традиции, причем прежде всего национальные. Разрушение традиций, накопленных отечественной системой образования, затруднило осмысление происходящих в обществе изменений, привело к отступлению от характерного для русской гуманитарной мысли глубокого теоретического осмысления действительности. При этом во многом прикладная западная традиция, представленная в настоящее время разнообразными социально-психологическими технологиями, с одной стороны, базируется на иной национальной ментальности, а с другой – навязывает инструментально-конкретное частичное знание.

Усиление внимания к технологическому аспекту необходимо осуществлять на основе глубокого изучения теории, поскольку без фундаментальных знаний специалист окажется, в лучшем случае, способен только использовать готовые методики и технологии, но не сможет самостоятельно адаптировать имеющиеся у него знания к изменяющейся социально-политической ситуации.

В 90-е годы XX в. в процессе адаптации западных технологий к российскому менталитету сформировалась некоторые негативные тенденции, в частности, деструкция национальных традиций, накопленных обществом, привела к отступлению от характерного для русской народной культуры гуманистического осмысления действительности.

Другая проблема, порожденная модернизационными процессами, это резкое обострение межпоколенческих противоречий, когда «разрыв ценностных связей между старшими и новыми поколениями… стал глубоким как никогда в истории нашего государства» [1].

Наиболее тяжёлым результатом внедрения модернизационных западных технологий, позволяющих манипулировать общественным мнением, стало безразличие части молодёжи к национальной культуре, искусству и образованию. В результате учреждениям культуры стало трудно выполнять одну из важнейших функций, которая заключается в формировании свободной личности, в развитии духовности и нравственности.

Но возможен и другой подход. Этот подход может быть реализован, прежде всего, в социально-культурной сфере, имеющей ярко выраженную гуманистическую направленность. Суть его в том, чтобы средствами традиционной народной культуры возродить в человеке стремление к гармонизации личности, сбалансированности представлений о добре и зле и развитию духовности. Целью социально-культурной деятельности должно быть создание «клубного эффекта», означающего душевный комфорт, чувство защищённости и единство творческих интересов.

В период финансовых и экономических потрясений люди напуганы и разобщены, а следовательно, слабы и не способны объединяться для реализации социально-значимых целей и интересов. Парадоксально, но атомизированную личность достаточно легко привлечь к групповой творческой деятельности, если использовать арсенал возможностей и ресурсов учреждений культуры. Находящегося в постоянном стрессе человека можно остановить и привлечь его внимание, установив доверительный контакт, используя элементы народной художественной культуры, непосредственно влияющей на культурно-историческую память в структуре мышления.

Если власть элиты основана на разобщении людей, борющихся в условиях кризиса за выживание, то, напротив, власть культуры может быть основана на обращении к коллективной исторической памяти,

традиционным духовным ценностям, стремлению любого человека достичь душевного комфорта и гармонии личности. Задавленные страхом люди атомизированы, следовательно, слабы и не способны объединяться для реализации социально-значимых целей и интересов. Избавление от страха означает возвращение личности к свободе творческой реализации, в том числе, к коллективному творчеству.

ЛИТЕРАТУРА

1. Стенографический отчет о заседании Государственного совета Российской Федерации «О государственной поддержке традиционной народной культуры в России» 26 декабря 2006 г. – http://archive.kremlin.ru/text/appears2/2006/12/26/116109.shtml

Т. В. Воробьёва
Юргинский технологический институт (филиал)
Национального исследовательского Томского
политехнического университета

МЕТОДОЛОГИЯ ИЗУЧЕНИЯ СИСТЕМЫ СОХРАНЕНИЯ ФОЛЬКЛОРНОГО НАСЛЕДИЯ В КЕМЕРОВСКОЙ ОБЛАСТИ

Народная культура в целом и фольклор в частности составляют неотъемлемую часть мирового культурного наследия. Процессы, происходящие в современном культурном пространстве, не всегда способствуют самовоспроизведению традиционной культуры. В 90-е гг. XX столетия определился круг нематериальных форм культуры, требующих особенного внимания. К ним относятся духовная культура (музыка, танец, фольклор и т. д.); технологии и производственные процессы (в промышленности, сельском хозяйстве, народных промыслах, ремеслах и т. д.); традиционные действия, ритуалы, обычаи; элементы бытового уклада; традиционные экологические, этические,

эстетические и другие социальные представления. В связи с этим возникла необходимость оптимизации процесса сохранения и использования мирового культурного многообразия.

Результатом такого положения стало появление научных работ, посвященных изучению сущности традиционной культуры, определению ее места в современном мире. Детальное и подробное рассмотрение отдельных форм и методов сохранения фольклора, изучаемых в конкретно-историческом контексте обстоятельств, места и времени, в которых они фиксируются и описываются, то есть эмпирическое изучение объекта во всей его конкретно-исторической неповторимости, является необходимым этапом, предшествующим возникновению потребности системной интеграции накопленного материала.

Особое положение среди множества исследовательских подходов к изучению народной культуры и фольклорного наследия занимает культурологическая парадигма. Известный культуролог Е. Я. Александрова считает, что она «подразумевает интегративный, типологически обобщающий подход, соотнесение предмета анализа с широким культурным пространством жизнедеятельности общества, “встраивание” рассматриваемых характеристик в наиболее значимые для данного конкретного феномена подсистемы этого пространства и нахождение в них доминирующих факторов становления изучаемого явления, динамических и структурных изменений в процессе его функционирования и развития, прямых и косвенных взаимодействий с различными подсистемами социокультурного контекста» [1, с. 25].

Историко-культурологическое исследование позволяет, используя аккумулированный фольклористикой, этнографией, историей культуры и другими социальными и гуманитарными областями знаний материал, проанализировать его на основе подходов культурологической отрасли научного знания и, тем самым, вывести исследование конкретных феноменов духовной культуры на новый теоретический и социокультурный уровень обобщений. «Необходимо осознать, что эмпирическое мышление… сопряжено с установлением

определенных фактов, однако без более глубокого анализа и сравнения. Речь идет о процессе познания, которое остается на фактографическом уровне и не вносит собственного объяснения в понимание изучаемых явлений, – констатирует известный словацкий ученый-музеевед З. Странский, – лишь тогда, когда эмпирический уровень станет основой для дальнейшей аналитической и синтетической деятельности и создания гипотез, можно будет дать теоретическую интерпретацию изучаемого явления. Только уровень теории является основным уровнем современной науки» [3, с. 18].

Современный этап развития культурологии позволяет интегрировать разрозненные, порой фрагментарные представления о способах, методах сохранения фольклорного наследия в целостную системную теоретическую модель. Для решения данной проблемы важно сформулировать некоторые исходные методологические установки, на которых будет строиться весь последующий анализ. Во-первых, общая постановка цели исследования требует отвлечения от локальных особенностей фольклорного творчества. Во-вторых, фольклорное наследие необходимо рассматривать как целостное образование, актуализация которого обусловлена общими потребностями культуры в индустриально развитом регионе. В-третьих, систему сохранения фольклорного наследия в условиях индустриально развитого региона следует рассматривать как внутренне организованное сложносоставное целое, имеющее цель, задачи, устойчивую структуру, механизмы, обеспечивающие эффективное достижение системой ее цели. На наш взгляд, при определении системы сохранения и возрождения фольклорного наследия использование системного подхода является необходимым.

Таким образом, на основе вышеизложенного, системный подход при определении системы сохранения и возрождения фольклорного наследия будет являться базовым. Целью системного подхода является совмещение всех частных картин объекта в общей картине целого как системы. При этом совмещение должно происходить и в статике,

и на уровне динамики. Методологической основой исследования стали положения и принципы системного подхода, рассмотренного М. С. Каганом для определения сложных социально-исторических систем. [2, с. 21]

Системный подход предполагает сочетание структурного, функционального и исторического анализов. Структурный анализ позволяет выявить составляющие элементы системы сохранения и возрождения фольклорного наследия, а также рассмотреть эти элементы как взаимосвязанные между собой части целого. Наряду с этим структурный анализ характеризуется возможностью исследования изучаемой системы в контексте более обширной и сложной метасистемы, в нашем случае – в контексте культуры региона. Основополагающий принцип системного подхода заключается в том, что исследуемый объект изучается не изолированно, а в его системном контексте, то есть в закономерно организованной (самоорганизовавшейся) среде, потребности и эволюция которой обуславливают его существование, функционирование и развитие.

В ходе анализа основных направлений деятельности по сохранению и возрождению фольклорного наследия были определены подсистемы системы сохранения и возрождения фольклорного наследия в Кузбассе. Подсистемы классифицированы по характеру деятельности в сфере сохранения и возрождения фольклорного наследия:

а) разнопрофильные объединения, занимающиеся сохранением и воспроизведением фольклорного наследия в регионе;

б) мероприятия, способствующие популяризации фольклорной культуры;

в) научно-исследовательская деятельность учебных заведений и разнопрофильных объединений с учетом потребности современной культуры в сохранении фольклорного наследия;

г) меры по методическому обеспечению процесса сохранения и возрождения фольклорного наследия в Кузбассе (семинары, мастер-классы).

Подсистемы характеризуются наличием структурных составляющих. В подсистему (высокого порядка) «Разнопрофильные объединения, занимающиеся сохранением и воспроизведением фольклорного наследия в регионе» входят такие структурные составляющие, как сеть экомузеев, национальные культурные центры, фольклорные ансамбли, учебные заведения, Кемеровский областной центр народного творчества и досуга.

В подсистему (низкого порядка) «Мероприятия, способствующие популяризации фольклорной культуры» входят следующие структурные составляющие: система праздников и фестивалей фольклора в Кузбассе; система мер, активизирующих процесс популяризации фольклорного наследия; воссоздание традиционных праздников и обрядов в Кузбассе; участие фольклорных коллективов в конкурсах, фестивалях за пределами Кемеровской области; детское фольклорное движение в Кузбассе.

В подсистему (низкого порядка) «Научно-исследовательская деятельность учебных заведений и разнопрофильных объединений с учетом потребности современной культуры в сохранении фольклорного наследия» включены такие структурные составляющие, как научно-исследовательская деятельность КемГУКИ, научно-исследовательская деятельность КемГУ, экспедиционная деятельность фольклорных коллективов.

Подсистема (низкого порядка) «Меры по методическому обеспечению процесса сохранения и возрождения фольклорного наследия в Кузбассе» характеризуется образовательной деятельностью для клубных работников и руководителей фольклорных ансамблей (семинары, мастер-классы).

Системный подход основывается на принципе целостности изучаемого феномена и занимается исследованиями его свойств как единого целого, единой системы. Целое обладает качествами, которых нет у его отдельных составляющих. Возникновение общесистемных свойств и качеств рассматривается как одно из проявлений той осо-

бой организации взаимоотношений и взаимодействия, входящих в систему элементов, которая образует эту систему как единое целое и обеспечивает ее жизнеспособность и успешное целенаправленное функционирование. В нашем случае система сохранения и возрождения фольклорного наследия в индустриально развитом регионе обладает таким общесистемными свойствами, которые проявляются исключительно при взаимодействии структурных элементов системы и выражаются в ее способности к самоорганизации и саморегуляции. Системообразующим фактором, придающим системе сохранения и возрождения фольклорного наследия упорядоченность и устойчивость, является ее организация, характеризующаяся внутренней упорядоченностью, согласованностью, взаимодействием частей целого, которые обусловлены его строением. Системообразующим фактором является также наличие процессов, ведущих к образованию взаимосвязей между частями целого.

Следующий принцип изучения системы связан с противопоставлением системы всем объектам, не входящим в нее (внешняя среда), и фиксация исследовательского внимания на взаимных связях между элементами системы. В нашем случае связи прослеживаются как по вертикали (связь подсистем более высокого порядка с подсистемами более низкого порядка), так и по горизонтали (связь структурных элементов подсистем). Например, подсистема более высокого порядка «Разнопрофильные объединения, занимающиеся сохранением и воспроизведением фольклорного наследия в регионе» связана с подсистемами более низкого порядка, такими, как «Мероприятия, способствующие популяризации фольклорной культуры», «Научно-исследовательская деятельность учебных заведений и разнопрофильных объединений с учетом потребности современной культуры в сохранении фольклорного наследия», «Меры по методическому обеспечению процесса сохранения и возрождения фольклорного наследия в Кузбассе».

Взаимные связи между структурными элементами системы прослеживаются и по горизонтали. Структурные составляющие одной

подсистемы успешно взаимодействуют и связаны со структурными составляющими другой подсистемы. Например, структурная составляющая «Научно-исследовательская деятельность КемГУКИ», входящая в подсистему «Научно-исследовательская деятельность учебных заведений и разнопрофильных объединений с учетом потребности современной культуры в сохранении фольклорного наследия», на уровне предметных связей соотносится со структурным элементом «Воссоздание традиционных праздников и обрядов в Кузбассе», входящим в подсистему «Мероприятия, способствующие популяризации фольклорной культуры».

Следующими принципами исследования системы являются принципы целеполагания и целесообразности. Принцип целеполагания характеризуется наличием цели, которая оправдывает появление системы и ее существование. В нашем случае целью создания системы является сохранение фольклорного наследия в условиях индустриально развитого, урбанизированного региона. Принцип целесообразности проявляется в особенностях организации системы, обеспечивающих наиболее эффективное целедостижение. В нашем случае система организована таким образом, что подсистемы охватывают весь спектр направлений деятельности, необходимых для успешного функционирования системы сохранения и возрождения фольклорного наследия в социокультурной среде индустриально развитого региона.

Функциональный анализ направлен на изучение характера существования системы в среде, где она функционирует, особенностей реализации присущей ей функции целеполагания. Поэтому необходимо рассматривать процесс формирования системы сохранения и возрождения фольклорного наследия в конкретной социально-исторической среде. Еще одной оставляющей функционального анализа является изучение внешнего функционирования системы, устремленного на преобразование социально-исторической среды в том или ином направлении. Исторический анализ, применяемый в рамках системного подхода, позволяет выявить происхождение системы,

в нашем случае – системы сохранения и возрождения фольклорного наследия, процесс ее формирования и развития. Структурный анализ, применяемый в рамках системного подхода, позволяет рассматривать систему сохранения и возрождения фольклорного наследия как подсистему более сложной системы, например, региональной культуры. В свою очередь, региональная культура как подсистема является структурным образованием еще более сложной системы.

Таким образом, исследование культурной деятельности по сохранению и возрождению фольклорного наследия требует использования положений и принципов системного подхода и позволяет представить данную деятельность как целостную организованную систему.

ЛИТЕРАТУРА

1. Александрова Е. Я. Художественное образование в России: историко-культурологический очерк. – М., 1998. – 253 с.
2. Каган М. С. О системном подходе к системному подходу // Системный подход и гуманитарное знание. – Л., 1991. – С. 17–29.
3. Странский З. Понимание музееведения // Музееведение. Музеи мира: сб. науч. трудов НИИ культуры. – М., 1991. – С. 18–23.

Раздел 2. СОЦИАЛЬНЫЕ И ПОЛИТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ДИНАМИКИ СЛАВЯНСКОГО МИРА

С. В. Ивлев
Кемеровский государственный университет

МЕТАФОРА И СИМУЛЯЦИЯ ВЛАСТИ В СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКОМ ПРОЦЕССЕ (НА ПРИМЕРЕ РОССИИ)

Метафора – это символ или символическое выражение, смысл которого может быть извлечен посредством применения определенных интерпретационных процедур, то есть требует особенно развитой способности понимания. Современные психологические и социологические исследования позволяют предположить, что именно метафорическое, а не формально-логическое, мышление является главным индикатором творческого потенциала личности и уровня развития мыслительных способностей человека в целом. Таким образом, то, насколько личность способна к восприятию и производству метафор, является важным показателем вхождения человека в культуру, показателем степени понимания им языка культуры, а также показателем уровня его творческого потенциала. Можно сказать, что метафора – это квинтэссенция человеческого мышления постольку, поскольку она образует базисную основу социокультурного взаимодействия. Коммуникация и взаимодействие предполагают постоянную интерпретацию, а метафора и является одним из наиболее эффективных средств интерпретации. Процессы сублимации или замещения, процессы выработки коллективного понимания происходящих политических событий, процессы социального взаимодействия в целом имеют в своей основе метафору.

Популярным источником образов и метафор остается для общественных наук биологический мир и органика человека: любое вос-

производящееся качество естественно объяснять через некий внутренний «генотип». Так, В. Б. Пастухов в своем исследовании циклов проникновения на российскую почву и последующей трансформации западных идей (греческое православие, немецкий марксизм, англо-американский либерализм) вводит метафору «русского гена». «Все эти приключения западных идей в России немного напоминают генную инженерию. В респектабельную западную клетку имплантируется агрессивный русский ген. Клетка перерождается, из нее вырастает невиданный доселе гибрид, в котором слабо угадываются внешние признаки использованного в качестве донора биологического материала. Прожив нелегкую, полную мытарств жизнь, гибрид погибает, не оставив потомства. Но совершенствуется метод, и эксперимент повторяется вновь на новом биологическом материале. Конфликт содержания и формы (гена и клетки) сопровождает всю историю русской идеологии. Ее сквозной характеристикой является апология государственного произвола. Как бы русская мысль ни изощрялась, она всегда в конечном счете обоснует самодержавие» [1, с. 56].

Тематика пространства, выбора направления и пути – другой источник метафор, популярный не только в общественно-политической публицистике, но и у классиков отечественной культурологи и обществознания. Ю. М. Лотман предложил весьма удачную метафору для понимания особенностей истории России. История эта отличается от истории других европейских стран: она не поезд, плавно катящийся к месту назначения, а, скорее, странница, бредущая от перекрестка к перекрестку и всякий раз выбирающая путь заново [2, с. 635]. Эта дорожная метафора достаточно глубока, она высвечивает действительную склонность многих амбициозных правителей и властных элит в России «начинать все сначала», разрушать прежний порядок «до основания». Метафора имеет прямое отношение к известной цикличности русской политической истории. Как отмечают В. А. Дубовцев и Н. С. Розов, дорожная метафора Ю. М. Лотмана органично увязывается с биологической метафорой В. Б. Пастухова. А именно, власть опирается на привычный ресурс: принуждение и вертикаль власти. Даже когда реформы на некоторое время обеспечивают

альтернативу (реформы Александра II, хрущевская «оттепель», перестройка М. С. Горбачева и т. д.), «русский ген» довольно скоро берет свое, наступает реакция, стагнация, либо же, как крайний случай, тоталитарная «революция сверху» [3, с. 11–12].

Таким образом, используя метафору, можно объяснить или понять вопрос об истоках политической власти в России. Действительно, «русский ген» после соединения с западными новшествами и краткого периода мутаций и гибридизации вновь проявляет свою твердую, неизменную природу и порождает структуры власти, сходные с прежними. В дорожной метафоре беспорядочные метания от перекрестка к перекрестку, даже при забвении пройденного пути, каждый раз обнаруживают главный центр притяжения – систему русской власти, к которой и совершается возврат [3, с. 16].

Однако при всей легкости метафорической интерпретации власти и вообще политического процесса, возникает, на наш взгляд, проблема подмены понятий и образов. Метафора становится не столько ясным и зримым образом власти, сколько знаком, который в политической реальности приобретает формы симуляции. Продуктом симуляции является симулякр, понятие, введенное философом Ж. Бодрийаром. Согласно Бодрийару, симулякр появляется на четвертой стадии развития знака: первая – отражение глубинной реальности; вторая – маскировка и извращение этой реальности; третья – маскировка отсутствия всякой глубинной реальности; четвертая – утрата всякой связи с реальностью и переход от видимости к симулякру. Признавая симулякр бессмыслицей, Бодрийар утверждает, что в нем есть известное очарование, соблазн и совращение, причем выделяет три исторические фазы совращения: ритуальную, эстетическую и политическую. В России первые политические симулякры появились, по всей видимости, не ранее последней трети XVIII в., когда русские цари стали хотя бы на словах признавать, что долг монарха состоит в служении на благо его страны и подданных. Представление о политической реальности как о симулякре является интересным, по крайней мере, по той простой причине, что это позволяет анализировать политическую реальность не в отживших свой век понятиях модерна.

Политика эпохи постмодерна как никогда прежде слилась технологиями масс-медиа. Особый статус средств массовой информации в сегодняшнем обществе зафиксирован в расхожем выражении «четвертая власть». На самом деле, ситуация складывается несколько по-другому: налицо не возникновение нового властного института, а трансформация старых под влиянием новейших информационных технологий. В настоящее время власть – это не просто политические и административные структуры, а не что иное, как технологический гибрид, обнаруживающий себя в «роковом соединении власти и знака». Причем знак предстает в качестве симулякра, объединяя в себе как означаемое, так и означающее, тем самым фиксируя не сходство, а, наоборот, отчужденность от референтной реальности, ее полную подмену и замещение. Такая модификация властных отношений вызывает к жизни новые формы социального бытия, имя которым – симуляции.

Когда Бодрийяр впервые совместил понятия власти и симулякра, он получил ту социально-политическую реальность, в которой существует постмодерная культура информационного общества. Новые виды информационной коммуникации, связанные с перестройкой знаковой системы, коренным образом изменили способ реализации властных установок, где симуляция является основополагающей деятельностью. Подобное положение дел подтверждается многими фактами избирательных технологий, освещения военных, национальных и других конфликтов, создания имиджа власти и другими PR-стратегиями, осуществляемыми с помощью индустрии масс-медиа. Ситуация складывается так, что средства массовой информации фактически перестают отражать действительность, а сами творят образы и симулякры, которые, собственно, и определяют реальность нашей культуры или, пользуясь терминологией Бодрийяра, гиперреальность, в которой происходит симуляция коммуникаций и которая оказывается более реальной, чем сама реальность.

Бодрийяровская «гиперреальность» по своей сути близка к более привычному нам понятию «виртуальная реальность», понимаемому в данном случае как информационная среда, созданная имидже-

выми технологиями средств массовой информации и коммуникации, а также такими родственными с ними практиками, как паблик рилейшнз, реклама и мода. Причем эту виртуальную среду следует рассматривать не просто как совокупность вербальных и невербальных текстов, а как специфическую форму дискурса постмодерного мира.

Понятие дискурса предлагается использовать в том смысле, который полагал под ним ведущий теоретик постструктуралистской мысли Мишель Фуко. В его работах дискурс – это социально обусловленная система речи и действия, включающая в себя различные формы речевых высказываний, а также способы и правила обоснования этих высказываний, принятые в конкретном социокультурном пространстве и опирающиеся на господствующие властные отношения. Таким образом, в понятии дискурса фиксируется неразрывность Текста, Техники и Власти. На характеристике последней остановимся подробнее.

Власть Фуко понимает не как «совокупность институтов и аппаратов», а, прежде всего, как множественность отношений силы, имманентных области, где они осуществляются. То есть она неотделима от дискурса, в рамках которого функционирует и одновременно конституирует его организацию. При этом отношения власти не находятся во внешнем положении к другим типам отношений, они сами результат генеральной силовой лини, берущей свое начало в глубинах социального тела. Власть, отмечает французский философ, повсюду; не потому, что она все охватывает, но потому, что она отовсюду исходит.

Для подтверждения тезиса о слиянии информационных и властных технологий особенно важно фукольдианское понимание неразрывности власти от способов, которыми она осуществляет свои стратегии. Исходя из этой позиции, при рассмотрении «виртуального образа» политического пространства постмодерного общества следует избегать расхожих высказываний, будто власть детерминирует деятельность СМИ, заставляя выполнять свои заказы; или же, наоборот, сами СМИ подменяют властные функции, вынуждая политиков подстраиваться в заданные ими рамки. Подобный подход был бы не-

релевантным в мире, где власть, знание, коммуникация, информация слились в единый клубок симуляций, который и есть не что иное, как дискурс постмодернизма. И, бесспорно, особый статус в этом дискурсе занимают масс-медийные технологии, мобилизация которых и приводит власть к феномену развеществления, абстрагирования от «телесных» воплощений и превращения в пустые знаки, бесконечно циркулирующие в «перспективном пространстве симуляций» (Бодрийяр), ничего не имеющем общего с действительностью.

Провозглашенное Бодрийяром «исчезновение реальности» в постмодерную эпоху может быть проиллюстрировано на примере механизмов освещения современных политических событий. Фундаментальным из них стал симулякр демократии, которую активно пытаемся построить в современной России. Любая группа людей, занявшая господствующие позиции в обществе, чтобы сохранить их, вынуждена, используя преимущества своего положения, выстраивать определенную социально-политическую структуру, которая бы самим своим существованием гарантировала сохранение этих позиций. Каждая такая структура имеет свой идеологический антураж, опирающийся на пропагандистское провозглашение защиты интересов всего общества, но фактически она защищает лишь интересы узкого господствующего социального слоя. Какой бы эффективной ни была пропаганда, за умозрительной фразеологией абстрактного «счастья для всех» всегда стояло и стоит фактическое, конкретное «счастье для избранных». При этом наиболее устойчивой социально-политическая система становится тогда, когда господствующей элите удается путем пропаганды выдать свои частные, корпоративные интересы за интересы всего общества и тем самым надежно защитить их от любых посягательств. В связи с этим необходимо признать, что именно при демократических режимах доминирующие социальные группы смогли представить свои интересы и вытекающие из них цели как цели и интересы всего общества и тем самым скрыть принципиальные противоречия между ними. Данная особенность как раз и объясняет то, что непрерывно навязываемая на Западе обществу четко сформулированная установка в отношении демократии, по своей сути, сопоста-

вима с той формой идеологической обработки, при помощи которой гражданам социалистических государств преподносился коммунизм. Для Запада демократия – это объект веры, но не разума. Она является «абсолютной ценностью», которая не подлежит никакому, даже малейшему сомнению. Всякий критический анализ данной формы политического устройства трактуется и воспринимается в правовом плане как покушение на конституционный порядок.

Таким образом, для адекватного понимания феномена демократии необходимо четко разделять формальное право и реальные возможности граждан. В этом плане демократия ничем не отличается от тоталитаризма или авторитаризма: при всех трех вариантах социально-политического устройства народ имеет лишь формальное право на власть, а фактически она принадлежит узкой группе избранных.

Демократия провозглашает народ единым источником политической власти лишь условно. Народ обладает только номинальной политической властью, а фактическую власть он отдает «своим» представителям. В связи с этим можно констатировать своеобразную дихотомию власти, которая заключается в том, что существует власть номинальная и власть фактическая. Причем власть фактическая никогда не принадлежит народу, ею всегда владеет узкий круг избранных, а демократия предоставляет народу лишь номинальную власть. Иначе говоря, при демократии народ царствует, но не правит. При этом номинальная власть народа может стать фактической лишь тогда, когда она будет кому-то передана, если этого не произойдет, в стране будут царить политический хаос и анархия. Поэтому можно сделать вывод, что народ, который никогда не обладал фактической политической властью, по этой причине не может быть и ее источником. Источник политической власти всегда находится в самом субъекте власти. Какой угодно процесс легитимации власти, будь то помазание на царствование или демократические выборы, это не более чем ритуал, которое символически оформляет уже существующий факт. Не ритуал легитимации власти субъектом власти предоставляет ему власть, а уже существующая у него власть разрешает ему ее легитимировать. Отсюда демократия может выступать как имитация политического многообразия и конкуренции.

Таким образом, метафорическое восприятие власти вполне, на наш взгляд, вписывается в контекст современной политической жизни в России, но проблема заключается в переключении этого восприятия в процесс воспроизводства симуляции политической реальности (например, в виде демократии). Следует признать живучесть данного феномена, его способность возрождаться и набирать силу. Однако возможна ли смена данного процесса концептуализацией, критическим обсуждением обозначенной проблемы и, в конечном итоге, трансформацией власти в России?

ЛИТЕРАТУРА

1. Пастухов В. Б. Конец русской идеологии. Новый курс или новый Путь? // Политические исследования. – 2001. – № 1.
2. Лотман Ю. М. Карамзин. – СПб., 1997.
3. Дубовцев В. А., Розов Н. С. Природа «русской власти»: от метафор к концепции // Политические исследования. – 2007. – № 3.

С. В. Бирюков
Кемеровский государственный университет

ЭФФЕКТ МАНЕЖНОЙ ПЛОЩАДИ: «ЯВЛЕНИЕ НАЦИОНАЛИЗМА»

Недавние события на Манежной площади, отозвавшиеся резонансом в нескольких городах провинциальной России, стали предвосхищением новой качественной ситуации в российской политике. «Явление» русского национализма, который (наряду с потенциальной угрозой «цветной революции») рассматривался в качестве основного возможного разрушителя условного «консенсуса 2000-х годов», оказалось для российской системы власти довольно неожиданным (хотя нечто подобное достаточно давно прогнозировалось официальными экспертами). Неожиданным не «по факту», но, прежде всего, с точки зрения формы и характера своего проявления.

Явленный миру на Манежной русский национализм оказался «молодежным» (большинство манифестантов составили московские школьники старших классов), протестным, низовым, антисистемным, сетевым (достаточно вспомнить предшествующий выступлениям на Манежной флэш-моб спартаковских фанатов на Ленинградке), что само по себе требует более глубокого осмысления и изучения.

Но главное – он оказался неподконтрольным не только государству, но и любой «традиционной» политической партии и идеологии. Ибо государству и «устоявшимся» российским политическим партиям с их устоявшейся вертикальной структурой и разросшейся партийной бюрократией объективно трудно конкурировать с подвижной и гибкой «матрицей», которую формируют организованные в соответствии с горизонтально-сетевым принципом массовые протестные движения. Характерно в этой связи, что заявивший о себе в декабрьские дни в Москве русский национализм, тесно сомкнувшийся с протестными выступлениями фанатов, косвенно бросил вызов одному из символов успехов и стабильности России – завоеванному ею совсем недавно праву на проведение чемпионата мира по футболу в 2018 году. Картина «поступательного движения новой России вперед» оказалась расцвечена неожиданными красками.

Но главное – манифестировавший себя в форме массовых протестных акций «низовой русский национализм», рассматривавшийся ранее в рамках официального идеологического дискурса в качестве «маргинального и локального политического явления», отныне не может (и, очевидно, не будет) рассматриваться в подобном качестве. Серьезная и твердая реакция двух первых лиц Российского государства на этот вызов – тому яркое подтверждение. В любом случае, подобный результат является безусловным успехом русских националистов (как бы к ним не относиться), движение которых превратилось из разрозненного конгломерата партий и организаций с неоднородными политическими установками в некое подобие консолидированной политической силы (или силы, проявляющей все более стремление к консолидации – как бы саму эту силу не оценивать).

Стоит задаться и другим вопросом: мог ли русский не явиться именно сейчас, и не в такой форме? Увы, и на этот вопрос также будет отрицательным.

Селективная и имитационная политика российской власти в социальной сфере и в отношении многих социальных категорий (молодежи в том числе) в последние годы не в полной мере коррелировала с позитивно-парадным образом российской молодежи, который старательно генерировала и поддерживала немалая часть российской бюрократии. Фактическое же лишение же немалой части молодых россиян доступа к необходимым «ресурсам развития» означало их фактическую депривацию, что в итоге и вылилось в протестные настроения, даже примерная оценка потенциала которых все еще не сделана.

Конструирование пропагандистских симулякров вместо «стратегии развития», к сожалению, было присуще немалому числу идеологов и практиков «российской стабильности», а также многим из «творцов» того, что сегодня официально называется «молодежная политика в Российской Федерации». Как следствие, многие из официальных лиц, ответственных за состояние умов российской молодежи, после событий на Манежной оказались в состоянии глубокой растерянности и не смогли дать развернутую и внятную оценку произошедшему. Они оставили эту «почетную миссию» первым лицам государства.

Так или иначе, руководителям России – и Президенту, и Премьеру – приходится подвергать известной коррекции идейные установки, легшие в основу «консенсуса 2000-х». «Стратегия поливалентности», в рамках которой российская власть пыталась одновременно действовать в рамках либерального, просоветского и (умеренно) националистического дискурсов – то есть так или иначе интегрируя в рамки «официального дискурса» не только Познера и Сванидзе, но и Проханова, Дугина и Кургиняна – отныне не работает с прежним эффектом. Ранее она позволяла российской власти поддерживать необходимый уровень политического консенсуса и создавала известное поле для политического маневра. В современной же ситуации,

когда вызовы российской власти и государственности продолжают множиться, от государства требуется все же более целенаправленная и артикулированная политика. Диалог с представителями фанатских объединений, который инициировал премьер-министр В. Путин, а также признание необходимости внесения корректив в миграционную политику – безусловно, являются значимыми шагами, но не охватывают всего комплекса проблем, связанных с возникшей ситуацией.

Не менее значима в складывающейся ситуации и реакция различных «сегментов» идеологического спектра России. Некоторые «идеологические» либералы, чьи взгляды в основном оформились в период «политически контрастных» 1990-х, не смогли предложить никакого определенного решения проблемы нацинализма, помимо лозунгов о жизненно необходимых «дружбе народов и единстве» и о нарастающей угрозе «русского фашизма» (известный театральный режиссер Марк Розовский в телевизионном ток-шоу Владимира Соловьева «по горячим следам событий»). Не понимая при этом, что без признания собственной ответственности за сложившуюся в сфере межнациональных отношений (и не только) ситуацию, а также без наличия готовности к обсуждению всего комплекса накопившихся в стране проблем попытка отстаивать либеральные ценности едва ли принесет ожидаемые результаты.

Ответ «системных патриотов» на вызов «низового национализма», впрочем, был достаточно предсказуем – «новая имперскость» (проект «Пятой империи») как средство новой консолидации всех народов России, включая «стержневой» русский народ (без рефлексии по поводу реалистичности и «цены реализации» имперской модели в современных российских условиях) (Александр Проханов в упоминавшемся ток-шоу Владимира Соловьева). Впрочем, как и ответ приверженцев «неосоветизма» (С. Кургинян) – возвращение к базовым параметрам того, что называется «советский проект» (в его модернизационной версии).

В то же время, нельзя так или иначе забывать о том, что публичная политика и официальная идеология (какой бы она не была) слишком аморфны для этого, чтобы дать ответ на вызов, который

являет собой антистемный национализм. Идеология национальной модернизации, с которой связывают свои надежды многие «правые» и «умеренно-левые» политики, еще только формируется, а модернизационные перспективы России все еще остаются непроясненными.

Нет ясности и в отношении наиболее подходящей модели национально-государственного устройства, ибо за 20 лет независимости в России, к сожалению, так и не определились, что предстоит строить – империю, национальное государство, гражданскую российскую нацию или некое «мультикультурное сообщество». Российский же федерализм (как в стихийно-децентрализованной, так и в нынешней «централизованной» его версии), как показал опыт двух десятилетий, не способствовал и не способствует конструктивному решению социально-экономических и национальных проблем России.

В любом случае, очевидно одно – конструктивного решения проблемы национализма в рамках постмодернистской и виртуальной моделей политики просто не существует. Жизненно необходим переход к рефлексивной политике, в основе которой лежит осознание существующего в современной России многообразия ценностных подходов и интересов, а равно и рациональное и критическое осмысление накопившихся проблем. Что предполагает, в свою очередь, рожденный в процессе диалога власти и гражданского общества рациональный ответ на существующие вызовы, соответствующий интересам большинства граждан России.

Илляр Пьер
Высшая школа коммерции, Париж, Франция

КОСОВО И ГЕОПОЛИТИКА БАЛКАН

Одностороннее провозглашение независимости Косова преподносится атлантистскими масс-медиа как торжество народа, распоряжающегося своей судьбой. В конечном счете, «независимое» Косово не является суверенным государством, и его легальная экономическая деятельность ограничивается функционированием на его территории наиболее современной из военных баз США, созданной на европейском континенте – базы Bondsteel.

Независимость Косова, провозглашенная 17 февраля 2008, означает коренной поворот политической ситуации на Балканах. Лес албанских флагов, а также флаги стран-союзников – США и Великобритании – полощатся на улицах новой столицы, Приштины. То там, то здесь лозунг «Danke Deutschland» («Спасибо, Германия»), украшающий фронтоны нескольких зданий, что напоминает о неоспоримой роли Берлина в рождении нового государства. Признание независимости последней из провинций югославской федерации, как представляется, завершает процесс ликвидации этой страны, начатый в начале 1990-х годов. В действительности, разрушение этой федерации является частью масштабного плана территориального и экономического переустройства Балкан в связи с черноморским регионом и Ближним Востоком.

Своим разрушением эта страна обязана Германии. Действительно, с 1970 года политические власти Баварии во главе с министром – президентом Францем-Йозефом Штраусом – имели многократные контакты со словенскими и хорватскими руководителями. Речь во время этих встреч шла о том, чтобы экономическим путем отделить северные республики от Югославии для того, чтобы их интегрировать в западную экономику, в первую очередь, имея в виду Австрию и Германию. Инструмент, который позволил Берлину начать дезинтеграцию этой страны, был создан «рабочим сообществом» (Arbeitsgemeinschaft), Альпы-Адриатика [1, p. 242]. Возникшее 20 ноября 1978 г., это сообщество объединяло различные регионы, относящиеся к различным странам. Помимо Баварии, среди его участников обнаружились швейцарские, австрийские и итальянские регионы. После падения Берлинской стены к ним добавились соседние регионы Венгрии, а также провинции на севере бывшей Югославии. Занимая площадь в 306 000 квадратных километров, эта новая территориальная общность, постепенно освобождающаяся от власти различных государств, стала проявлять все большую активность в таких областях, как обустройство территории, развитие транспорта и сельского хозяйства. Эта динамика усиливалась вследствие деятельности Ассоциации пограничных регионов Европы (ARFE) – особого германо-

европейского института, заявленная цель которого состояла в превращении национальных границ в простые административные линии [1, p. 235].

Прелюдием к отделению Словении и Хорватии послужила ситуация 1987 года, когда югославское государство оказалось на грани банкротства, будучи неспособным платить по своим долговым обязательствам. Подобное положение вынудило руководство страны принять кабальные условия Международного валютного фонда (МВФ). Это было началом конца. В действительности этим воспользовалось немецкое правительство, поспешившее засвидетельствовать о том, что у Словении и у Хорватии, как у более богатых регионов по сравнению с республиками юга страны, было больше шансов на вступление в Европейский союз (в то время ЕЭС). Подобное «пение сирен» имело хорошо просчитанный эффект. В июне 1991 года обе югославские республики северной части страны заявили о независимости. Независимость Хорватии и Словении была признана немецким министром иностранных дел, Гансом-Дитрихом Геншером, в декабре того же года. Его решительность вовлекла в процесс другие европейские страны, разжигая таким образом югославский костер. В действительности, решительные действия Германии в пользу разделения югославского государства были предвосхищены в июле 1991 «рабочим сообществом» Альпы-Адриатика, члены которого во время пленарной сессии 3 июля 1991 года сделали следующее заявление: «Члены “рабочего сообщества” Альпы-Адриатика с большим беспокойством наблюдают за эскалацией насилия в Югославии, угрожающего миру в Европе (…). Действуя в пределах своих возможностей, они считают своим долгом заявить, что право на самоопределение народов Югославии является признанным и что решения, принятые демократически избранными органами, должны уважаться. Они прежде всего поддерживают демократические и ненасильственные усилия стран-членов “рабочего сообщества” Словении и Хорватии по реализации их права на самоопределение. Они убеждены, что эти республики имеют право добиваться независимости, свободы и солидарности под эгидой рабочего сообщества Альпы-Адриатика».

Распад югославской Федерации привел к появлению большого числа независимых государств. Дейтонские Соглашения, подписанные в 1995 году, временно зафиксировали границы этой новой общности, родившейся в крови. Между тем, дело не завершилось одним только «случаем Косово». Эта сербская автономная провинция, настоящий очаг цивилизации этой страны, последовательно заселялась мусульманами из Албании. Требовавшие независимости от Белграда, албанские представители Косова получили полную поддержку от имени Федеративного союза этнических сообществ Европы (UFCE), европейского, но фактически немецкого института, способствующего этнической организации Европы. Используя поддержку высокопоставленного чиновника немецкого министерства внутренних дел [1, pp. 184, 336, 373], «Федеративный союз» безоговорочно поддержал требования косоваров [1, p. 152]. Объединившись под названием «Союза косоваров», сторонники независимости Косова получили поддержку Берлина, в то время как штаб-квартира этой организации находилась в США в штате Иллинойс [1, p. 374]. Военное вмешательство НАТО в марте 1999 заставило капитулировать Югославскую республику, которая отныне была обязана проходить через реорганизацию ее географического пространства.

Большая «ошибка» сербского президента Милошевича в глазах мондиалистов состояла в отказе от вхождения в политическую и финансовую организацию, тяготеющую к евро-атлантическому сообществу. Действительно, разрушение Югославии создало возможность для реорганизации политического, экономического и военного пространства. Сразу после окончания войны 1999 года США приступили к строительству военной базы в Косово, самой современной и наиболее значительной в Европе – Bondsteel. Будучи способной принять до 7 000 солдат, эта сверхсовременная база может осуществлять наблюдение за целой балканской территорией, а также за Черным морем и за Турцией. Люди, верные США, были привлечены в состав совсем нового «независимого» правительства в Приштине. В более ясных терминах, Косово является «островком» американской терри-

тории в Европе. Желание США внедриться в эту зону объясняется особой значимостью доступа к углеводородам, залегающим в бассейне из Каспийского моря, а более точно – в районе Баку. Среди многочисленных нефтепроводов и газопроводов, проходящих через этот регион, следует упомянуть трансбалканский Бурга-Влера, BTC (Баку–Тбилиси–Джейхан), «Голубой поток», «Набукко», конкурирующие с российским газопроводом «Южный поток».

Политика США состоит в обеспечении контроля над Балканами, в распространении их влияния через Центральную Азию до Ближнего Востока. Это неизбежно предполагает балканизацию всей этой зоны согласно старой доброй традиции «разделяй и властвуй». Расчленение Европы в соответствии с германо-европейскими наработками дополняется желанием разделить государства Ближнего Востока на множество этнических и религиозных общностей. Подобное намерение было официально заявлено военным журналом AFJ (Armed Forces Journal) в июне 2006 в статье Ральфа Петерса, бывшего офицера разведки. Действительно, подобные разработки опираются на работы известного британского исламоведа Бернара Льюиса, близкого по своим взглядам к неоконсерваторам [2, p. 217–224]. Значение безопасной доставки нефти и газа между Ближним Востоком и Балканами объясняет также желание создать «черноморский еврорегион». Эта идея активно и многократно обсуждалась на собраниях между влиятельным экспертом Брюсом Джексоном, близким к неоконсервативным кругам, и представителями европейских властных инстанций. Как с ясностью напомнил и дал понять один из представителей США, «Черное море – новое связующее звено между евро-атлантической общностью и большим Ближним Востоком» [3, p. 61]. Следовательно, особое значение приобретает независимость Косова, которое, с помощью американской военной базы, станет для Вашингтона настоящим авианосцем, разграфляющим целую эту зону.

События, предшествующие независимости Косова, были анонсированы в ходе коллоквиумов, собравших вместе депутатов евро-

пейского Парламента и их коллег из Конгресса США. Действительно, в рамках Трансатлантического диалога законодателей (Transatlantic Legislators Dialogue (TLD)), собравшегося с 18 по 21 апреля 2006 года в Вене, уже тогда было заявлено о намерении предоставить Косово независимость. В информационном сообщении от имени TLD говорилось: «Американская делегация консолидируется по косовской проблеме и указывает, что полунезависимость Косова не является хорошим решением. Здесь следует прибегнуть именно к самоопределению, а Сербия должна стать нормальной страной, полностью интегрированной в международное сообщество». Та же американская делегация уточнила, что «существует более масштабная проблема: должен ли каждый язык и каждый диалект располагать отдельным флагом и независимой страной?» [3, p. 65]. В любом случае, думать об этом было уже поздно.

Признание суверенитета Косова ведущими западными державами стало настоящим поворотом в международных отношениях. Действительно, вследствие войны 1999 года, резолюция № 1244 Совета Безопасности ООН подтверждала территориальную целостность Сербии, включая Косово, которому предоставлялась широкая автономия. Грубое нарушение этой резолюции, очевидно, разрушало международное право. Зачем принимать резолюции, которые впоследствии будут растоптаны? Кроме того, признание этого нового государства широко открывает «ящик Пандоры». Что можно ответить сегодня другим регионам Европе и мира, желающим получить независимость? В духе мондиализма, врага национальных государств, появление этого государства (Косово – *прим. авт.*) предвосхищает утрату территориальной целостности многими странами вследствие «эффекта домино». Сами мондиалисты едва ли могли мечтать о чем-то лучшем. Однако надо полагать, что «Аль Капоне» от современного мондиализма полностью осознают подлинные причины происходящего. Действительно, в начале XXI века никакая человеческая власть не в состоянии остановить строительство Вавилонской башни.

ЛИТЕРАТУРА

1. Hillard P. Minoritéset regionalisms. – Paris: François-Xavier de Guibert, 4è édition, 2004. – 421 p.
2. Meyssan T. L'Effroyable imposture 2. – Paris: Alphée, 2007. – 400 p.
3. Hillard P. La marcheirrésistible du nouvelordremondial. – Paris, Editions François-Xavier de Guibert, novembre 2007. – P. 61–66.

А. В. Гегальчий

Международный фонд «Русская премия», Чехия, Прага

ОБЩЕСЛАВЯНСКИЕ КУЛЬТУРНЫЕ ПРОЕКТЫ В МНОГОЯЗЫЧНОМ ВИРТУАЛЬНОМ ПРОСТРАНСТВЕ

В уникальной многоязычной, многонациональной обстановке центральной Европы, а также на страницах Интернета реализуются различные общеславянские культурные проекты. К этой теме мы уже пытались привлечь внимание читателей на сайте «Русское Единство» в статье «Русская премия»: маркетинговый проект по велению души...» [1].

Об одном из них таких проектов и пойдет речь ниже. Хотелось бы отметить, в чем состоят его культурные, организационные и политические особенности.

Обратимся к недавней истории вопроса. В 2005 г. несколько граждан, обеспокоенных катастрофическим положением русского языка в самом западном регионе Украины – Подкарпатской Руси (Закарпатье), решили помочь в этой ситуации поддержать русский язык и, наряду с ним и менее известный, но не менее ценный в историческом смысле, русинский язык, который у себя на родине, в географическом центре Европы оказался на грани вымирания. Необходимо отметить, что в тот период времени был отмечен пик отчаянной, но весьма последовательной борьбы с русским языком как с одной из основ Русского мира. Вот что сказал тогда по этому поводу

А. И. Солженицын: «...происходящее на Украине, ещё от фальшивопостроенной формулировки для референдума 1991-го года, составляет мою постоянную горечь и боль. Фанатическое подавление и преследование русского языка (который в прошлых опросах был признан своим основным более чем 60 % населения Украины) является просто зверской мерой, да и направленной против культурной перспективы самой Украины» [2].

Увы, разговоры о поддержке русской и русинской культур очень быстро перешли в область разговоров об инвестициях, сроках их окупаемости, перечней СМИ, методов PR-кампаний... Волей случая в компании среди инициаторов проекта оказались специалисты по международному Интернет-маркетингу. Это обстоятельство, наряду с отсутствием финансирования и интереса к данному проекту среди влиятельных представителей Русского мира, сыграло решающую роль в организационной структуре проекта. Проект предполагал создание Интернет-страницы, а затем и информационного портала о событиях, происходящих в небольшой Подкарпатской Руси, и в первую очередь – о культурных мероприятиях, о продвижении дела в защиту русского и русинского языков. В отличие от многих типовых литературных проектов, ограничивающихся вручением премий лауреатам и, в лучшем случае, сопровождающихся репортажем об этом событии на информационном сайте, наш проект был задуман и осуществлен как регулярно обновляемый новостной портал. При этом изначально было запланировано его маркетинговое продвижение в русском, славянском виртуальном мире. Важно то, что в веб-пространстве расходы на рекламу, на распространение русских и русинских идей и литературных произведений могут быть весьма небольшими, несравнимыми с традиционными.

Важно отметить, что задуман проект было 6 лет назад, а это немалый срок в стремительный век Интернета. Удалось достичь определенных результатов. Премия существует 6 лет. Присваивается она в декабре в день Святого Николая, в традиционный церковный и народный праздник. В предыдущие годы «Русской премии» были

удостоены русские авторы Владимир Бедзир, Феликс Кривин, Мила Марышева, Людмила Кудрявская, Юрий Маслиев, самобытные русинские поэты Иван Петровций, Иван Ситар, Роман Пищальник, Михаил Чухран, сказочница Тамара Керча и ученый, автор нашумевшей «Энциклопедии Подкарпатской Руси» Иван Поп. Каждый лауреат имеет на портале свою страничку. Кроме того, были опубликованы произведения В. Разгулова, И. Продана, А. Лугового, В. Сиротенко, В. Салтыкова, создана небольшая библиотека о Подкарпатской Руси, открыта Интернет-галерея подкарпатских художников. И в нынешнем году полным ходом идет работа неформального жюри, опубликован список кандидатов [3], где все желающие смогут обсудить кандидатов и поучаствовать в выборах «народного», т. е. неофициального победителя конкурса.

Мы гордимся тем, что ввели в литературный и политический оборот и «раскрутили» в Интернете понятие «виртуальная Подкарпатская Русь». Оно родилось как спокойная альтернатива аналогичному и подлинно историческому, но вызывающему яростные нападки «сепаратистскому» термину. Сначала слово «виртуальная» вызывало только улыбки. Но, например, на сайте «Одноклассники» количество членов сообщества «Республика Подкарпатская Русь» превысило 23 тыс. человек. Сообщество продолжает расти, оно стало знаковым явлением русскоязычного Интернета. И уже никто не может всерьез сказать, что Подкарпатская Русь – это выдумки неких сепаратистов-экстремистов. Никто не ожидал, что затея с литературной премией будет так агрессивно встречена некоторыми политическими кругами. Понятно, что литература и, уж тем более, литературная кухня не могут быть совершенно нейтральными. Однако, когда проект, поощряющий развитие культуры националь-ных меньшинств, становится эпицентром информационной сетевой войны – это несколько неожиданно. С другой стороны, это не так уж и неудивительно: когда проект только запускался, поисковые системы на запрос «русин» выдавали в результате всего несколько десятков позиций, сегодня же эта цифра составляет более 350 000 тысяч.

Интернет привлекателен для реализации культурного и политического проекта тем, что каждый день и каждый вечер им пользуется молодежь и творческая интеллигенция, за умы и сердца которых, собственно, и идут виртуальные бои. Нашим базовым является сайт www.premija-ru.eu, работающий на трех языках: русском, русинским и чешском. Это позволяет покрывать как пространство Русского мира, так и более широкое славянское, международное пространство. На основном сайте за последний год побывало более 9 000 посетителей из 55 стран, которые нанесли более 39 000 визитов. Можно сказать, что это немного, но всегда необходимо помнить и о расходной части проекта. А этот проект носит истинно «бюджетный» характер.

Основная масса посетителей сайта – уроженцы славянских стран: Украины – 34 %, России – 28 % , Чехии – 16 %, Словакии – 2 %, Белоруссии – 2 %, Польши – 2 %, Сербии – 1 %, а также Болгарии, Словении, Македонии, Боснии, Черногории. Гости из других государств в относительной зависимости как бы копируют пропорции геополитического русского, русинского и славянского исходов: США, Германия, Венгрия, Израиль, Канада согласно ориентировочным данным с одного из территориальных счетчиков главного сайта [4].

Сайт дополняют несколько технологических копий, «зеркал», находящихся физически в разных государствах, что позволяет увеличить посещаемость страниц и обеспечить определенную защиту от атак хакеров.

Правовое существование проекта обеспечивает Международный фонд «Русская премия», зарегистрированный в Праге и имеющий свой офис в действительно демократической Чехии, тесно связанной со всеславянской, с русской и с русинской историей. Фонд является добровольным, негосударственным, неприбыльным товариществом граждан вне зависимости от их национальности, политического, религиозного и социального положения, которые желают поддерживать русинскую и русскую культуру [5].

Премия финансируется в основном за счет добровольных частных пожертвований друзей русской и русинской культуры в Центральной Европе. Приятное исключение составил в минувшем году грант московского Фонда «Русский мир», который существенно помог проекту обновить и продвинуть свою Интернет-страницу, а также издать сборник произведений лауреатов 2005–2009 гг. Грант успешно освоен. Проект опять вернулся к своим «родным» спон-сорам, и в полном смысле слова он зависит от их предприни-мательских успехов. К сожалению, часть спонсоров в сегодняшней политической атмосфере не обнародывает свои имена. Отметим, что мы с благодарностью принимаем поддержку как от частных лиц, так и от правительственных и неправительственных организаций. Предпринимая, возможно, и недостаточно активные, но плановые меры по поиску спонсоров, по защите проектов и грантов, мы оставляем за собой право отказаться от «помощи» и не планируем передавать дело в чужие, даже и дружеские руки.

Интересно отметить, что часть русинских организаций и деятелей культуры Подкарпатской Руси всегда получали серьезную помощь из венгерских и словацких источников, а также из канадско-американского центра поддержки карпатских русинов профессора П. Р. Магочия (увы, известного также своей русофобской или, скорее, антироссийской позицией), а также из Мировой академии русинской культуры мецената С. Чепы. Естественно, что поддержка виртуальных битв идет и от многочисленных неправительственных организаций США, расположившихся на Украине и готовых помогать и крайне правым, и крайне левым организациям, и лицам, находящимся в состоянии перманентой борьбы со всем, что включает слово «русский».

Появившись сначала на многочисленных литературных и политических форумах, сайт «Русская премия» постепенно освоил и социальные сети. Это дань современным тенденциям, и мы обязаны следить за основными направлениями развития Интернета. Проект неплохо представлен в социальных сетях «Одноклассники» и «Face-

book». Надеемся, что серьезную конкуренцию международным гигантам составит портал «ВКонтакте».

У «Русской премии» есть серьезные соперники и идеологические противники. Но есть и много друзей и коллег. В первую очередь, нужно вспомнить о Закарпатском областном обществе русской культуры «Русь», о Всемирном Конгрессе Подкарпатских Русинов, о русинском Обществе им. Кирилла и Мефодия из Ужгорода, о Чешско-Моравском Славянском Союзе и Обществе Русинов в Праге, а также о таких порталах, как «Русское Единство», «Русские на Украине», АПН, «Одна Родина», «russkie.org».

Наш проект можно считать в некотором смысле единственным в мире – он достаточно органично несет идеи Русского мира и славянства, поддерживая и развивая одновременно и русскую, и русинскую культуры в многоязычной центральной Европе.

ЛИТЕРАТУРА

1. http://rusedin.ru/2010/06/29/%c2%abrusskaya-premiya%c2%bb-marketingovyiy-proekt-po-veleniyu-dushi/
2. Московские Новости. – № 15. – 2006 г.
3. http://www.premija-ru.eu/#golosovanie
4. http://www2.clustrmaps.com/counter/maps.php?url=http://premija-ru.eu
5. http://www.premija-ru.eu/index.php?razdel=uchrediteli&lang=ru.

М. Ю. Дронов

Институт Славяноведения и балканистики РАН, г. Москва

МАЛОРУССКАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ У ЮЖНОКАРПАТСКИХ РУСИНОВ

Как известно, вплоть до настоящего времени вследствие исторически обусловленной незавершенности этнонациональных процес-

сов у южнокарпатских русинов[1], в русинской среде сосуществует и активно конкурирует сразу несколько этнонациональных идентичностей, в значительной степени определяющих культурную ориентацию и, в частности, литературный язык их носителей. На сегодняшний день, это, в первую очередь, русинская идентичность, апеллирующая непосредственно к культуре Карпатского региона, и идентичность украинская, основанная на концепции этноязыкового вхождения русинов в более широкую украинскую общность. Говоря о предыдущих исторических периодах, нередко подчеркивается распространенность, как минимум в среде русинской интеллигенции, широкой русской и венгерской идентичностей. Однако, памятуя о том, что внешним проявлением этнической идентичности является эндоэтноним (этническое самоназвание) [2, с. 188, 196], кроме этого, можно говорить и о многих других идентичностях, которые были когда-либо представлены у южнокарпатских русинов[2]. Достаточно назвать такие из них, как карпаторусская, угрорусская, малорусская.

---

[1] Этноним *русин* и производные от него мы используем здесь исключительно как *terminustechnicus* для условного обозначения конкретного сегмента восточнославянского этноязыкового массива, вне зависимости от того, к какой конкретно национальности причисляет себя тот или иной человек. При этом, учитывая распространенность указанного этнонима в разные периоды на весьма обширных территориях (в т. ч. удаленных от Карпат), мы руководствуемся теми границами ареала расселения русинов, которые приняты в современной русинистике (см. карту: 1). Притяжательное прилагательное *южнокарпатский* используется нами с целью уточнения, о каких именно русинах идет речь (т. е. не о севернокарпатских русинах-лемках и не о русинах бывшей Югославии). Его употребление представляется нам более корректным, чем использование прилагательных *подкарпатский* и *закарпатский*, чаще всего уже фокусирующих свое внимание исключительно на территорию нынешней Закарпатской области Украины, тем самым не охватывая фрагменты территорий соседних государств с коренным русинским населением (Словакии, Венгрии, Румынии).

[2] Подчеркнем, что, в отличие от большинства исследователей, мы говорим именно об идентичностях, а не о широких национально-языковых ориентациях (как правило, в этой связи упоминают триаду русофильство-украинофильство-русинофильство и мадьяронство). Данное замечание важно, потому что нередко одна и та же этнонациональная идентичность выдвигалась (или, по крайней мере, не исключалась) сразу несколькими подобными ориентациями. Конечно же, теоретически количество вариантов идентичности вместе с их допустимыми комбинациями, на порядки превышающее формальное число ориентаций, можно довести до абсурда – приближая его чуть ли не к общему количеству местных уроженцев и внешних знатоков региона, мысливших в модерных национальных категориях. Поэтому имеет смысл выделять только основные,

Оговоримся, что некоторые из указанных взаимно не исключающих позиций могут быть не без основания восприняты как разные уровни этнической идентичности. Однако у людей, которые признавали сразу несколько идентичностей[3], видимо, какая-то одна из них являлась основополагающей (при этом не исключая ситуацион-ной актуализации в качестве главной других идентичностей, а также возможности сущностного изменения всей иерархии)[4]. Кроме этого, можно вести речь и о различных «срезах» этнической идентичности (внутренняя, декларируемая, приписываемая другими, официально фиксируемая идентичности)[5], которые взаимосвязаны и подвержены динамическому взаимовлиянию.

Отдав должное сложности механизмов формирования и бытования идентичностей, в рамках настоящей статьи мы попытаемся кратко рассмотреть одну, пожалуй, наименее известную из них. По нашему мнению, из всех идентичностей южнокарпатских русинов особенный интерес вызывает малорусская идентичность, степень распространения которой всегда заметно уступала таковой же, например, у карпаторусской и угрорусской идентичностей.

на наш взгляд, модели этнонациональной идентичности. В то же время следует помнить, что обращение к конкретным русинским судьбам часто убеждает исследователя в крайней схематичности любых классификаций, которых явно не хватает для передачи всех переливов и оттенков взглядов некоторых деятелей. Тем более, что сами взгляды, в т. ч. на вопрос о собственной этнонациональной идентичности, имеют (особенно в условиях пограничья) очевидную тенденцию к изменению как во времени, так и в пространстве.

[3] Думается, что применительно к южнокарпатским русинам подобное положение вещей является особенно характерным.

[4] Таким образом, например, в случае соседства русской и карпаторусской идентичностей мы можем констатировать первостепенное акцентирование либо своей русскости (при этом карпаторусскость воспринимается в данном контексте лишь как региональное или этнографическое уточнение) или же, наоборот, карпаторусскости (а не своей одновременной принадлежности к русским восточным славянам, как и шире – к славянству в целом). Ценным, хотя и не универсальным подспорьем в определении базовой этнонациональной идентичности играют представления о литературном языке, т. е., обращаясь к предыдущему примеру, принципиально важно, считает ли тот или иной русин своим литературным языком русский язык или же отстаивает право на развитие самобытного карпаторусского койне.

[5] Классификация отечественного этнолога А. Д. Коростелева. См.: [3, с. 92].

Любопытно, что многие исследователи склонны автоматически отождествлять малорусскую идентичность с идентичностью украинской. Однако по нашему глубочайшему убеждению, особенно применительно к русинам, их корректнее рассматривать по отдельности. Так, в первую очередь, бросается в глаза, что сама структура этнонимов *малоросс*, *малорус*, *малорусин* и т. п. невольно свидетельствует о наличии некоей связи с Русью в широком смысле слова, хотя и конкретизирует определенную специфику. Вытекающую из этого раздвоенность малорусской идентичности (пускай преимущественно на материале ее аппликации на Левобережье) озвучил канадский украинист Зенон Когут: *«…російський культурний складник у малоросійський ідентичності робив українську інтелігенцію нерішучою та обережною у залученні її історичних і політичних традицій до нового українського світогляду»* [4, с. 101]. Этого никак нельзя сказать об украинской идентичности, которая манифестирует отношение исключительно к Украине.

Следует помнить, что составной характер этнонимов, обслуживающих малорусскую идентичность, косвенно свидетель-ствует об их определенной искусственности и вторичности. Не свойственная народной этнонимии сложность является свидетельством их элитарного происхождения. Так, еще крупнейший политический деятель южнокарпатских русинов XIX в. Адольф Добрянский[6] отмечал, что каждый из восточных славян («русских людей») Австро-Венгрии и России *«утверждает, что говорит “по-русски”, нисколько даже не подозревая того – если его этому не учили в школе, что филологи и этногра-*

[6] Добрянский Адольф Иванович (1817–1901) – политик и публицист. Родился в с. Рудлов (Земплин) в семье греко-католического священника. Получил блестящее образование в Левоче, Рожняве, Мишкольце, Кошице, Эгере, Банской Штявнице и Вене. Автор политического проекта «Об объединении русских коронных областей в одно политическое и административное целое» (1849). Во время Венгерского похода являлся императорским комиссаром при армии генерала Паскевича. Позднее являлся советником начальника Ужгородского гражданского округа, депутатом венгерского парламента. Стоял у истоков русинского Общества св. Василия Великого (первый председатель) и Матицы словацкой. Являлся последовательным сторонником федерализации Габсбургской монархии, был преследуем как панславист. В 1875–1881 гг. – в эмиграции в России. Скончался в Инсбруке. См.: [5, с. 172].

фы стараются различать друг от друга велико-, мало-, бело-, червоно- и черно-руссов» [6, с. 181].

Впервые название Малой Руси фиксируется в грамоте Константинопольского патриарха 1303 г. об учреждении православной Галицко-Волынской митрополии. Как отмечает авторитетный российский исследователь А. С. Мыльников, хотя первоначально данный термин имел административно-конфессиональный смысл, позднее же он обрел черты государственно-территориальной классификации [7, с. 66]. В то же время очевидно, что понятие неоднократно меняло свое пространственно-географическое содер-жание. Вследствие этого в Российской империи XIX в. «малороссами» называли не только жителей административной Малороссии, но и всех представителей южной ветви восточного славянства, проживавших вне упомянутого региона [8, с. 21][7]. Подобная номинация активно использовалась и научным сообществом, причем не только российским, но и зарубежным, в т. ч. многими учеными Габсбургской монархии.

Очевидно, что этноним *малоросс* хотя бы отчасти был известен на территории Венгерского королевства и мог применяться здесь по отношению к местному русинскому населению (венг. *kisorosz*) [10, с. 168]. Следует помнить и о том, что границы исторической Венгрии (и конкретно ее неотъемлемой, к тому же неформальной части – Угорской Руси) непосредственно прилегали к региону, который первым стал называться Малой Русью.

Известно, что отдельные представители южнокарпатской русинской интеллигенции не отрицали свою принадлежность к малороссам или же полного или частичное тождество своего языка с малорусским. Об этом свидетельствуют отдельные, впрочем, не слишком многочисленные пассажи из письменного наследия ряда ее представителей.

[7] О связанных с этим определенных сложностях в трактовке понятия «Малороссия» у современников см.: [9, с. 79–80].

Так, еще Иван Орлай[8], переселившийся из Угорской Руси в Российскую империю, отзывался о своих земляках, что они *«имеют сродство с Малороссиянами, или теже Малороссияне»* [11, с. 44][9]. При этом, конечно же, не следует забывать о том, что всех восточных славян Орлай называл еще «россиянами».

Гораздо увереннее точку зрения, что русины именно малороссы, отстаивал современник Орлая Иван Фогораший[10]. В своей работе «Въ обще о различіи Славянских наречій, собственно же о мало йкарпато или Угрорусских» (1827) он отмечал, что *«карпато или угроросciане исходом своим мало росciане суть»*, а *«беседа их по болшой части мало-русской совершенно изходна есть»* [12, с. 48].

Михаил Лучкай[11] назвал свою знаменитую грамматику «Grammaticaslavo-ruthena, seuvetero-slavicae, etactuinmontibuscarpathicisparvo-

[8] Орлай Иван Семенович (1770–1829) – ученый, медик, педагог, общественный деятель. Родился в Хусте (Мараморош). Учился в Ужгородской и Великокарловской гимназии, Великоварадинской академии, Львовском и Пештском университетах. В 1791 г. переселился в Россию. Получив медицинское образование в Санкт-Петербургской медико-хирургической академии, прошел все ступени карьеры до гофхирурга и гоф-медика. Именно по его предложению в Россию для занятия кафедр в новых университетах были приглашены ученые – южнокарпатского русинского происхождения. Являлся членом Московского общества истории и древностей российских, почетным членом Общества любителей отечественной словесности при Казанском университете, Российской Академии Наук и др. В 20-х гг. XIX в. возглавлял Гимназию высших наук князя Безбородко в Нежине, затем Ришельевский лицей в Одессе. Поддерживал контакты с ведущими отечественными историографами Н. М. Карамзиным и П. И. Кеппеном. См.: [5, с. 281].

[9] Отметим, что в цитированном тексте Орлай говорит не только о южнокарпатских русинах, но и о галичанах.

[10] Фогораший Иван (псевдоним – Бережанин; 1786–1834) – греко-католический священник, педагог, языковед, этнограф. Родился в с. Великие Комяты (Угоча). Учился в духовных семинариях Ужгорода, Трнавы и Вены. В 1814–1818 гг. являлся ректором Ужгородской духовной семинарии. Позднее был священником церкви св. Варвары в Вене. Входил в кружок славянских ученых во главе с Бартоломеем Копитаром (1780–1844). См.: [5, с. 368].

[11] Лучкай (Поп) Михаил (1789–1843) – греко-католический священник, историк, языковед. Родился в с. Великие Лучки. Учился в гимназии в Ужгороде и духовной семинарии в Вене. В период учебы участвовал в работе кружка Б. Копитара. Позднее служил на приходах, являлся королевским «русским цензором» в Буде, работал библиотекарем и архивариусом канцелярии Мукачевского епископства в Ужгороде. В конце жизни, в связи с ростом венгерского национализма, подвергался гонениям за славянские убеждения, следствием чего стало его увольнение из канцелярии. См.: [5, с. 237–238].

russicae, ceudialectivigentislingvae» («Грамматика славяно-русская языка старославянского, диалекта малорусского, который до сих пор бытует в Карпатских горах») [13]. Правда, несмотря на название, данная грамматика освещала правила не народного, а церковно-славянского языка. Что касается самого Лучкая, то кроме его двояких, недостаточно четких тезисов о славянских языках, тяжело претендовать на детальное восстановление его этноязыковых представлений.

В целом, крайне сложно точно указать, кто первым из южнокарпатских русинов принял малорусскую идентичность как базовую, а не дополняющую основную – более широкой русской или, напротив, более узкой угрорусской идентичности. Не исключено, что первым сознательным малороссом на южных склонах Карпат следует считать Анатолия Кралицкого[12], который в своей статье «О мало-россиянах и казаках» (1868) выразился следующим образом: *«И наша Угорская Русь вместе с Галичиной принадлежит к малорусской расли славянского племени»* [14, с. 179, 321]. Исходя из этой и ряда других цитат, современный ужгородский историк Дмитрий Данилюк считает, что А. Кралицкий даже *«способствовал утверждению у закар-патских русинов украинской национальной идеи»* [14, с. 179]. Ранее сходную сентенцию высказал литературовед Владимир Бирчак (1881–1952), украинец родом из Галичины [15, с. 124]. Однако непредвзятое знакомство с литературным наследием Кралицкого, до конца жизни стремившегося писать на русском литературном языке, скорее не подтверждает подобные смелые предположения украинских ученых (см. старую критику отнесения А. Кралицкого к предтечам украинства среди южнокарпатских русинов [16, с. 204–205]).

Легче согласиться с другим ужгородским исследователем – Эрнстом Гийделом. По мнению этого историка, первым идейным ма-

[12] Кралицкий Анатолий (1835–1894) – греко-католический церковный деятель, писатель, этнограф, педагог. С 1858 г. – священник Пряшевской епархии. В 1863 г. принял монашеский постриг. С 1869 г. – протоигумен Мукачевского Свято-Николаевского монастыря. Романтик-просветитель, противник мадьяризации. Богатое литературное наследие Кралицкого состоит из рассказов, повестей, этнографических и биографических очерков, компилятивных просветительских работ и т. д. См.: [5, с. 227].

лороссом из южнокарпатских русинов был Юрий Калман Жаткович[13]. Именно Жаткович следующим образом сформулировал свое кредо: *«Я по убіжденію держу себе сыном мало-руського народа, того народа, который совсім так отдільный е от велико-русского, як, напримір, от польского или болгарского»* [17, л. 29, с. 53; сходные утверждения см. там же, л. 56, с. 78.]. Конкретно, по словам Э. Гийдела, Ю. К. Жаткович был *«перший відомий нам закарпатський діяч, який мислив у категоріях ексклюзивних, виключних ідентичностей, тобто ідентифікував угро-русинів як приналежних до малоросіян, котрі, у свою чергу, становлять цілком окремий слов'янський народ, який не є підгалуззю якоїсь іншої, більшої спільноти»* [18, с. 202][14]. Однако примечательно, что, считая себя малороссом, он все же не торопился становиться собственно украинцем [16, с. 255–258].

Во многом похожие взгляды на место малорусского народа в славянской семье в тот же период исповедовал Гиадор Стрипский[15]. Этнонимы *русин* и *малорус* воспринимались им как синонимы [см., например: 19, с. 145–174]. Но все-таки очевидное предпочтение (даже тогда когда речь шла о населении южных губерний Российской империи) он отдавал первому из названий.

Однако далеко не все южнокарпатские деятели приветствовали отнесение себя и своих земляков к малороссам. Например, довольно критически относился к самому этому этнониму уже упоминавшийся

---

[13] Жаткович Юрий Калман (1855–1920) – греко-католический священник, историк, этнограф, переводчик. Родился и получил образование в Ужгороде. Служил в селах Великий Раковец, Иза, Стройно. Член Научного общества имени Шевченко во Львове и Венгерского исторического общества в Будапеште. См.: [5, с. 187–188].

[14] Правда, Э. Гийдел, подобно большинству украинских историков, не различает малорусскую и украинскую идентичности.

[15] СтрипскийГиадор (1875–1946) – этнограф, фольклорист, переводчик, журналист. Родился в с. Шелестово (Берег). Окончил гимназию в Ужгороде. Учился в Будапештском, Колошварском и Львовском университетах. В начале карьеры занимался музейной работой в Колошваре, преподавал восточнославянские языки в Колошварском университете. В 1910–1918 гг. – заместитель куратора, позднее куратор этнографического отдела Национального музея в Будапеште. Издавал журнал «Ukránia». После провозглашения Венгерской республики – сотрудник Министерства просвещения и культов, советник министра по проблемам национальных меньшинств, позднее – заведующий отделом просвещения Министерства по делам Руськой краины. Член Румынской и Венгерской академий наук, Научного общества имени Шевченко. См.: [5, с. 340–341].

нами Адольф Добрянский. Как отмечал литературовед Ф. Ф. Аристов, по мнению Добрянского, считавшего себя в первую очередь русским, *«название “малорусский” особенно неудобно потому, что “никто не хочет быть малым и вообще без нужды унижаться”»* [6, с. 184].

В любом случае следует иметь в виду, что искусственные составные этнонимы, по всей видимости, долго оставались неизвестными широким народным массам. Активизацию размы-шлений о внутренней дифференциации восточного славянства в случае южнокарпатских русинов сильно тормозила их географическая отдаленность от ареала расселения белорусов и великороссов, а также отсутствие с ними регулярных контактов. Однако уже в конце XIX – начале XX вв. модерные этнонациональные представления все интенсивнее проникали в народную среду. Поэтому неудивительно, что в начале 20-х гг. чешскому этнографу Яну Гусеку в русинских селах Восточной Словакии уже встречались отдельные носители малорусской идентичности [20, с. 15, 383]. При этом ученый резонно констатировал, что самоназвание *малоросс* (*Malorus*) встречается *«в устах народа очень мало и, кажется, только у тех, которых этому научили»* [20, с. 15].

По нашему мнению, распространению малорусской идентичности среди южнокарпатских русинов, возможно, также способствовало пребывание их многочисленных представителей на рубеже XIX и XX вв. в Северной Америке. Часть из уезжавших на заокеанские заработки со временем возвращалась домой. Многие же русины навсегда остались в США и Канаде[16], однако в течение десятилетий поддерживали связь со своими родными в Европе. Конкретно в связи с интересующей нас темой хочется отметить два известных момента. Во-первых, начиная с 1890-х гг., вследствие многих причин среди трудившихся в Америке южнокарпатских русинов и галичан, униатов

[16] В 1880–1914 гг. за океан переселилось приблизительно 225 тысяч русинов (включая Галицких лемков и воеводинских русинов). Согласно данным П. Р. Магочия, на сегодняшний день в США и Канаде проживает соответственно около 620 и 20 тысяч человек русинского происхождения. См.: [21, с. 2–3].

по вероисповеданию, началось движение за переход (или, в оригинальной трактовке, возвращение) в православие. В значительной степени религиозные потребности новой православной паствы было вынуждено удовлетворять духовенство из Российской империи. Последнее же рассматривало этих конвертитов именно как малороссов. Не исключено, что эта номинация играла и консолидирующую роль, сближая нередко враждовавших между собой восточнославянских выходцев из Венгрии и Галиции. Так, например, православная газета для бывших греко-католиков «Свет», которую редактировали в т. ч. российские подданные, официально так и характеризовалась – «малорусская газета». Во-вторых, и сознательные униаты, которые продолжали использовать традиционные эндоэтнонимы с корнем *рус*-, но все чаще сталкивались с другой одноименной культурой (т. е. собственно русской или великорусской), были вынуждены конкретизировать собственную идентичность. Одной из ступеней была идентичность малорусская. В данной связи характерен известный пример (пускай больше касающийся галичан, чем южнокарпатских русинов) генезиса атрибуции старейшей украинской газеты США «Свобода» (выходит с 1893 г.). Так, еще в 1898 г. это издание сопровождал англоязычный подзаголовок «The only Russian Political Newspaper», в 1901 г. – «The Little Russian Weekly», а в 1906 г. уже «The Ruthenian Weekly». Только в 1914 г. окончательно возобладала украинская терминология [22, с. 371–373, 377].

В целом же, думается, что в Америке малорусскость запустила свои корни гораздо глубже и крепче, нежели в Европе, сохранив память о себе среди членов американских православных общин вплоть до наших дней. Малорусская идентичность сохранилась у отдельных пожилых людей, предки которых происходили с Карпат[17]. И именно

[17] Так, например, анонимный автор заметки о канонизации первого перешедшего в Америке в православие русинского священника Алексия Товта (1994), очевидно, радикальный сторонник русинской идентичности, с сожалением отмечал, что из присутст-

как малороссов до сих пор воспринимают южнокарпатских русинов, по крайней мере, некоторые пожилые православные американцы из других этнических групп[18].

Правда, в течение XX в., возможно, не обошлось без некоторых семантических изменений в понимании этнонимов *малоросс* (*Little Russian*) и *великоросс* (*Great Russian*). На эту мысль нас натолкнуло знакомство со статьей современного историка православных приходов Новой Англии, потомка восточнославянских выходцев из Австро-Венгрии, считающего себя русским американцем, Роберта Джона Клянско. В его понимании, великороссы – это все русские из Российской империи (*«из Великороссии – областей, включавших Москву, Минск, Санкт-Петербург, Киев»*), тогда как малороссы – русские из Габсбургской монархии [25, с. 175]. Однако, за скудостью сведений, мы все же не беремся четко определить место малорусской идентичности в иерархии этнических идентичностей американцев русинского происхождения. Можно предположить, что она имела особенно вариативный характер, учитывая сильную идеологическую неоднородность этой диаспоры.

Вообще, нельзя не отметить семантическую неопределенность малорусской идентичности и тесно связанного с ней понятия *малорусский язык*, которое довольно часто использовалось в Подкарпатской Руси и Восточной Словакии в 1920–30 гг. представителями различных, в т. ч. враждующих лагерей в рамках русинского социума. Так, например, русофильский автор межвоенного периода, скрывавшийся под псевдонимом Зоркий, насчитал целых четыре его значения:

вовавших на торжестве паломников русинского происхождения *«много іші называються “русскыма”, ‘малорусскыма”, “россійскыма”, а не Русинами»* [23, с. 27].

[18] Так, к примеру, долголетний настоятель Свято-Николаевского собора в Вашингтоне о. Дмитрий Григорьев в своей книге, посвященной истории Русской Православной Миссии в США и Канаде, называет всех восточнославянских выходцев из Австро-Венгрии (*«русин, карпатороссов, галичан и буковинцев»*) *«юго-западными разветвлениями малороссов»* [24, с. 50].

1) литературный язык галицких сепаратистов,
2) литературный язык российских украинских сепаратистов (Шаповал),
3) новейший язык д-ра Ивана Панькевича,
4) язык общерусский, язык Пушкина [26, с. 13].

Пожалуй, при желании можно было бы легко расширить данный список путем введения в него дополнительных позиций местного южнокарпатского происхождения.

В целом, очевидно, что малорусская идентичность у южнокарпатских русинов принадлежит к числу особенно расплывчатых – тех вариантов этнонациональной идентичности, которым даже не было суждено обрести сколько-нибудь четкие очертания. Серьезной причиной этого, видимо, была конкуренция со стороны набиравшей силу собственно украинской идентичности, с точки зрения которой идентичность малорусская являлась лишь некоей несовершенной, переходной формой на пути к украинству. Лишним, хотя чаще признававшимся звеном на пути от карпаторусскости к общерусскости была малорусская идентичность для протагонистов идентичности собственно русской. В то же время несомненно, что вопрос о распространении малорусской идентичности среди южнокарпатских русинов еще нуждается в дополнительном, более пристальном изучении.

ЛИТЕРАТУРА

1. Magocsi P. R. Carpatho-Rusyn settlement at the Outset of the 20th century with additional data from 1881 and 1806 // Мапаросселеня Карпатьскых Русинів на зачатку ХХ столітя з далшымаданныма з 1881-го і 1806-го року. – 1996.
2. Садохин А. П. Этнология: Учебный словарь. – М., 2002.
3. Коростелев А. Д. Парадоксы этнической идентичности // Идентичность и толерантность. – М., 2002.

4. Когут З. Коріння ідентичності. Студії з ранньомодерної та модерної історії України. – Київ, 2004.
5. Поп И. Энциклопедия Подкарпатской Руси. – Ужгород, 2006.
6. Аристов Ф. Ф. Карпато-русские писатели. Исследование по неизданным источникам. – Т. 1. – 1977.
7. Мыльников А. С. Картина славянского мира: взгляд из Восточной Европы. Представления об этнической номинации и этничности XVI – начала XVIII века. – СПб., 1999.
8. Яковенко Н. Нарис історії середньовічної та ранньомодерної України / Видання третє, перероблене та розширене. – Київ, 2006.
9. Лескинен М. В. Понятие «нрав народа» в российской этнографии второй половины XIX века. Описание малоросса в научно-популярной литературе и проблема стереотипа // Украина и украинцы: образы, представления, стереотипы. Русские и украинцы во взаимном общении и восприятии. – М., 2008.
10. Магочій П. Р. Формування національної самосвідомості: Підкарпатська Русь (1848–1948) / Авторизований переклад з англійської. – Ужгород, 1994.
11. Орлай И. О Юго-Западной Руси // Материалы по истории возрождения Карпатской Руси. – Т. 1. Сношения Карпатской Руси с Россией в 1-ой половине XIX-ого века. – Львов, 1905.
12. Бережанинъ И. Въ обще о различіи Славянских наречій, собственно же о мало йкарпато или Угрорусских // Материалы по истории возрождения Карпатской Руси. – Т. 1. Сношения Карпатской Руси с Россией в 1-ой половине XIX-ого века. – Львов, 1905.
13. Lutskay M. Grammatica slavo-ruthena, seu vetero-slavicae, et actu in montibus carpathicis parvo-russicae, ceu dialecti vigentis lingvae. – Budae, 1830.
14. Данилюк Д. Історична наука на Закарпатті (кінець XVIII – перша половина XX ст.). – Ужгород, 1999.

15. Бірчак В. Літературні стремління Підкарпатської Руси / Друге доповнене видання. – Ужгород, 1937.
16. Недзельский Е. Очерк карпаторусской литературы. – Ужгород, 1932.
17. Листи Юрія Жатковича до Володимира Гнатюка (1895–1914) // Мазурок О. Юрій Жаткович як історик та етнограф. – Ужгород, 2001.
18. Гийдел Е. Рутенія über alles // Україна модерна. – № 12. – Стандарти науки і академічне середовище. – Київ; Львів, 2007.
19. Письмо Гіадора Стрипського 1897 // Удварі І. Зберька жерел про студії русинського писемства ІІІ. Гіадор Стрипськый, народописник, бібліограф, языкознатель, товмач / Studia Ukrainica et Rusinica Nyíregyháziensia 21. – Нїредьгаза, 2007.
20. Húsek J. Národopisná hranice mezi Slováky a Karpatorusy. – Bratislava, 1925.
21. Маґочій П. Р. Карпатськы Русины. – Б.м., 2006;
22. Русско-американский Православный Календарь на год 1950. В память 156-летия Русского Православия в Сев. – Wilkes-Barre, Pa, 1950.
23. Із жывота православных Русинів у Америці // Русин [Пряшов]. – № 5. – 1994.
24. Григорьев Д., протоиерей. От древнего Валаама до Нового Света. Русская Православная Миссия в Северной Америке. – М., 2007.
25. Клянско Р. Д. Русские православные храмы в Коннектикуте // Русский американец. – № 21. – 1995–1997.
26. Зоркий Н. Спор о языке в Подкарпатской Руси и чешская Академия Наук. Как осведомляет д-р Иван Панькевич чешскую публику о наших языковых делах. – Ужгород, 1926.

О. Б. Неменский
Институт славяноведения и балканистики РАН, г. Москва

АНТИНАЦИЯ: УНИКАЛЬНОСТЬ ПРИДНЕСТРОВЬЯ

Два десятка лет приднестровско-молдавского конфликта свидетельствуют о крахе всех прежних планов его урегулирования, выдвигавшихся с самых разных сторон. В той или иной форме, но все они предлагали пути создания федерации. Однако, как представляется, ни один из этих планов не смог вполне учесть уникальную сущность приднестровского противостояния, не позволяющую использовать при его решении опыт, связанный с другими «сецессионистскими» конфликтами.

Уникальность этого конфликта состоит, в первую очередь, в том, что он не является межнациональным, межэтническим. Он организован по совершенно иному принципу. Характер конфликта традиционно описывают как противостояние русскоязычного региона националистической Молдове. Однако граница между ПМР и Молдовой – это не граница между русскоязычным и румыноязычным населением. Треть населения Приднестровья – молдаване по национальности, и русского населения там не больше. Крупное русскоязычное меньшинство (по разным подсчётам составляющее от четверти до трети всех граждан) живёт и в самой Молдове и ни в коей мере не является приднестровской «пятой колонной». Русские и русскоязычные в Молдове не чувствуют своей причастности к Приднестровью, а очень многие даже не симпатизируют ему, о чём свидетельствуют соцопросы. Приднестровские молдаване же проявляют себя такими же убеждёнными сторонниками государственности ПМР, как и две другие трети её населения (русские и украинцы). Все три языка – молдавский (румынский), русский и украинский – являются в ней государственными. Глава Союза молдаван Приднестровья Валериан Тулгара говорит, что считает ПМР «самостоятельным, самодостаточным и независимым государством»: «Молдаване в Приднестровье нуждаются только в признании государственности ПМР» [1].

Конфликт на Днестре с самого своего начала показал себя как конфликт принципиально ненационального свойства. В Приднестровье нет даже неформальных партий этнических интересов, нет этнических кандидатов на государственные посты. Вот первая кровь – трагедия под Дубоссарами 2 ноября 1990 года, тогда погибли три приднестровца: два молдаванина и один украинец. Так ли может начинаться конфликт молдаван и русских?

Среди тех, кто обращал внимание на этот странный характер конфликта, выражалось мнение, что это скорее конфликт города и деревни: преимущественно сельская винодельческая Молдова и городское индустриальное Приднестровье. Однако такая характеристика противоборствующих сторон (несомненно, имеющая свои основания), никак не объясняет, почему город и деревня не могут ужиться в одной стране. Вот прирейнские земли Германии никак не склонны к сепаратизму от некоторых преимущественно сельских районов страны. Наверное, такой взгляд несколько абсолютизирует экономическое своеобразие ПМР, обращая внимание на важную характеристику конфликта, но не объясняя его причины. К тому же, не стоит столь недооценивать городской слой населения Молдовы.

Гораздо более значимым в этом конфликте представляется абсолютно «интернациональный» характер общества Приднестровья и сознательно-национальный настрой населения Молдовы. Молдова уже давно выбирает между двумя концепциями своей государственности – мало популярным сейчас молдавенизмом, утверждающим национально-молдавский характер страны, и румынским национализмом, изначально ориентированным на формирование единой «румынской» государственности как объединения на валашской основе Валахии, Трансильвании и Молдовы (а современная республика Молдова лишь восточная часть Молдовы исторической). Оба проекта являются националистическими, оба нацелены на создание национальной государственности. Часто встречающиеся утверждения о том, что главным препятствием воссоединения Приднестровья с Молдовой является именно румынский национальный проект, представляются не вполне обоснованными: молдавский национализм пу-

гал приднестровцев меньше только потому, что в 1990-е годы был как идеология менее актуален, тогда как идейно он, наоборот, ещё более озабочен сохранением «территориальной целостности» бывшей МССР. Хотя румынский вариант пугает ещё и тем, что жива пока память о единственном периоде румынской власти в этих землях – нацистской оккупации 1941–1944 годов. Скорее всё же, приднестровцам чужд сам характер националистической мысли, сама идея жить в каком-либо национальном государстве.

Идея нации, основанная на отождествлении этнической идентичности с гражданской, с почти неизбежной на ранних этапах нациестроительства сильной политизацией этничности, является идеей довольно новой даже для её родины – Запада. Но если там этот принцип за XIX–XX вв. полностью победил и утвердился, то жителями православной ойкумены он до сих пор не вполне освоен. Румынский национальный проект, возникший в XIX веке и связанный главным образом с борьбой против Османского владычества, на земли подконтрольной России Бессарабии пришёл с сильным опозданием и до сих пор не вполне здесь утвердился. Советская власть, поддерживавшая националистические движения всех народов, кроме русских, дала жизнь новому – молдавскому национальному проекту, однако, так как Молдавия вошла в состав СССР довольно поздно, полноценно реализовать его так и не смогла. Первые серьёзные шаги молдавенизм делает только сейчас. Так, первый молдавско-румынский словарь был издан только в 2003 году (его автор – Василе Стати, известный молдавский учёный и политический деятель, автор также и национальной «Истории Молдовы» (2002), является в наши дни важнейшим идеологом молдавского национального проекта). Однако спор между румынским и молдавским национализмами лишь активизирует развитие националистического мышления в Молдове.

Особая ситуация сложилась в приднестровских землях. В 1924 году здесь была создана искусственная государственность Молдавской Автономной ССР в составе Украины. Её создание было во многом аналогом появившейся значительно позже Карело-Финской ССР – это была готовая политическая форма для присоединения новых запад-

ных территорий, сама по себе никакого реального национального характера не имевшая. Однако факт её довольно продолжительного существования на этих территориях (до 1940-го года) оградил её население от большевистских программ национальной «коренизации» и, в первую очередь, от политики насильственной украинизации южнорусских земель. Национальный принцип организации общества и власти, доводимый до сознания населения всей остальной УССР, обошёл местных жителей стороной. Развиваемый в то время на правом берегу Днестра румынский проект также не затронул жителей МАССР, так как процент молдаван (румын) здесь был весьма мал и связи с Румынией были слабыми. Произошедшее после присоединения Бессарабии к СССР разделение МАССР между УССР и новосозданной Молдавской ССР привело к некоторой активизации процессов украинизации населения в той её части, которая осталась в составе Украины, но почти не повлияла на формирование национального стиля мышления у жителей будущей ПМР. Румынский национальный проект был под запретом, а молдавский так к тому времени по-настоящему и не сложился, тем более что новая власть в Кишинёве, поначалу в основном состоявшая из тираспольских коммунистов, вообще не носила национального характера. Да и какая-либо серьёзная политика молдавенизации этого преимущественно славянского района была бесперспективной.

В результате сложилась территория Приднестровья, население которой, в отличие от территорий как к западу, так и к востоку от неё, чудом избежало советской национальной пропаганды. Этот край остался вне националистических политик союзных республик. Приезжающие работать на местные предприятия люди из РСФСР, УССР и МССР легко возвращались к господствовавшему здесь традиционному донациональному стилю мышления, тем более что Советский Союз всё более переходил к идеям создания «советского народа» и вненациональной общности. В условиях краха СССР, когда население Молдовы очень легко вернулась к старому идейному наследию нацио-

нализма (румынского), приднестровцы, независимо от национальности, почувствовали в этом смертельную опасность своему обществу.

Замечу, оторванная от Украины территория так, по сути, и не попыталась вернуться назад в состав Украины, хотя с точки зрения национальной принадлежности её жителей это было бы естественно. Но националистическая Украина оказалась приднестровцам почти столь же чуждой, как и националистическая Молдова. Приднестровье – островок, населённый людьми с донациональным стилем мышления и окружённый враждебной и губительной для принципов его организации средой. В этом и состоит парадокс Приднестровья, не позволяющий рассматривать его конфликт с Молдовой ни как межнациональный, ни просто как противостояние города с деревней. Национализм – идеология по происхождению городская, буржуазная, в селе она утверждается именно через доминирование города, его модерных систем образования и средств массовой информации. Здесь же прямо обратная ситуация: преимущественно городское общество Приднестровья обладает и защищает традиционные домодерные формы мышления, отказываясь строить государственность на основе политизированной этничности и создавая свою, принципиально анациональную.

Итак, мы видим в первую очередь конфликт между национализмом как общей идеологией и донациональными структурами мысли, свойственными традиционному обществу, наследию местной православной цивилизации. Примечательно, что это свойство Приднестровья осознаётся и руководством республики, которое иногда говорит именно о необходимости сохранения традиций и старинных устоев жизни народа. Вот и президент Игорь Смирнов считает [2], что в наше время на постсоветском пространстве хотят «насадить чуждую идеологию»: под видом «демократизации» пытаются «подменять и ломать исторические традиции и устои жизни народа». То есть приднестровская идеология взывает именно к традициям. Согласитесь, это странно для индустриального по структуре общества, но в этом и его уникальность.

Тем более интересен феномен Приднестровья, что основанное на таких старых принципах общество, даже находясь во враждебно настроенном окружении, оказалось очень цельным и успешным. ПМР – успешно сложившееся государство-де-факто. Сильная и быстро развивающаяся экономика, довольно стабильная финансовая система, при этом мощные социальные гарантии со стороны государства, активно развивающаяся система образования на всех уровнях, сохранённый научный потенциал, сильная армия. Тоненький, если посмотреть на карту, краешек бывшей Молдавской СССР оказался экономически и социально сильнее, чем вся Молдова. Здесь выше уровень жизни, здесь шире социальные гарантии государства, здесь, по ряду оценок, и более сильная система образования. Здесь гораздо менее конфликтогенное общество. Оно успешно реализовало донациональные принципы общежития и в этом смысле является уникальным в своём роде государственным образованием, опыт которого должен быть интересен всем постсоветским республикам, а особенно России.

Вот этот особенный характер приднестровско-молдавского конфликта и не учитывается различными планами по его разрешению. Согласие Приднестровья на федерацию с Молдовой было бы согласием на национальный принцип организации общества, на формирование государственности с официально закреплённым национальным принципом. Но сосуществование в одном государстве с национальной Молдовой (или Румынией) для Приднестровья, треть населения которого – молдаване «по национальности», а остальная часть также не составляет этнического большинства, просто губительно. ПМР не может стать частью межнациональной федерации по определению. В этом Приднестровье принципиально отличается от Автономно-территорального образования Гагаузия, степень автономии которого действительно довольно широка. Со своей стороны, Молдова не может пойти на те принципы организации, которые предлагает приднестровская сторона, так как они фактически останавливают уже активно запущенные процессы нациестроительства.

Рассмотрим предложения по урегулированию конфликта, выдвигаемые из Брюсселя. Западные авторы зачастую просто не могут представить себе ненациональную организацию современных обществ, поэтому неадекватность материалу прослеживается у них особенно ярко.

Европа довольно недавно обратила внимание на Приднестровье, по большому счёту только в 2004 году, во время председательства в ЕС Нидерландов. Ныне в институтах ЕС идёт довольно активный анализ сецессионистских кризисов вокруг объединённой Европы. Это и Балканы, и Северный Кипр, и непризнанные республики Кавказа, ПМР. Наиболее тесно этой проблематикой занят Центр европейских политических исследований (www.ceps.be) в Брюсселе. Многие его публикации доступны на его сайте, в печати также появляются отдельные статьи его сотрудников. В России вышла книга «Европеизация и разрешение конфликтов: конкретные исследования европейской периферии» (М., 2005), состоящая в основном из статей сотрудников этого центра. В этой книге наиболее полно отражён взгляд на пути разрешения подобного рода конфликтов, разрабатываемый сейчас в ЕС.

Разбор кризиса вокруг ПМР основывается с констатации, что все эти годы «межэтническая напряжённость оставалась серьёзной». Это, в свете вышесказанного, представляется утверждением не только неадекватным, но и прямо противоположным реальности. Однако именно в связи с этим рассматриваются различные варианты будущего автономного статуса Приднестровья, и наиболее перспективными признаются аналогии со статусом Шотландии в Великобритании и Каталонии в Испании. Другой автор активно предлагает модель Кипра как пример наиболее успешного сочетания процессов урегулирования конфликта и европейской интеграции. Кипр стал доказательством того, что в ЕС может войти «разделённое государство», в связи с чем актуализируется само понятие о таком государстве. Да, определённые аспекты прямых различий между Северным Кипром и ПМР осознаются: это и то, что там непризнанная республика гораздо слабее экономически, чем греческая часть, и то, что большее стремление

к воссоединению здесь проявляет она же (65 % населения по результатам референдума), тогда как в Республике Кипр эта идея непопулярна. Однако совершенно игнорируется то различие, которое было описано выше: конфликт на Кипре произошёл между двумя этническими общинами, турецкой и греческой, в результате он имеет характер межнационального, тогда как ничего подобного в конфликте ПМР и Молдовы мы не видим. Кстати, за кипрскую модель высказался в 2004 году и Игорь Смирнов, но его привлекло в ней, в первую очередь, проведение признанных международным сообществом референдумов по вопросу о воссоединении в обеих частях острова.

В отношении конфликтов на постсоветском пространстве в книге выделяется две главных тенденции, влияющих на их протекание: это «европеизация» и «русификация». Как дополнительный упоминается также фактор, обозначаемый как «Pax Americana». Первые два рассматриваются как противоположные друг другу: русификация – усиление роли и влияния России в регионе, реализация её стратегий по разрешению конфликтов, европеизация – как то же со стороны ЕС. Важно отметить, что процессы эти видятся противоположными и по геополитической направленности, и по сути. Современной Европе свойственно сильное ценностное мышление, и это находит своё выражение и здесь. Соответственно, европеизация подразумевает демократизацию общества, повышение роли рыночных принципов в экономической жизни региона и соблюдение прав человека. Русификация, как тенденция обратная, выражается в свёртывании процессов демократизации, росте роли государства в экономике, систематическом нарушении авторитарными властями прав человека. За этим скрыто и абсолютное убеждение, что более демократичной является та сторона конфликта, которая настроена проевропейски и проатлантически, а какой-либо демократии в ориентированных на Россию режимах быть просто не может, так как сама их политическая ориентация антидемократична. Такое ценностное осмысление путей разрешения конфликтов подразумевает как признание того, что стабилизация и мир в зоне конфликта может наступить и в связи со ста-

раниями Москвы, так и утверждение, что решённым конфликт может считаться только в том случае, если в регионе установлена демократическая власть, соблюдающая права человека. Последнее же невозможно при доминировании России, поэтому залогом разрешения любых конфликтных ситуаций становится минимизация российского влияния в регионе.

Стоит отметить, что «европеизация» как способ разрешения конфликтов предполагает очень плавный процесс, рассчитанный, по мнению авторов, на длительный период мирного развития ситуации. Она определяется как процесс, инициируемый и стимулируемый европейскими институтами, прежде всего Европейским Союзом, состоящий в привязке окончательного исхода конфликта к определённой степени интеграции вовлечённых в него сторон в европейскую экономическую систему и многоуровневые структуры управления. «Основные причины конфликта должны быть трансформированы, а новые политические структуры – разработать новый комплекс стимулов и ожиданий, ведущих к редефиниции интересов и идентичностей сторон». Понятно, такие изменения могут происходить крайне медленно, для них требуется смена политических поколений. В связи с этим констатируется, что Молдова не войдёт в ЕС по крайней мере в ближайшие 15–20 лет. План европеизации рассчитан как минимум на этот срок. Можно сказать, за этим скрывается признание стабильности Приднестровского государства и перспективы его довольно длительного существования.

Столь же длительной предполагается и его дорога к демократии. И здесь европейские эксперты опять входят в серьёзное противоречие как с реальностью, так и с интересами намеренной интегрироваться в ЕС Молдовы. На деле оказывается, что общество Приднестровья организовано весьма демократично и факт существования ПМР вполне соответствует воле большинства населения. Здесь же нет и серьёзных проблем с правами национальных меньшинств. Факт демократичности Приднестровья был признан недавно в докладе «В 219» Международного совета по демократическим институтам и государственно-

му суверенитету с весьма уважаемым составом экспертов. Но главная проблема в том, что демократичность ПМР хорошо осознаётся и в самой Молдове.

Один из сотрудников упомянутого Центра – Нику Попеску, родом из Молдовы, весьма резонно отмечает по поводу «меморандума Козака»: «план предполагает, что приднестровский регион получит легитимный статус в результате выборов, за ходом которых будут следить международные наблюдатели. Но это обязательно укрепит позиции Смирнова. Еще одна Белоруссия или Сербия Милошевича никому не нужны, а таким и станет международно признанное Приднестровье под руководством Смирнова. Это не будет способствовать разрешению конфликта». Владимир Сокор, известный западный политолог и уроженец Кишенёва, бывший одним из авторов проекта «3 D» (подразумевающего «демократизацию, демилитаризацию и декриминализацию» Приднестровья), тоже признал, что предложение о проведении свободных и демократических выборов в Приднестровье под эгидой ЕС «фактически признаёт руководство Тирасполя», с чем Молдова согласиться не может. Последнее обосновывается тем, что «народ Приднестровья живёт в условиях пропаганды шовинистического великорусского типа, какая была в СССР», так что ни о какой демократии в таких условиях речи быть не может.

По сути, Молдове выгодно что угодно, только не федерализация с официальным признанием ПМР. Федеративные проекты – это проекты легализации непризнанной республики, имеющей мощную экономику и сформировавшиеся элиты. В случае объединения с ней на деле может оказаться, что это не ПМР вернулась в состав Молдовы, а Молдова присоединилась к ПМР. Приднестровские элиты получат легальное положение и станут самыми сильными и влиятельными кланами в государстве, их капитал будет вытеснять молдавский, они же будут задавать тон политической жизни страны. Один раз политическая элита Молдавии уже была сформирована из тираспольских политиков. Повторения этого сценария в Кишенёве сейчас никто не хочет. А соответственно, любые варианты разрешения конфликта через проведение свободных демократических выборов под эгидой и с призна-

нием западных структур, как и вообще любые планы федерализации, для современной Молдовы являются вариантами неприемлемыми. Замечу, что именно к контролю над демократическими процедурами в ПМР и заключению федерального договора сводятся в конечном счёте все основные предложенные планы урегулирования, как западные, так и восточные (из которых в идейном плане не потеряли ещё свою актуальность «меморандум Козака» и «план Ющенко»).

Молдове нужна скорее эскалация конфликта с последующим обращением за помощью к НАТО, международным осуждением «преступного» режима и реструктуризацией всех прав крупной собственности, которые существовали в ПМР, в связи с их незаконностью. Фраза «Карфаген должен быть разрушен» стала знаковой для большинства политических сил Молдовы. Как пишет газета «Русский прорыв», «если молдавская Фемида когда-нибудь доберется до жителей Приднестровья, то любого на выбор…можно будет с легкостью привлечь к уголовной ответственности по целому букету статей. Чистка Приднестровья, если Кишинев доберется до него, растянется на годы и десятилетия... Так что “всех”, конечно, не посадят, но всех, кого захотят, упрячут за решетку наверняка» [3]. «Приднестровье без приднестровцев» – вот мечта официального Кишинёва.

При этом у жителей Приднестровья нет и серьёзных экономических стимулов для воссоединения с Молдовой. По сути, слабой Молдове сейчас просто нечего им предложить. Экономическое положение приднестровцев позволяет им смотреть на жителей Молдовы несколько свысока, а созданная в ПМР социальная система настолько превосходит молдавскую, что мало кто захочет её сменить. Даже Владимир Воронин на ранних этапах своего президентского срока характеризовал ПМР как «идеальную социальную модель государственного развития». Некоторые европейские эксперты даже считают, что непривлекательность Молдовы – главный камень преткновения в планах реинтеграции Приднестровья, поэтому надо рассчитывать на изменение этой ситуации по мере её европеизации.

Проекты по восстановлению целостной молдавской государственности имеют одно очень слабое место. Сама эта государствен-

ность отрицается большинством населения как в ПМР, так и в самой Молдове, ориентированной на возвращение в состав Румынии. Как выразился Владимир Воронин, «унионизм и сепаратизм стали близнецами-братьями». Причём это отрицание прописывалось даже в официальных документах не только ПМР, но и самой Молдовы. Любые проекты по восстановлению государственности, отрицаемой самими её жителями, в длительной перспективе обречены. Молдаване всё более склонны к получению румынского гражданства: это уже почти массовое бегство от несостоятельной государственности. Современная Молдова попала в ловушку Приднестровья: вся её внутренняя и внешняя политика почти полностью определяется только одной проблемой – реинтеграцией индустриального востока. И именно она предопределила возрождение молдавенизма, который развивает молдавская Компартия. По сути, существование непризнанной ПМР сейчас является главным гарантом существования самой молдавской государственности, не давая ей самоуничтожиться через присоединение к Румынии. Такая ситуация не выгодна большинству и в основе своей абсурдна, а потому и обречена на изменение.

Но пока существует уникальное по своей природе приднестровское общество, уже сумевшее доказать свою успешность и целостность, оно должно быть пристальным объектом изучения, осмысления и перенимания опыта для России. Ведь анациональность мышления большинства граждан и вненациональность самой государственности у России и ПМР общие, равно как и связанные с этим проблемы.

ЛИТЕРАТУРА

1. Глава Союза молдаван Приднестровья: приднестровские молдаване не нуждаются в признании кишинёвских властей. – http://www.regnum.ru/news/moldova/593558.html
2. Смирнов И. На постсоветском пространстве насаждают чуждую идеологию. – http://www.point.md/News/Read.aspx?NEWSID=22618
3. Тирасполь и Кишинев: союз возможен? – http://www.regnum.ru/news/784920.html

А. К. Папцова
Комратский государственный университет, Молдова

ТРАНСФОРМАЦИИ СЛАВЯНСКОГО МИРА (ОПЫТ ЮГА МОЛДОВЫ)

Очертания славянского мира менялись неоднократно: миграции славян, процессы ассимиляции разной направленности, процессы дифференциации, дробления славянского мира, надежды на объединение, подкрепляемые задачами создания национальных государств, тогда, когда этому мешали империи и разрушаемые этими же задачами тогда, когда государства возникли и стали предъявлять друг другу разнообразные претензии. Вплоть до настоящего времени рост национального самосознания тех славянских народов, которые лишь недавно обрели независимое государство, обуславливает остроту ситуации на Балканах.

Но формой существования славянских культур являются не только национальные государства. Так было и ранее, когда славянские народы существовали в рамках Османской и Австро-Венгерской империи, так продолжается и в настоящее время, когда распад СССР образовал причудливые островки славянского мира в неславянских независимых государствах. Границы и таможни мало что изменили в восприятии культурного пространства – СМИ и Интернет способны нейтрализовать их в качестве барьеров в этой сфере (сфере культурного пространства). Но славянский мир русскоязычных не является единым ни на индивидуальном уровне (существует множество вариантов этнической идентичности русскоязычных), ни на уровне групповом и включает села, где компактно проживают болгары (потомки – «задунайских переселенцев») и украинцы, городские районы с многоэтажными домами, заселенные русскоязычными специалистами, приехавшими по распределению и получившими муниципальное жилье. Эти районы, и ранее не гомогенные в этническом отношении, в результате миграционных процессов стали еще более гетерогенными (некоторые русские и украинцы уехали на историческую родину, га-

гаузы и болгары, живущие в селах и заработавшие деньги, вложили их в недвижимость, приобретя жилье).

События двадцати последних лет (обретение Молдавией независимости, размах миграции) изменили этнический облик региона, не уничтожив славянский мир, а трансформировав его.

Предметом рассмотрения в настоящей работе являются процессы, происходящие на Юге Молдовы, на территории Автономно-Территориального Образования Гагауз Ери, в регионе, в котором компактно проживает русскоязычное население. Его вполне можно воспринять как образец славянского мира, причем образец весьма специфический, ведь славяне не составляют большинства населения региона.

Область, включавшая в себя южные районы Молдавии и юго-западную часть Одесской области Украины, имела особое название – Буджак. Буджак был частью Бессарабии, в том значении этого термина, в котором употребляет его в труде «Описание Молдавии» Д. Кантемир [3, с. 24]. Этот же автор лаконично отразил специфику исторической судьбы региона с конца XV века по XVIII век: «Бессарабия была покорена турками раньше, чем вся Молдавия, попала под их власть и в настоящее время не пользуется законами Молдавии, хотя и теперь по берегам Дуная есть города и села, населенные молдаванами, исповедующими христианскую веру, но которые претерпевают тиранию двух варварских народов, ибо Бессарабия частично населена татарами, частично турками, которые повинуются приказам сераскира» [3, с. 24–25]. Действительно, в конце XV в. объединенные войска Баязида II и крымского хана Менгли Герая I захватили крепости Килию, Аккерман (Четатя Албэ) [4, с. 29] и овладели Черноморским побережьем от устья Дуная до устья Днепра. Города-крепости Четатя Албэ, Тигина, Килия с прилегающими территориями были превращены в турецкие «райя» (провинции с христианским населением, подвластные османам). В городах расположились турецкие гарнизоны, на новых землях была образована Буджакская орда, подчиненная Крымскому ханству. Незадолго до этого сам Крым попал под власть Османской империи.

Во второй половине XVIII в., в 1806–1808 гг., во время русско-турецкой войны 1806–1812 гг. и после Бухарестского мирного договора, завершившего русско-турецкую войну 1806–1812 гг., этнополитическая картина региона резко изменилась. Большая часть ногайцев и татар откочевала из Буджака на Кубань, в Крым, за Дунай – в Добруджу [2, с. 12]. Это не означало, тем не менее, унификации этнополитической картины Молдовы в целом (в том ее виде, в каком она входила в состав Российской империи). Началась активная колонизация края. Наряду с русскими и немецкими переселенцами, в Бессарабию мигрировали задунайские переселенцы – в основном гагаузы и болгары. А. А. Скальковский указывает, что переселенцы из-за Дуная селились «в крепостях Измаиле, Килие, Бендерах и Аккермане (где оставались некоторое время русские гарнизоны), в городах Кишиневе и Рени, на землях молдавских бояр и, наконец, с ногайцами, в кишлах и усадьбах татарских в Буджаке…» [5, с. 5]. Переселенцы были христианами и, более того, за исключением немцев, православными. Этнический состав переселенцев из Османской империи был разнороден. Поскольку османские власти делили население империи только по религиозному признаку (мусульмане – верные, а православные – неверные), то в переселенческой статистике, или в сохранившихся документах, содержащих сведения о переселенцах, не указывались этнические признаки, или под этнонимом одного этноса указывали всех разноплеменных переселенцев [1, с. 262].
В исторических документах зафиксировано, а в исследовательской литературе общепризнано, что на момент переселения и устройства в Буджаке и вплоть до второй половины XIX века тюркоязычных гагаузов не выделяли из общей массы болгар-переселенцев Бессарабии. Кроме того, известны факты, когда гагаузы края сами называли себя «болгарами» и «истинными болгарами», подчеркивая тем самым, что славяне-болгары «не истинные» [1, с. 263]. Создатель первой историософской парадигмы гагаузов Д. Чакир так говорит о происхождении гагаузов: «Долгом считаю объяснить на основании достоверных рассказов старожилов то обстоятельство, почему некоторые болгары православного вероисповедания говорят по-турецки и получили на-

звание “гагауз”. Обстоятельство дела следующее: турки, по завладении Болгариею, всеми мерами старались отуречить всех болгар, покорившихся по необходимости их власти. По этому поводу издан был фирман (указ) султанский, содержание которого выражалось в следующей дилемме: или принять магометанскую веру и удержать свой язык национальный болгарский, или переменить свой национальный болгарский язык на турецкий и удержать свою веру христианскую. Указ этот приводился в исполнение, как нужно предполагать, суровыми мерами, вследствие чего некоторые из болгар согласились язык болгарский переменить на турецкий, а веру свою православную твердо и непоколебимо сохранить, а некоторые из болгар согласились переменить свою веру христианскую на магометанскую и удержать свой национальный болгарский язык. По истечении более ста лет те из болгар, которые согласились скорее переменить свой национальный язык на турецкий и сохранить свою христианскую веру, из-за каких-то притеснений со стороны турок взбунтовались и произвели разные беспорядки. Для усмирения бунтовщиков употребляли телесные наказания, при этом, телесно наказывая, выговаривали: “гагауз-уз-олсун”, что означало: не поднимай носа» [6, с. 29].

Несоответствие данной концепции историческим реалиям (тому, что в Османской империи существовали автономные религиозно-политические образования иноверческого населения, пользовавшегося значительными правами внутреннего самоуправления и среди них руммиллети (византийский миллет)), а также реальным отношениям между властью и населением) очевидно. Но важно то, что она появилась, так как это значимый момент для складывания этнического самосознания, а также и то, что тюркоязычные, но православные гагаузы в этой концепции включались в число славянских народов.

В начале XX века процесс складывания национального самосознания гагаузов активизировался. Достаточно ожидаемым свидетельством этого стало появление литературы – прежде всего религиозной – на гагаузском языке. Одним из первых взялся за перевод религиозной литературы протоирей М. Чакир, в 1907 г. получивший на это разре-

шение Синода. Именно он стал автором новой, «тюркской» версии происхождения гагаузов.

Росту национального самосознания способствовало то, что на протяжении второй половины XIX – первой половины XX века регион неоднократно переходил из одного культурного пространства в другое, оказываясь то в составе России, то в составе Румынии. Помимо этого, создавались условия для трансформации традиционного общества.

Во второй половине XX века регион стал частью Молдавской ССР, был включен в советскую экономическую систему и в единое образовательное пространство. Практически во всех школах региона языком обучения был русский. Начались активные урбанизационные процессы (три села получили статус города). Развивались миграционные процессы: в регион устремились русскоязычные специалисты, жители региона получали высшее образование в различных городах СССР, служили в армии, ездили по туристическим путевкам по российским городам. Именно русский язык стал средством приобщения к богатствам мировой культуры. Русскоязычные специалисты (их называли просто «русские»), приехавшие по распределению, выступали в роли «агентов модернизации», проводников стереотипов городской культуры. Это порой принимало забавные черты – о тех жителях сел, переставших носить национальную одежду, говорили, что они «одеты по-русски». А этнограф М. В. Маруневич вспоминала, что девочка из гагаузского села, которую спросили, кем она хочет стать, когда вырастет, сказала, что она «хочет стать русской». Постепенно формировалась своя национальная интеллектуальная элита, которая становилась проводником идеи национального возрождения. Раньше к этой идее пришли болгары, у которых была своя культурная метрополия в лице Болгарии, но гагаузы оказались более решительными в отстаивании идеи необходимости создания автономии. Этническая мобилизация подстегивалась процессами, происходившими на всей территории Советского Союза в 80-е годы XX века. В конечном счете, вскоре после распада СССР и создания независимого Молдавского государства, в 1994 году было создано Автономно-Территориальное Образование Гагауз Ери. Помимо этого, в результате администра-

тивных преобразований Тараклийский район включил большинство сел с болгарским населением.

В Республике Молдова осуществляется мягкий вариант активизации интегративных процессов. Выбор такого сценария обусловлен целым рядом обстоятельств, как внешних, так и внутренних. В итоге регион продолжает оставаться русскоязычным, языком обучения остается русский. Внешне регион представляется реликтом славянского мира.

Но для гагаузов русский язык является удобным средством для поддержания собственного культурного проекта и имеет только функциональное значение. Отчасти об этом свидетельствует то, что, несмотря на предпринимаемые усилия, единственный в Автономии университет не может набрать группу желающих получить профессию филолога русского языка (хотя набираются филологи английского, немецкого, греческого, гагаузского, румынского и до недавнего времени болгарского языка). В начале века этнограф В. А. Мошков описывал ситуацию, когда гагаузы, не имевшие в то время своей письменности, использовали русские буквы для того, чтобы писать письма на гагаузском языке. В настоящее время ситуация повторяется, но на новом уровне, уровне, где не письменные символы, а сам язык становится средством, создающим условия для развития гагаузского культурного проекта

Еще одним обстоятельством, подкрепляющим значение русского языка, является размах миграционных процессов и распространение СМИ и Интернета – Рунета.

Представляется, что культурный проект гагаузов вписывает их не в славянское, а в тюркское пространство. Сложность, однако, в том, что близость тюркских языков не есть их тождество. Ни турецкий язык, ни турецкие телеканалы, ни турецкое Интернет-пространство не заменят значения тех информационных ресурсов, которые доступны тем, кто знает русский язык. Это особенно ярко демонстрирует пустующая библиотека турецкой литературы, построенная и оснащенная благодаря экс-резиденту Турции Сулейману Демирелю.

Помимо этого, ощущаются различия в культурных стереотипах православных гагаузов и исламизированных представителей тюркского мира. Но эти различия осознаются в полной мере лишь теми, кто столкнулся с ними, приехав в Турцию на работу или учебу. Ощутили эти различия и турецкие студенты, обучавшиеся в Комратском университете (арендодатели съемных квартир запрашивали с них более высокую плату, руководство университета пришлось долго убеждать воспринять исламские праздники в качестве праздников). В мае этого года руководство Гагаузии резко отреагировало на регистрацию исламской общины в Молдавии – в Комрате прошла акция протеста. Таким образом, гагаузский мир все же в большей мере остается частью мира православного.

Воспоминания о вкладе русскоязычных в становление местных систем образования и здравоохранения, промышленности и сельского хозяйства более не вспоминаются. Но это скорее связано с тем образом прошлого, который формируется в настоящее время и в котором темы депортации, голода, репрессий интересны, а темы созидания – не интересны.

Русскоязычные разделились на русских, украинцев и представителей других национальностей.

Пути воспроизводства их идентичностей различны. В русскоязычных школах Молдавии в качестве регионального компонента предусмотрено изучение родного языка (гагаузского, болгарского, украинского), а также истории, культуры и традиций родного народа. В АТО Гагауз Ери родным языком может считаться болгарский или гагаузский. В украинском селе Ферапонтьевка родным языком считается украинский.

Дети русских родителей довольствуются тем, что русский язык является языком обучения и тем, что изучается русская литература. Русская история изучается в рамках всеобщей, и объем тем по русской истории невелик. Но русские не ощущают культурной дистанции с Россией, продолжают жить в русском варианте славянского мира.

Украинцы изучают свой родной язык и традиции на специальных уроках в русскоязычных школах и ощущают себя славянами-

украинцами, но с особой исторической судьбой – так как живут в Молдавии.

Болгары ощущают свою связь с исторической родиной, но помнят и о своей особой исторической судьбе и 29 октября даже отмечают особый праздник – День гагаузов Бессарабии.

И болгары, и украинцы во многом остаются в русско-российском культурном пространстве, но осваивают постепенно и соответственно болгарское и украинское культурное пространство.

Постепенно уходят некоторые стереотипы, связанные с влиянием русской культуры, например, застольные песни. Вместе с тем, одним из наиболее популярных ансамблей региона являются «Гагаузские коробейники», исполняющие русскую народную музыку на балалайках.

Но регион остается особой, очень специфичной частью славянского мира. Все это касается, прежде всего, рассматриваемого региона, поскольку в Молдавии в целом ситуация иная.

ЛИТЕРАТУРА

1. Грек И. Ф. Этноним «гагауз» и глоттоним «гагаузский язык» (этногенез и этническая история гагаузов в XIX – нач. XX века в условиях Бессарабии. – М.: Старый сад, 2007. – Т. 2. – С. 260–270.
2. Дрон И. В., Курогло С. С. Современная гагаузская топонимия и антропонимия. – Кишинев: «Штиинца»,1989. – 216 с.
3. Кантемир Д. Описание Молдавии. – Кишинев: «Картя Молдовеняскэ», 1973. – 224 с.
4. Очерки истории и культуры крымских татар. – Крымское учебно-педагогическое государственное издательство, 2005. – 208 с.
5. Скальковский А. Болгарские колонии в Бессарабии и Новороссийском крае. – Одесса, 1848. – 156 с.
6. Чакир Д. Биографический очерк рода и фамилии Чакир // Страницы истории и литературы гагаузов XIX – начала XX вв. – Кишинев, 2005. – С. 25–56.

А. Н. Садовой
Сочинский научно-исследовательский центр РАН

ИНСТИТУТ РАБСТВА В XIX В.: ФОРМА РУССКО-ЧЕРКЕССКОГО ПРОТИВОСТОЯНИЯ

Под термином противостояние, выведенном в заглавии статьи, мы не склонны рассматривать завершающую стадию конфликта между социальными институтами коренного населения Северного Кавказа и правительством Российской Империи, проявившегося в форме Русско-Кавказской войны XIX в.. Собственно политические и социальные последствия войны (депортация адыгов) отражены в современной историографии, затрагивающей проблему современного национализма на юге России [1, с. 117–128; 2, с. 108–117; 3; 4, с. 97–107]. Термин «противостояние» представляет для нас интерес как форма проявления этнической идентичности (самосознания) этносов, волею исторических событий обреченных на создание в рамках российской государственности единого сообщества.

Стоит отметить, что как в западной, так и в отечественной историографии присутствуют два подхода при оценке форм проявления этнической идентификации:

1. акцентирует внимание *на этногенезе* и *культурогенезе* исследуемых этнических групп;
2. акцентируют внимание на механизме ее *проявления* в оценке природы этнической самоидентификации.

В зависимости от выбранного подхода меняется смысловое значение использованных нами терминов. Рассмотрим их более подробно.

Итак, первый акцентирует внимание *на этногенезе* и *культурогенезе* исследуемых этнических групп. Подразумевается, что осознание общности происхождения (генетические корни), места в истории и культурного своеобразия является *основой* для идентификации личности и определения ее к конкретной этнической группе. Этническая самоидентификация в этом контексте традиционна. Это проявляется в наследственной передаче социальных установок и оценок от поколения к поколению. Учитывается, что социальные институты (семья,

клановая организация, отдельные формы организации этнического предпринимательства) также являются традиционными и успешно сосуществуют с «навязанными извне», беря на себя отдельные функции управления в рамках «своей этнической группы».

Если придерживаться этого подхода в оценке этнической самоидентификации при исследовании локальных этнических групп Северо-Западного Кавказа XIX в., то следует затронуть несколько сюжетов, позволяющих, хотя бы частично, выдержать принцип историзма. Во-первых, термин «черкесы» в этот период времени в глазах представителей русской общественности обозначал достаточно широкий спектр этносов Северного и Северо-Западного Кавказа, втянутых в противостояние двух империй: Российской и Османской. Под «черкесами» в публицистике того периода могли подразумевать и те народы Дагестана, которые, поддерживая идею Имамата Шамиля, выступали за создание «своих» форм государственности. Во-вторых, если под «черкесами» понимать только адыгов (адыгейцев), то следует отметить, что этого «народа» в строго научном понимании слова в XIX в. еще не «существовало»: процессы этнической консолидации не были завершены. Во многом это определялось существенными различиями в социальной организации адыгейских племен, характеристика которой дана в работах доктора исторических наук Б. А. Гарданова [5]. Более того, эти процессы *не завершены* вплоть до настоящего времени, что выступает в качестве одного из существенных факторов обострения ситуации в области межэтнических отношений в регионе. Так, создание Северо-Кавказского федерального округа, разделившего три адыгских народа Кавказа между двумя федеральными округами – Южным (адыгейцы, Республика Адыгея) и Северо-Кавказским (черкесы, абазины – Республика Карачаево-Черкесия, кабардинцы – Республика Кабардино-Балакария) было воспринято частью адыгов как ущемление их политического статуса. В платформы ряда общественных и политических организаций включен тезис о необходимости создания черкеской автономии в составе РФ [1, с. 125–126; 2, с. 108, 111–112; 6; 7]. Эта позиция, разделяемая одной из наиболее активных организаций адыгов – «АдыгэХасэ», органически сочетается с требо-

ваниями признания «геноцида черкесов», осуществленного в ходе Кавказской войны, и расширения представительства в органах власти Республики Карачаево-Черкесии. Все это свидетельствует о том, что «исторический фактор» рассматривается в качестве весомого аргумента использования чисто политических механизмов, подстегивающих этническую консолидацию. Политическая история XIX в. однозначно рассматривается в качестве составляющей истории этнической, «определяющей» (по мнению диссидентов) необходимость создания новых автономий. Здесь интерес представляет позиция представителей противоположной стороны. За исключением амшенских армян и греков, бежавших с территории Османской империи на «свободные» земли Причерноморья, Русско-Кавказская война, как и депортация *части адыгских племен,* у большинства представителей других народов Северо-Западного Кавказа *не вошли в историческую память.* О ней «не помнят» потомки мигрантов, несмотря на то, что в топонимике Черноморского побережья Кавказа, несмотря на большое количество переименований 1920-х гг., закрепились свидетельства об этих событиях и его активных участниках. В качестве примера можно привести с. Пластунка (Хостинский р-н), которое получило название от пластунских батальонов Кубанского казачьего войска. В Лазаревском районе были села Вторая, Третья и Четвертая рота, названные по месту дислокации Кавказских линейных батальонов. Лазаревский район назван в честь адмирала М. П. Лазарева, а с. Головинка – в честь командира Отдельного Кавказского корпуса ген. Е. А. Головина. В Адлерском районе села Верхняя и Нижняя Шиловки названы по фамилии их владельца Шиловского. В Лазаревском районе таких сел несколько: например, с. Волковка – бывшее владение полковника Кузьминского, позднее Волкова; с. Каткова щель – редактора журнала «Русский вестник» и газеты «Московские ведомости» М. Н. Каткова; с. Ордынка – вдовы действительного статского советника Р. Ордынской и т. д.

Во многом это определяется тем, что при военном противодействии первой половины XIX в. *собственно межэтнические контакты* имели локальный и эпизодический характер. После же депорта-

ции численность шапсугов стала настолько незначительной, что существенного воздействия на социально-экономические процессы не оказывала. Динамика численности мигрантов в 1930-е гг. при строительстве курортной зоны была исключительно высокой. Доля первых переселенцев, в памяти которых оставались события войны, стала незначительной, а из «исторической памяти» в результате идеологической обработки были «стерты» значительная часть исторических событий Российской империи последних десятилетий.

Представители второго подхода в оценке природы этнической самоидентификации акцентируют внимание на механизме ее *проявления*: моделях *социального взаимодействия.* Межэтнические отношения выступают в качестве одного из проявлений этого взаимодействия, при котором этническая самоидентификация – это маркер, выделяющий «своих» из круга «чужих». Подход имеет широкое распространение в англо-американской историографии. Он во многом определяется исследованием социальных институтов, уже прошедших или находящихся на стадии *модернизации*, а традиционные ценности или утеряны, или перестают выступать в качестве социального регулятора. Актуальность проблематики определяется спецификой интеграционных процессов мигрантов в американское общество. То, что в общественном сознании утверждены приоритеты «либеральных» ценностей над «этническими», в значительной степени нейтрализует часть проблем адаптационного плана, возникающих у мигрантов. В силу этого в систему «американских ценностей» не входит сохранение этнической самобытности как формы проявления группового сознания не только у мигрантов, но и у представителей автохтонного населения (в данном случае индейцев). Здесь, несмотря на проводимый курс сохранения «суверенности» этнических групп, стирание этнических различий рассматривается как путь к успешной интеграции личности в правовое общество, проявление ее цивилизованности.

При исследовании истории межэтнического взаимодействия на Кавказе, как и на многих окраинах Российской государственности, особый интерес представляет проблема воздействия тех социальных

институтов, которые доказали свою устойчивость вне зависимости от форм государственного устройства, политических режимов и господствующих идеологических установок. Особый интерес представляет институт рабства. Определяется это широко распространенными в либеральной историографии взглядами о присутствии в менталитете русских «комплекса раба» по отношению к «своему» государству, что неизбежно должно было оказать воздействие и на систему межэтнических отношений.

В истории русско-черкесского противостояния отчетливо прослеживается, что институт рабства, как социальный институт, является категорией исторической. Если обратиться к XIX столетию и отследить отношение к нему «черкесов», то оно существенно менялась в зависимости от времени, социального статуса и этнической принадлежности «раба». Рассмотрим эти факторы.

Фактор времени. Одним из аргументов противодействия Российской империи в первой половине XIX в. было сохранение института крепостничества. Так, в Декларации независимости Черкесии (1835 г.), ориентированной на английский истеблишмент [8, с. 27–30, Приложение 2], приводилась следующая аргументация: «Россия, когда она захватила часть нашей территории и где-то одерживала верх, пыталась низвести нас ***на положение рабов***, завербовать нас в свою армию, заставить нас проливать наш пот и нашу кровь для ее обогащения, воевать вместо нее, порабощать ей других, даже наших соотечественников и единоверцев». Отмечался факт, что война не является фактором собственно межэтнического конфликта. В том же документе выделено, что «…среди нас есть тысячи русских, которые ***предпочли*** наше варварство цивилизации их страны…».

Оба аргумента не являются бесспорными. В первом случае стоит отметить, что в политической традиции Российской империи к XIX в. «инородцы» и «иноверцы», как завоеванные, так и «добровольно присоединившиеся», в сословие крепостного крестьянства по отношению к верхушке «титульного этноса» не переводились. С одной стороны, это было технически невозможно: российское дворянство по своему составу было многонациональным. С другой стороны,

элита «присоединенных» этносов в большинстве случаев включалась в состав российского дворянства и могла иметь крепостных как из числа представителей «своего» этноса, так и русских. Государством консервировалась традиционная социальная иерархия. В случае если в системе традиционных социальных связей существовал институт рабства, то он сохранялся, освобождались только бывшие русские подданные. Стоить отметить, что эта ситуация для граждан Британской империи, которым и была адресована Декларация, была не допустима в принципе. Британия *во всех случаях* гарантировала им личную свободу по отношению к национальным элитам «своих колоний».

Прецеденты дезертирства и ухода в «вольные» черкесские общества, несомненно, были. Однако это были единичные случаи. И это было связано с реальной угрозой (для дезертира) – вместо 25-летней службы быть проданным туркам или персам в качестве раба. Ситуация резко поменялась в 1860-е гг. после отмены крепостного права. С этого момента институт рабства ликвидировался по всей территории Российской империи, вне зависимости от этнической принадлежности подданных. Этот процесс охватывал даже территорию Русской Америки (у тлинкитов). И здесь особо следует отметить, что этот курс не получал поддержки не только у части русской элиты, но и в среде национальных. Северный Кавказ не был исключением.

Социальные связи, характерные для института рабства, не были изжиты на территории России в течение всего XX в. и сохранились вплоть до настоящего времени. В историографии уже проводилось сопоставление положения частновладельческого крепостного (вариант – государственного или удельного крестьянина) с положением колхозника в «сталинскую» эпоху. Отмечалось сходство: ограниченная мобильность (паспортная система), получение необходимого продукта с приусадебных участков, натуральный характер налогов (сопоставимость с оброком), использование принудительного труда и т. д. Ситуация кардинально изменилась только в 1960-е гг., что спровоцировало рост трудовой миграции, которая приводила не только к обретению статуса «свободного», но и достижению определенных законодательно социальных благ. Эта ситуация имеет определенные

отличия от современной, когда трудовые мигранты в условиях мегаполисов не только не получают «социального пакета» (в сфере здравоохранения, образования, пенсионного обеспечения), но в условиях «теневой экономики» часто теряют остатки личной «свободы», полностью завися от нанимателя. На Кавказе в XXI столетии, как и в XIX в., сохраняются прецеденты «патриархального рабства» и торговли людьми.

Фактор социального статуса. Рабство как система взаимоотношения между «владельцем» и «движимой собственностью» может проявляться в *заинтересованности* сохранения статуса «раба», что далеко не всегда учитывается в историографии либеральной направленности. Это связано с тем, что социально-экономическое положение раба при отдельных формах рабства могло быть благоприятнее, чем у «свободного», и эта разница не только осознается, но и приниматься как *желаемое.*

Затронем два сюжета. Первый касается неоднократно отмечаемого деления адыгских племен на «демократические» и «аристократические». Здесь же отметим, что институт патриархального рабства присутствовал *и других народов Северного Кавказа.* Например, у ингушей, у которых сословное деление в целом отсутствовало [9, с. 71]. Однако было и существенное отличие. Ограничение властных полномочий элиты не столько значительно расширяли право свободного распоряжения своей личностью в демократических племенах адыгов, что при клановой системе взаимоотношений было невозможным, сколько расширяло возможности *защиты* членов своего рода от «порабощения» представителями национальной элиты. Статус «свободного» выступал в качестве «ценности»: за порабощением мог включиться механизм «кровной мести». Практика «наездничества» (охоты за рабами), осуществляемая элитой «аристократических» племен, прибрежная работорговля становились на Западном Кавказе угрозой не только для представителей «чужих» этносов, но и собственно адыгских родов. Это, на первый взгляд, должно было способствовать поддержке проводимого Россией курса на повсеместное уничтожение института рабства. Однако то, что русско-кавказское противостояние

началось *до* отмены крепостного права, существенно сужало возможность формирования мнения у представителей «демократических племен» о «прогрессивной» роли государства на Западном Кавказе.

Осложняло ситуацию и непризнание российской администрацией первых попыток создания «национальной государственности» в районах работорговли. Представители «демократических племен» не рассматривались в качестве представителей национальной элиты, с которой можно войти в систему правовых отношений.

На Западном Кавказе не могла дать эффекта и политика предоставления налоговых льгот по национальному признаку, широко распространенная на национальных окраинах империи. Так, на территории Алтае-Саянского экорегиона статус инородца (отнесенного к категории кочевых или бродячих племен) мог рассматриваться как более высокий в сравнении с государственными крестьянами. Связано это было как с комплексом льгот в области денежного (ясак) и натурального обложения, так и с тем, что национальные элиты находились под покровительством Кабинета личной Канцелярии его Императорского Величества.

На Черноморском побережье ситуация складывалась иначе. Связано это было с тем, что в процессе войны налоги не выплачивались ни Турции, ни Крыму. Поэтому налоги в пользу России, какими бы незначительными они не были, в условиях резкого падения уровня жизни могли вызвать только отторжение. В силу этого вхождение в состав российского государства не приводило *к повышению* социального статуса для родовых общинников и никакой притягательности не имело.

Второй сюжет связан с невнятной для внешних наблюдателей позицией адыгов в обеспечении турецких гаремов женщинами. Тема это исключительно актуальна в силу широко распространенной практики начала 1990-х гг. наполнения турецких нелегальных публичных домов «товаром» из стран СНГ и признанием существования различных форм сексуального рабства на территории РФ. Здесь следует отметить, что, с одной стороны, факт получения калыма не однозначен «продаже в сексуальное рабство» в том случае, если «проданная» ста-

новилась не наложницей, а одной из жен. Социальный статус женщины в этом случае *резко повышался*. С другой стороны, принадлежность адыгов к суннитской ветви ислама определяла практику полигамного брака, входящего в противоречие с отношением к этому институту Русской православной церкви как «принижающему» статус женщины. Отношение самих черкешенок к институту полигамного брака при этом не учитывалось. Это не могло не сказаться и на характере межэтнических отношений.

Этнический фактор при формировании института рабства присутствовал изначально. Определялся он тем, что русские XIX в. воспринимали «черкесские племена» как активных участников работорговли, широко распространенной по всему Черноморскому побережью Кавказа. При этом общепризнанным было мнение, что товаром, столетиями поставляемом в Крым и Турцию, были и славяне. При натуральном характере производства и относительно слабом разделении труда, характерном для экономики причерноморских племен, рабы представляли и форму дани (в Оттоманскую Порту и Крымское ханство), и одновременно являлись одним из главных предметов торговли, обеспечивающих национальную элиту предметами роскоши. Адыгские князья и уорки (дворяне) предпринимали набеги как на соседние племена, так и русские селения. Турция поощряла торговлю рабами, которая осуществлялась и после Адрианопольского мира (1829 г.) в форме высокорентабельной контрабанды [5, с. 111–112, 116]. Блокада побережья, осуществляемая Черноморской эскадрой, обрушившая экономику Причерноморских «демократических» племен, имевших к работорговле только косвенное отношение, была направлена и на борьбу с этим социальным злом. Интерес представляет то, что этот фактор в осложнении русско-черкесских взаимоотношений полностью игнорируется со стороны представителей современных национальных элит и правозащитных организаций Запада. Последние склонны рассматривать борьбу черкесов с Империей в традициях марксистской историографии, т.е. исключительно в контексте «национально-освободительного» движения [10]. А последующую за войной депортацию – как процесс, осуществленный Россией, *а не*

Турцией. Взаимосвязь работорговли и депортации, выступившей в форме «…грандиозной провокации со стороны Турции…», была достаточно подробно исследована Б. А. Гардановым.

В заключение стоит отметить, что воздействие традиционных социальных институтов на систему межэтнических отношений не территории Кавказа уже стало объектом монографических исследований этнографов [11]. Проблематика является актуальной и научнозначимой для историков, этнографов, социологов, политологов. Особенно это касается исследования традиционных социальных институтов, интегрированных в современные глобальные процессы, поэтому она требует более пристального внимания. Не вызывает сомнения, что результаты этих исследований всегда будут иметь дискуссионный характер; это является *нормой* как для научной деятельности, так и для сферы взаимодействия национальных общественных организаций, представляющих этнические интересы и автохтонного населения Кавказа, и потомков мигрантов XIX в. Определяется это тем, что любая форма диалога предпочтительнее замалчивания этнической истории, провоцирующей конфликтные ситуации.

ЛИТЕРАТУРА

1. Зинев С. Н. Современный национализм и его проявления в Южном макрорегионе // Юг России, проблемы, прогнозы, решения. – Ростов-на-Дону: Изд-во ЮНЦ РАН, 2010.
2. Лавриненко Д. А. Конфликтные процессы в Карачаево-Черкессии // Юг России, проблемы, прогнозы, решения. – Ростов-на-Дону: Изд-во ЮНЦ РАН, 2010.
3. Матишов Г. Г., Авксентьев В. А., Батиев Л. В. Атлас социально-политических проблем, угроз и рисков юга России. – Ростов-на-Дону: Изд-во ЮНЦ РАН, 2008. – Т. 3.
4. Цветков О. М. Адыгский (черкесский) вопрос на Кавказе // Юг России, проблемы, прогнозы, решения. – Ростов-на-Дону, Изд-во ЮНЦ РАН, 2010.
5. Гарданов В. К. Общественный строй адыгских народов (XVIII – первая половина XIX в.). – М.: Наука, 1967.

6. «Адыгэ-Хасэ». Адыги не видят смысла в отделении Адыгеи и Краснодарского края от СКФО. – http://www.rg/ru/2010/06/10/reg-kuban/edelev.html.
7. Резолюция Чрезвычайного съезда черкесского народа КЧР. – http://www.kavkaz-uzel.ru/articles/169774/01/07/2010
8. Проблемы Кавказской войны и выселение черкесов в пределы Османской империи (20–70-е гг. XIX в.). Сборник архивных документов. – Нальчик, 2001.
9. Албогачиева М. С.-Г. Этнография и история ингушского народа в письменных источниках конца XVIII – первой трети XIX в. – СПб.: Наука, 2011 .
10. Половинкина Т. В. Сочинское Причерноморье. Справочная книга. – Нальчик: Изд-во Эльфа, 2006.
11. Карпов Ю. Ю. Взгляд на горцев. Взгляд с гор: мировоззренческие аспекты культуры и социальный опыт горцев Дагестана. – СПб.: Наука, 2007.

М. В. Белозёрова
Сочинский научно-исследовательский центр РАН

НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ФОРМИРОВАНИЯ СЛАВЯНСКИХ ГРУПП НАСЕЛЕНИЯ НА СЕВЕРНОМ КАВКАЗЕ

Северный Кавказ, как и многие районы России, на протяжении столетий формировался как полиэтничный регион. В последнее время на научно-практических конференциях, в экспертных оценках значительное внимание уделяется славянской, в том числе и русской проблеме, т. к. она является не только проблемой демографии и миграции, но и социально-экономической и политической, связанной с обеспечением стабильности в данном регионе [1]. Процесс формирования славянских групп населения, славянской колонизации и освое-

ния территорий на Кавказе, в том числе и Северном его регионе, развития российско-кавказских отношений имеет свою историю, в которой исследователи выделяют несколько этапов [2, с. 89–90; 3, с. 82; 4, с. 25].

Первые контакты были зафиксированы в письменных источниках («Корсунская легенда», «Повесть временных лет»). Это рассказы о походах князя Святослава (967 г.) на ясов, косогов и чепсугов (шапсугов), о контактах киевского князя Владимира I с христианами-зихами (предками современных адыгов) в период принятия православия и Крещения Руси (конец X в.), об истории русского Тьмутараканского княжества (было расположено на нынешнем Таманском п-ве) и борьбе его князя Мстислава, сына кн. Владимира I Святого, с черкесскими племенами (X–XII вв.). В этой борьбе «самым выдающимся эпизодом» стало «единоборство Мстислава с косожским князем Редедею» [5, с. 80]. После татаро-монгольского нашествия, завоеваний турок и крымских татар русские были вынуждены уйти из Тьмутаракани. Начиная с XVII в., в результате турецко-крымского влияния на этой территории распространялся ислам среди населения, христианские храмы разрушались, черкесские племена от берегов Черного моря стали расселяться до р. Кубань.

Следующей вехой в развитии русско-кавказских отношений стал брачный союз царя Ивана IV Грозного с дочерью верховного князя Кабарды (1557 г.) и объявление Кавказа сферой государственных интересов Руси (1589 г.). Тогда русский царь стал именовать себя «…Государем Иверские земли и грузинских царей…», и ряд северокавказских и дагестанских «властителей» приняли российское подданство [2, с. 90]. В середине XVI в., по мнению В. Белозёрова, началась стихийная миграция славян на Кавказ, которая постепенно заменялась целенаправленным, организованным переселением, проводимым русским правительством. В Восточном Предкавказье появились «переселенцы из славянских земель – это беглые крестьяне, которые стали основой первого на Кавказе гребенского казачества; их городки располагались, начиная от урочища Моздок и вниз по Тереку [4, с. 26].

К XVIII–XIXвв. относится усиление притока населения на Северный Кавказ, в том числе и славянского (русских и украинцев).

В этот период на Кавказе перекрещивались интересы Ирана, Турции, Крымского ханства и России, которая была заинтересована в обеспечении безопасности своих южных границ, в беспрепятственном выходе к берегам Черного моря. Мощнейшим импульсом продвижения России на Кавказ, по мнению В. В. Лапина, стала «материализация имперских идей» России на Кавказе, выполнение «миссии белого человека» [6, с. 49]. Эти идеи исходили из представлений о культурном превосходстве европейцев над всеми остальными народами, поэтому они получали «право бороться с невежеством и суевериями», т. е. со всем, что не укладывалось в рамки представлений европейца о социальном и политическом устройстве, религии, быте более «отсталых народов». В соответствии с этими представлениями Россия на Кавказе выполняла «цивилизаторскую роль» в борьбе «с кавказским варварством» и распространяла православие «среди впавших в ложное учение Магомета» [6, с. 49] и т. п. В этот период времени огромную территорию от берегов Черного моря до пределов Кабарды занимали черкесские племена (называли себя адыге, адиге), абхазские племена, ногайцы и карачаевцы [5, с. 79; 7]. Основными территориями, которые заселялись славянским населением, были Западный Кавказ (места, покинутые выселившимися в Турцию адыгами), предгорные равнины, частично Закавказье. Дагестан, Чечня, Кабарда и Осетия не пользовались предпочтением славянского населения [6, с. 37]. Следует отметить, что военное руководство русской армией было заинтересовано в русской колонизации Северного Кавказа, т. к. этим решалось несколько задач: снабжение армии провиантом и фуражом, рекрутская проблема на Кавказе из числа местных уроженцев, обеспечение армии помещениями на основе постойной повинности, формирование родной для русских солдат культурной и экономической среды и др. [6, с. 38].

В этот период времени переселенческое движение на Кавказ стало носить организованный характер. Главная цель, возложенная на переселенцев, – оберегать границу от набегов горцев. Переселенцы состояли из различных категорий населения – казаков (донских, волжских, запорожских, так называемая «казачья колонизация» [4, с. 26]), государственных крестьян, других категорий населения из

внутренних губерний России (сектанты, беглые крестьяне, бродяги, асоциальные элементы).

Одними из первых русских переселенцев до отмены крепостного права стали сектанты, беглые крестьяне, бродяги из внутренних губерний России, женатые солдаты из частей русской армии, воевавшей на Кавказе. Сектанты и женатые солдаты, по данным В. Л. Величко, в основном расселялись в Закавказье, солдатские поселки и сектантские деревни процветали [8, с. 199]. По мысли главнокомандующего Отдельного Кавказского корпуса А.П. Ермолова, данные категории должны были стать «зерном» «…будущей необходимой, с государственной точки зрения, русской колонизации края…» [8, с. 198]. «Босячество, … прославленное М. Горьким», или «бродячая Русь», расселялось по Черноморскому побережью и закавказским городам. Русский публицист писал о них: «…бродят люди…, просят то работы, то земли, а на самом деле только побираются, да пьянствуют…» [8, с. 197, 215].

Казачество стало одним из главных источников переселения на Кавказ. Казаков переводили из внутренних районов России в Кавказское линейное казачье войско и Черноморию. История формирования терского и кубанского казачества в достаточной степени хорошо рассмотрена в историографии. Терское казачье войско формировалось на протяжении нескольких веков путем слияния выходцев из различных регионов России и Малороссии – представителей разных национальностей и конфессий. Так, В. В. Лапин приводит несколько версий его родословной [6, с. 310]:

- от рязанских городовых казаков, покинувших Рязань после ее подчинения московским царем в 1520 г.;
- от отряда донских казаков, которые разбойничали на Волге в 1554 г. и осели на Тереке;
- от полуоседлых племен славянского или славно-хазарского происхождения – «бродников», проживавших в низовьях Дона и на Северном Кавказе в XIII–XIV вв.

Позднее, в XVII–XVIII вв., в формировании терского казачества приняли участие волжские и донские казаки, а также беглые крепостные, раскольники и «донская голытьба». Принятие последних, запи-

савшихся казаками с 1816 г., в войско было легализовано Указом от 12 мая 1826 г.

Основой формирования Кубанского казачества стали выходцы из Запорожской Сечи, переселение которых на Тамань началось в 1788 г. в результате ликвидации Екатериной I Запорожской Сечи (1775 г.) и по мере распространения на Украину крепостничества. Переселенцев стали именовать черноморскими казаками.

Черноморское войско до 1820 г. состояло под управлением Херсонского военного губернатора. Согласно Приказу по Армии № 20 от 17 апреля 1820 г., оно было передано Отдельному Кавказскому корпусу [9, с. 204]. Его территория в первой половине XIX в., по данным П. Зубова, располагалась между 54°40' и 57°23' долготы и между 45°5' и 46°43' широты [9, с. 191]: с севера граничило с ростовским уездом и донскими казаками, с востока – с Кавказской областью, на юге – с р. Кубань (которая отделяла его от «…горских народов, живущих за ней…»), на западе – с Таврическим проливом и Азовским морем [10, с. 402].

С 1792 г. началась массовая миграция с Украины. Черноморцы перешли на Северный Кавказ со своей администрацией, полковым делением, духовенством, воинскими традициями. Но уже в начале XIX в. стало ясно, что для заселения края и обороны кубанской линии численности бывших запорожцев недостаточно, существовала диспропорция в численности душ мужского (23474 чел.) и женского (9135 чел.) пола [6, с. 319]. Кроме этого, значительные потери Черноморцы понесли во время эпидемии чумы и набегов горцев. Поэтому было принято решение о переселении сюда различных категорий населения из других регионов: казаков Азовского казачьего войска, Екатеринославской губернии (в настоящее время – Днепропетровская область), из Малороссии – Черниговской и Полтавской губерний. Так, из Малороссии с 1809 по 1811 гг., по данным П. Зубова, было переселено 22306 душ мужского пола [9, с. 204]. В 1820 г. – еще 25 тыс. казаков, которые в 1784 г. получили статус государственных крестьян, но им было сохранено прежнее название. Таким образом, при формировании Кубанского казачьего войска и населения в целом в этом регионе превалировал украинский этнос. Интересно, что к переселению

приглашались семьи, не только нуждавшиеся в земле, но имеющие «…более женского пола…» [11, с. 454], видимо, с целью сократить существующую диспропорцию. Руководству Черноморского войска было вменено в обязанность выделять переселенцам-казакам удобные для земледелия земли (оно не было еще развито) и пособия. Предполагалось провести переселение в течение трех лет.

Кроме этого, в составе казаков Черноморского войска выделялась еще одна категория – так называемые «бурлаки» или «сироты». Их насчитывалось 2536 чел. Эти люди «зашли» на «землю Черноморскую… из разных мест» для заработков, «без билетов… или с билетами, но по просрочке оных… были приняты в казачье звание…» [11, с. 454–455]. Как правило, они не имели постоянного жилья («домов»), жили у богатых людей по найму. Именно на таких «сиротах», по свидетельству генерала М. Г. Власова (походный атаман Донских казачьих полков), служившего в тот период времени на Кавказе, лежала вся тяжесть кордонной службы и службы вне пределов войсковой территории. По представлению М. Г. Власова, этой категории населения отводились земли одновременно с отводом земель для переселяющихся из Малороссии, их записывали в казачье звание. По-прежнему здесь обосновывались и беглые крестьяне.

Причерноморскую полосу в этот период времени и по свидетельству современников, и согласно исследованиям переселенцы не стремились заселять. Это объясняется неблагоприятными природно-климатическими условиями района в тот период времени: болотистая местность, заболевания малярией, высокий уровень смертности переселенцев (по данным В. Белозёрова, в 1809–1811 гг. умерло 7315 чел., в 1818 г. по время эпидемий население сократилось вдвое [4, с. 28]), ограниченные возможности для земледелия. Уже упоминавшийся русский публицист и общественный деятель конца XIX в. В. Л. Величко относил Черноморское побережье к третьей категории земель «прямо опасных» для переселенцев: «…малярия убивает человека за несколько часов вместе с другими болезнями – дизентерией, катарами, тифом, цингой, воспалением легких, печени, мозга… Особенно тяжело приходится нашим переселенцам: скверные условия климатические и бытовые, неуменье бороться с природой, вражда со-

седей-туземцев, равнодушие местных властей, недостаток медицинской помощи, тоска по родине и гнетущее чувство обездоленности,… неприспособленность русской породы к условиям азиатских малярийных местностей…» [8, с. 202].

Однако Черноморское побережье в планах русского военного командования занимало особое место и в ходе Кавказской войны XIX в. составляло самостоятельный театр военных действий России с горцами (шапсугами, натухайцами, абадзехами, абхазами и др.), заселявшими этот район. Стратегическое значение имел Анапский рейд, где в начале столетия крепостью Анапа владела Турция. В результате последняя имела сильное влияние на черкесское, абхазское и другое горское население, поддерживая в них враждебное отношение к русским, снабжая горцев оружием, порохом, солью, т. к. они нуждались в этих товарах [5, с. 73]. Помимо этого, после ликвидации независимости Имерети, Гурии и Мингрелии возможным турецким плацдармом становилась Абхазия. Выхода к Черному морю требовало и снабжение русских войск в Закавказье. Еще одной задачей фронтов на Черноморском побережье становилось пресеченье военной контрабанды [12, с. 7].

В 1820-х гг. Абхазия была «введена» в черту владений России, но только «на карте», фактически же власть России в ней поддерживалась только одним гарнизоном (500 чел.), расположенным в крепости Сухум-кале, и власть русских далее нее не распространялась. Сухум по своему расположению не имел связи с русскими владениями ни по ту, ни по другую сторону Кавказа. Товары доставлялись морем. Сухопутному сообщению препятствовали постоянные набеги и грабежи абхазов и шапсугов, которые занимались и работорговлей, или «пленопродавством» (т. е. продавали пленных) [11, с. 456–457; 6, с. 75]. Поэтому генерал А. П. Ермолов для прекращения работорговли и сообщения горцев с Турцией считал необходимым расположение здесь не менее двух батальонов пехоты в главных пунктах – Сухуме и Гагре [11, с. 456–457; 6, с. 458]. В 1839 г. был сформирован Черноморский линейный батальон № 3 [6, с. 131]. Согласно X ревизии, в 1858 г. на Черноморской береговой линии насчитывалось всего населения 587 тыс. чел., из них русских – 8,9 тыс. чел. [4, с. 32]. По завершении

военных действий в конце 1850-х гг. местному населению было предложено переселиться на Кубань, но они предпочли переселение в единоверную Турцию. Черноморское побережье стало заселяться русскими, украинцами, молдаванами, эстонцами, чехами, позднее армянами. Горское население сохранялось небольшими группами [7, с. 52; 13, с. 35].

В дальнейшем усиление миграционных потоков из внутренних районов России относится к пореформенному периоду и после принятия 10 марта 1866 г. «Положения о заселении Черноморского округа», дававшие переселенцам различные льготы и преимущества вплоть до 1870–1880-х гг., когда утратили силу действия законы 1840–1880 гг., по которым крестьянам предоставлялись земельные наделы, льготное налогообложение на новых местах жительства[13, с. 35–36; 4, с. 34].

Динамика славянского населения в целом по Северному Кавказу в XIX в. представлена в табл. 1:

Таблица 1

Динамика численности населения на Северном Кавказе (1835–1858 гг.)*

Численность населения/годы	**1835 г.**		**1858 г.**	
	Абсолютные показатели (тыс. чел)	*Относительные показатели (%)*	*Абсолютные показатели (тыс. чел.)*	*Относительные показатели (%)*
Общая численность населения	1907	100	2247,9	100
в т. ч. славянского:	405,5	21,5	780,4	34,7
из них русских	279	68,8	363,5	46,6
украинцев	126,5	31,2	411,9	52,8
белорусов	нет	-	5	0,6

**Составлено по данным:* Белозёров В. Этническая карта Северного Кавказа. – М., 2005. – С. 31–32.

Таким образом, численность славянского населения в течение XVIII–XIX вв. увеличивалась, имея различную степень интенсивности, направленности и этнической концентрации. Основными этническими группами, заселявшими Северокавказский и Причерноморский регионы, были русские и украинцы. Согласно данным ревизий, русские и белорусы сосредотачивались в Ставропольской губернии и Терской области (так, по данным 1835 г., доля русских составляла 57,7 % и 42,2 % соответственно), украинцы – в Кубанской области (по данным 1835 г., их доля составляла 87,3 %) [4, с. 31, 32]. К концу XIX в. их численность составляла более половины населения. Эта тенденция сохранялась вплоть до 1917 г. В годы революций начала XX в., Гражданской войны, в процессе раскулачивания миграционные процессы в среде славянских народов усилились. Рост численности сопровождался расширением территорией расселения славянских народов.

ЛИТЕРАТУРА

1. Материалы городской научно-практической конференции «Ставрополь – город межэтнического согласия и межконфессионального диалога». Ставрополь, 27.05.2011 г. Рекомендации экспертной сессии «Проблема этнокультурного развития славянского населения Ставрополья». – http://zema.su/blog/ob-itogakh-raboty-ekspertnoi-sessii-problema-etnokulturnogo-razvitiya-slavyanskogo-naseleniya-s
2. Дмитриев В. Н. Кавказ как историко-культурный феномен. Вклад горцев Северного Кавказа в мировую культуру // Россия и Кавказ. – СПб., 2003.
3. Гадло А. В. Этническая история Северного Кавказа X–XIII в. – СПб., 1994.
4. Белозёров В. Этническая карта Северного Кавказа. – М., 2005.
5. Утвержденіе русскаго владычества на КавказЪ / подъ ред. генералъ-маіора Потто. – Тифлисъ, 1904. – Т. 3. – Ч. 2.
6. Лапин В. В. Армия России в Кавказской войне XVIII–XIX вв. – СПб., 2008.

7. Карпов Ю. Ю. О социальной культуре и общественных практиках народов Северного Кавказа // Кавказ и Россия – прошлое и настоящее. – СПб., 2007.
8. Величко В. Л. Кавказъ и междуплеменные вопросы. – Баку, 1990.
9. Зубов П. Картина Кавказского края и принадлежащаго Россіи, и сопредельныхъ оному земель; Въ Историческомъ, Статистическомъ, Этнографическомъ, Финансовомъ и Торговомъ отношенияхъ. – СПб., 1834. – Т. 6. Земля Войска Черноморскаго.
10. Дебу Іосиф О Кавказской линіи иприкрепленномъкъ ней Черноморскомъвойскѣ, или общія замѣчанія о поселенныхъ полкахъ, ограждающихъ Кавказскую линію, и о сосѣдственныхъ горскихъ народахъ. – СПб., 1829.
11. Дубровин Н. Исторія войны и владычества русскихъ на Кавказѣ. – СПб., 1888. – Т. VI.
12. Лапин В. В. Кавказская война – война взаимного непонимания // Россия и Кавказ. – СПб., 2003.
13. Гаджиев К. С. Геополитика Кавказа. – М., 2003.

В. В. Поддубиков
Кемеровский государственный университет культуры и искусств

АБОРИГЕНЫ И КОЛОНИЗАТОРЫ: АВТОХТОННОЕ И РУССКОЕ НАСЕЛЕНИЕ АЗИАТСКОЙ ЧАСТИ РОССИИ В УСЛОВИЯХ ЭТНОКОНТАКТНОЙ СИТУАЦИИ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX – НАЧАЛА XXI вв. (ИСТОРИОГРАФИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ)

Одним из наиболее ярких событий в истории славянского населения России, вне всякого сомнения, был занявший несколько столетий процесс русской колонизации Азиатской части страны. Он за период с XVII до середины XX вв. значительно изменил этническую

карту обширных территорий российского Зауралья, способствовал соприкосновению групп русских крестьян и переселенцев с культурой коренных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока и способствовал постепенной социально-культурной модернизации последних в условиях сложившейся этноконтактной ситуации, сохраняющейся по настоящее время. В современных условиях, когда славянские этносы повсеместно составляют численное этническое большинство населения даже в пределах национальных автономий и республик, особую научно-практическую актуальность приобретают вопросы осмысления характера межэтнического взаимодействия в системе «колонизаторы – аборигены». При этом интересен весь период активных этнокультурных контактов, начиная с периода массовых крестьянских переселений в регионы Азиатской России из европейской части страны (т. е. со второй половины XIX в.) – по настоящее время. От того, насколько полно и адекватно мы представляем себе исторически сформировавшийся механизм взаимодействия двух этнических общностей и их мотивацию в процессе межнационального общения, во многом зависят вопросы устойчивости межэтнических отношений в наши дни.

По существу и содержанию межэтнического диалога русского населения Азиатской части России и локальных групп коренных народов в исследовательской литературе имеются достаточно полные разработки и большой объем научных публикаций, включая обобщающие монографические труды и энциклопедии. К основным историографическим источникам по обсуждаемой теме могут, в частности, быть отнесены работы сибирских областников XIX века – Г. Н. Потанина [1, 2] и Н. М. Ядринцева [3]; многочисленные труды по истории переселенческого движения второй половины XIX – начала XX вв. [4–6]; «Сибирская советская энциклопедия», изданная в 1929–1932 гг. [7]; фундаментальные академические издания, а именно третий том «Истории Сибири с древнейших времен до наших дней» [8] и «Народы Сибири» из серии «Народы Мира» [9]. Большой вклад в исследование проблем взаимоотношений аборигенов и колонизаторов в процессе освоения Сибири русским крестьянством внесли разработки

советских исследователей. Наиболее глубоко эти вопросы исследовали Л. П. Потапов [10–16], В. И. Шунков [17] и В. М. Кабузан [18].

Из числа научных публикаций последних двух десятилетий, посвященных вопросам колонизации Азиатской части России и сопутствующим этому процессу межэтническим отношениям, наиболее значительны коллективный монографический труд «Сибирь в составе Российской Империи» [19]; работы Л. И. Шерстовой, сфокусированные на вопросах взаимодействия русского населения Южной Сибири с локальными группами тюрков [20, 21]; публикации М. В. Белозёровой, освещающие процесс государственной интеграции коренных этносов южной части Западной Сибири [22, 23] и А. Н. Садового, посвященные особенностям государственной национальной политики России в регионах Сибири [24, 25].

При попытке проанализировать имеющиеся в историографии оценки характера, содержания и результатов межэтнических контактов автохтонного и русского населения Азиатской России в процессе ее аграрной колонизации, хозяйственного освоения и развития в период строительства социализма становится ясно, что, несмотря на значительный массив научно-исследовательских публикаций, проблема далеко не исчерпана. Напротив, она ждет новых подходов, которые позволили бы вскрыть некоторые до сих пор не исследованные аспекты феномена этнокультурной коммуникации в ситуации прямого соприкосновения автохтонного меньшинства и численно преобладающего славянского большинства.

Методологические ориентации авторов упомянутых нами научных работ нередко заранее предопределяют как содержание научных исследований, их проблематику, так и примерное содержание конечных выводов и заключений. Прежде всего обращает на себя внимание факт беспрецедентной «живучести» теоретической схемы эволюционизма, который господствовал в попытках дореволюционных исследователей определить и сопоставить уровни развития – прежде всего, культурно-технологического – двух взаимодействующих общественных систем. Разумеется, при такой постановке вопроса вывод напрашивался сам собой: народы Азиатской части России на момент начала

их широких контактов с русскими неминуемо объявлялись стоящими на более низкой стадии культурно-исторического развития.

Авторы второй половины XIX – начала XX вв. [4, 5] указывали на многие архаические элементы народной культуры и быта коренных сибиряков и северян, не переставая удивляться тому, что они продолжают сохраняться в отдаленных районах Азии в эпоху парового двигателя и технологий радиосвязи. Все дальнейшие рассуждения, по сути, вытекали из такого понимания самой глубинной сути этноконтактной ситуации. Колонизационному процессу в целом и этническим группам русских переселенцев в частности отводилась позитивная и крайне важная цивилизаторская функция. Отсталые автохтонные этносы в условиях расширяющегося присутствия носителей более высокой культуры и технологий должны были получить шанс ускоренного культурного развития, «подтягиваясь» до уровня своих новоиспеченных соседей под непосредственным их влиянием. Каких-либо этносоциальных проблем коренных народов на пути такого рода форсированного культурного подъема в дореволюционной историографии практически не отмечалось. Однако это не означает, что они объективно не возникали.

Сохранившиеся до настоящего времени архивные данные содержат сведения о недовольстве некоторых групп коренного населения фактом своего непосредственного соседства с растущими в численности сообществами крестьян-переселенцев, а позже – трудовых мигрантов, мобилизованных на подъем народного хозяйства в Азиатской части страны советской властью. Об этом, к примеру, свидетельствуют многочисленные прошения от общин шорцев, кумандинцев и других народов Северного Алтая, направленные в 1911–1913 гг. на имя землеустроительных комиссий с просьбой не выделять колонизационных участков в местах их исконного проживания и традиционной хозяйственной деятельности [26].

Другим примером, характеризующим отношение аборигенов Сибири к процессу колонизационного освоения их этнических территорий, могут служить далеко не единичные факты добровольных миграций отдельных групп коренных народов в места, не подверженные

массовому иноэтническому заселению. Это, в частности, происходило в Горной Шории в период активного развития местной инфраструктуры горнодобывающей промышленности. Государство в 1920-е гг. для этой цели осуществило несколько крупных кампаний по мобилизации контингента рабочих, доставленных на место строительства Тельбесского металлургического комбината и других предприятий. Для размещения трудящихся был основан ряд рабочих поселков в непосредственной близи от мест проживания малой народности – шорцев, что незамедлительно привело к перемещению последних в южном направлении, вглубь таежных территорий, не затронутых массовой колонизацией.

В чем причина такого молчаливого протеста – до конца не ясно. Совершенно точно можно лишь утверждать, что к восприятию цивилизующего воздействия со стороны сообществ колонизаторов не все аборигены были готовы, а некоторые их группы и вовсе предпочитали оградить себя от любых контактов с переселенцами. Фактически, перед нами не созидательная роль переселенческой политики Российского правительства в направлении постепенного «культурного роста» коренных народов, а готовая основа для межэтнических конфликтов. Они не достигли здесь широкого размаха лишь по причине наличия территорий, относительно свободных для вынужденного переселения части коренного населения. Думается, в условиях территориальной стесненности общин автохтонных этносов вполне могли сложиться весьма опасные ситуации в области межэтнических отношений.

Советский период изучения процесса колонизации Сибири ознаменовал собой лишь дальнейшее утверждение эволюционистской парадигмы в восприятии смысла межэтнического взаимодействия на колонизуемых пространствах Азиатской России. За марксистским пониманием содержания процессов стадиального общественного развития обнаруживалась в целом та же идеология, что и в дореволюционной историографической традиции. Основное внимание исследователей сосредоточено теперь на двух вопросах: 1) на уровне какой общественно-экономической формации пребывали народы Севера,

Сибири и Дальнего Востока на момент социалистической революции в стране; 2) как государственная политика может эффективно способствовать форсированному переходу от стадии, скажем, первобытно-общинных или феодальных отношений – к отношениям социалистическим; народы российского Зауралья по-прежнему признавались отсталыми, а ликвидация их вековой отсталости возводилась в ранг важнейших государственных задач. Этого предполагалось достичь путем распространения грамотности, санитарно-гигиенической, бытовой и профессиональной культуры, характерной для доминирующего общества. Цивилизаторская миссия теперь, в отличие от предыдущего периода, возлагалась не только на русское население Азиатской части России, но в большей мере на Коммунистическую партию и Советское правительство. В научных трудах советской эпохи, к примеру, можно встретить такие цитаты: «Национальная политика Коммунистической партии и Советского государства и бескорыстная помощь великого русского народа обеспечили развитие народов Сибири по социалистическому пути, минуя капитализм…» [9, с. 8]. Там же присутствуют высказывания подобного рода: «…вековое общение местного населения с трудовыми массами русского народа, принесшего в Сибирь более высокие формы хозяйства, культуры и быта, явились факторами большого прогрессивного значения в истории всех сибирских народов, позволили им преодолеть свою вековую отсталость и изолированность».

В целом же важнейшая особенность национальной политики Советского государства состояла в постепенном выравнивании этнокультурных различий советских граждан, способных деконсолидировать формировавшийся тогда суперэтнос – единый советский народ. Любые проявления этнической обособленности народов СССР не поощрялись, поскольку считались пережитками архаических форм общественного устройства, на преодоление которых ориентировалось Советское руководство. Частое замалчивание этнической проблематики и несклонность институтов Советской власти заострять на ней внимание, по сути, способствовало лишь постепенному накоплению межэтнических противоречий, которые и дали о себе знать сразу по-

сле крушения СССР, когда страну захлестнула волна национальных конфликтов, этнического сепаратизма и неотрадиционализма. Последний феномен, кстати говоря, в полной мере ощущался в 1990-е гг. в среде коренных народов Сибири, российского Севера и Дальнего Востока. Причина тому – в односторонности и несовершенстве советской идеологии национально-государственного строительства, основанной на стадиально-эволюционистском понимании процесса общественного развития.

Постсоветская историография проблемы колонизации Азиатской части России и характера межэтнических отношений в регионе привнесла значительный элемент новизны в корпус используемых исследователями методологических схем, подходов и методов. Взаимодействие автохтонных групп населения с доминирующим этническим большинством впервые стало рассматриваться не с позиции отношений высокоразвитых и отсталых в культурном отношении групп, а с точки зрения динамики этнических и этнополитических процессов, трансформации системы идентичностей в среде коренных народов. В этом тематическом направлении заслуживают внимания работы сибирских этнологов и историков: Л. И. Шерстовой [20, 21], А. С. Зуева [27], Г. М. Патрушевой [28], Е. П. Батьяновой [29] и др. Перенос внимания исследователей со стадиально-сравнительной проблематики эволюционистского подхода на сферу этнической идентичности и механику этнических процессов способствовал более глубокому пониманию условий формирования и развития этноконтактной ситуации во взаимоотношениях «колонизаторы – аборигены». Позитивная сторона этой методологии состоит в том, что коренное население перестает быть пассивным реципиентом цивилизующих воздействий со стороны государства или этнического большинства. Авторы упомянутых работ попытались проникнуть в сферу изменяющегося самовосприятия этнических групп коренных народов и восприятия ими своих партнеров по межэтническому взаимодействию. Это позволило прояснить некоторые внутренние установки, присущие аборигенам, влияющие на характер межкультурной комму-

никации. Однако сам механизм такой коммуникации остался в полной мере не раскрытым.

Другое направление научных исследований в области характера межэтнических отношений в Азиатской части России, получившее значительное развитие в последние два десятилетия, условно можно обозначить как государственную школу. Ее характеризует повышенное внимание исследователей к вопросам влияния институтов государственной власти и курса национальной политики на характер межэтнических отношений в этноконтактных зонах, таких как регионы Азиатской России. Представители данного направления предпочитают в качестве важнейшего фактора этнокультурной коммуникации рассматривать то заданное государством нормативное и социально-экономическое пространство, в котором она вынуждена осуществляться. Для А. Н. Садового [24, 25] важнейшая задача исследования состоит в анализе степени эффективности курса государственной политики в национальном вопросе с позиций влияния предпринимаемых органами власти управленческих мер на системы жизнеобеспечения этносов и климат межнационального общения. Подобная постановка проблемы не случайна. Она прямо ориентируется на получение практически важных результатов, позволяющих при необходимости проводить прикладные исследования (этнологические экспертизы), направленные на решение острых этносоциальных проблем. При этом вопросам взаимодействия коренных народов и этнического большинства населения регионов Азиатской части России уделяется максимально пристальное внимание в обозначенном контексте. Теоретическая же основа подхода, разработанного А. Н. Садовым, состоит в концепте патернализма как формы этнонациональной политики России по отношению коренным народам Южной Сибири, преобладающей со второй половины XIX в. по настоящее время.

М. В. Белозёровой [22, 23] принадлежит концепция процесса последовательной интеграции народов Южной Сибири, инициированной государством еще в дореволюционный период и значительно усиленной в эпоху социалистического строительства в национальных

районах страны. С этой точки зрения колонизация Сибири, необходимая в основном по экономическим причинам, являлась, к тому же, одной из форм реализации государственной национальной политики. Ее побочная цель – снятие возможных межэтнических противоречий через целенаправленную интеграцию аборигенов в структуру социально-экономических и культурных связей доминирующего общества. Исследователь отмечает, что на пути государственной интеграции народов Южной Сибири имелось значительное количество препятствий в виде проявлений национального сепаратизма со стороны автохтонного населения. Однако в целом тематическая ориентированность государственного направления в исследованиях процессов межэтнического взаимодействия в регионах Азиатской России не ставила прямой своей целью исследовать саму механику формирования и развития этноконтактной ситуации. Она, можно сказать, возникает и развивается сама собой, поскольку такова текущая политика государства в национальном вопросе.

Как следует из приведенного выше анализа исследовательской литературы по вопросам межэтнического взаимодействия в системе «колонизаторы – аборигены» на историко-этнографическом материале Азиатских регионов России, данная тематика далеко не полностью раскрыта. Удивительно, но до сих пор никто из исследователей не предпринял попытки взглянуть на проблему межкультурного диалога автохтонного и русского населения российского Зауралья с позиции самих участников этого процесса и их реальных жизненных ситуаций, а не интересов государства или отдельных его проектов в области социально-экономического развития страны.

До настоящего времени не выявлены мотивы взаимодействующих сторон, обусловливающие расширенную ориентацию некоторых этнических групп на межкультурную коммуникацию или, напротив, создающие на этом пути серьезные препятствия. Не показаны качественные различия или сходства взаимодействующих этнокультурных

общностей в отношении социально-профессиональной структуры, численности, форм жизнеобеспечения и других важнейших параметров.

Весь этот круг вопросов нуждается в специальном исследовании, которое необходимо для более полного понимания специфики межнационального общения в местах контакта автохтонной и привнесенной этнокультур.

ЛИТЕРАТУРА

1. Потанин Г. Н. Материалы для истории Сибири // Чтения в Императорском Обществе истории и древностей российских при Московском университете. – М., 1866. Кн. 4; М., 1867. Кн. 1–2.
2. Потанин Г. Н. Завоевание и колонизация Сибири // Живописная Россия. Отечество наше в его земельном, историческом, племенном, экономическом и бытовом значении. – Т. 11: Западная Сибирь. – СПб., 1884. – С. 31–48.
3. Ядринцев Н. М. Сибирь как колония: современное положение Сибири. Ее нужды и потребности. Ее прошлое и будущее / Под ред. С. Т. Пархимовича. – Тюмень: Изд-во Ю. Мандрики, 2000. – С. 268–299.
4. Кирьяков В. В. Очерки по истории переселенческого движения в Сибирь (в связи с историей заселения Сибири). – М., 1902.
5. Буцинский П. Н. Заселение Сибири и быт ее первых насельников. Сочинения в двух томах. – Т. 1. – Тюмень: Изд-во Ю. Мандрики, 1999.
6. Очерки по истории колонизации Севера и Сибири. – Вып. 2. – Л., 1922.
7. Сибирская советская энциклопедия. – Т. 1–4. – Новосибирск, 1929–1932.
8. История Сибири с древнейших времен до наших дней: в 5 т. – Т. 3: Сибирь в эпоху капитализма. – Л.: Наука, 1968. – С. 144.
9. Народы мира. Этнографические очерки. Народы Сибири. – М.-Л., 1956.

10. Потапов Л. П. Очерк истории Ойротии. Алтайцы в период русской колонизации. – Новосибирск: ОГИЗ, 1933.
11. Потапов Л. П. Очерки по истории Шории. Труды Ин-та востоковедения. – Т. 15. – М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1936.
12. Потапов Л. П. Очерки по истории алтайцев. – Новосибирск: ОГИЗ, 1948.
13. Потапов Л. П. Исторический путь развития хакасов // Известия ВГО. – 1951. – Т. 83. – № 5. – С. 485–499.
14. Народы Центральной Азии // Очерки истории СССР. Период феодализма. IX–XV вв. – Часть 1. – М.: Издательство АН СССР, 1953. – С. 740–746.
15. Потапов Л. П., Иванов С. В., Маслова Г. С., Соколова В. К. Историко-этнографический очерк русского населения Сибири в дореволюционный период // Народы Сибири. – М.-Л.: Издательство АН СССР, 1956. – С. 115–214.
16. Потапов Л. П. К истории освоения русскими Красноярского края // Русское население Поморья и Сибири: (период феодализма). – М., 1973. – С. 433– 442.
17. Шунков В. И. Очерки по истории колонизации Сибири в XVII – начале XVIII вв. – М. – Л., 1946.
18. Кабузан В. М. Изменения в размещении населения России в XVIII – первой половине XIX вв. (По материалам ревизий). – М., 1971.
19. Сибирь в составе Российской Империи. – М.: Новое литературное обозрение, 2007.
20. Шерстова Л. И. Этнополитическая история тюрков Южной Сибири в XVII–XIX вв. – Томск, 1999.
21. Шерстова Л. И. Тюрки и русские в Южной Сибири: этнополитические процессы и этнокультурная динамика XVII – начала XX века. – Новосибирск: Ин-т археологии и этнографии СО РАН, 2005.
22. Белозёрова М. В. Шорцы: жизнь и реформы (20-е – 60-е гг. XX в.). Опыт интеграции в социалистическое общество. – Кемерово: Ин-т угля и углехимии СО РАН, 2004.

23. Белозёрова М. В. Проблемы интеграции и национального самоопределения коренных народов Южной Сибири (1920-е гг. – начало XXI вв.). Автореф. дисс. докт. ист. наук. – Томск, 2008.
24. Садовой А. Н. Народы Южной Сибири: этносоциальные аспекты патернализма (вторая половина XIX – начало XXI вв.). Автореф. дисс. докт. ист. наук. – СПб., 2000.
25. Садовой А. Н. Территориальная община Горного Алтая и Шории (конец XIX – нач. XX вв.). – Кемерово, 1992.
26. ГАКО. ОДФ-59. Оп.1. дд. 7, 12, 14, 15, 18.
27. Зуев А. С. Русские и аборигены на крайнем северо-востоке Сибири во второй половине XVII – первой четверти XVII вв. – Новосибирск, 2002.
28. Патрушева Г. М. Шорцы сегодня: современные этнические процессы. – Новосибирск: Наука, 1996.
29. Батьянова Е. П. К этнополитической ситуации в Кемеровской области. – М., 1993.

К. И. Осипов
Кемеровский государственный университет

ЭТНИЧЕСКИЕ ГРУППЫ В ЭТНОКОНТАКТНЫХ РАЙОНАХ КУЗБАССА: ИНСТИТУТ СЕМЬИ В УСЛОВИЯХ ДЕМОГРАФИЧЕСКОГО ПЕРЕХОДА (ПО ДАННЫМ ЭТНОЛОГИЧЕСКОГО МОНИТОРИНГА 2010–2011 гг.)

Каждому крупному этапу в истории соответствуют свои особенности воспроизводства населения, которые сохраняются на протяжении длительного времени. В настоящее время мы переживаем время демографического перехода.

Данный процесс характеризуется снижением рождаемости и смертности, а также сведением воспроизводства населения к простому замещению.

Россия как индустриальная страна одной из первых вступила в этот процесс. К настоящему времени мы уже прошли стадию изменения социальной структуры общества, перевернувшей представление об институте семьи, что повлекло за собой снижение рождаемости.

В настоящей статье мы постарались рассмотреть, что представляет собой институт семьи в условиях демографического перехода.

В 2010–2011 гг. в рамках этнологического мониторинга были обследованы населенные пункты, являющиеся местами компактного проживания этнических групп шорцев и телеутов – Таштагольский и Беловский районы Кемеровской области. В основном целью работы являлись процессы, происходящие среди автохтонного населения. Однако в поле нашего зрения попали населенные пункты со смешанным, русско-шорским этническим составом. Обычно этнические группы русских в этих населенных пунктах не представляют интереса для исследователей и основное внимание уделяется проблемам коренного населения. Однако, на наш взгляд, процессы, происходящие внутри групп русских, проживающих в этноконтактных зонах, интересны как минимум по двум причинам. Во-первых, всем известно, что демографическая ситуация в России далека от идеальной, хотя в настоящее время происходит снижение темпов убыли населения как в России, так и в Кузбассе. В связи с этим все демографические процессы, происходящие по всей стране, наиболее ярко, уместнее даже сказать контрастно, видны на таких локальных сообществах. Во-вторых, процессы, происходящие у русских, можно сравнить с процессами, происходящими у шорцев и телеутов, проживающих в тех же условиях. Можно увидеть, как реагируют разные этносы на одни и те же социально-экономические процессы, происходящие в нашей стране и в мире.

Русское население этих территорий в полной мере ощутило на себе все социально-экономические потрясения, которые произошли в России в последние 20 лет.

Девяностые годы характеризуются убылью населения для всех этнических групп на исследуемых территориях. Русское население Таштагольского района Кемеровской области имело более низкую смертность и более высокую продолжительность жизни, что позволило нивелировать снижение рождаемости, и убыль русского населения составила 2 %. В то же время высокая рождаемость у шорцев сопровождалась высокой смертностью, что привело к депопуляционным процессам в среде шорского населения.

Подобная ситуация сложилась и Беловском районе, для которого также был характерен отрицательный прирост населения и стабилизация демографических процессов.

Однако даже при относительном снижении смертности в ближайшее время число смертей не сократится, а увеличится, так как в структуре населения увеличивается доля пожилых людей в возрасте 60 лет и старше. Именно на эту возрастную группу приходится более 60 % текущей смертности.

В настоящее время за счет снижения смертности среди русского этноса демографическая ситуация выровнялась, но остается крайне не стабильной, и любые, даже незначительные, негативные социально-экономические изменения могут дать толчок развитию депопуляционных процессов.

Основными причинами такого демографического кризиса являлись социально-экономические изменения, но не менее важную роль в этом сыграли и изменения в семейно-брачных отношениях, которые мы постарались отметить в своем исследовании.

Данные, полученные в ходе исследований на территории Таштагольского района, указывали на то, что институт семьи как у русского, так и шорского населения в настоящее времена переживает кризис. Происходит упрощение структуры семьи. На примере Кызыл-Шорской и Усть-Кабырзинской сельских администраций это отчетливо видно (см. таблицу 1 и 2).

Таблица 1

Структура семьи в Кызыл-Шорской сельской администрации

ЭГ	Простая неполная	Простая полная	Сложная неполная	Сложная полная
	%	%	%	%
Русские	46	43	10	1
Шорцы	67	22	10	1

Таблица 2

Структура семьи в Усть-Кабырзинской сельской администрации

ЭГ	Простая неполная	Простая полная	Сложная неполная	Сложная полная
	%	%	%	%
Русские	51	38	10	1
Шорцы	57	31	11	1

В официальном браке состоит 34,2 % мужчин в возрасте старше 18 лет и 36,2 % женщин. В гражданском браке проживают 7,6 % мужчин и 8,4 % женщин, что свидетельствует о тенденции к упрощению, а также о нестабильностью брачных союзов.

Нуклеаризация семьи сопровождается малодетностью семей (см. таблицу 3 и 4) и снижением рождаемости.

Таблица 3

Типология семей по детности в Кызыл-Шорской сельской администрации

ЭГ	Бездетные	Однодетные	Двухдетные	Трёхдетные	Многодетные
	%	%	%	%	%
Русские	56	15	17	11	1
Шорцы	31	19	10	8	2

Таблица 4

Типология семей по детности
в Усть-Кабырзинской сельской администрации

ЭГ	Без-детные	Однодет-ные	Двухдет-ные	Трёхдет-ные	Многодет-ные
	%	%	%	%	%
Русские	75	15	6	4	0
Шорцы	69	14	8	6	3

Сокращение детности – это ответ на возрастание занятости женщины вне семьи и колоссальный рост требований к воспитанию и образованию подрастающего поколения.

Нуклеарная малодетная семья стала основным типом семьи, при этом брак стал малоустойчивым социальным институтом, что приводит к увеличению числа разводов и повторных браков.

Полученные результаты на территории Таштагольского района не отражали в полной мере ситуации и способствующих ей причин. Поэтому более подробно проблемы института семьи были рассмотрены в 2011 году в Бековской сельской администрации Беловского района, где русские проживают совместно с телеутами. Здесь был проведен социологический опрос, в котором большое внимание было уделено вопросам семьи и брака.

Результаты опроса в целом оказались схожи с данными, полученными в Таштагольском районе. Основной формой семьи является нуклеарная (простая) семья. Кроме того, по сравнению с 2003 годом увеличилась и доля незарегистрированных сожительств, т.н. гражданских браков – с 9 до 23 % от числа опрошенных среди русского населения [1, с. 147].

Таблица 5

Семейное положение респондентов
в Бековской сельской администрации

ЭГ	Женат / замужем	В разводе	Вдовец / вдова	Состоят в гражданском браке	Не женат / не замужем
	%	%	%	%	%
Русские	55,88	8,82	0	23,53	11,76
Телеуты	47,37	17,54	21,05	5,26	8,77

Также можно отметить, что возраст вступления в брак в последнее время снизился. Молодежь охотнее вступает в брак, однако говорить о какой-то положительной тенденции не стоит. На наш взгляд, это в большей степени говорит о неустойчивости брака. Об этом свидетельствует увеличение числа повторных браков. У 25 % респондентов в возрасте от 30 до 35 лет первый брак был неудачным. Снижение возраста вступления в брак не соответствует общероссийским реалиям [3, с. 212] и зависит от того, что молодежь, проживающая в сельских территориях, раньше вступает во взрослую жизнь.

Таблица 6

Возраст вступления в брак
в Бековской сельской администрации

ЭГ	Младше 18	18–21	21–25	25–30	Старше 30
	%	%	%	%	%
Русские	13,79	58,62	20,69	6,9	0
Телеуты	3,85	44,23	36,54	11,54	3,85

Таблица 7

Количество повторных браков
(Бековская сельская администрация)

ЭГ	Не состоял	Один	Два	Три	Четыре
	%	%	%	%	%
Русские	14,71	55,8	29,41	0	0
Телеуты	8,77	64,91	19,30	3,51	3,51

Малодетность основной части семей и достаточно высокий уровень бездетных семей указывает на отсутствие у населения установок на расширенное воспроизводство. Доля трехдетных и многодетных семей относительно невелика.

Таблица 8

Количество детей в семье
(Бековская сельская администрация)

ЭГ	Ни одного	Один	Два	Три	Больше трех
	%	%	%	%	%
Русские	23,53	20,59	29,41	17,65	8,82
Телеуты	10,53	24,56	43,86	10,53	10,53

Повсеместное распространение практики планирования детей сформировало среди населения района определенные репродуктивные установки. По мнению большинства опрошенных нами респондентов, в современной семье достаточно иметь одного–двух детей. Отмечаемое нами желание респондентов иметь большое количество детей зачастую подвергается сомнению, так как высказывалась респондентами старшего возраста или относящихся к маргинальным группам.

Таблица 9

Желаемое количество детей в семье (Бековская сельская администрация)

ЭГ	Ни одного	Одного	Двух	Трёх	Больше трех
	%	%	%	%	%
Русские	0	14,71	44,12	17,65	20,59
Телеуты	0	1,75	40,35	33,33	21,05

Основным препятствием к увеличению числа детей в семье, по мнению большинства респондентов, является низкий уровень дохода и нерешенность жилищного вопроса.

Таблица 10

Желаемое количество детей в семье (Бековская сельская администрация)

ЭГ	Ничего не мешает	Не позволяют жилищные условия	Недостаточный уровень доходов	Отсутствие мест в детских садах	Состояние здоровья	Иные причины
	%	%	%	%	%	%
Русские	32,35	14,71	38,54	0	2,94	11,56
Телеуты	17,54	5,26	43,86	3,51	5,26	24,56

Подводя итоги, можно выделить ряд черт, присущих современной русской семье, проживающей на сельских территориях:

1. упрощение структуры семьи;

2. распространение практики планирования количества детей в семье;

3. увеличение доли юридически неоформленных сожительств.

Таким образом, можно констатировать, что демографические процессы, происходящие в этноконтактных регионах Кузбасса, в целом соответствуют тем процессам, что происходят на всей территории России. Сокращение рождаемости и упрощение структуры семьи не всегда зависит от негативной экономической ситуации и зачастую является частью закономерного процесса, называемого демографическим переходом.

Обследованные в ходе экспедиционных работ сообщества в настоящее время в полной мере ощущают на себе последствия изменений, произошедших в стране за последние два десятилетия, но также в полной мере отвечают на те процессы, которые происходят в России и мире.

Однако зачастую на закономерные процессы накладывают отпечаток проблемы, которые, без сомнения, присутствуют в нашей действительности и о которых не стоит забывать.

ЛИТЕРАТУРА

1. Этнологическая экспертиза. Этнополитические, социально-экономические и этнодемографические процессы в среде телеутов Беловского и Гурьевского районов Кемеровской области. – Вып 2. – Новосибирск: Параллель, 2008. – 232 с.
2. Вишневский А. Г. Демографическое развитие семьи. – М., 1979. – 252 с.
3. Население России 2003–2004. Одиннадцатый-двенадцатый ежегодный демографический доклад. – М.: Наука, 2006. – 512 с.

Д. В. Новиков
Кемеровский государственный университет культуры и искусств

СТАНОВЛЕНИЕ КАЗАЧЬИХ ОБЩЕСТВ В КЕМЕРОВСКОЙ ОБЛАСТИ

При освещении указанной темы автор опирался на опубликованные и не опубликованные материалы, хранящиеся в фондах департа-

мента культуры и национальной политики Администрации Кемеровской области. В частности, сюда относится Устав Кузнецкой казачьей Рады от 1992 г. Для анализа также привлекались материалы региональной периодической печати. Это газеты «Кузбасс», «Кузнецкий край», другие массовые городские издания. Общественное движение казачества появляется в Кемеровской области практически одновременно с началом мероприятий по возрождению традиций коренного населения. Сложившаяся организационная структура основных объединений имеет в качестве основы положения федерального и областного законодательства. Изначально движение казачества попадает в поле зрения областных журналистов. При этом периодическая печать, как и СМИ в целом, является важным фактором формирования общественного мнения. Характер подачи материала в газетных публикациях влияет на степень осведомленности населения. В начале 1990-х гг. шел процесс формирования областных структур казаков, который нашел отражение в региональных средствах массовой информации. Ими были поставлены перед собой комплексные задачи в области культуры, социально-экономического развития. Инициативные группы появились в гг. Новокузнецк, Мариинск, Юрга, Прокопьевск, Ленинск-Кузнецкий. Кемеровским отделом Сибирского казачьего войска были созданы Новокузнецкий, Беловский, Березовский, Кемеровский, Прокопьевский казачьи округа. В сельской местности образованы станицы. В одном из разделов Устава Кузнецкой казачьей Рады отмечается, что ее деятельность должна осуществляться в соответствии с Конституцией Российской Федерации, действующим законодательством и соответствующими нормами международного права, международных договоров, а также другими актами центральных и местных органов власти. Оговорены права Рады как юридического лица на самостоятельность по отношению к государственным службам, на сотрудничество с другими организациями различного уровня России и зарубежья. Кроме того, Уставом определяются следующие права:

- издавать газеты, работы по истории казачества, пропагандировать казачьи традиции;
- самостоятельно устанавливать различные виды поощрений;

- представлять интересы своих представителей в общественных организациях и правительственных органах России и зарубежных стран;
- участвовать в формировании государственных органов власти и выработке их решений;
- принимать законы;
- иметь собственные оборотные средства, открывать за рубежом валютные счета, осуществлять операции с объектами движимого и недвижимого имущества, принадлежащего Раде в стране и за рубежом;
- распоряжаться землей на условиях постоянного и временного пользования.

Единственным источником для характеристики структуры Кузнецкой казачьей Рады является ее нормативная документация. Уставом Рады для нее определяется возможность включения в себя городских, станичных, хуторских организаций, которые объединяются в районные казачьи круги на территории Кемеровской области [44]. Как уже было отмечено, в составе Кемеровского отдела Сибирского казачьего войска находятся округа. Согласно Уставу, высшим органом Рады является съезд. Предусмотрены сроки его созыва – 1 раз в 3 года. Казачий высший орган считается полномочным, если на нем присутствует не менее 2/3 избранных делегатов. Норму представительства и повестку дня определяет правление. Решения съезда Рады, как и более мелких структурных подразделений, «благословляются священником». В Уставе Рады определяются следующие функции съезда:

- выбор атамана Кузнецкой казачьей Рады большинством голосов, контрольно-ревизионной комиссии и суда чести;
- заслушивание отчета о работе атаманского правления и контрольно-ревизионной комиссии;
- утверждение устава и состава правления, предлагаемого атаманом;
- разработка основных принципов и направлений деятельности Рады.

Руководящим и исполнительным органом между съездами является Совет атаманов области, который обязан собираться 2 раза в

год. В него входят атаманы районных казачьих округов. Данный орган руководит деятельностью атамана Рады и его правления. Фактически полномочия Совета ориентированы на контроль над деятельностью исполнительного аппарата. Уставом Кузнецкой казачьей Рады определяется срок полномочий ее атамана, составляющий 3 года. Его функции включают:

- руководство совместно с членами атаманского правления текущей работой Рады, личный контроль над проведением мероприятий, утвержденных Съездом;
- деловые отношения с другими организациями без доверенности;
- выдвижение на утверждение Съезда и Совета атаманов кандидатов в члены атаманского правления и ходатайство о снятии с этих должностей членов правления;
- подписание финансовых документов и деловых бумаг, определение круга лиц, имеющих право подписи, утверждение перечня должностей, оплачиваемых из средств Рады и размеры оплаты;
- представление интересов Рады во власти и в иностранных представительствах, командирование за границу и прием в области российских и иностранных представителей казачества и специалистов.

Уставом казачьего общества предусматривается наличие специального разветвленного правления, члены которого призваны помогать атаману. К ним относятся:

- первый помощник атамана, исполняющий его обязанности в отсутствие самого атамана и выполняющий личные распоряжения атамана. Помимо этого, первый помощник организует и координирует работу районных казачьих кругов;
- помощник атамана по культуре и внешним связям, отвечающий за культурно-массовую работу, издательскую деятельность, за связь с зарубежными казачьими обществами;
- старшина по внешним связям, старшина-организатор, старшина по изучению традиций, помогающие в работе предыдущего лица;
- помощник атамана по хозяйственной части, который отвечает за производственную и коммерческую деятельность. Ему, в свою очередь, помогают коммерческий старшина и старшина-координатор;

- помощник атамана по военно-патриотической работе и физическому воспитанию, призванный осуществлять связь с патриотическими организациями и руководить шефской работой. Для его поддержки в Уставе предусмотрены должности старшин по физической подготовке, старшины дружины и инспекция по кавалерии.

Также предусматриваются должности старшин по оргработе и кадрам, писаря и канцелярии, которые должны подчиняться непосредственно атаману. Писарь должен обеспечивать текущее делопроизводство. Таким образом, функции каждого звена правления, декларируемые Уставом, должны обеспечивать реализацию полномочий атамана. Контрольно-ревизионная комиссия, согласно положению Устава, должна избираться в составе 5 человек на срок в 3 года. Члены атаманского правления не могут входить в комиссию. Она подотчетна только съезду казаков области. Функции комиссии состоят в контроле над поступлением и расходованием денежных средств и материалов, правильностью ведения документации (последнее положение характерно для Устава Рады). Помимо ревизионной комиссии, в структуре Рады ее Уставом предусматривается и другой контролирующий орган – Суд чести, предполагаемый срок действия которого определяется в 3 года. Нормативной документацией регламентирован и количественный состав Суда, который должен насчитывать 9 человек. Сфера его действия также определена действующим законодательством и положениями нормативной документации.

Атаман городского, станичного, хуторского общества избирается на 1 год на сходе тайным и прямым голосованием.

Функции:

- повседневное руководство деятельностью казачьих обществ города, станицы, хутора;
- представление общества при заключении договоров с юридическими лицами и отдельными гражданами;
- руководство под контролем местных органов власти дружиной по охране общественного порядка.

Писарь городского, станичного, хуторского казачьего общества в отсутствие атамана выполняет его функции.

Судья городского, станичного, хуторского казачьего общества:

- контролирует поступление и расходование денежных средств и материалов, правильность ведения документации;
- рассматривает нарушения Устава городского, станичного, хуторского общества, конфликтных ситуаций;
- председательствует в товарищеском суде;
- содействует работе третейских судов.

Атаман, писарь, судья и их помощники составляют городское, станичное, хуторское казачье правление. Функции правления:

- обеспечение выполнения решений городского, станичного, хуторского казачьих обществ;
- решение вопросов о приеме в казачье общество;
- связь с Кузнецкой казачьей Радой.

Городской, станичный, хуторской сход казаков является первичной (местной) организацией кузнецких казаков, созывается 2 раза в год. Решения принимаются большинством голосов от членов общества.

Функции:

- принятие Устава, внесение в него изменений и дополнений;
- заслушивание, обсуждение и принятие решений по наиболее важным вопросам деятельности казачьего общества.

Городское, станичное, хуторское казачье общество является юридическим лицом.

Совет стариков Кузнецкой казачьей Рады, районных, городских, станичных, хуторских съездов, сходов имеет право первичного вето при решении наиболее важных вопросов деятельности всех звеньев Рады.

Рассмотрим, как в периодической печати отражались проводимые казачеством мероприятия, направленные на реализацию декларируемых нормативными документами задач. В качестве основной цели в Уставе Кузнецкой казачьей Рады зафиксировано «возрождение и сохранение казачества как особой этнической группы». Добиваться возрождения планировалось посредством реализации задач восста-

новления его истории, сохранения связанных с нею памятников культуры. В соответствии с этим, по данным печати, планировалось создание центра казачьей культуры, детских воскресных школ по изучению истории казаков и православия. В 1994 г. были зафиксированы такие мероприятия, как прошедший в г. Анапе детский фестиваль, в котором участвовали и представители казачьих семей Кемеровской области, а также открытие Русского культурного центра в музее «Томская писаница». Отмечалось присутствие представителей казачества как одной из форм возрождения русского народа [8; 9; 15; 29; 41].

Во второй половине 90-х гг. – начале XXI в. также появился ряд сюжетов данного направления в региональной прессе. Например, упомянуто о создании в г. Осинники казачьего ансамбля. В 1997 г. было освещено празднование 414-летия Сибирского казачества представителями Юргинской станицы. На празднике День города и Дне независимости России в г. Кемерово, помимо прочих, выступал ансамбль «Казачий строй» из г. Мариинска. В декабре 2002 г. в г. Новокузнецке состоялся первый областной фестиваль казачьей песни [23; 1].

Соответственно указанной цели в рамках возрождения традиций осуществляется задача патриотической работы с молодежью, которая также зафиксирована Уставом. Проводятся мероприятия по восстановлению казачества как института охраны порядка и пограничной службы. Приведем ряд примеров из прессы. В 1992 г. отмечалось, что появившийся Союз казаков Кузбасса начинает устанавливать связи с воинскими учебными заведениями области, в частности, с Кемеровским высшим военным училищем. Представитель рассматриваемого движения осветил на страницах «Кузнецкого края» Большой Круг Сибирского казачьего войска, прошедший в г. Барнауле. Отражено выступление походного атамана России, полковника В. В. Наумова. По его мнению, объединениям казаков следует налаживать контакты с другими обществами патриотического направления. Делегацию Кемеровской области возглавлял атаман, войсковой старшина А. Шадрин. Отмечено, что положение о казачьей военной службе включает

декларация, принятая на состоявшемся в феврале 1993 г. в г. Москве совете атаманов Союза казаков. В пределы внимания прессы попал и сход Беловского казачьего округа марта 1993 г., на котором было решено подготавливать молодежь к призыву в казачью часть в Омске, налаживать контакты с военкоматом. Отмечено, что с мая 1993 г. в Кемеровской области планировалось начать призыв в казачьи войска. Подготовка призывников к такой службе обсуждалась и на прошедшем 19 декабря 1993 г. в г. Прокопьевске совете атаманов Кемеровского отдела Сибирского казачьего войска, а также на большом круге Сибирского казачьего войска 1994 г. в г. Барнауле. Как отмечалось корреспондентами, Кемеровская область была представлена на нем атаманами, офицерами и рядовыми казаками [5; 6; 7; 10; 25; 34; 39; 41]. Рассматривались вопросы организации службы казаков в Российской Армии. Выше упоминалась военно-патриотическая деятельность Мундыбашского отделения. Казаки региона принимают участие в спортивных соревнованиях.

Прессой также была отражена деятельность областного казачества по осуществлению пограничной службы. Примером служит заметка в газете «Кузбасс» о том, что на Алтае была сформирована пограничная конная застава для казаков Кемеровского отдела. В декабре 1995 г. на службу отправились первые отряды. Тогда же отмечалось стремление казаков г. Прокопьевска принять участие в боевых действиях в Чечне. К поддержанию общественного порядка в течение 1990-х гг. приступили представители казачества Ижморского и Новокузнецкого районов, гг. Белово, Кемерово, Осинники, Мариинск, Юрга и Юргинского района, гг. Топки, Междуреченск. Сведения об этом зафиксированы в региональной периодической печати. На прошедшем 16 августа 1997 г. в г. Осинники расширенном съезде казачьих атаманов южных хуторов области обсуждались вопросы формирования юношеской казачьей сотни, открытие кадетского класса в одной из школ города [2; 3; 44; 11; 13; 27; 16; 17; 18; 20; 21; 22; 24; 26; 28; 31; 32; 33; 35; 45]. Представители областного казачества планировали создание учебного центра, кадетского казачьего корпуса. Кроме

того, Кемеровским отделом Сибирского казачьего войска был заключен договор с Государственным комитетом по охране природы Кемеровской области относительно сотрудничества этих структур в выполнении природоохранного законодательства. Тогда же, по данным «Кузбасса», вышел протест атамана Кемеровского отдела Сибирского казачьего войска В. Проскурякова на решение кемеровских депутатов о прекращении казачьей патрульно-постовой службы в областном центре. Письмо атамана было направлено в адрес ответственного секретаря Кемеровского городского Совета народных депутатов В. Налетова, депутатов Кемеровского городского Совета и граждан города Кемерово.

Следующей задачей, указанной в Уставе Кузнецкой казачьей Рады, является установление рациональных, в том числе в плане экологии, способов хозяйствования на территории Кемеровской области. В соответствии с этим укреплению связи казаков с землей призвано способствовать формирование казачьей инфраструктуры, станиц. В 1993 г. в поле зрения журналистов попали хутор и хозяйства, образованные в Крапивинском районе. Создатели Кондомской станицы также намеревались восстанавливать общинное землепользование и производить сельскохозяйственную продукцию. Эти же цели преследовали казаки Ижморского района, планировавшие организовать фермерские, коневодческие хозяйства. Одна из заметок «Кузнецкого края» за 1994 г. посвящена бывшему наказному атаману Кузнецкого казачьего округа В. Воронкову. Находясь в должности директора совхоза «Николаевский» Новокузнецкого района, он возродил его хозяйство [14; 19; 21; 30; 36; 37; 38; 39; 40; 41; 42]. Помимо этого, в упоминавшемся нормативном документе прописаны задачи восстановления названий станиц, городов, улиц. Планировалось снятие памятников лицам, причастным к геноциду против казачества и церкви, а также сотрудничество с объединениями казаков, функционирующими в других регионах страны и зарубежья.

Таким образом, можно сделать вывод, что отражение региональной прессой практической деятельности казачьих организаций

Кемеровской области также основано на фиксации разрозненных фактов, касающихся возрождения культуры и истории казачества, в частности, путем празднования знаменательных дат, участия в проведении фольклорных фестивалей, мероприятиях социально-экономического плана, например, возрождения хозяйственной основы, реабилитация казаков. То же самое можно отметить и в отношении сюжетов, касающихся деятельности казачьих обществ по их включению в систему государственных правоохранительных и военных организаций, связей рассматриваемых объединений с Администрацией области в реализации программы возрождения. При формировании структуры указанных обществ их руководители стремились максимально отразить традиционную систему управления казачьих станиц. Областные организации казаков являются структурными подразделениями более масштабных объединений данного направления. Союз казаков Кузбасса входил в Енисейское казачье войско. Кемеровский отдел возник и формировался как составляющая Сибирского казачьего войска, в свою очередь входящего в Союз казаков России. Данный Союз является общероссийской организацией, объединяющей казачьи структуры на территории страны.

ЛИТЕРАТУРА

1. Баженова Т. Братья и сестры – бравые казаки // Кузнецкий край. – 1997. – 22 февраля.
2. Баженова Т. В дозор встанут казаки // Кузнецкий край. – 1998. – 4 июня.
3. Баженова Т. Юрга: казаки и разбойники // Кузнецкий край. – 1996. – 18 июня.
4. Дончак В. Казаки берут писателей под защиту // Кузнецкий край. – 1992. – 3 ноября.
5. Живописцев М. Казаки, по коням // Кузнецкий край. – 1993. – 20 марта.
6. За веру и отечество // Кузбасс. – 1993. – 24 февраля.
7. Ким Н. Песни и пляски народов Кузбасса // Кузнецкий край. – 2001. – 14 июня.

8. Ким Н. Русский культурный центр поможет нам отведать медовухи и вскочить на лошадь // Кузнецкий край. – 1994. – 21 июля.
9. Ковалев В. Казаки – государственные люди // Кузбасс. – 1996. – 24 мая.
10. Кузбасс. – 1993. –16 февраля.
11. Кузбасс. – 1993. – 18 декабря.
12. Кузбасс. – 1993. – 21 декабря.
13. Кузбасс. – 1994. –21 января.
14. Кузбасс. – 1994. – 17 февраля.
15. Кузбасс. – 1994. – 30 августа.
16. Кузбасс. – 1995. – 26 января.
17. Кузбасс. – 1995. – 18 ноября, 22 июля.
18. Кузбасс. – 1996. – 31 мая, 2 июля.
19. Кузбасс. – 1997. – 20 февраля.
20. Кузбасс. – 1997. – 4 марта.
21. Кузбасс. – 1997. – 4 марта, 6 марта.
22. Кузбасс. – 1997. – 23 июля.
23. Кузбасс. – 1997. – 16 августа.
24. Кузбасс. – 1997. – 23 августа.
25. Кузнецкий край. – 1992. – 10 сентября.
26. Кузнецкий край. – 1993. – 23 декабря.
27. Кузнецкий край. – 1994. – 30 апреля.
28. Кузнецкий край. – 1994. – 30 июля.
29. Кузнецкий край. – 1994. – 1 октября.
30. Кузнецкий край. – 1994. – 27 декабря.
31. Кузнецкий край. – 1996. – 13 июня.
32. Кузнецкий край. – 1996. – 4 ноября.
33. Кузнецкий край. – 1998. – 12 мая.
34. Кузнецкий край. – 2002. – 26 декабря.
35. Кузнецов Н. Будут ехать наши казаки... // Кузнецкий край.– 2002. – 2 сентября.
36. Письмо юридического отдела администрации г. Таштагол председателю Ассоциации шорского народа М. А. Тодышеву «О регистрации общественного объединения – Кондомской казачьей станицы» от 7 апреля 1994 г. // Аборигены Кузбасса. Современные этнополитические процессы. – Кемерово, 1997. – С. 202–203.

37. Преловский В. Гуляй и пой, казачий дом // Кузнецкий край. – 1993. – 7 августа.
38. Проскуряков В. Казаки седлают лошадей // Кузнецкий край. – 1992. – 17 ноября.
39. Серов В. А столицей быть Новочеркасску? // Кузнецкий край.– 1993. – 16 февраля.
40. Серов В. И вот сошлись они на Круг... // Кузнецкий край. – 1993. – 21 января.
41. Серов В. Казаки: кто есть кто // Кузнецкий край. – 1992. – 24 октября.
42. Серов В. Не всяк тот казак, что в лампасах ходит // Кузбасс. – 1993. – 27 февраля.
43. Серов В. Недетские игры в казаков // Кузнецкий край. – 1994. – 22 января.
44. Устав Кузнецкой казачьей Рады Кузнецкого казачьего войска, 29.07.1992. Разделы 1. «Общие положения», 6. «Права Кузнецкой казачьей Рады», 7. «Прекращение деятельности Кузнецкой казачьей Рады» // Кузбасс. – 1992. – 7 августа.
45. Хлопотов В. Прокопьевские казаки собрались на войну // Кузнецкий край.– 1995.– 18 марта.

А. А. Насонов
Кемеровский государственный университет культуры и искусств

СЛАВЯНСКИЙ ФАКТОР РЕЛИГИОЗНЫХ ТРАНСФОРМАЦИЙ НА ТЕРРИТОРИИ АЛТАЕ-САЯНСКОГО РЕГИОНА ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX – НАЧАЛЕ XX вв.

На рубеже XIX–XX вв. наблюдались динамичные религиозные трансформации на территории Алтае-Саянского региона, который в силу своего географического положения в период Нового времени стал центром соприкосновения волн распространения мировых религий, в особенности православного христианства и тибето-монголь-

ского буддизма (ламаизма). Интересным аспектом межконфессионального взаимодействия в этом регионе являлся славянский фактор.

Стоит заметить, что смысловое наполнение содержания понятия «славянский фактор» в данном случае не имеет строгого этнического контекста (хотя эта составляющая и являлась одной из важнейших). В целом этот фактор духовных трансформаций включал ряд условий развития религиозной ситуаций славянского происхождения: деятельность Русской Православной церкви (далее – РПЦ) на юге Западной Сибири, преследовавшей цель христианизировать автохтонные этносы, переселение представителей восточнославянских народов и особенности их контактов с аборигенами, государственные меры, предпринимаемые с целью унификации национальной окраины с остальной территорией Российской империи. Эти условия в сочетании с внешнеполитическими факторами определили ход и специфику межконфессионального взаимодействия на территории Алтае-Саянского региона. Рассмотрим их подробнее.

Христианизация сибирского коренного населения велась организованно и целенаправленно. Ее инициатором являлось государство, а руководителем – РПЦ. Со второй трети XIX в. на территории Алтае-Саянского региона действовала Алтайская духовная миссия (далее – АДМ), работа которой позже была признана высокоэффективной и наиболее продуктивной с точки зрения распространения христианских догматов и обрядов. Основными методами приобщения к восточному христианству были поездки в поселения коренных жителей, проповедническая и просвещенческая деятельность, обучение русскому языку и т. д. Однако не стоит забывать о втором пути распространения православной культуры в духовной среде региона. Он был во многом подспудным и в какой-то степени хаотичным, поскольку характеризовался проникновением христианства в повседневную жизнь сибирского инороднического населения посредством бытовых контактов с русскими переселенцами [1, с. 18]. Таким образом, православие воспринималось не только как вероучение официальной государственной власти, активно продвигаемое и всесильно поддерживаемое ею, но и как мировосприятие простого оседлого населения,

иной способ построения религиозной картины мира и сверхъестественного общения человека и природной среды, поскольку простые переселенцы являлись носителями в первую очередь именно народной, синкретической формы православия. Последний способ распространения христианской веры был характерен также и для старообрядчества, которое преследовалось царской администрацией до 1905 г.

Коренным населением Алтае-Саянского региона проповедническая деятельность воспринималась неоднозначно. По мнению руководителя АДМ С. Ландышева, сдерживающим фактором принятия христианской веры было опасение перехода из категории кочевого в категорию оседлого населения, страх перед возможным обложением крестьянскими податями, а также внесением в рекрутские списки [10, л. 24 об.]. Значительным препятствием для восприятия новых духовных ориентиров был языковой барьер. Иеромонах Макарий в миссионерском отчете 1862 г. замечал, что основной преградой к укоренению христианской веры среди алтайцев являлось непонимание ими русской речи. По оценкам Макария, на этот период времени по-русски могла изъясниться примерно одна треть инородцев, при этом ситуация была неодинаковой в разных станах миссии: лучше дела обстояли в Улалинском стане, хуже – в Урсульском, Кебезенском и Чемальском. Ввиду этого обстоятельства наблюдалась холодность алтайцев к богослужению. С целью преодоления этого препятствия АДМ организовывала обучение алтайцев русскому языку при молитвенных домах. Кроме этого, во второй половине XIX – начале XX вв. среди деятелей миссии стали появляться выходцы из коренного населения [11, л. 2–3].

Чемальским миссионером Т. Петровым отмечалась поверхностность усвоения инородцами христианских догматов. Зачастую они параллельно с участием в жизни православного прихода продолжали отправлять шаманские и анимистические ритуалы. В жилище коренного населения соседствовали предметы христианского и традиционного культов [4, л. 13].

Сопротивление христианизации выражалось в активной и пассивной форме. В первом случае наблюдалась откровенная неприязнь

к христианским культовым сооружениям и их атрибутике, усилившаяся с обострением противоречий в ходе землеустроительной кампании в конце XIX – начале XX вв. Так, миссионер В. Россов в 1900 г. сообщал о бесчинствах, которые он фиксировал в отношении молитвенного дома в верховьях р. Майла на Алтае со стороны коренных жителей: «стреляли в него из ружья, втаскивали на него дровни, клали хомуты и шкуры с пропащих скотин», «… у иконы Св[ятого] и чудотворца Николая выкололи глаза». Кроме этого, нарушался запрет колоть скот близ молитвенного дома [2, л. 4–4 об.]. Священник Абайского стана АДМ Н. Зырянов упоминал, что пассивное сопротивление христианизации имело следующие формы: игнорирование богослужений и миссионерских проповедей, несоблюдение таинств и т. п. [3, л. 1 об.–2].

Таким образом, процесс восприятия христианских постулатов был противоречивым. Часть инородцев хоть и не сразу, но заинтересовалась православием. Постепенно они приобщались к оседлому образу жизни и манере поведения, понимали русский язык. Но вместе с тем наблюдалась определенная поверхностность этих изменений. Религиозному сознанию инородца, как оказалось, была важнее форма, а не глубинное содержание догматов. Интерпретация идей, привнесенных миссионерами, были своя, специфическая. Помимо этого, стоит заметить, что для анимистической среды южносибирских аборигенов христианское учение имело серьезный недостаток: оно сосредотачивалось на освящении взаимодействия индивида и общества, отношений внутри семьи, но почти не давало собственных рецептов сакрального регулирования контактов человека и природной среды.

Другой составляющей славянского фактора религиозных трансформаций была политика властей Российской империи. В пореформенный период произошли коренные изменения в принципах государственной политики в регионе. Необходимо акцентировать внимание на том, что процессы пореформенного периода в хронологических рамках 1861 – середины 90-х гг. XIX в. в большей степени были характерны для европейской части России и территории Сибири, где проживало русское население. Что касается коренного населе-

ния, то административные, поземельные и фискальные изменения, типичные для пореформенного периода, коснулись этносов Алтае-Саянского региона на рубеже XIX–XX вв. В этот период времени фактором, напрямую повлиявшим на трансформацию социальной и территориальной структуры общества автохтонного населения, на рост конфликтности и усиление антирусских настроений среди инородцев, являлась землеустроительная политика Кабинета его Императорского Величества (далее – Е. И. В.). В Сибири ее основные принципы были закреплены двумя законодательными актами: «О главных основаниях поземельного устройства крестьян и инородцев» от 23 мая 1896 г. и «Положение о поземельном устройстве крестьян и инородцев, водворившихся в Алтайском округе на землях Кабинета Е. И. В.» от 31 мая 1899 г. [9, с. 38–76]. Целью центральной российской власти в данном случае стала интеграция коренных этносов в имперскую административно-территориальную структуру и перевод их на оседлый образ жизни. При этом подразумевалось создание института земельной собственности и распространение в национальных окраинах волостной системы самоуправления. Важнейшим инструментом достижения этих целей была АДМ [12, с. 23–25]. В комплексе с землеустройством должна была проходить постепенная замена ясака оброчной податью, что означало бы, в конечном итоге, приравнивание коренного населения к русскому крестьянству в фискальном плане [6, с. 101].

Однако массовое перераспределение земли началось только с 1910–1912 гг., поскольку нерешенным оставался вопрос, к какой категории (оседлой или кочевой) причислить население Горного Алтая. В период проведения землеустроительной кампании не учитывался экстенсивный характер землепользования коренного населения, в первую очередь наделами обеспечивались переселенческие (миссионерские) поселки, а на втором этапе – инороднические [13, с. 154–169]. К постоянным угодьям приравнивались усадебные и приусадебные земли, сенокосы, пашни. На юго-востоке Алтая к угодьям отнесли осенние и весенние выгоны [7, с. 54–64].

Со стороны инородцев землеустройство и административная реформа воспринимались как постепенная утрата привилегированного статуса. Эти меры ассоциировались с переходом к оседлому образу жизни и ограничениями в передвижениях. Кочевой способ существования воспринимался как «самый совершенный и наилучший». Традиционно в алтайских легендах и сказаниях герои изображались кочующими и живущими в юртах. Примечательны слова коренной жительницы, которые в своей записке приводил миссионер Урсульского отделения АДМ К. Соколов: «Мы не так ленивы, как вы… Нам не усидеть по целым дням на одном месте. Человек должен двигаться; потому что, посудите сами: солнце, месяц, звезды, вода, животные, птицы, рыбы, – все движется, только земля и мертвые остаются на месте!» [4, л. 38 об.]. Таким образом, важен был не только хозяйственно-экономический аспект проблемы, но и мировоззренческий. Свою роль продолжало играть традиционное восприятие пространства.

Параллельно с изменением принципов государственной политики, на рубеже XIX–XX вв. обозначился рост русского населения. Оно стремилось занять наиболее пригодные в хозяйственном плане территории. Епископ Бийский и начальник АДМ Иннокентий в своих ежегодных очерках отмечал, что в начале XX в. земельные вопросы являлись самыми острыми на Алтае. С увеличением числа русских переселенцев возросло количество тяжб из-за землепользования. Самозахваты пришлым населением земель коренных жителей и Кабинета Е. И. В. стали частым явлением. Примечательно, что руководитель православной миссии, сожалея о положении инородцев, вытесненных со своих прежних угодий, указывал на типичные действия русских переселенцев (которые входили в число приверженцев РПЦ): «… обыкновенно русский ублажает своих соседей-иноверцев, пока не добьется от них согласия на поселение, обстроившись, обжившись, русский уже не ухаживает за хозяевами земли, а сам претендует на главенствующее положение» [8, с. 421–423].

Земельные споры в селе Черный Ануй на Алтае были связаны со стремлением местных русских крестьян «выжить киргизов и завладеть их угодьями». При этом среди них сложилось мнение, что дея-

тельность АДМ приводит к положению, при котором инородцы держатся сплоченно на своих угодьях. Ввиду этого произошли негативные изменения в церковно-приходской жизни: стало наблюдаться ослабление интереса местного славянского населения к богослужениям и проповедям. Более того, крестьяне отказывались украшать и ремонтировать церковь под предлогом, что «она-де киргизская» (что для них стало синонимом «миссионерской») [5, л. 33–33 об.].

По мнению Л. И. Шерстовой, обострение противоречий в сфере поземельных отношений на рубеже XIX–XX вв. имело этнический оттенок. В рассматриваемое время новопоселенцами в Сибири были не северорусские уроженцы, как в XVII–XVIII вв., а выходцы из западных губерний Российской империи. Они испытывали подсознательный страх перед необъятной неведомой им территорией, труднее вписывались в сибирскую природно-климатическую среду и приспосабливались к ней. Эта категория поселенцев, возраставшая в численном выражении, не имела опыта повседневного общения и взаимодействия с иноэтническим населением, а поэтому чаще всего относилась к аборигенам с опаской и пренебрежением, видя в них чуждых их культуре и образу жизни конкурентов [14, с. 236–242].

Таким образом, политика государственной власти, направленная на постепенное поземельное переустройство и переведение кочевых инородцев на оседлый образ жизни, негативный опыт взаимодействия коренного населения и новой волны переселенцев из европейской части Российской империи привели к нарастанию противоречий и подготовили почву для очередной волны внедрения буддийского вероучения, которое ассоциировалось у автохтонного населения с традиционным образом существования.

В итоге составляющие славянского фактора определили особенности религиозных трансформаций в регионе. В 1904 г. публично проявилось бурханистского движение. Оно, с одной стороны, имело умеренно антирусский характер, выражавшийся в форме пассивного протеста (запрещалось использование в быту предметов русского происхождения), с другой – категорически осудило прежние расточительные шаманские ритуалы, предполагавшие кровавые жертвопри-

ношения животных. Анализируя вероучение бурханизма поверхностно, можно заметить заимствование христианских идей: оформление представлений о единственном боге Бурхане и его мессии Ойротхане. Это, несомненно, было результатом воздействия славянского фактора. Семидесятилетняя целенаправленная проповедническая деятельность сказалась на духовных воззрениях аборигенов. Однако при более пристальном рассмотрении можно констатировать, что, скорее, была воспринята форма этих догматов, а не их теологическое содержание. Так, представление об единстве бога стало проявлением тенденции к теизации в тибето-монгольском буддизме, экспансия которого на рубеже XIX–XX вв. привела к складыванию бурханистского движения. Постулат о божественном посланнике также кроме христианских оснований, имел истоки в центральноазиатской религиозной традиции. Развитие мира периодами по пять тысяч лет было одной из важнейших идей буддийского учения, поскольку считалось, что каждый из таких периодов проходит под знаком очередного будды. В нашем случае в облике мессии ожидалось явление миру будды грядущего – Будды Майтрейи.

Таким образом, славянский фактор являлся одним из основных в ходе религиозных трансформаций во второй половине XIX – начале XX вв., однако его динамичное воздействие регулярно испытывало сопротивление со стороны коренного населения. В итоге в конфессиональной сфере была воспринята только форма христианских догматов, а ее смысловое наполнение стало результатом реализации внешних политических и духовных факторов.

ЛИТЕРАТУРА

1. Асочакова В. Н. К вопросу о периодизации миссионерской деятельности РПЦ в Сибири // Известия Алтайского государственного университета. Серия: История, политология. – Барнаул, 2009. – № 4–3 (64).
2. Государственный архив Алтайского края (далее – ГААК). Ф. 164. Оп. 1. Д. 55.
3. ГААК. Ф. 164. Оп. 1. Д. 86.

4. ГААК. Ф. 164. Оп. 2. Д. 42.
5. ГААК. Ф. 164. Оп. 2. Д. 53.
6. Дамешек Л. М. О социально-экономической сущности и принадлежности ясака // Экономическая политика царизма в Сибири в XIX – начале XX в.: сборник научных трудов. – Иркутск: Иркутский государственный университет, 1984.
7. Елбачева Г. А. Землеустройство в Горном Алтае (1911–1913 гг.) // Аграрные отношения и земельная политика царизма в Сибири (конец XIX в. – 1917 г.): межвузовский сборник. – Красноярск, 1982.
8. Иннокентий, епископ. Алтайская миссия за 1908 г. // Православный благовестник. – 1909. – № 10.
9. Сибирские переселения: документы и материалы. – Новосибирск: НГУ, 2003. – Вып. 1.
10. Российский государственный исторический архив (далее – РГИА). Ф. 796. Оп. 137. Д. 866.
11. РГИА. Ф. 796. Оп. 440. Д. 1255.
12. Садовой А. Н. Народы Южной Сибири в XIX–XX вв. Этносоциальные аспекты патернализма: Автореферат диссертации … докт. истор. наук. – СПб., 2000.
13. Садовой А. Н. Территориальная община Горного Алтая и Шории (конец XIX – начало XX вв.). – Кемерово: Кузбассвузиздат, 1992.
14. Шерстова Л. И. Факторы обострения межэтнических отношений в Южной Сибири начала XX в. // Исторический опыт хозяйственного и культурного освоения Западной Сибири. Четвертые научные чтения памяти профессора А. П. Бородавкина: сборник научных трудов. – Барнаул: АлтГУ, 2003. – Кн. 2.

Раздел 3. НАРОДНОЕ ТВОРЧЕСТВО СЛАВЯНСКОГО МИРА В СОЦИАЛЬНО-КУЛЬТУРНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

Н. М. Генова
Омский государственный университет им. Ф. М. Достоевского

СОХРАНЕНИЕ ЭТНОКУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ СЛАВЯНСКИХ НАРОДОВ В ФЕСТИВАЛЬНОМ ДВИЖЕНИИ ПРИИРТЫШЬЯ

В каждом регионе на основе саморегуляции вырабатывается индивидуальный набор средства и методов возрождения региональных народных традиций. Органами управления культуры Омской, Новосибирской, Тюменской областей и Алтайского края разработаны комплексные целевые программы поддержки развития славянских культур народов, созданы межнациональные координационные комитеты, центры предупреждения межэтнических конфликтов, поддержки диаспорных народов [1, с. 37–40]. Наряду с этим актуализируются процессы, связанные с культурной адаптацией иммигрантов многокультурных сообществ. Присущая этому процессу транскультурация, преследующая сохранение культурных особенностей этносов, формирование чувства терпимости к самому фактору многокультурности [2, с. 55–60], присуща многим странам и мегаполисам. Подобная ситуация наблюдается и в Сибири.

Данное направление культурной политики целиком и полностью связано с важнейшей проблемой современности – *формированием культурной идентичности* в условиях диалога культур. Как об этом справедливо свидетельствует Е. Б. Саиров, в этой проблеме присутствуют три важнейших ориентира: культурно-историческое наследие, культурные корни и культурная память [3, с. 82]. Нужно сказать, что именно второму из них в национальных отношениях принадлежит ведущая роль. Вместе с тем не всегда ясно, каким образом происходит

артикуляция «инаковости» в условиях различных форм взаимодействия. Из имеющихся в науке типов культурного взаимодействия для национально-культурной политики наиболее характерны, на наш взгляд, полная и частичная ассимиляция, культурный обмен, предусматривающие не только комплиментарность (совместимость), но и активную транспарентность (готовность к переводу) [4]. С этих позиций понятна определяющая роль инфраструктуры культурного пространства в режиме диалога славянских культур.

Национальная культурная политика объективно связана с *самоутверждением культур* через инфраструктуру региональной культуры таким образом, что общество начинает осознавать необходимость поднятия русского национального самосознания, и народная культура признается важнейшей основой стабильности государства и *фактором национальной безопасности*, что способствует изучению, сохранению и восстановлению традиций через комплексные формы (культурные акции, марафоны, фестивали); возникает единение людей на основе интереса к народной культуре. Это связано, во-первых, со стремлением сохранить культурную преемственность и, во-вторых, с возможностью поиска духовности в народных традициях, в понимании культурных ценностей других национальностей. При этом очень важно, как говорил Д. С. Лихачев, не только создавать новые, но и обнаруживать старые культурные ценности [5].

С этим связано формирование *новых славянских традиций* с помощью стимулирования творчества. На это направлены новые формы просветительской деятельности, проведение фольклорно-этнографических экспедиций, пробуждающих интерес к истории своего края, своей семьи, укрепляющих любовь и уважение к малой родине, способствующих воссозданию механизмов преемственности и межпоколенных связей. С этим компонентом связано и распространение информации по нематериальному культурному наследию, к которому ЮНЕСКО относит народные праздники и обряды, фольклор, умения и навыки, связанные с народными промыслами и ремеслами. В этом смысле актуализируется воспитание на основе *национально-культурных традиций,* которые, по мнению И. Г. Ултургашевой и Н. Т. Ултургашевой способствуют многообразию этнохудожественного становления личности [6].

Национальная архитектоника культуры строится на том, что из логики исторического развития, включающей в себя программирование развития культуры предшествующими субъектами, возникает неповторимая конфигурация национальной культурной истории, представленной в форме *ступенчатой пирамиды*, в которой каждая последующая парадигма наслаивается на предыдущую, продолжая и развивая ее. В этом процессе активно участвуют социокультурные регулятивные механизмы (координаторы): кумуляция, дивергенция, культурный синтез, селекция и конвергенция [7, с. 320].

Одним из важных направлений в рассматриваемой деятельности является формирование некоторой новой составляющей культуры – *сибирского субэтноса.* Его существование во многом очевидно еще и потому, что видение субсоставляющей славянской культуры в специфике ее ментальных, духовных составляющих, характерных особенностей бытового уклада дает возможность выявить цепочку взаимосвязи *субэтнических проявлений* с факторами этнонациональной и региональной культурам, что является существенными признаками процесса локализации народной культуры региона [8]. В этом отношении характерна деятельность украинского, белорусского, русского центров и центра казачьей культуры Омской области.

Важной составляющей этого процесса является формирование *этнокультурных архетипов* социально-культурной среды. Как видится, именно художественно-эстетическим аспектам народной культуры как составляющей досуговой сферы принадлежит главенствующая роль [8].

В данном направлении культурной политики важной стороной управления этнокультурной деятельностью выступает *преодоление возможных межнациональных конфликтов,* которые могут явиться следствием самого процесса формирования этнического самосознания. Нужно сказать, что Омская область – толерантный регион, в котором отсутствовали конфликтные ситуации на межнациональной почве и не существует предпосылок к их возникновению в настоящее время. Это во многом обусловлено тем, что в национально-культурной политике постоянно осуществляется научный подход,

связанный с социально-культурной регуляцией отношений между народами региона, которые исключают возникновение почвы для появления межнациональных противоречий в силу учета данных этнической конфликтологии [9]. Согласно последним данным, возникающие этнопсихологические явления относятся к этнически замкнутым системам, взаимодействие и коммуникация внутри которых гуманизируется благодаря открытости культурной политики региона, что устраняет возможности конфликтогенных процессов. Благоприятному ходу указанных процессов способствует также учет другого, кросс-культурного подхода, который позволяет выводить социально-культурные закономерности из этнических и ориентировать их в сторону толерантности, добрососедства, гуманных отношений.

Действительно, можно заметить наличие связи народного творчества и антиконфликтных стратегий этнокультурной деятельности. По мнению В. П. Курбатова, «народное творчество в современных условиях становится неотъемлемым средством *преодоления социально-культурных конфликтов* общества, снижения остроты возникающих противоречий, разрешения различных этнонациональных и социально-культурных разногласий. Особое место в этом процессе принадлежит массовой культуре и, главным образом, *массовому празднику*. На самом деле, благодаря действию, возникает не только пространство разрежения конфликтов, но и появляется возможность здорового межкультурного сотрудничества [10].

Таким образом, в регионах Сибири, как показывает анализ документов учреждений культуры, проявляются следующие *этнокультурные особенности славянских народов*:

1) стремление к использованию идентичных традиций;
2) восстановление установки на межпоколенные связи;
3) комплексное использование народных традиций;
4) консолидация усилий, направленных на славянское единство;
5) установление высокой нравственной ответственности за духовное содержание культуры;
6) контекстная реконструкция всех сфер народной культуры: фольклора, праздников, памятников [11].

Следующей особенностью сибирских регионов является развивающаяся автономия национально-культурных центров по отношению к транспортной и туристской инфраструктуре, что ограничивает приток посетителей.

Особое значение в Сибири также имеют *программы возрождения* и развития народных художественных промыслов и ремесел: резьба по камню (Тыва), лозоплетение и иконопись (Омская область), резьба по дереву, кости, гончарное искусство (Хакасия), художественная обработка бересты и дерева, роспись по глине, художественные изделия из соломки (Томская область), резьба по кости (Таймырский АО). Следует отметить, что в развитии современных форм народного творчества, в частности киноискусства в Сибири, огромную роль играет внедрение сети передвижных форм (киномобилей) для сельской сети; расширение диапазона фестивального движения, его дифференциация по муниципальному, региональному, всероссийскому и международному уровням. Актуальным становится формирование толерантных установок через дружелюбие и уважение к людям разных славянских национальностей, понимание и принятие этнической самобытности, обычаев и традиций разных народов.

В развитии культуры в сфере реабилитационной деятельности для *социально незащищенных слоев населения* следует отметить ускоренную адаптацию людей с ограниченными возможностями за счет создания новых типов учреждений культуры, адекватных требованиям времени: центры-клубы для пожилых людей, культурно-информационные центры на базе кабельного телевидения, творческие передвижные лицеи для детей-инвалидов (Красноярский край, Томская, Новосибирская области, Бурятия).

Учет *национального состава* и структуры славянского населения сибирских регионов всегда связан с их многонациональностью: коренными этносами и переселенцами (русскими, украинцами, татарами, немцами и др.). При этом актуальным становится формирование толерантных установок через дружелюбие и уважение к людям разных национальностей, понимание и принятие этнической самобытности, обычаев и традиций разных народов [12, с. 76].

Этой цели служит возрождение духовной культуры коренных народов через народные праздники и обряды, в которых сосредоточена идея продолжения жизни человека, бессмертия человеческого рода, пожелания людям здоровья.

Этому способствуют следующие социально-культурные условия:

1) приоритет славянских традиций в творчестве коренных народов и в диалоге культур;
2) повышение социального статуса народного творца у славян;
3) максимальное использование творческих инициатив в социально-культурных общностях;
4) взаимодействие средств массовой информации и науки в сфере народного творчества.

В этом контексте следует говорить о *художественных, социально-культурных, историко-культурных, конфессиональных, региональных и природно-трудовых народных славянских традициях*, определяющих ход социокультурного развития. Первые из них – *художественные* – связаны с различными видами народного искусства и художественной деятельности: певческие, праздничные, изобразительные, визуальные, хореографические, музыкально-исполнительские, зрелищные, театральные. Их своеобразие определяется национальным сходством, идентификацией художественных смыслов и формирующим типом образом.

В связи с этим актуализируются следующие *художественные традиции* разных славянских народов, имеющие идентичное содержание:

1) связь с ментальностью (духовные);
2) направленность на единение народов (соборные традиции);
3) культово-магические традиции (солнце, земля, жизнь, мать, природа);
4) духовно-нравственные и этические традиции (дружелюбие, уважение и пр.);
5) общечеловеческие ценностно-ориентированные традиции;
6) традиции межнационального общения;
7) импровизационно-игровое обновление культурных акций.

Историко-культурные народные славянские традиции сформировались в процессе смены исторических циклов, связанной с исторической памятью. Они определяются генезисом и эволюцией различных явлений этнической культуры – это традиции общения, локализации событийного пространства и времени (в праздниках, спектаклях, архитектуре), хронотопные и символико-архетипические, определяющие характер и особенности этнокультурных образцов, традиции славянского характера. Конфессиональные народные традиции предполагают сакрально-культовое и магическое содержание, также символико-архетипические особенности, духовно-нравственные принципы соборного единения.

Природно-трудовые народные традиции славян интегрируются в народный быт, досуг и творчество и связаны с сезонностью, цикличностью, космизмом, общением с природой и носят ноосферный характер творческих проявлений (появление своеобразного «культа творчества» и его этнонационального своеобразия). На территории Омской области проживает 124 национальности. В этих условиях национально-культурные объединения являются компонентом стабилизации полиэтнической системы и существенно влияют на социально-культурную ситуацию. Их деятельность направлена на сохранение *национального менталитета*, изучение специфики национальной культуры, родного языка, обычаев и традиций. Создание и реализация национально-культурных программ на родном языке с использованием Интернет-технологий должны быть направлены на воспитание межнационального содружества и гражданского согласия народов Прииртышья. Национальная культура и народное творчество в условиях многонациональности и поликонфессиональности Сибири и России в целом опираются на политику консолидации, гражданской солидарности в современных условиях. Это способствует сохранению уникального культурного наследия народов Омского Прииртышья. На это направлены основные задачи национально-культурной политики правительства и Министерства культуры Омской области. Развитие языков, гармонизация отношений, поддержка культурного развития и сохранение национальных традиций способствуют формированию пространства национально-культурного единения.

Это направление проявляется в проведении фестивалей, Дней дружбы, совместных встреч и выступлений. Основной формой интеграции национальной культуры в творческую жизнедеятельность региона стало существование общественных объединений, включающих национально-культурные центры и автономии. Главное направление их деятельности – сохранение национального менталитета, специфики национальной культуры, родного языка, обычаев и традиций.

Направленная социокультурная политика Администрации Омской области позволила создать условия для стабильного развития профессионального искусства и самодеятельного художественного творчества. Культурная жизнь области насыщена фестивалями, конкурсами, вернисажами и различными творческими акциями. За последние годы в регионе созданы объективные условия для достижения *межнациональной стабильности*, сохранения языка, культуры, традиций и обычаев народов России. Неслучайно город Омск был выбран местом организационного оформления нового общественного движения Российского Сибирского Народного Собора. Эффективной моделью сотрудничества органов власти и национальных общественных объединений стало оказание государственной *поддержки национально-культурным автономиям* и объединениям на территории области путем проведения областных национальных фестивалей, конкурсов, праздников, финансирования проектов по сохранению и развитию национальных культур, создание сети центров традиционной культуры. В программных документах региона сфера культуры определена как важнейший фактор стабильности государства и региона, как объединяющая национальная идея.

Кардинальные изменения в социально-экономической жизни общества выдвинули принципиально новые задачи по организации работы культурно-досуговых учреждений области. Постановление Главы администрации (губернатора) Омской области «О проведении IV областного фестиваля русской культуры *«Душа России»* от 20.01.1998 г. № 22 стало основополагающим документом в организации культурно-досуговой деятельности в регионе.

Меры по реализации этого Постановления разрабатывались и осуществлялись администрациями районов области, отделами и учреждениями культуры. В их числе такие *направления*, как удовлетворение духовных потребностей жителей села, организация дифференцированного, разнообразного, содержательного досуга; воспитание у подрастающего поколения любви к своей малой и большой Родине; уважение к заслугам и опыту старшего поколения; сохранение и развитие *культурной самобытности нации*; исторического наследия; восстановление и пропаганда старинных обычаев и обрядов (Омский район); пропаганда здорового образа жизни (Саргатский район); расширение сети любительских объединений и клубов по интересам и др.

В среднем на каждое клубное учреждение области приходится по 6 различных кружков, по 86 участников (на уровне средних показателей России и Сибири). Выше, чем в других районах, этот показатель в Исилькульском, Одесском, Калачинском, Нововаршавском, Омском, Таврическом районах. Ниже – в Знаменском, Колосовском, Оконешниковском, Полтавском, Русско-Полянском, Тевризском районах.

Исходя из опыта предшествующего периода, следует признать наиболее важными и удачными следующие творческие акции: конкурсы и фестивали по жанрам художественной самодеятельности «Пой земля родная, Омская земля!», Дни культуры «Профессиональное искусство – селу» с включением в них не только концертных выступлений, но и проведение мастер-классов, художественных выставок, творческих встреч. Мероприятия, посвященные 200-летию со дня рождения А. С. Пушкина: «А. С. Пушкин и современность», «А. С. Пушкин в сердцах омичей» и т. д. Совместные акции учреждений культуры и искусства с Омско-Тарской Епархией – православные праздники «Православие – достояние русской культуры», рождественские праздники и др.

Для исполнения постановления Главы администрации области «О 175-летии со дня образования Омской области» и придавая исключительно важное значение этой исторической дате, для активизации патриотической краеведческой работы во всех учреждениях

культуры области были разработаны соответствующие планы. В программу областного фестиваля русской культуры «Душа России» включены праздничные мероприятия, посвященные юбилейным датам области, районов, отдельных сел.

Мероприятия в рамках фестиваля русской культуры «Душа России» способствовали развитию *различных жанров* самодеятельного искусства.

Продолжением фестиваля русской культуры «Душа России» стали областные, зональные праздники сельских любительских кукольных театров «В мире сказок», которые прошли по зонам области (март-апрель). В области в настоящее время работает 69 любительских кукольных театров. Из них 1 имеет звание народного – это Большереченский КДЦ (рук. Шипилова Л. А.); звание образцового – Неверовский ДК Таврического района (рук. Тулякова Н. М.) и Лагушинский СДК Калачинского района (рук. Аллес О. А.).

Дальнейшее развитие получило певческое искусство. В 1998 году получили звание народного 15 хоровых коллективов. Все они приняли участие в творческих отчетах в ходе фестиваля «Душа России».

Большое значение для стимулирования творческого процесса имеет участие некоторых коллективов в мероприятиях регионального, российского и международного уровня. Из общего числа 2617, т. е. 59 % коллективов художественной самодеятельности в области работают для детей.

Основными задачами их деятельности являются развитие самодеятельного художественного творчества; воспитание патриотизма, любви к родному краю; пропаганда здорового образа жизни; организация клубов по интересам и любительских объединений для ребят различных возрастов; организация массовых мероприятий для детей и подростков.

Стабильно работают по развитию самодеятельного детского творчества клубные учреждения Горьковского района: Астыровский, Алексеевский, Суховской и Октябрьский центры досуга и творчества. В рамках фестиваля «Горьковские самоцветы» для детей прошли смотры-конкурсы «Звонкие голоса», «Горьковская звезда», чтецов, фольклорных коллективов.

Учреждения культуры все больше уделяют внимание работе с семьей. Она ведется в тесном сотрудничестве с комитетами социальной защиты, народного образования, комитетом по физкультуре и спорту, комитетом по делам молодежи, комитетом по делам семьи и детства.

ЛИТЕРАТУРА

1. Брижатова С. Б. Технологии формирования региональных программ социально-культурного развития в современной России. – Барнаул: АлтГАКИ, 2008. – 91 с.
2. Князева Е. Н. Синергетический вызов культуре // Синергетическая парадигма: Многообразие поисков и подходов. – М., 2000. – 536 с.
3. Саиров Е. Б. Культурная идентичность и диалог культур // Вопросы философии. – 2010. – № 6. – С. 82–88.
4. Жидков В. С., Соколов К. Б. Культурная политика России: теория и история. – М., 2001. – 650 с.
5. Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы. – М., 1979. – 145 с.
6. Ултургашеева Н. Т. Особенности современных исследований традиционной культуры народов Сибири // Вестник Кемеровского государственного университета культуры и искусств. – № 132. – 2010. – С. 39–48.
7. Кондаков И. В. Культура России: краткий очерк истории и теории. – М., 2007. – 420 с.
8. Бородина Е. М. Особенности традиционной культуры казачества Западной Сибири: автореф. дис. ... канд. культурологических наук 24.00.01. – Кемерово, 2004. – 18 с.
9. Этническая конфликтология: учеб.пособие / Авторы: В. В. Бедин, Н. М. Генова, Л. С. Перепелкин, С. В. Соколовский. – М.: Российский институт культурологии, 1995. – 86 с.
10. Курбатов В. П. Массовый праздник как способ преодоления социально-культурных конфликтов общества. – Кемерово: Кузбассвузиздат, 2009. – 297 с.

11. Паренчук Т. Н. Праздничная культура современной России в контексте урбанизации: автореф. дис. … канд. культурологии. – Кемерово.
12. Национально-культурные традиции коренных народов Кузбасса // Основы экономического воспитания. – Кемерово, 1989. – С. 76.

Л. В. Секретова
Омский государственный университет
им. Ф. М. Достоевского

ЭТНОКУЛЬТУРНОЕ РАЗВИТИЕ НАРОДОВ ОМСКОГО РЕГИОНА В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННЫХ ТЕХНОЛОГИЙ СОЦИАЛЬНО-КУЛЬТУРНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

Национальный состав населения Омского Прииртышья представлен более чем 120 национальностями и 20 этническими группами. К наиболее многочисленным относятся русские – 83,5 %, казахи – 3,9 %, украинцы – 3,8 %, немцы – 3,7 % и татары – 2,3 %. Все другие национальности вместе составляют 2,8 % [1]. В 90-е годы XX века в Омском регионе резко возросла активность национально-культурных объединений, прежде всего объединений и центров казахских, татарских, башкирских, немецких. Начало XXI века ознаменовалось ростом интереса ученых, общественности, практиков к изучению русской культуры и славянского мира. Проведение форума «Славянский мир. Диалог культур» – одно из подтверждений того, что усиление интересов к этнокультурным вопросам изучения народов России и Омского региона, в частности, стало заметной тенденцией в развитии социально-культурной деятельности на современном этапе становления российского общества и государственности.

К числу механизмов этнокультурного развития и налаживания отношений взаимопонимания между представителями различных этносов (политических, экономических, правовых) с полным правом можно отнести и социально-культурные, действенность которых воз-

растает в связи с упрочением их теоретической и технологической базы. Этнонаправленные технологии социально-культурной деятельности, рассматриваемые как сложные динамические системы, включают в себя множество компонентов, к важнейшим из которых относятся следующие:

- ценности традиционных культур с их потенциалом в решении проблем современного мира;
- нормативная база;
- материально-техническая база;
- финансирование;
- кадровое обеспечение процесса этнокультурного развития;
- многообразие содержания и форм этнокультурной деятельности.

Подчеркнем, что все социально-культурные технологии строятся на педагогической основе и, соответственно, решают конкретные воспитательные задачи. Этот принцип имеет существенную значимость ввиду того, что многолетний насильственный отрыв народов от национальных традиций, с одной стороны, и навязываемые посредством средств массовой информации, телевидения и кино чуждые и ложные ценности, с другой стороны, стали причиной духовно-нравственного кризиса значительной части российского общества. В практическом плане педагогический аспект социально-культурных технологий состоит в том, что посредством их применения осуществляется процесс передачи из поколения в поколение духовно-нравственных и социальных ценностей и идеалов народа, оптимальных стереотипов и моделей поведения, проверенных временем и историческим опытом народов. Современные технологии дополняют традиционный опыт знаниями и механизмами, работающими на гармонизацию и укрепление межэтнического взаимодействия.

Общепризнано, что национально-культурное воспитание способствует восстановлению народных традиций, восприятию основополагающих ценностей, развитию художественного творчества и повышению уровня общей культуры. Социальное значение его еще глубже. Оно выражается в гармонизации межличностных отношений во всех областях человеческой коммуникации. Проиллюстрируем это

на примере русских пословиц, собранных В. И. Далем [2]. Так, весь уклад традиционной народной культуры способствует укреплению семьи («вся семья вместе, так и душа на месте»), провозглашает святость уз брака («где муж, там и жена», «муж – голова, жена – душа»); помогает в налаживании родственных и межпоколенных взаимоотношений дети – родители – бабушки и дедушки – сестры – братья – другие многочисленные родственники («русский человек без родни не живет»); осуществляет регулирование соседских связей («жить в соседах – быть в беседах», «худое дело – обидеть соседа»); воспитывает уважение к власти («все во власти божией да государевой», «всякая власть от бога»); формирует чувство патриотизма («родная земля – мать, чужая – мачеха», «за морем теплее, а у нас светлее») и так далее, то есть регулирует практически все стороны жизни человека.

Сложность и комплексность задач по содействию этнокультурному развитию народов России повышают значение нормативного, организационно-педагогического регулирования этнокультурных процессов. Основой разработки их содержания являются Конституция РФ, законы РФ «Основы законодательства Российской Федерации о культуре» (1992 г.), «Об общественных объединениях» (1995 г.), «О национально-культурной автономии» (1996 г.). Основополагающим документом также является «Основные направления государственной политики по развитию сферы культуры и массовых коммуникаций в Российской Федерации до 2015 года и план действий по их реализации», где четко прописано, что «базовым элементом государственной политики по сохранению культурного наследия России является сохранение традиционной народной культуры как самой массовой формы культурной деятельности» [3].

Важным документом для разработки современных этнонаправленных программ на территории Омской области является Закон Омской области о целевой программе Омской области «Культура Омской области на 2009–2011 годы» [4]. В соответствии с Положением о разработке, утверждении и реализации ведомственных целевых программ, утвержденным Постановлением Правительства Омской области от 12 февраля 2007 года, в области действует ведомственная

целевая программа «Содействие этнокультурному развитию народов, проживающих на территории Омской области, государственная поддержка самодеятельного художественного творчества» на 2010–2012 гг. [5] (далее – Программа).

Программа призвана решить актуальную проблему, суть которой состоит в том, что, несмотря на повышение творческой активности населения, продолжает оставаться актуальным решение вопросов по созданию условий для формирования толерантности в многонациональном обществе Омской области, внедрения новых форм и технологий культурно-досуговой деятельности в сфере культуры, развития механизмов государственной поддержки самодеятельного художественного творчества, традиционной народной культуры, повышения профессиональной компетентности работников отрасли культуры.

Цель Программы – сохранение и развитие нематериального культурного наследия народов Омской области и самодеятельного художественного творчества. Задачи Программы:

– поддержка этнокультурного развития народов, проживающих на территории Омской области;
– создание условий для развития самодеятельного художественного творчества;
– сохранение и развитие русской традиционной народной культуры.

Как видим, развитие русской традиционной народной культуры отмечено в Программе отдельной строкой.

В ходе реализации Программы планируется осуществление финансовых расходов, связанных с выполнением мероприятий по возрождению и развитию традиционных духовных ценностей и народной культуры, поддержке художественных ремесел; реализацией программ областных фестивалей национальных культур «Единение» и русской культуры «Душа России»; организацией научно-практических конференций и семинаров по вопросам этнокультурного развития народов, проживающих на территории Омской области.

Объем финансирования Программы за счет средств областного бюджета составит 27 миллионов 900 тысяч рублей.

В числе организаций, участвующих в реализации мероприятий ведомственной целевой программы, – государственные учреждения культуры Омской области, органы управления культурой и учреждения культуры муниципальных районов Омской области, национально-культурные объединения, общественные организации, религиозные объединения и творческие союзы.

Как видим, основной упор в Программе сделан на такие мероприятия, как фестивали «Единение», «Душа России», и поддержку национально-культурных объединений. Однако такой «расклад» существует уже много лет. Сегодня необходимо разрабатывать мероприятия в новых организационно-методических формах, создавать условия, чтобы в их подготовке и проведении могли быть шире задействованы общественные объединения и территориальные органы управления.

Недавно на сайте Министерства культуры Омской области было размещено сообщение о том, что до 20 октября 2011 года некоммерческие организации, осуществляющие деятельность в этнокультурной сфере, могут подать заявку для участия в дополнительном отборе на предоставление в 2011 году субсидий из областного бюджета. Предоставление субсидий является одним из инструментов повышения общественной активности в осуществлении социально значимой деятельности, наиболее полного использования потенциала национально-культурных объединений и их адресной поддержки. На указанные цели из областного бюджета в 2010 году было выделено 1,8 млн. рублей, в 2011 году – 2 млн. рублей. В текущем году субсидии уже предоставлены 17 организациям на сумму 1360,7 тыс. рублей [6].

Программа «Содействие этнокультурному развитию народов, проживающих на территории Омской области, государственная поддержка самодеятельного художественного творчества» предусматривает финансирование мероприятий по возрождению и развитию традиционных духовных ценностей и народной культуры, но кто может стать авторами таких программ? Конечно, это должны быть высоко-

квалифицированные кадры, желательно кадры с высшим образованием, причем профильным.

На состоявшейся 4 октября 2011 года расширенной коллегии Министерства культуры Омской области была озвучена задача по повышению квалификационного уровня работников культуры региона. Кадры со средним профессиональным образованием готовят три учебных заведения областного подчинения: Омское музыкальное училище им. В. Я. Шебалина, Омский библиотечный техникум, Омский областной колледж культуры и искусств. Кадры с высшим профессиональным образованием готовят на факультете культуры и искусств Омского государственного университета им. Ф. М. Достоевского (далее ОмГУ), факультете искусств Омского государственного педагогического университета (ОмГПУ).

Наибольшее число направлений подготовки выпускников обеспечивает ОмГУ. Только в текущем 2011 году был осуществлен набор по 17 профилям и 4 специализациям. Государственный заказ на подготовку специалистов составил 121 человек: 82 места по очной форме обучения и 39 – по заочной.

Сегодня выпускники получают образование по направлениям и профилям, специальностям и специализациям: актерское искусство, вокальное искусство, режиссура театрализованных представлений и праздников, социально-культурная деятельность, дирижирование, искусство концертного исполнительства, музыкознание и музыкально-прикладное искусство, искусство народного пения, руководство этнокультурным центром, руководство студией кино-, фото-, видеотворчества, хореографическое искусство, музыкально-инструментальное искусство.

На кафедре социально-культурной деятельности выполняются учебно-исследовательские и выпускные квалификационные работы по проблемам управления в сфере этнохудожественного воспитания. Так, например, только в последние годы было успешно выполнено и защищено более двух десятков дипломных работ, темы которых свя-

заны с рассмотрением различных аспектов этнонаправленных технологий. В их числе исследования Г. А. Алеевой «Национально-культурный центр в системе социально-культурной деятельности региона» (2003 г.), Н. Н. Митрошенко «Роль немецких культурных центров в развитии межкультурного взаимодействия (на материалах Омской области)» (2007 г.); Т. А. Широкорад «Проблемы сохранения национально-культурных традиций на примере Павлоградского муниципального района Омской области» (2008 г.), Ж. К. Ташметовой «Центры немецкой культуры как активные субъекты социально-культурной деятельности (на примере Омской области)» (2008 г.); С. М. Куттугужинова «Социально-культурные технологии формирования толерантной среды в Омском регионе» (2009 г.), А. М. Смараковой «Фестиваль этномузыки как социально-культурный проект» (2009 г.), В. Л. Трещеткиной «Значение Районного методико-аналитического центра в сохранении и развитии русской традиционной культуры в Полтавском муниципальном районе Омской области» (2010 г.).

Стремление людей объединиться по интересам, по этническим корням с целью сохранить и передать молодому поколению свою культуру, национальный язык, обычаи, обряды привело к созданию национально-культурных центров. С каждым годом важность этнонациональной проблематики в деле укрепления стабильности в межнациональных отношениях становится все более очевидной. Новые федеральные государственные образовательные стандарты дают возможность осуществлять подготовку руководителей этнокультурных центров. В учебном плане бакалавриата по направлению «народное художественное творчество» по профилю «руководство этнокультурным центром» такие дисциплины, как этнография, этнология, этнопсихология, основы культурной политики, государственного администрирования, православной культуры, журналистики, технологии выставочной деятельности, межкультурные коммуникации и другие [7, с. 8].

Однако и до введения нового профиля этнокультурная подготовка стояла в числе приоритетного направления при изучении целого ряда дисциплин, таких как «Технологические основы социально-культурной деятельности», «Народная художественная культура», «Культура Западной Сибири» и др.

Так, например, рабочий план дисциплины «Технологические основы социально-культурной деятельности» включает изучение темы «Этнонаправленные технологии». Учебные задачи лекционных и практических занятий при этом дополняются такими как:

– привитие молодежи интереса к овладению ценностями традиционных культур;
– создание условий для творческого самовыражения студентов в традиционных этнокультурных формах;
– приобретение студентами организаторских и художественно-творческих навыков по подготовке и проведению культурно-досуговых программ этнокультурного содержания;
– создание технологической модели этнонаправленной программы.

При выполнении практических заданий по проектированию социокультурных проектов и программ этнонаправленного содержания студенты нередко вырабатывают оригинальные идеи, находят варианты их реального воплощения. Например, в 2010 г. студенты ОмГУ им. Ф. М. Достоевского В. О. Беленко и Ю. А. Третьякова в рамках выполнения индивидуального творческого задания по дисциплине «Технологические основы социально-культурной деятельности» предложили в качестве организационно-методической формы этнокультурного воспитания молодежи применить форму любительского объединения по интересам – клуб молодых супружеских пар, в которых он и она принадлежат к различным этносам.

Студенты установили, что источниками конфликтов у супругов различных национальностей могут быть противоречия в потребностях, основанных на особенностях национальных культур, которые

наиболее ярко проявляются именно в сфере семейно-бытовых отношений. Ими были проанализированы программы и проекты в данной сфере, действующие на территории Омской области, а также данные Росстата. Изучение источников не позволило обнаружить упоминаний о клубах, миссией которых была бы помощь молодым парам в вопросах межэтнических отношений.

На этапе диагностики было проведено социологическое исследование среди молодёжи в возрасте от 18 до 25 лет. Всего было опрошено 50 пар. Основными задачами исследования было:

– выявить, возникают ли у молодёжи трудности в общении с молодыми людьми другой национальности;
– уточнить, знакомы ли молодые люди с семейными традициями других национальностей, хотели бы они узнать о них больше;
– определить, какие темы обсуждения на встречах в семейном клубе были бы для молодых пар интересны и актуальны.

Была выдвинута гипотеза – межэтнической инкультурации будущих молодых супругов будет способствовать их участие в работе клуба «Встреча», в котором будут:

– созданы организационно-педагогические условия для межэтнического общения с учетом психологических особенностей;
– вести информационно-просветительскую работу по формированию толерантного сознания;
– проводиться тренинги, деятельностные и ролевые игры по выработке умений и навыков гармоничного межэтнического взаимодействия;
– будут изучаться и осваиваться свадебные, бытовые, культурные, педагогические и иные национальные традиции народов России и мира.

В результате исследования были получены следующие результаты: проблемы в общении с представителями противоположного пола других национальностей возникают у 25 % опрошенных; 60 % отчасти знакомы с семейными традициями других национальностей; 80 % респондентов хотели бы больше узнать о культурных традициях семейного быта других национальностей. Среди возможных тем буду-

щих клубных встреч наиболее востребованными оказались: психология эмоций, взаимопонимание, семейная терапия, проблема выбора спутника жизни, как сделать быт интересным и увлекательным.

Ожидаемый результат:

– адаптация молодых пар в условиях межэтнических семей;
– снижение количества разводов в разнонациональных семьях;
– повышение толерантности среди молодёжи;
– укрепление авторитета молодой семьи;
– пропаганда здорового образа жизни и активных форм организации семейного досуга на основе народных традиций.

Создание и развитие национально-культурных центров было значительным шагом в этнокультурном развитии российского общества. В настоящее время в поиске технологий и форм межэтнического взаимодействия необходимо продвигаться дальше. Мы полагаем, что развитие культуры межэтнических контактов нельзя возлагать только на национально-культурные центры. По нашему мнению, следует внедрять социокультурные технологии межкультурных коммуникаций посредством различных институциональных субъектов социально-культурной деятельности, причем не только в праздничную, но и повседневную жизнь граждан многонациональной России.

Выбор форм, отвечающих современным вкусам и потребностям, происходит путем модификации традиционных, либо за счет интеграции некоторого комплекса форм в единое образование, соответствующее поставленным целям. В арсенал форм этнонапраленных технологий прекрасно впишутся праздники и обряды, кружки, студии, мастерские, школы декоративно-прикладного искусства и ремесел, клубы (национальные, исторические, оздоровительные, экологические, краеведческие), коллективы художественной самодеятельности, концерты, спектакли, выставки, конкурсы, посиделки, игровые состязания и программы, экспедиции, ярмарки, фестивали, тематические вечера, телепрограммы и т. д.

В качестве предложений по дальнейшему развитию этнонаправленных технологий можно рекомендовать следующее: дополнение парадных и концертно-зрелищных форм рекреационно-оздоровительными и коммуникативными; распределение концентрации проводимых мероприятий из центра к территориям проживания; обновление и омоложение состава участников и зрителей; более активное включение школ, ссузов и вузов в процесс этнокультурного воспитания; введение в школьные программы дополнительных курсов «этнография», «народная художественная и досуговая культура»; эколого-эстетическое оформление площадок для детского и семейного отдыха и досуга во дворах и, в целом, этногармонизация социально-культурной среды региона.

Существенным подспорьем для ученых и практиков в деле совершенствования этнонаправленных технологий социально-культурной деятельности является проведение научно-практических конференций и семинаров по данной проблематике. Так, 1 марта 2011 г. в омском Доме дружбы состоялся региональный семинар «Проблемы изучения и использования культурного потенциала славянского населения Омской области». Организаторами выступили Министерство культуры Омской области, Омский Дом дружбы, Государственный центр народного творчества, Сибирский филиал Российского института культурологии, Омский филиал Российского фонда культуры. Главной целью семинара являлось обсуждение форм и методов сохранения традиционной народной культуры народов Омской области, укрепления нравственных и этических основ современной культуры и воспитания толерантности населения региона [8, с. 1].

Таким образом, развитие современных этнонаправленных социально-культурных технологий в Омском регионе становится возможным благодаря широкому этнонациональному движению, наличию нормативно-правовой и научной базы, созданию сети специализированных культурно-просветительных, культурно-досуговых, методических учреждений, содействию организации национально-

культурных объединений, планомерному проведению в городе и области мероприятий этнокультурной направленности, включению соответствующих курсов и тематик в учебный процесс учреждений профессионального образования, интеграции науки, образования, культуры, развитию диалога специалистов разных сфер деятельности и активистов.

ЛИТЕРАТУРА

1. Омская губерния. Портал правительства Омской области: Население. – http://www.omskportal.ru/ru/government/generalInfo/Population.html.
2. Даль В. И. Пословицы русского народа: сб. в 2-х т. – М.: Худож. лит., 1984.
3. Основные направления государственной политики по развитию сферы культуры и массовых коммуникаций в Российской Федерации до 2015 года и план действий по их реализации от 01.06.2006 № МФ-П44-2462. – http://mkrf.ru/documentations/581/detail.php?ID=61208.
4. Приказ Министерства культуры Омской области от 21.01.2010 № 1 «Об утверждении ведомственной целевой программы “Содействие этнокультурному развитию народов, проживающих на территории Омской области, государственная поддержка самодеятельного художественного творчества” на 2010–2012 годы».
5. Сайт Министерства культуры Омской области. – http://www.sibmincult.ru/news_2011/sub.php.
6. Закон Омской области о Целевой Программе Омской области «Культура Омской области» на 2009–2011 годы от 17 октября 2008 г. № 1087-ОЗ. – http://www.sibmincult.ru/tp.php.
7. Генова Н. М., Ладан А. И. Руководителей этнокультурных центров готовят в классическом университете // Вечерний Омск. – 14 сентября 2011.
8. Вестник культуры. – № 1 (35) – март 2011.

Н. Т. Ултургашева, И. Г. Ултургашева
Кемеровский государственный университет культуры и искусств

ДОМИНАНТНЫЕ ОСНОВАНИЯ СОХРАНЕНИЯ ЭТНИЧЕСКИХ КУЛЬТУР КОРЕННЫХ ТЮРКОЯЗЫЧНЫХ ЭТНОСОВ ЮЖНОЙ СИБИРИ

На свете нет малых народов…
Величие народа вовсе не измеряется
его численностью, подобно тому, как величие человека
не измеряется его ростом.
В. Гюго.

В своем фундаментальном труде «Образцы народной литературы тюркских племен, живущих в Южной Сибири и Дзунгарской степи» (1866), родоначальник отечественной и мировой тюркологии Радлов Фридрих Вильгельм (Василий Васильевич) (1837–1918) писал: «…Нет на земном шаре ни одного наречия, которое бы распространялось на столь огромное пространство, как тюркское. Племена, говорящие тюркским языком, живут в трех частях света, начиная от северо-восточной части Африки и Европейской Турции до южной полосы Сибири и самой степи Гоби» [1, с. 50–52].

Интерес к малоизвестным в ту пору народам азиатской части России возник у В. В. Радлова еще в студенческие годы (питомца Берлинского университета), когда выявилось его стремление к исследованиям в области сравнительного языкознания, как известно, связываемого его основоположниками с явлениями этнической истории и общественной психологии. Непосредственное воздействие оказали на В. В. Радлова и занятия у одного из создателей урало-алтаистики, Вильгельма Шота, и лекции выдающегося немецкого географа и историка Карла Риттера (курс лекций издан посмертно: K. Ritter, Geschichteder Erdkundeundder Endeckunden, Berlin, 1861), уделявшего немало внимания этнологии Центральной Азии и Сибири.

В противовес сильной тогда в Германии исторической школе права, провозгласившей обусловленность истории духовным складом народа, историко-географическая школа Риттера связывала историческое развитие народа с географическими особенностями населяемой страны. Основная идея Риттера состояла в том, что разнообразие географической среды не позволяет говорить о людях вообще, есть лишь люди, живущие в данной стране, в данных естественных условиях, которые и определяют их историю. А поскольку географическая обстановка в каждом случае своеобразна, то вследствие этого под ее влиянием у каждого народа возникают свои специфические этнобытовые черты, которые остаются неизменными в течение тысячелетий [2, с.12–13].

Впервые в истории человечества в ноябре 1917 г. большевистским правительством России была выработана государственная национальная политика по защите коренных народов. В соответствии с «Декларацией прав народов России» правительством РСФСР было принято «Временное положение об управлении туземных народностей и племен северных окраин РСФСР». На местах были впервые созданы родовые собрания, родовые Советы, туземные районные съезды и избираемые ими районные исполнительные комитеты. Те несколько послереволюционных лет, в течение которых создавались подобные уникальные документы, проводились прогрессивные мероприятия, представляли собой лишь короткий этап представлений о всесторонне развивающейся, свободной от предрассудков личности и автономной культуре на местах. В основном это происходило из-за наивной веры в революционную и культурно-созидательную силу масс, овеянную романтикой раннего периода [3, с. 24–33.].

Выявив центральную проблему начального периода культурной политики – создание нового человека советского государства, власть стремилась к переустройству всего внутреннего мира человека.

Учитывая полиэтничность России, признавались необходимыми разработка национальной политики и проблем языковой культуры (развитие орфографии, терминологии, литературы и т. д.), национализация школ, подготовка кадров национальной интеллигенции и т. п.

Проблемы, оказавшиеся при их реализации, были очень сложными и находились в поле зрения партийных, государственных и других структур еще долгие годы вплоть до конца 60-х гг. прошлого века. Культурной политикой с конца 1920-х и до начала 1950-х гг. станет «культурная революция».

Культурная революция становилась одним из элементов классовой борьбы, и поскольку «одними разъяснениями и воспитательными мерами невозможно было разрушить вековые устои патриархально-семейного уклада» в интересах скорейшей ликвидации тяжелых пережитков прошлого советское государство, наряду с широкими и распространенными мерами воспитания, применяло и меры принуждения.

Таким образом, с конца 1920-х гг. начался насильственный перевод кочевых и полукочевых хозяйств на оседлый образ жизни и их коллективизация. Перемены коснулись алтайцев, бурят, хакасов, тувинцев и других коренных народов Сибири. При этом место оседания вчерашних кочевников выбиралось без учета наличия воды, пашен, близости сенокосных угодий и т. д. Признавая величайшие достижения страны, а вместе с ней и коренных народов, нельзя не признать, что этносы были подвергнуты историческому эксперименту, который способствовал утрате связи с традиционным укладом, образом жизни; привел к глубоким изменениям в культуре, которая частично подменялась инородной, частично разрушалась. Духовные сокровища были отчасти отвергнуты, вычеркнуты из национального оборота и сосредоточены как реликты в музеях и выставочных залах.

Логическим завершением на практике явилась разработка положения в «Законе об укреплении связи школы с жизнью и о дальнейшем развитии системы народного образования в стране» (1958 г.), по которому объявлялось, что изучение родного языка и обучение детей в школах на родном языке – дело добровольное. Постоянно и особо подчеркивалось, что «овладению в совершенстве и русским языком нужно уделить самое серьезное внимание». И вновь противоречие: слова верные, а практические меры были иными. Происходил радикальный пересмотр учебных программ и планов. Если ранее обучение

во всех нерусских школах происходило на родном языке, а русский язык являлся только обязательным предметом, то теперь национальные школы всех типов переводили на русский язык обучения, сохранив родной язык только как предмет, изучавшийся на добровольной основе.

Логично предположить, что происходило постепенное растворение национальной школы в русскоязычной [4, с. 27–30].

Перейдем к рассмотрению истории развития традиционной культуры коренных народов Южной Сибири и пути сохранения ее в современный период.

Российская Федерация является одним из крупнейших многонациональных государств в мире, где проживают более 160 народов, каждый из которых обладает уникальными особенностями материальной и духовной культуры. Преобладающее большинство народов страны на протяжении веков сложилось как этнические общности на территории России, и в этом смысле они являются коренными народами, сыгравшими историческую роль в формировании российского государства.

Среди народов, проживающих в Российской Федерации, особое место занимают коренные (в том числе и малочисленные) народы Сибири, Севера и Дальнего Востока, права которых гарантируются Конституцией Российской Федерации, а также законодательством Российской Федерации в соответствии с общепринятыми принципами и нормами международного права и международными договорами Российской Федерации [5, с. 29–30].

В последние десятилетия мировое сообщество переживает бум этнического возрождения. Подобные процессы являются своеобразной реакцией этносов против унифицирования ценностей западной цивилизацией независимо от их адаптационных способностей и возможностей. Это можно рассмотреть на примере шорского этноса:

1) 18–19 марта 1990 г. прошел I съезд шорского народа под руководством известного ученого шорского народа – Андрея Ильича Чудоякова. На повестке дня стояли два вопроса: о возрождении

национальной государственности шорцев и утверждение Устава Ассоциации шорского народа юга Кузбасса.

2) На этом же съезде А. И. Чудояков был избран делегатом на I съезд малочисленных народов Севера, который проходил 31.03 – 02.04.1990 года в Москве. Здесь, вместе с другими делегатами Г. Г. Челбогашевым и М. А. Тодышевым, Чудояков А. И. добивается принятия шорского народа в состав Ассоциации коренных малочисленных народов Севера.
3) При непосредственном участии А. И. Чудоякова 24.03.1991 года в Новокузнецке был проведен первый Съезд коренных народов Южной Сибири (на съезде создана Межрегиональная Ассоциация коренных народов Южной Сибири).
4) 28 марта 1992 г. – II Съезд шорского народа в Таштаголе при активном участии А. И. Чудоякова.
5) В ноябре 1992 года А. И. Чудояков в составе шорской делегации принимает участие в Учредительной конференции Международной Лиги малочисленных народов и этнических групп, организованной Евдокией Гаер в Москве.
6) Внеочередной III съезд шорского народа (9.10.1993) в г. Междуреченске. На повестке – 1 вопрос: «о восстановлении Горно-Шорского автономного округа».

Но и после смерти А. И. Чудоякова продолжают плодотворно работать шорские общественные организации [6, с. 29–30].

В настоящее время в абсолютном большинстве национальных, например хакасских, школ преподавание ведется на русском языке.

Такое положение сложилось, прежде всего, из-за нехватки учителей – преподавателей со знанием национальных языков. Вместе с тем здесь свою роль сыграло нежелание многих родителей обучать и воспитывать своих детей на родном языке. Надо полагать, сами эти родители в свое время оказались «жертвой» Закона «Об укреплении связи школы с жизнью и о дальнейшем развитии системы народного образования в СССР», принятого 24 декабря 1958 года. В соответствии с этим Законом преподавание на родном языке в национальных

школах разрешалось только в 1–3 классах, т. е. в приготовительном курсе к систематическому изучению основ наук. В последующих классах родной язык преподавался как предмет.

Понятно, что при таких условиях нельзя было получить адекватное национальное образование и воспитание. Поэтому выпускники национальных школ тех лет, ныне ставшие родителями, не всегда могут правильно сориентироваться в выборе языка обучения и воспитания своих детей в образовательных учреждениях [7, с. 4–5.].

Тем не менее, в последние годы заметно повысился интерес детей и молодежи к изучению материнского языка: знакомство с творчеством шорских, хакасских, алтайских и др. писателей, поэтов, ученых, участие в проведении традиционных праздников и обрядов: «Эл ойын» – в Республике Алтай, «Чыл пазы» и «Тун пайрам» в Хакасии, «Чыл пажи» и «Пайрам» в Кузбассе и др.

Характеризуя политику Российской Федерации названного периода, российские исследователи и практики этнокультурного строительства трактуют ее как политику «учета резкого усиления активности национальных и региональных элит», политику «уступок и консенсусных мер, обеспечивающих сохранение целостности страны» и, наконец, как политику «институционализации и спонсирования» так называемой «многонациональности» в России [8, с. 240].

Жизнь убедительно свидетельствует, что поддержание этнической самобытности осуществляется всеми компонентами культурной среды, однако этот процесс становится достаточно эффективным лишь тогда, когда он направляется специалистами, вооруженными знаниями сущности этнической культуры и методикой ее формирования. Такими специалистами являются выпускники вузов культуры и искусств, получающие квалификацию «Руководитель этнокультурного центра, преподаватель» по специальности 071301 «Народное художественное творчество» и по направлению подготовки 071500 «Народная художественная культура» квалификация (степень) «бакалавр».

Таким образом, очевиден факт, что отдельные меры способны лишь латать наиболее запущенные проблемы. Необходимо выраба-

тать целостную долговременную стратегию работы в этой сфере и уже сейчас продумывать концептуальные подходы к решению вопросов сохранения нематериального культурного наследия. В наше время и для нашей страны это важно в особенности. Во-первых, действительно страна встает на ноги, просыпается чувство национальной гордости, самосознания граждан Российской Федерации. Во-вторых, идеологический вакуум, образовавшийся после крушения коммунистической идеологии, заполняется, и он обязательно будет заполнен или экстремизмом, шовинизмом, терроризмом, разрушающим нас национализмом и национальной нетерпимостью, или при нашей с вами активной поддержке – гуманистическими, общечеловеческими ценностями.

В-третьих, на наш взгляд, необходимо в программе дальнейшего развития КемГУКИ предусмотреть открытие университетской специальности «Филология» со специализациями по языкам народов Саяно-Алтайского нагорья: алтайского, хакасского, шорского, тувинского. Кроме того, студенты, избравшие эту специальность, в будущем могут изучать монгольский, английский, немецкий, китайский языки. Фундаментальная культурологическая подготовка по направлению «Народная художественная культура» и филологическая подготовка послужит для них гарантией быть востребованными наукой, культурой и образованием. Набор на данную специальность, вероятнее всего, будет носить целевой характер, по определенной квоте для представителей хакасского, тувинского, алтайского, шорского и других тюркоязычных народов Южной Сибири.

Введение разнообразных и гибких образовательных программ будет сопровождаться непрерывным обновлением их содержания путем трансформации научных знаний в учебные на основе различных форм интеграции научного, культурологического и учебного процессов. Это позволит перейти от дисциплинарной модели к системной модели содержания образования, проводить фундаментализацию и регионализацию его в гуманитарной, филологической, культурологической частях, готовить кадры на современном уровне [7, с. 5].

Таким образом, для сохранения этнических культур коренных тюркоязычных народов Южной Сибири, их нематериального культурного наследия необходимо на всех уровнях формировать новые подходы к решению социальных проблем с ориентацией на большую экономическую самостоятельность, на возрождение традиций во всех сферах жизни – природопользовании, хозяйстве, внутрисемейных отношениях. При этом очевиден факт, что современная этническая культура коренных тюркоязычных народов Южной Сибири содержит в себе элементы как мировой, так и советской культуры.

ЛИТЕРАТУРА

1. Радлов В. В. Образцы народной литературы тюркских племен, живущих в Южной Сибири и Дзунгарской степи. – Часть I. – Горно-Алтайск, «Ак-Чечек», 2006. – С. 50–52.
2. Вайнштейн С. И., Кляшторный С. Г., Радлов В. В. Историко-этнографическое изучение тюркских народов // Образцы народной литературы тюркских племен, живущих в Южной Сибири и Дзунгарской степи. – Часть I. – Горно-Алтайск, «Ак-Чечек», 2006. – С. 12–15.
3. Цыренова З. Е. Проблемы сохранения и развития традиционной культуры коренных народов Восточной Сибири в советский период // Вестник Бурятского университета. – Серия 4. Выпуск 11. – Улан-Удэ: Изд-во Бурятского госуниверситета, 2006. – С. 26–27.
4. Цыренова З. Е. Там же. – С. 27–30.
5. Печенина Н. М. Чудояков А. И. – духовный отец и основатель общественного шорского движения // Духовная Шория. Шорский фольклор в записях и из архива профессора А. И. Чудоякова. – Кемерово, 2008. – С. 29–30.
6. Концепция устойчивого развития коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока. Распоряжение Правительства Российской Федерации от 4 февраля 2009 г. № 132-р.

7. Ултургашев С. П. Институт Саяно-Алтайской тюркологии как образовательное и научное учреждение. – Абакан, изд-во ХГУ, 1997. – С. 4–5.
8. Костина А. В., Гудима Т. М. Культурная политика современной России. – М., 2007. – 240 с.

А. Н. Карамчаков
Хакасский государственный университет
им. Н. Ф. Катанова

ЭТНОКУЛЬТУРНАЯ И МЕЖКУЛЬТУРНАЯ КОМПЕТЕНЦИИ В СИСТЕМЕ ОБРАЗОВАНИЯ ПОЛИКУЛЬТУРНОГО РЕГИОНА

В мировом историческом процессе наблюдается две противоположные тенденции: стремление к всеобщему контакту культур и сохранению этнических культур, при этом глобализация способствует взаимодействию и взаимообогащению локальных культур, но, вместе с тем, она не может устранить их многообразие [2, с. 79]. Одним из направлений, в которых совмещены данные противоположности, является этнокультурное образование. Ему присущи, как и всему образованию, современные тенденции развития, поиск новых направлений и путей повышения качества обучения и воспитания подрастающего поколения.

В настоящее время в российской педагогике обсуждается проблема внедрения в образовательную систему компетентностного подхода (В. В. Краевский, А. В. Хуторской, В. М. Полонский, В. А. Болотов, В. В. Сериков и др.). Чаще всего он ассоциируется с формированием «совокупности необходимых знаний и качеств личности, позволяющих профессионально подходить и эффективно решать вопросы в соответствующей области знаний, научной или практической деятельности» [4, с. 67]. В данном определении в поня-

тии «компетентность» к знаниевому компоненту образованности добавляется наличие личностных качеств, которые обеспечивают возможность решать практические задачи.

Современный человек в условиях огромного количества информации должен уметь применять полученные в образовательном учреждении знания практически, то есть освоить в школе ряд компетенций, которые предполагают воспитание определённых качеств личности. Мы разделяем точку зрения А. В. Хуторского о том, что «введение этого понятия [образовательной компетенции] в систему образования позволит решить проблему, когда учащиеся хорошо усваивают теоретические знания, но затрудняются применять их на практике для решения проблем» [6, с. 60]. А. В. Хуторской выделяет ряд ключевых образовательных компетенций, каждая из которых включает не только знания, умения, навыки и способы деятельности, но и реальные объекты изучаемой действительности, которые должны быть включены в содержание образования [7, с. 55–57]. Такое понимание позволяет рассматривать содержание этнокультурного образования в таком аспекте, в котором учащиеся должны получать знания о культуре своего народа, о его традициях и обычаях, верованиях и т. д., у них должны быть сформированы умения и навыки пользования этнокультурным материалом, к примеру, традиционными орудиями материальной культуры.

В. А. Болотов и В. В. Сериков также видят проблему современного образования в том, что выпускники не могут применять знания на практике. Авторы предлагают решение этой проблемы путём внедрения компетентностного подхода, который «выдвигает на первое место не информированность ученика, а умения решать проблемы» [1, с. 10]. В. В. Краевский и А. В. Хуторской полагают, что «образовательная компетенция предполагает усвоение учеником не отдельных друг от друга знаний и умений, а овладение комплексной процедурой, в которой для каждого выделенного направления присутствует соответствующая совокупность образовательных компонентов, имеющих личностно-деятельный характер» [3, с. 9]. Данный подход рассматривает компетенцию как целостную систему знаний, умений, навыков и деятельности.

Г. В. Селевко также пишет о недостаточности ориентации школы на усвоение учащимися знаний, умений и навыков. Современному обществу нужны «выпускники, готовые к включению в дальнейшую жизнедеятельность, способные практически решать встающие перед ними жизненные и профессиональные проблемы» [5, с. 138]. Эта проблема, по мнению Г. Селевко, может быть решена путём внедрения в образование компетентностного подхода, суть которого состоит в подготовке выпускника, владеющего способами деятельности, готового к деятельности и умеющего что-либо делать.

В аспекте этнокультурного образования компетентностной подход позволит решить проблему передачи основного спектра народных традиций подрастающему поколению, формирование межкультурной компетенции позволит правильно построить отношения между представителями разных этносов. Дружба и взаимопонимание между народами, в конечном счете, окажет положительное воздействие на сохранение каждой этнической культуры.

При компетентностном подходе существенное значение имеет, как указывают исследователи, использование теоретического материала, полученного в процессе обучения, в практической деятельности и выработка соответствующих личностных качеств. Как отмечено выше, учащиеся не только должны знать выработанные веками традиции, обычаи своего народа, его отношение к окружающему миру, но и уметь в различных жизненных ситуациях придерживаться их и проводить соответствующие ритуалы. На формирование этнокультурной личности с соответствующим образом мира должно быть направлено изучение родного языка, устного народного творчества, родной литературы, материальной и духовной культуры. Такое освоение культуры своего народа дает основу для формирования межкультурной компетенции.

В системе общего образования проблема формирования межкультурной компетенции учащихся остаётся недостаточно разработанной, в связи с этим работа по подготовке учащихся к межкультурному взаимодействию не осуществляется в полной мере. Распространенные в последние десятилетия эффективные подходы в обучении языкам учащихся обеспечили достаточную степень владе-

ния языковой формой на всех уровнях языка и речи. Однако беглость и правильность в лексико-грамматическом аспекте не могут гарантировать взаимопонимания и, далее, результативной совместной деятельности в процессе реального межкультурного общения. Курс русского языка на основе традиционных подходов недостаточно учитывает специфику языка как отражения системы культурных ценностей, на основе которого строится конкретное общество и модель его поведения, а также специфику речевой деятельности как культурно-обусловленного поведения.

Следовательно, для осуществления эффективного межкультурного взаимодействия необходимо вести целенаправленную работу по формированию межкультурной компетенции учащихся. Как известно, данная компетенция не тождественна коммуникативной компетенции носителя языка и может быть присуща только такой языковой личности, которая при реальном межкультурном общении способна выйти за пределы родной культуры и приобрести качества медиатора культур, не утрачивая собственной культурной идентичности.

Что касается теории вопроса, связанного с формированием межкультурной компетенции, то, как показывает анализ специальной литературы, данный вопрос находится в стадии активного обсуждения. Основные пункты дискуссии касаются трактовки самого понятия, компонентов данного вида компетенции, а также поиска оптимальных путей формирования межкультурной компетенции.

Сопоставление и критическое осмысление существующих моделей межкультурной компетенции позволяет рассматривать данный вид компетенции как способность к творческой самореализации в рамках диалога культур, как совокупность взаимосвязанных межкультурных знаний, умений и отношений учащихся, необходимых для осуществления продуктивного межкультурного взаимодействия с представителями иноязычных культур, как способности к самостоятельному сознательному приобщению к культуре страны изучаемого языка, то есть способности к пополнению собственного языкового и культурного опыта за счет рефлексии над образами инокультурной реальности [8].

Формирование межкультурной компетенции и вторичной языковой личности предполагает, что изучение русского языка изначально должно сопровождаться изучением соответствующей культуры.

В отличие от взрослых, имеющих жизненный опыт адаптации к новым социокультурным условиям, у детей при обучении элементам новой культуры возникают определенные трудности. Как известно, без знакомства с культурой невозможно усвоить тот словарь, который соответствует реальной речевой практике.

Исследователи считают, что если понимать под «детским» овладением культурой не только чтение стихов, исполнение песен в национальных костюмах и т. д., но и усвоение способов рассуждения, видов человеческих взаимоотношений, способов проявления дружбы, симпатии, связанных с речевым поведением человека, то это требует специально организованной работы как среди детей, так и среди педагогов, воспитателей.

Отобранные элементы русской культуры следует органично включать в разнообразные традиционные мероприятия, проводимые в общеобразовательном учреждении, обогащая их коммуникативным и этнокультурным содержанием.

Усвоению русского языка, ценностей, бытовых установок помогают традиции, связанные с годовым циклом: национальные светские, православные праздники, обряды, демонстрирующие русскую культуру (пение и игры в кругу, хороводе, рассказы об обычаях и рисование элементов рассказа, лепка, приготовление несложных блюд и т. д.)

Особое значение на начальном этапе имеет разучивание стихотворений. Дело в том, что, даже если в стихе не все понято, дети гордятся тем, что могут сказать что-то «длинное» на новом языке. Это повод для самоутверждения. Важно, чтобы подбор стихов, песен полнее соответствовал определенным повседневным ситуациям. Педагогическая уникальность стихов и песен состоит в том, что они стимулируют интерес к ритму, темпу, интонации, и особенно в случае, когда обучение соединяется с подвижной игрой, сопровождается музыкой, когда оно сюжетно.

Сказки и театр (теневой, пальчиковый, кукольный, магнитный, рисованный) способствуют толерантному усвоению русской культуры.

Педагоги должны осознавать, что на результаты их деятельности влияют они сами, их творческое и терпеливое отношение к своеобразию развития детей. Они обязаны уметь анализировать потребности учащихся, уровень сформированности их речи; иметь знания о каждой из взаимодействующих в обучении культур, уметь согласовывать свои действия с другими педагогами и родителями.

Важно и то, чтобы русская культура была включена в реальный жизненный процесс учащегося в результате расширения границ его индивидуального межкультурного опыта за счет непосредственного общения с носителями русской культуры, применения телекоммуникационных технологий.

Таким образом, этнокультурная и межкультурная компетенции личности представляют собой сложное личностное образование, включающее в себя:

- личностно значимые знания об изучаемой культуре (знания о культурных ценностях, о паралингвистических средствах общения, об особенностях коммуникации, о связи языка, мышления и культуры);
- этнокультурные и межкультурные умения (добывать новые знания о родной и изучаемой культуре, использовать имеющиеся знания, соотносить явления родной и изучаемой культуры);
- личностные качества, необходимые для достижения взаимопонимания с представителями родной культуры и иных культур, включающие стремление к познанию родной и иностранной культуры, толерантность, эмпатию и критическое мышление;
- опыт этнокультурного и межкультурного общения и деятельности, заключающийся в изучении родной и иноязычной культуры в процессе коммуникации с представителями своей и изучаемой культуры.

ЛИТЕРАТУРА

1. Болотов В. А., Сериков В. В. Компетентностная модель: от идеи к образовательной программе // Педагогика. – 2004. – № 10.
2. Кессиди Ф. Х. Глобализация и культурная идентичность // Вопросы философии. – 2003. – № 1.
3. Краевский В. В., Хуторской А. В. Предметное и общепредметное в образовательных стандартах // Педагогика. – 2003. – № 2.

4. Полонский В. М. Словарь по образованию и педагогике. – М.: Высш. шк., 2004.
5. Селевко Г. В. Компетентности и их классификация // Народное образование. – 2004. – № 4.
6. Хуторской А. В. Ключевые компетенции как компонент личностно-ориентированной парадигмы образования // Народное образование. – 2003. – № 2.
7. Хуторской А. В. Ключевые компетенции, технология конструирования // Народное образование. – 2003. – № 5.
8. Дашидоржиева Б. В. Теоретико-методологические основы исследования формирования межкультурной компетенции студентов. – http://tmborags.ru/index.php?option=com_k2&view=item&id=202: teoretikometodologicheskie-the-basis-of-research-in-building-intercultural-competence-of-students&lang=ru

М. Б. Джанибеков
Киргизско-российско-славянский университет, г. Бишкек

О. Г. Ултургашева
Хакасский государственный университет им. Н. Ф. Катанова

РОЛЬ И МЕСТО РУССКОЙ ШКОЛЫ В РАЗВИТИИ НАЦИОНАЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ КЫРГЫЗСТАНА

Первый этап в развитии кыргызского образования и культуры связан с появлением русских школ в регионе. Это было началом масштабного гуманистического проекта, во многом определившего путь развития кыргызского народа.

Как мы знаем, в 60-е годы XIX века Россия начала у себя реформу в области образования, и это было одним из важнейших преобразований в обновленной после крепостничества стране. Сама жизнь показала, что нужно создать новый тип школы, который был бы адаптирован к культурной специфике и нуждам народов, насе-

ляющих Россию. Такие школы стали открываться в Туркистанском крае с 1886 года. Нужно заметить, что перед школами в данном регионе ставилась более сложная задача, чем перед национальными школами России.

Во-первых, необходимо было подготовить из детей местного населения кадры, владеющие русским языком и достаточным набором знаний, чтобы они могли заниматься общественной деятельностью или работать в административном аппарате страны.

Во-вторых, была поставлена задача сохранить ту систему обучения, которая действовала в традиционных религиозных мектепах (школах). Поэтому учащиеся в школах обучались не только кыргызской (на арабской графике) и русской грамотам, но и основам мусульманского вероисповедания.

Появление таких школ было встречено первоначально с недоверием. Были опасения местного населения в том, что школы религиозного вероучения будут вытесняться. Широко известны факты «покупки учеников», когда богатые семьи нанимали ученика из бедной семьи, посылая его в школу вместо собственного сына.

Если объективно оценивать роль первых российских школ с высоты сегодняшнего дня, можно сделать вывод, что это была, по сути, организация поликультурного образования и введения реального двуязычия. За счет такой системы образования кыргызский народа получил естественное двуязычие.

Время шло. К 1916 году на территории Кыргызстана действовало уже 16 таких школ. В них обучалось около 750 человек, из которых 670 – дети местного населения, в том числе 56 девочек. География подобных школ была весьма обширной. Например, в числе этих школ значились сокулукская, атбашинская, ошская, пишпекская, токмокская, пржевальская, кетментюбинская и др. Некоторые из них были русско-дунганскими или смешанными, а половина – русско-кыргызскими, и во всех школах вместе обучались кыргызские и русские дети. Нужно признать, что образовательным учреждениям такого рода уделялось особое внимание в плане качества образования,

внедрения передовых методов. Русские выпускники этих школ знали киргизский язык и культуру киргизов. Впоследствии многие из них стали истинными патриотами Кыргызстана. Русскую школу в свое время заканчивал всемирно известный писатель Чынгыз Айтматов.

Выпускники-кыргызы, овладев в школе русским языком, продолжали учебу не только у себя на Родине, но и за ее пределами. Можно назвать немало известных имен – выходцев из этих школ. Думается, достаточно назвать имя Касыма Тыныстанова, основоположника литературы и науки в Кыргызстане. Нам еще предстоит в полной мере осознать колоссальное значение тех шагов, которые Российское государство, русская интеллигенция предприняли 125 лет назад. В сущности, было положено начало тому колоссальному рывку к современному образованию и науке, который осуществил кыргызский народ в XX веке, без чего сегодня и речи не могло бы быть о полноценном вхождении Кыргызстана в мировое сообщество.

Исследователи выделяют три фактора, определяющие место и роль российского образования в истории и жизни кыргызского народа и государства [3].

Первый фактор – политический. Российское образование определило систему общественных ценностей и геополитических ориентиров для многих поколений кыргызстанцев. Сегодня, пройдя вместе с русским народом сложную, неоднозначную по оценкам историю последнего века, многие спорят о том, были ли эти ценности и ориентиры наилучшими. Несомненно, созданная в тот период система образования сформировала у кыргызстанцев возможность критического подхода, сохранила ту приверженность духу свободы и демократическим началам жизни, которые всегда были свойственны кыргызскому народу.

Вторая причина, почему российский компонент в нашем образовании считается исключительно важным, – это экономика. Не секрет, что Россия была и остается одним из главных внешнеэкономических партнеров на уровне государства. Но и не только. Частный бизнес тысяч кыргызстанцев связан с российским рынком. Благодаря

знанию русского языка наши соотечественники уверенно чувствуют себя в российской деловой среде, успешно работают с российскими партнерами. По этой же причине и на кыргызском рынке активно работают российские предприниматели. Нужно признать, что хозяйственные связи с другими странами, входящими раньше в Советский Союз, вполне благополучно развиваются на основе общей образовательной и языковой базы. Стоит ли говорить, что при отсутствии языкового барьера вести переговоры с инвесторами гораздо легче и проще. Не надо закрывать глаза и забывать о полумиллионе кыргызстанцев, находящихся на заработках в России, львиная доля их трудится на рынках Красноярского края и Республики Хакасия. Нельзя относиться к ним как к перебежчикам: они просто являются кормильцами своих семей. Без знания русского языка они не смогли бы найти там работу.

И, наконец, третье. Говоря о важности российского образования для политического статуса и экономического развития Кыргызстана, нужно отметить, что ни с чем не сравнима его роль в социокультурном развитии общества. Образование на русском языке, особенно высшее образование, и сегодня остается базовым и престижным. Многие кыргызстанцы продолжают учебу за рубежом, в университетах России, где, как известно, даже по мировым меркам, бесспорно, высок уровень образования. А многие просто работают в России, чей динамичный гигантский динамичный рынок предоставляет для этого большие возможности.

К вышесказанному, на наш взгляд, можно добавить и туристический бизнес Кыргызстана, который держится в основном на гостях из России и Казахстана. Одним из главных преимуществ здесь является то, что они свободно общаются с нашими жителями на русском языке. В Кыргызстане много русскоговорящих, и это выгодно отличает нас от Кипра или турецкой Анталии.

Если ослабить русский язык, то его место займут другие. Как отмечает председатель партии «Содружество» И. С. Санжариев, «… через 15–20 лет Ош и Джалал-Абад будут говорить на узбекском языке, Чуй и Талас – на казахском, Нарын – на китайском, Баткен – на

таджикском» [4]. На наш взгляд, уход русского языка с образовательного поля Кыргызстана ослабит и положение кыргызского языка. Сегодня кыргызский язык может развиваться только на родине. Ни в одной другой стране у него нет реальных перспектив.

Из сказанного следует, что для народа Кыргызстана было бы невосполнимой потерей отгородиться от животворного влияния русской культуры и науки. Во многих селениях, особенно в дальних регионах, граждане просят открыть русские классы и школы, повысить уровень преподавания русского языка. Люди резонно отмечают, что российские образовательные традиции и сотрудничество с Россией создают предпосылки для овладения русским языком, а знание русского языка – это новые возможности, большая конкурентоспособность [1].

ЛИТЕРАТУРА

1. Бакиев К. С. Знание русского языка – это новые возможности, большая конкурентоспособность // Слово Кыргызстана, 9 декабря. – 2005 г. – С. 2–4.
2. Из выступления бывшего Президента Кыргызской Республики К. С. Бакиева на Международном форуме «XXI век» // Русский язык и литература в школах Кыргызстана (научно-методический журнал). – № 1 (269). – 2005 г. – С. 3–4.
3. «Слово Кыргызстана». – 9 декабря, 2005 г.
4. «Московский комсомолец». – 28 июня, 2006 г.

М. Ю. Гордеев

Кемеровский государственный университет культуры и искусств

ПРИОБЩЕНИЕ ДЕТЕЙ К НАРОДНЫМ ТРАДИЦИЯМ В ХОРЕОГРАФИЧЕСКОМ ТВОРЧЕСТВЕ

На протяжении всей своей истории общество обращается к своим национальным традициям, преобразуя их сущность при помощи различных форм художественного самовыражения. Большое разнообразие и внутреннее богатство славянских культур позволяет экспери-

ментировать с их компонентами и создавать нечто новое и актуальное для современности.

Важнейшей составляющей культурного пространства общества является художественное народное творчество во всех его проявлениях. Зарождение, сохранение и развитие культуры происходит на этапе становления личности. С одной стороны, культура формирует тот или иной тип личности. С другой стороны, личность воссоздает, изменяет, открывает новое в культуре. Таким образом, личность является движущей силой и создателем культуры, а также главной целью ее становления.

Влияние культуры на личность происходит в процессах инкультурации и социализации, с помощью которых ребенок овладевает знаниями и навыками, необходимыми для жизни в обществе и в той или иной конкретной культуре. Следует отметить, что процесс инкультурации по своему характеру более сложен, чем процесс социализации, т. к. усвоение социальных законов жизни происходит гораздо быстрее, чем усвоение культурных норм, ценностей, традиций и обычаев. На наш взгляд, ускорению и облегчению процесса инкультурации способствует изучение ребенком различных видов художественного творчества [3].

Первое знакомство человека с культурой своего народа происходит буквально в первые дни жизни. Народное творчество – это богатейшее средство живого и теплого общения людей, мощная и универсальная коммуникативная система. Его язык, выработанный тысячелетиями цивилизации, позволяет человечеству сохранять общие ценности, взаимообогащаться достижениями различных, в том числе, славянских культур, общаться и находить взаимопонимание.

Художественное творчество формирует ценнейшее культурное достояние народов, которое необходимо осваивать, любить, беречь. Непонимание же молодежью искусства, созданного гением народа, происходит от серьезных пробелов в художественном ее воспитании, упущения в культурной работе и почти полного отсутствия до недавнего времени актуализации народного искусства.

Красивые и скромные, строго регламентированные жизненным укладом сложные навыки хореографии, музицирования, пения, вы-

шивания и иного творчества, – все это убедительные свидетельства особой культуры, сложившейся в разнообразных практиках народной жизни. Народное искусство всегда было основой, фундаментом прогрессивного профессионального творчества.

В основе формирования любой народной культуры лежат традиции, главное свойство которых состоит в сохранении прошлых образцов через устранение, ограничение новаций, воспринимаемых как отклонение от идеала.

Традиция является частью культурного наследия, которое понимается как сумма всех культурных достижений данного общества, его исторический опыт, сохраняющийся в арсенале общественной памяти, включая и подвергшееся переоценке прошлое. В нем сохраняется все, что на том или ином этапе было создано, включая и то, что на время было отвергнуто и не привилось, но позднее может вновь найти свое место в культуре и обществе.

Ценности и символы, воплощенные в памятниках прошлого, становятся важным фактором новой культуры. При этом они должны не только сохраняться, но и воспроизводиться, раскрывая свой смысл для новых поколений. Обращение к культурному наследию призвано обеспечить поддержание привычных смыслов, норм и ценностей, сложившихся в обществе. Эти смыслы, нормы и ценности превращаются в каноны или образцы, проверенные многолетней практикой; следование им обеспечивает привычные условия жизни. Те элементы культурного наследия, которые передаются из поколения в поколение и сохраняются в течение длительного времени, обеспечивают самобытность культуры. Содержание самобытности составляют не только традиционные явления культуры, но и более подвижные ее элементы – ценности, нормы, общественные институты.

Привязанность к традициям, стремление сохранить свое культурное наследие является чертой любого нормального общества. Охрана и освоение своего культурного наследия, в первую очередь фольклора, памятников художественной культуры, книг, достижений науки и техники является важной частью деятельности государства,

общественных и международных организаций. Но, сохраняя и описывая результаты культурной деятельности прошедших столетий, следует учитывать опасность принять их за живой, современный процесс динамики культуры, отвергнуть настоящее во имя прошлого. Особенно часто этот соблазн возникает в сфере искусства, где иногда пытаются канонизировать действительно великие произведения и отказаться от любых дальнейших поисков в области формы или содержания.

Другой крайней формой является полное отрицание традиции, отказ от культурного наследия. Такая ситуация иногда возникает в ходе революционной ломки прежних социальных и культурных структур, целью которой провозглашается построение совершенно нового общества, лишенного недостатков предшествующего общества. Примером такого отношения к культурному наследию служит идеология Пролеткульта в России первых послереволюционных лет, отвергавшая всю предшествующую культуру как буржуазную и ставившая своей целью построение совершенно новой пролетарской культуры.

Поэтому сочетание традиции и новации, умение найти «золотую середину» между ними – важная задача любой культуры. Каждое общество решает эту проблему по-своему, что и определяет его культурную самобытность.

Соотношение традиции и новации является одним из оснований деления обществ на традиционные и модернизированные (индустриальные). Для традиционных обществ характерна опора на традиции при минимальном включении новаций в культуру. Индустриальное общество, не отвергая традиций, много легче принимает нововведения. Поэтому любое общество можно расположить на своеобразной шкале, отмечающей меру его самобытности, сочетания традиции и новации. Крайними точками этой шкалы будут уже рассмотренные нами фундаментализм и отказ от культурного наследия.

В культуре большую роль играет не только передача культурного наследия от поколения к поколению, но и простран-

ственное, географическое распространение элементов культуры. Происходит взаимное проникновение отдельных элементов культуры или целых ее комплексов, при этом возникают различные синтетические формы художественного самовыражения.

Проблема развития многовековых традиций подлинно народного творчества, воссоздания образов, идей народного танца, продолжения танцевальных традиций местного народного искусства в настоящее время как никогда актуальна.

Народное танцевальное творчество – одно из интересных явлений национальной культуры. Оно развивалось тысячелетиями и было неотъемлемой частью повседневной жизни людей, их этикой.

Рассмотрим взаимосвязь песни и танца, музыки и пластики. Сегодня на мелодии современных песен профессиональные и самодеятельные хореографы сочиняют танцевальные композиции. В песнях наших дней сохранена национальная мелодика, своеобразие музыкальных оборотов, Это органически сливается с новыми темами, получает новую ритмическую организацию. Мелодии современных песен широко распространены, они являются спутниками бытовых и общественных праздников. Более того, музыкальная поп-культура сегодня занимает доминирующее положение в культуре в целом. Песен сегодня создано неизмеримо больше, чем танцев. Качество их значительно выше. Чем же объяснить, что многие танцы, созданные на определенные мелодии, быстро умирают, не получая широкого распространения? Хореографические рисунки их не утилизируются и в дальнейшем не получают лексического запаса [2].

Налицо совокупность форм художественного самовыражения, которые позволяют в той или иной степени обращаться к традиционой культуре. Ярким примером обращения человека к последней является детское хореографическое творчество, которое можно рассматривать в качестве синтетической формы современной художественной культуры.

Приобщаясь к специализированным языкам музыки, рисунка, танца, кино, литературы, дети не просто входят в мир традиционных культурных ценностей, но получают возможность универсального

общения, получения и передачи информации, обретают базу для анализа и оценки поступков, событий, явлений, многомерного восприятия мира. В процессе приобщения к культуре ребенок учится выражать не просто действия и намерения, но оттенки смысла, намерений и поступков; получает возможность не только выйти за пределы биологического существования, но осознать себя и свою деятельность в целостности и гармонии с миром и обществом. Так, например, искусство хореографии учит детей красоте и выразительности движений, формирует фигуру, развивает физические качества ребенка, совершенствует их. Благодаря систематическому хореографическому образованию дети приобретают не только двигательные, но и музыкальные умения и навыки, развивают исполнительское восприятие музыки в танце. Кроме того, постоянно совершенствуется творческие способности, формируется эстетический вкус ребенка, его общая и танцевальная культура. Занятия танцем повышают физическую активность, улучшают психологическое самочувствие, позволяют детям осознавать свои возможности, поверить в свои силы и способности. У детей повышается уверенность в себе, коммуникативная активность, доброжелательность, внимательность к другим.

Детское хореографическое творчество на современном этапе отличает ряд особенностей, которые заключаются в проявлении новых тенденций. Сегодня в детском хореографическом творчестве широко заявили о себе тенденции, связанные с обращением к многожанровости и синтезу танцевальных форм и направлений при формировании репертуара. Именно данные тенденции, а также свобода, индивидуализация творчества, продиктованные возрастанием роли духовных факторов развития, обусловили появление большого количества хореографических школ, стилей, направлений. Однако их деятельность не всегда отвечает условиям, при которых происходит сохранение и развитие традиционных хореографических систем. Это оборачивается снижением интереса к классическому и народно-сценическому танцам, потерей в хореографических композициях танцевальной образности, бессодержательностью, однообразием, откровенным формотворчеством, особенно в новых современных танце-

вальных направлениях и течениях – джаз-танец, танец-модерн, фристайл, хип-хоп, техно, и др., – которые являются наиболее привлекательными для детей. Поэтому основной задачей общества в данном направлении является приобщение детей к традициям путем инициирования различного рода конкурсов, смотров, соревнований. Обращая свой взгляд в историю, можно сказать, что уже в середине 1990-х годов начался процесс возрождения. На пороге нового тысячелетия начинает формироваться многоуровневая система конкурсов, цель которой – способствовать повсеместному качественному развитию детского хореографического творчества. Уже первые конкурсы показали необходимость настойчивой поддержки традиционных направлений танца: народного и классического. Такие фестивали-конкурсы, как Всероссийский детский конкурс русского танца на приз имени Т. Устиновой (г. Владимир), Международный фестиваль национальных культур «Перепляс» (г. Москва), Международный фестиваль танца «Славянский кубок» (г. Санкт-Петербург), национальный фестиваль-конкурс традиционного народного творчества молодежи «Есенинская Русь» (г. Рязань) и др. направлены на возрождение русских танцевальных традиций. Растущая популярность таких конкурсов говорит об устойчивой тенденции возрождения лучших традиций детского хореографического творчества [1].

Следует отметить, что детское танцевальное творчество в настоящий период активно входит в процесс глобализации.

Глобализация, являющаяся актуальным контекстом развития современной художественной культуры, все активнее вовлекает в этот процесс детское хореографическое творчество: лучшие детские коллективы выезжают на международные конкурсы за рубеж и соревнуются не только с российскими коллективами, но и с коллективами из других стран. Самое широкое творческое общение и руководителей, и воспитанников танцевальных коллективов в ходе таких встреч способствует проникающему взаимодействию культур, их взаимовлиянию и взаимообогащению.

Из личной практики автора можно отметить следующие формы приобщения детей к традиционным культурным ценностям: создание детского самодеятельного коллектива народного танца «Детство» на базе ГДК п. Ясногорский Кемеровского района, а также образовательного комплекса «Танцы народов мира» на базе МАДОУ № 157 г. Кемерово [3, 4].

Ключевым моментом работы с коллективом «Детство» было знакомство и приобщение его участников к русским национальным традициям, а также национальным традициям малых народов посредством создания репертуара. Так, например, знаковыми постановками стали «Красны девицы» – русский народный хоровод, «Валенки» – русская народная пляска, «Весенние забавы» – русский народный перепляс, «Северное сияние» – эвенкийский народный танец.

Основная цель разработки образовательного комплекса «Танцы народов мира» состояла в формировании духовного богатства личности ребенка посредством приобщения к танцевальной культуре народов мира. Данная цель достигалась посредством решения ряда задач:

- организовать непрерывный воспитательно-образовательный процесс на танцевальном материале мировых культур для детей в возрасте от 4 до 7 лет;
- обучить воспитанников искусству хореографии;
- воспитать чувство прекрасного посредством танцевального вида искусства;
- сформировать художественные вкусы, способности и потребности детей;
- познакомить детей с географическими и культурными особенностями различных стран и народов и т. д.

Особенностью образовательного комплекса «Танцы народов мира» является то, что ребята, кроме изучения народной хореографии, познают многие сферы окружающего их мира: географию, национальности, иностранные языки, обычаи, обряды и традиции различных народов мира, их костюмы и музыку, характер и темпера-

мент. В рамках реализации данного проекта автор поставил такие хореографические композиции, как «Карнавал» – бразильский народный танец, «Восточная сказка» – арабский народный танец, «Тарантелла» – итальянский народный танец.

Таким образом, детское хореографическое творчество является наиболее яркой и эффективной синтетической формой художественного самовыражения, позволяющей воплощать идеи обращения к мировым культурным традициям в целом и к славянским культурам в частности. В рамках взаимодействия по схеме «педагог – ученик» происходит процесс сохранения, обогащения и передачи национального культурного наследия из поколения в поколение, что чрезвычайно важно для развития государства и общества в целом.

ЛИТЕРАТУРА

1. Андрусенко Л. С. Детское хореографическое творчество в художественной культуре России XX – начала XXI вв. Автореферат на соискание ученой степени кандидата искусствоведения. – СПб., 2008 г.
2. Бочкарева Н. И. Русский народный танец: теория и методика: учебное пособие. – Кемерово: КемГУКИ, 2006. – С. 8–23.
3. Гордеев М. Ю. Перспективы развития культуры посредством детского хореографического творчества. – Молодой ученый. – № 12. – 2009.
4. Гордеев М. Ю. Сохранение национальных традиций русской культуры в сельской местности (на примере хореографического творчества). – Славянский сборник. Вып. 8: материалы VIII Международных Славянских Чтений «Духовные ценности и нравственный опыт русской цивилизации в контексте третьего тысячелетия» (22–23 апреля 2010 г., ОГИИК). – Орел: Орловский государственный институт искусств и культуры, 2010.

И. А. Сечина
Кемеровский государственный университет культуры и искусств

ПРИОБЩЕНИЕ ДЕТЕЙ К НАРОДНЫМ ТРАДИЦИЯМ НА ПРИМЕРЕ РАБОТЫ ПРОФИЛЬНОЙ СМЕНЫ ПО ФОЛЬКЛОРУ «ШКОЛА НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЫ»

Необходимыми условиями формирования гармонично развитого человека являются богатство его внутренней духовной культуры, высокий нравственный потенциал, хороший эстетический вкус, толерантность в межличностном общении. Развитие этих качеств невозможно без создания эффективной системы обучения и воспитания. Система образования призвана обеспечить историческую преемственность поколений, сохранение, трансляцию и развитие национальной культуры.

В ситуации глубокого кризиса нравственных и эстетических ценностей развитие духовности человека немыслимо, если он не ощущает себя частью своего народа и его культуры. Поэтому обращение к воспитанию у детей общечеловеческих ценностей через народную художественную культуру является наиболее актуальным.

Ориентируясь на то, что формирование национального самосознания невозможно без знания этнокультурных процессов, которые воздействуют на национальную культуру, проявились тенденции возрождения и сохранения народных традиций: создаются и внедряются художественно-образовательные программы, основанные на национальных традициях, реформируется система воспитания и образования, разрабатываются планы возрождения народной культуры во многих регионах России.

Основной задачей учебно-воспитательного процесса становится воспитание этнокультурно ориентированной личности ребенка. Известно, что современные дети более развиты, активны, общительны, открыты, а это обстоятельств, в свою очередь, накладывает на педагогов особую ответственность в выборе новых подходов и методов

воспитания и обучения. «Особенно важно подчеркнуть, что искусство, выражающее духовные традиции народа, выступает для подрастающего поколения как своего рода “защитный пояс”, охраняющий ребенка от тех средств массовой информации, которые распространяют идеи насилия, жестокости, национализма и могут нанести личностные и психические травмы детям, стать источниками формирования агрессивного поведения» [1, с. 155].

В современных условиях решение задач восстановления ценностей народной художественной культуры может быть обеспечено применением совокупного потенциала всех возможных способов приобщения и «погружения» ребенка в контекст культурной традиции. Подобный подход очень красочно иллюстрируется практикой проведения профильных фольклорных смен в детских оздоровительных лагерях. Особенностью таких профильных смен является сочетание активного отдыха и оздоровления детей с образовательными программами, что позволяет создать максимально комфортную среду для физического и духовного развития ребенка, его самореализации в сфере народного художественного творчества.

Специализированные программы профильных смен предполагают решение профессиональных задач в области изучения традиций народной культуры и методологии обучения, проблем воспитания и социализации. Руководители творческих коллективов обмениваются опытом, находят новые эффективные методики работы, а участники смены расширяют кругозор в области народной культуры.

Программа смен включает художественно-творческую деятельность в творческих секциях, объединениях, а также разнообразные игровые, конкурсные и концертные тематические мероприятия. В лагерях ежедневно идет работа в творческих лабораториях по нескольким специализациям, к примеру: фольклор, игра на народных инструментах, сольное и хоровое пение, хореография, изобразительное искусство и декоративно-прикладное творчество.

Хорошей традицией профильных смен по народной культуре является включение в круг творчества всех детей смены. Каждый участник может попробовать себя в разных сферах деятельности. Для де-

тей и их педагогов проводятся совместные мероприятия, праздники, а также все желающие участвуют в мастер-классах.

В Кузбассе профильные смены по фольклору под названием «Школа народной культуры» проводятся один раз в год в соответствии с областной программой оздоровления и занятости детей и подростков Департаментом образования и науки Кемеровской области на базе ГОУ ДОД КО ДООЦ (губернаторского оздоровительного лагеря) «Сибирская сказка» (Кемеровская обл., Новокузнецкий район, с. Костенково). Профильные смены отличаются друг от друга целями и задачами, хотя организаторы придерживаются основной идеи приобщения детей к культурным традициям своего народа.

В 2011 году смена «Школа народной культуры» была проведена во время летних школьных каникул, в период с 20 по 29 августа. В профильной смене приняли участие 250 человек из 11 территорий и 16 учреждений дополнительного образования детей Кемеровской области. Целью проведения данной профильной смены являлось сохранение и приумножение национального культурного наследия, пропаганда народных традиций, обычаев и обрядов, укрепление творческих связей между детскими коллективами учреждений дополнительного образования Кемеровской области.

Программа профильной смены предусматривала соединение активного отдыха с обучением по игровым и развивающим методикам посредством реализации мероприятий культурологической направленности. Организаторы опирались на принципы фольклорного обучения и воспитания, которые выявлены из самой природы фольклора, его основных признаков – синкретизма, коллективности, устности, импровизациозности, традиционности, вариативности, региональности.

Коллективы, участвовавшие в смене, представили на суд зрителей концертные номера и фрагменты обрядовых действ, основанные на традиционном песенно-игровом обрядовом материале, собранном и расшифрованном в Кемеровской области. Таким было одно из условий их участия в данной смене.

А также в рамках профильной смены были организованы и проведены такие мероприятия, как: конкурс частушечников, вечер сольного пения, вечер совместного коллективного творчества, песенно-игровые программы «Вечеры».

В рамках данной профильной смены были подготовлены и проведены 20 мастер-классов различной тематики. Формирование тем мастер-классов зависит от наличия присутствующих на смене специалистов, а также от заявленных пожеланий участников. Наиболее популярными мастер-классами данной смены были «Духовные стихи», «Специфический характер народного многоголосия», «Детский игровой фольклор», «Казачья культура», «Особенности русского народного танца», «Изготовление кукол-оберегов», «Исполнение народной песни с использованием русских народных инструментов», «Распевание в народном коллективе». Целью проведения мастер-классов была возможность получения новых знаний в области народной художественной культуры, обмен песенным репертуаром и опытом работы с детским коллективом.

В конце смены для педагогов и руководителей детских коллективов организаторами проведен круглый стол, на котором были подведены итоги, заслушаны предложения и обозначены задачи и перспективы планирования будущих профильных смен по фольклору.

Резюмируя вышесказанное, хочется отметить, что:

1) творческая атмосфера подобных профильных смен позволяет участникам с разным уровнем подготовки развить свои индивидуальные способности, дает им возможность профессионально подрасти;
2) работа по программе профильной смены по фольклору способствует решению ряда проблем эмоционального, интеллектуального, эстетического, социального и даже физического развития участников коллективов;
3) каждое мероприятие, проведенное организаторами смены, несет на себе определенную смысловую нагрузку и решает множество задач, поставленных в программе;
4) наряду с положительными тенденциями развития народного художественного творчества, профильные смены по фольклору выявля-

ют ряд таких проблем, как низкий уровень финансирования (нет возможности приобрести костюмы, инструменты), сложные условия работы (некоторые коллективы, например, не имеют возможности репетировать на сцене, некоторые вообще занимаются в небольших помещениях, не оборудованных для репетиций), недостаточный уровень подготовки кадров и т. д.;

5) дети, участвующие в смене, приобретают бесценный опыт сосуществования в творческой среде народной художественной культуры и во время пребывания на смене происходит их нравственное совершенствование как личности.

В заключение хотелось бы подчеркнуть, что проживание этнокультурной ситуации «изнутри» позволяет детям ощутить себя носителями народной традиции. Таким образом, народное художественное творчество, включенное в повседневную жизнь, становится базой для развития этнохудожественно ориентированной личности, формирования национального сознания и активной гражданской позиции.

ЛИТЕРАТУРА

1. Афанасьева И. В. Художественный конкурс как результат культурной деятельности учреждений дополнительного образования детей // Ученые записки НИИ прикладной культурологии: науч. журнал. – Кемерово: Кемеров. гос. ун-т культуры и искусств, 2008. – Т. 1 (5). – С. 155–159.

В статье использовался материал аналитических записок по результатам проведения смен «Школа народной культуры» ГОУ ДОД КО ДООЦ «Сибирская сказка», предоставленный заместителем директора по учебно-воспитательной работе ГАОУ ДОД КО «Областного центра дополнительного образования детей» Е. Г. Абрамовой и заведующей отделом культурологической направленности ГАОУ ДОД КО «Областного центра дополнительного образования детей» С. А. Целюк.

О. И. Мигунова
Кемеровский государственный университет культуры и искусств

ОСОБЕННОСТИ ТВОРЧЕСТВА СОВРЕМЕННОГО ШКОЛЬНИКА, ВЫРАЖЕННОГО В ДЕТСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ

В наше время проблема изучения детского фольклора привлекает все большее количество исследователей: фольклористов, этнографов, социологов, психологов. «Отечественные исследователи только в последней трети XX века заговорили о существовании “детской субкультуры”, важнейшей формой бытования которой является школьный фольклор. Причина его появления в том, что пути социализации, предполагаемые взрослыми, на практике оказываются несовершенными. Разрыв между бытом и декламируемыми ценностями настолько очевиден, что в детской субкультуре вырабатываются собственные механизмы социализации. Усвоение текстов всё чаще протекает как их перевод на иной культурный ход, при котором изменяются акценты и трансформируются жанровые характеристики» [2, с. 44–45].

Школьный фольклор представляет собой одну из составных детского фольклора и отражает своеобразие мировосприятия детей определенных возрастных категорий, находящихся вместе несколько лет. Он включает в себя традиционные формы, свойственные детскому фольклору в целом и бытующие в школьной среде. Источником школьного фольклора является традиционный фольклор. Из традиционного детского обихода переходят клички, дразнилки, бранные выражения, большинство игр с соответствующим текстовым сопровождением, в школе они переосмысливаются и приспособляются к новой среде. Школьный фольклор отражает школьную обстановку и связанную с ней практику взаимоотношений, повседневную жизнь с конкретными событиями.

Проведённое анкетирование учеников младших классов некоторых средних школ города Кемерово позволило выделить наиболее распространённые жанры, бытующие в школьной среде: считалки, загадки, дразнилки, страшилки, садистские стишки и переделки-пародии.

Считалки – это словесные рифмованные формулы, короткие стишки преимущественно юмористического характера, применяемые для определения ведущего, очерёдности в игре и распределения ролей [1, с. 78]. Содержание заумных стишков и считалок разнообразно. В некоторых легко распознать латинские слова и названия чисел. Они непонятны современным детям, поэтому и произошло своеобразное «перевирание» слов.

Проведённые исследования указывают на характерный признак современной считалки – замена персонажа. Новыми героями могут стать политик или эстрадная звезда, но чаще всего в старые считалки проникают герои мультфильмов: Бэтмен, Покемон, Человек-паук и другие. Влияние отечественной мультипликации воплотилось в распространенной подмене: «вышел ёжик из тумана...». Нередко соединение старой формы и современных образов приводит к сложному сюжетно-образному симбиозу сказочных, мультипликационных героев, а также персонажей телесериалов. При этом считалка прекрасно усваивает сложные иностранные имена, а также появляется современная атрибутика.

Загадка относится к малым жанрам фольклора, она отличается краткостью и лаконичностью высказывания. Обычно загадки строятся «на иносказании, метафоре, аллегории, описании предметов, явлений, живых существ в замысловатой вопросительно-констатирующей форме, несущей в себе закодированную информацию, требующую расшифровки » [1, с. 156]. Они принадлежат к группе произведений, перешедших из взрослого фольклора в детский. В современном детском фольклоре бытуют следующие виды загадок:

1) традиционные загадки о человеке и его теле, предметах материальной культуры и быта, о животном и растительном мире и т. д.;

2) загадки с новыми отгадками к традиционным текстам, которые носят ярко выраженный юмористический характер. Они строятся по принципу обманутого ожидания;
3) загадки о новых реалиях и героях;
4) «телевизионные» загадки, а также на темы рекламных роликов;
5) загадки-шутки;
6) словесные загадки, построенные на игре букв и звуков;
7) абстрактные загадки с использованием неологизмов, абстрактного юмора и элементов абсурда;
8) псевдоэротические загадки – принадлежность потаенного детского фольклора, а также способ шокирования взрослых.

Дразнилки – краткие, преимущественно в одну строфу, произведения юмористического характера. Комизм дразнилок строится на абсурдности ситуации. Прозвища даются как ученикам, так и преподавателям. В них также выявляются отношения учеников, и даются они не всем. Иногда повод для прозвищ дают бросающиеся в глаза привычки или внешний вид, основанием для прозвищ может стать пройденный материал, сравнение с известными деятелями культуры. Часто основой для прозвищ становилось сокращение, образованное от фамилии или должности. Часто многие слова вводятся только для рифмы, подобные несообразности широко распространены в дразнилках. Им присущи преувеличение, насыщенность забавными, неожиданными сравнениями.

Дразнилки представлены в современном фольклоре несколькими специфическими группами:
1) дразнилки-прозвища – прикладки к имени;
2) традиционные дразнилки, высмеивающие особенности поведения, моральные качества (жадность, трусость, плаксивость и т. д.);
3) дразнилки, высмеивающие особенности внешнего облика (представлены в меньшем количестве): адресованы толстым, реже – худым, рыжим, очкарикам;
4) по-прежнему актуальной и волнующей остается проблема взаимоотношений мальчиков и девочек;
5) дразнилки, названные Г. С. Виноградовым «поддёвками».

Современная дразнилка ассимилируется с другими жанрами (песней, частушкой, «садистским стишком»). В нее проникают новые образы и понятия или даже целые двустишия.

Среди школьников бытуют и современные, нетрадиционные жанры детского фольклора, которые представлены страшилками, «садистскими стишками», переделками-пародиями. Изучение этих жанров дает прекрасный материал для рассмотрения детской психологии и мифологии, соотношения «собственно детского» и «взрослого» в детском репертуаре.

Рассказывание страшилок преследует конкретную цель – вызвать у слушателей переживание страха, необходимое для самоутверждения личности [1, с. 191]. Термин «страшилка» принят не всеми исследователями, многие предпочитают такие определения, как «страшные истории», «страшные рассказы».

Классические непародийные страшилки с трагическим концом (о предметах-вредителях, о пирожках с человеческим мясом, об автобусе-мясорубке и т. д.) обычно рассказывают дети младшего возраста. Самой распространенной страшилкой является произведение «В чёрном-чёрном лесу».

Подростки предпочитают варианты с благополучным концом, где героям удается одолеть антагонистов-вредителей. Особенно популярны у подростков страшилки-пародии или антистрашилки с неожиданным смешным финалом, приближающим текст к анекдоту. Самими популярными среди современных школьников являются страшилки эффекта – с резким, неожиданным выкриком в конце: «Отдай моё сердце!» Родственная быличке и сказке страшилка удовлетворяет потребность современного ребенка в том, что Э. Успенский назвал «витамином страха», без которого невозможно взросление и подготовка к жизни в мире взрослых [3, с. 23].

«Садистские стишки» – один из распространенных жанров современного детского фольклора, активно бытующий в среде школьников и иногда дошкольников. Этот вид детского творчества вызывает неоднозначные реакции – от весёлого смеха до шока. Устраивая свое-

образное соревнование, дети увлеченно декламируют друг другу, шокируя случайных слушателей-взрослых. Имея несомненное авторское происхождение (среди выясненных источников – стихи О. Григорьева и И. Мальского), «садистские стишки» прочно прижились в устном репертуаре, обросли вариантами. В них не просто описываются «ужасы». Все ужасное подвергается в таких текстах кощунственному осмеянию. Лихой скомороший дух «садистского стишка» играет в детской жизни своеобразную психотерапевтическую роль, десакрализируя смерть и все, что с ней связано [3, с. 24].

Особый раздел школьного поэтического фольклора составляют пародии. Источником для пародирования становились известные литературные произведения и те, что изучались на уроках в соответствии с программой. Обычно пародии создавались, когда школьники трудно усваивали материал и стремились как-то избежать возникших трудностей [1, с. 246–247].

Воздействие массовой культуры особенно чётко проявляется в таких жанрах, как школьные пародии. Переделки-пародии – один из самых распространенных и неизученных жанров современного детского фольклора. Известны многочисленные варианты пародийных переложений массовых песен, а также авторских стихотворений. Современные переделки отличаются преобладанием скатологической и эротической тематики, употреблением нецензурной лексики.

В зависимости от объекта пародирования можно выделить несколько основных групп таких переделок:

1) Переделки-пародии на фольклорные произведения – это трансформированные сказки («Репка», «Сказка про серенького козлика»), считалки, потешки, скороговорки и лирические песни.
2) Пародии на произведения русской классики ограничены хрестоматийно известными произведениями: пролог к поэме А. С. Пушкина («У лукоморья дуб зеленый»); «Крестьянские дети» Н. А. Некрасова («Однажды в студеную зимнюю пору»), пейзажная лирика.
3) Пародирование советской детской поэзии – это многочисленные переделки стихов В. Маяковского. А. Барто, С. Маршака, С. Михалкова и др., нередко приобретающие в устах детей признаки «садистских стишков» и «черного юмора».

4) Пародии на современные эстрадные песни – самая распространённая группа пародий.

Исследование школьного фольклора позволяет сделать вывод о том, что он представляет удивительное сочетание исторически сложившихся жанров, сохранивших традиционную культуру, с современными, нетрадиционными жанрами, отразившими особенности нынешней детской субкультуры.

Школьный фольклор – это сложное социальное явление, где находят отражение взгляды и взаимоотношения не только конкретной общественной группы школьников, но и окружающей их внешней среды. Процесс взаимоотношений носит диалектический характер, традиционные формы чаще всего сохраняют свои основные особенности, добавляются только новые тематические группы.

Самыми продуктивными создателями и носителями школьного фольклора являются подростки, дети до 12–13 лет. Творчество детей этого возраста непосредственно, эмоционально окрашено и разнообразно по формам. У старших школьников теряется интерес ко многим забавам и играм, чувствуется большая зависимость от фольклора взрослых и подражание литературным образцам.

Школьный фольклор относится к активно функционирующим жанрам современного фольклора. Его развитие происходит, прежде всего, по линии расширения репертуара, введения новых тем и образов. Интересно отметить, что в школьной среде удерживаются примеры жанров, прекративших распространение в фольклоре взрослых, что свидетельствует об их уникальности и самодостаточности в своем развитии.

ЛИТЕРАТУРА

1. Капица Ф. С. Русский детский фольклор: учебное пособие для студентов вузов. – М.: Флинта: Наука, 2002. – 320 с.
2. Осорина М. В. Современный детский фольклор как предмет междисциплинарных исследований // Сов. этнография. – 1983. – № 3.
3. Трыкова О. Ю. Жанры детского фольклора Ярославской области // Живая старина. – М., 1999. – № 1 (21). – С. 21–24.

О. Г. Ултургашева
Хакасский государственный университет
им. Н. Ф. Катанова, г. Абакан

«ЗАБЫТЫЕ РЕМЕСЛА ПРЕДКОВ» И ИХ ВОЗРОЖДЕНИЕ

«С точки зрения социальной экологии этнос есть целостный организм, а его устойчивое развитие означает сохранение жизнеспособности, поддержание всех его потенциалов, оптимальной демографической структуры, численности и т. д. Ведущими являются язык и духовный потенциал, единое этноцентрическое миропонимание», – пишет в своем обобщающем труде один из ведущих специалистов по социальной экологии С. М. Мягков. Таким образом, когда вопрос касается возрождения и развития этноса, в первую очередь необходимо начинать с родного языка, так как язык всегда был и остается этнообразующим фактором, представляя основу национального самосознания. И поэтому национально-культурное возрождение народа, его социальное благополучие невозможно без сохранения и полноценного функционирования языка, а основой духовного потенциала общества, душой народа является традиционная культура, именно в ней заложены отобранные веками нравственные идеалы, принципы и нормы существования этноса, обеспечивающие его жизнестойкость и гармонию. Главным инструментом сохранения духовного потенциала народа является общественная система взращивания новых поколений [3].

В настоящее время хакасский язык, являясь государственным языком Республики Хакасия, преподается в национальных школах, также обучают родному языку в детских садах. Но этого недостаточно, чтобы дети заговорили на родном языке и в быту, и в школе, так как современное состояние хакасского языка, традиционной культуры и народных промыслов коренного народа Хакасии является, можно сказать, кризисными. Истинных носителей языка становится все меньше и меньше; пустуют пастбища, неумолимо сокращается поголовье скота и охотничьи угодья. В настоящее время сельское хозяйст-

во находится на уровне 1940 года. В перестроечные годы Хакасия потеряла 78 % крупного рогатого скота, 97 % коневодства, 83 % овцеводства, не стало развиваться свиноводство. В конце XX века 37 тысяч человек было занято в сельском хозяйстве, в настоящее время их осталось только 12 тысяч [1]. Эти цифры констатируют то, что остальная часть коренного населения осталась без дела.

Многие обряды и традиции, веками связанные с охотой, рыболовством, вспомогательными народными промыслами (обработка и выделка мехов, изготовление национальной одежды, обработка и художественная резьба по дереву и т. д.) утрачиваются безвозвратно. В результате выходят из употребления и забываются целые пласты национальной лексики. Национальных школ по содержанию остается совсем немного. Учащиеся-хакасы из малых деревень, где закрываются малокомплектные школы, обучение продолжают в школах-интернатах. В настоящее время в районных центрах Аскизском, Таштыпском и Усть-Абаканском для приезжих учащихся имеются интернаты-пансионы. Ученики, живущие в интернатах, отвыкают от домашних дел, не приучаются к повседневной трудовой деятельности, что отрицательно сказывается на будущем этих детей.

В концепции модернизации российского образования на период до 2010 г. четко определены условия углубленной профильной подготовки в старших классах. Нам представляется интересным опыт Первомайской средней общеобразовательной школы Амурской области, которая в течение 5 лет, внедряя в учебный процесс национально-региональный компонент, разработала модель профильной трудовой подготовки детей коренных народов Крайнего Севера. На базе школы создан школьный охотничий домик, при нем функционируют цеха по изготовлению резной бытовой мебели, выделке шкур, шитью меховых изделий и т. д. За сравнительно короткое время педагогическому коллективу удалось создать учебно-производственный технологический комплекс с десятью цехами профильного обучения по национально-прикладному искусству. В этой школе профильное обучение детей-эвенков осуществляется с пятого класса по следующим направ-

лениям: обработка и выделка шкур, изготовление национальной одежды, головных уборов из меха и кожи, изготовление мужской и женской обуви, обработка дерева и художественная резьба по дереву, токарная резьба по дереву, изготовление меховых сумок, кумаланов и других предметов национально-прикладного искусства и сувениров. В качестве мастеров-умельцев привлекаются старожилы из числа коренного населения села, знающие язык и древнюю терминологию народных промыслов, что обусловливает востребованность, актуализацию, значит, и возрождение специальной лексики [4].

Сегодня встал вопрос, как, сохраняя традиционную форму, содержание и национальный колорит изделия, применять новые способы воздействия на материал, изготовить его по новой, более экономичной технологии? Поиски этого пути должны влиять на процесс обучения учащегося прикладному творчеству. Многие учителя трудового обучения Республики Хакасия поставили перед собой задачу воспитать достойную смену мастерам старшего поколения, не дать угаснуть народным традициям. Эта проблема стоит и перед мастером-руководителем кружка по прикладному искусству, который ставит задачу привить детям любовь и уважение к национальным традициям, сформировать у них практические навыки, которые при дальнейшем развитии превратятся в мастерство. Мастеру прикладного искусства сразу видны степень активности ученика, уровень сформированности у него умений и навыков. С их учетом он может более эффективно регулировать развитие детей: глазомер, тактильные ощущения, слух, восприятие, наблюдение, память, воображение. Прикладное искусство, как выражение чувств, потребности души, поиски прекрасной формы, гармонии, фантазии, является доступным средством художественного выражения отдельной личности. Занятия по прикладному искусству направлены на освоение приемов традиционных художественных ремесел хакасов. На них дети создают национальные изделия, вполне современные и сегодня. Это хакасский костюм (мужской и женский), нагрудное украшение пооо – нагрудное украшение женщин, нанzых – кисеты, моркам – манжеты, ээн – наплечники для национального платья и т. п.

Овладение прикладным творчеством основано на обучении труду. Мастер должен стремиться развивать способности детей до такой грани, когда любительское увлечение станет профессиональным делом всей жизни. Современная жизнь диктует нам такие условия, при которых молодому поколению нужно уметь выжить. Существующие сегодня рыночные отношения заставляют быть особенно требовательными к качеству своих изделий. Акцентируется внимание на том, чтобы предметы народного творчества были «ручными», ибо только ручное изделие хранит секрет уникальности.

Несколько лет назад при Хакасском филиале Российского фонда культуры (рук. фонда Тиникова Ю. К.) был создан Республиканский проект «Юрта», который главной задачей своей деятельности поставил возрождение забытых и традиционных ремесел.

При нем была организована школа народного искусства, которая готовит мастеров резьбы по дереву, вышивальщиц, мастериц по изготовлению украшений. Например, вышивальщица В. П. Кунучакова из с. Бутрахты Таштыпского района изготавливает удивительные украшения для женщин – пооо, кольца, ызыроа и т. д. Самым известным национальным украшением является пого. В настоящее время оно перешло в сувенирное изделие, т. к. получило широкий интерес у гостей, приезжающих в Хакасию. Срок изготовления сувенирного пого составляет 3–4 дня, а традиционного 6–7 месяцев. Пого в старинном стиле изготавливает народный мастер Республики Хакасия А. И. Спирина. Особо хочется отметить весьма оригинальное нагрудное украшение пого, которое уменьшили в размере, оставив традиционную композицию нашитых круглых по форме пластинок. Основательницей сувенирного пого является народный мастер Е. Г. Чаптыкова. Пого пользуется большим спросом как украшение. Его сувенирный размер определяется утилитарностью изделия. Работа мастериц в области воссоздания хакасского костюма базируется на сохранении старых форм.

В настоящее время при содействии Хакасского филиала РФК хакасские юрты поставлены при всех национальных школах республики Хакасия. Также действуют этнические музеи в трех районах Ха-

касии (в Аскизском – 2 музея, Усть – Абаканском – 1, Алтайском – 1). В Юртах проводятся традиционные обряды, например, «встреча гостей», «кормление и благословление огня», прием гостей хакасами в юрте, куда входит и экскурсия по юрте и т. д. Таким образом возрождается традиционная этническая культура и воспитывается молодежь.

Проект проводит ежегодные выставки и выявляет новые поколения талантливых мастеров и мастериц. Наиболее активно творчество мастеров развивается в сфере шитья бисером и нитками.

Наблюдается оживление творчества и в области резьбы по дереву. Так, в Институте саяно-алтайской тюркологии (ИСАТ) на кафедре педагогики, психологии и методик национального и поликультурного образования дисциплину «Технология» преподает заслуженный учитель России В. А. Анцупов. Он успешно реализует авторскую программу мастер-класса по изобразительному искусству и техникам художественной резьбы по дереву. В течение нескольких лет, активно осваивая национально-региональный компонент содержания школьного образования, Виктор Алексеевич осуществляет целенаправленную деятельность по подготовке материально-художественной базы для создания Центра по возрождению национальных ремесел при ИСАТ. Им непосредственно собраны или изготовлены многочисленные изделия декоративно-прикладного искусства, художественных промыслов, которые могут быть представлены как экспонаты для музея народных ремесел «Забытые ремесла предков», а в настоящее время используются как дидактический материал в работе с учителями, студентами, школьниками.

Здесь можно проследить существующую закономерность: прямое утилитарное назначение предметов является строгим регулятором этого мастерства. Возьмем резные чаши-блюда. Они по существу утратили свою утилитарность, так как бытуют как сувенир или декоративное панно. Теряя прежние орнаментальные узоры, эти изделия все более тяготеют к сюжетно-изобразительным мотивам [5].

В настоящее время художники-модельеры, создавая новые модели одежды, используют не только особенности кроя хакасской одежды, но и активно включают традиционные орнаментальные мо-

тивы в украшение своих изделий. Художники-графики используют линейный характер орнамента для решения задач, связанных с книжной иллюстрацией.

Современные народные умельцы Хакасии создают новые виды изделий из рога, дерева, керамики, появляются сувенирные коврики, расшитые рукавицы, сумочки с использованием традиционного хакасского декора. Руководители товариществ, кружков и даже школы приглашают на работу зрелых мастеров, но в основном не имеющих педагогического образования. В этом деле выпускники Института саяно-алтайской тюркологии могли бы оказать существенную помощь.

К примеру, кафедра ППМНПО Института саяно-алтайской тюркологии обеспечивает специальность 031200.00 «Педагогика и методика начального образования» дисциплинами по выбору «Развитие творческих способностей учащихся при художественной обработке дерева», «Народные промыслы и современность», «Хакасские народные промыслы (художественная ковка и литьё)». Перечисленные дисциплины в основном практического характера. Студент, получивший эту специальность и выбравший одну из предложенных курсов по выбору, может работать учителем технологии и изобразительного искусства, также вести кружковую работу в этом направлении в общеобразовательных школах Республики Хакасия. По курсу «Методика преподавания труда» студенты выполняют курсовые и дипломные работы. В этом направлении уже накоплен определенный опыт. Студентами изготовлено много «забытых» предметов домашнего обихода хакасов. Например, типcw (корыто), алоай (чаша), соох (ступа), соохпалазы (пестик), сароаас (веялка), сигедек (женская безрукавка), моркам (манжет хакасского платья), ээн (наплечник к хакасскому платью), теербен (ручная мельница) и т. д.

Приобщение детей и студентов к народной культуре и вековым традициям восстанавливает связь с предыдущими поколениями, питает души юных, воссоздает духовный потенциал этноса. Чем шире будет в образовании вестись такая работа, тем больше оснований для надежды на возрождение коренного этноса Хакасии [1].

ЛИТЕРАТУРА

1. Ултургашев С. П. О первой межвузовской научно-практической конференции «Актуальные проблемы сохранения и развития языков, культур и истории народов Саяно-Алтая» // Актуальные проблемы сохранения и развития языков, культур и истории народов Саяно-Алтая. Материалы международной конференции, посвященной 280-летию дешифровки древнетюркской письменности. – Абакан: Изд-во ХГУ им. Н. Ф. Катанова, 2001. – с. 262.
2. Боргоякова Т. Г. Социолингвистические процессы в Республиках Южной Сибири. – Абакан: Изд-во ХГУ им. Н.Ф. Катанова, 2002. –166 с.
3. Законы Республики Хакасия, принятые на IV сессии Верховного Совета Республики Хакасия (13–16, 20 октября 1992 года). – Абакан, 1992.
4. Быкова Г. В. Возрождая промыслы, сохранить исчезающий язык // Материалы V Международной научно-практической конференции «Реальность этноса. Этнонациональные аспекты модернизации образования» (Санкт-Петербург, 18–21 марта 2003 г.). – СПб.: Астерион, 2003. – С.480–483.
5. Кызынгашева Р. Г. Использование трудовых традиций в воспитании хакасских школьников // Образование и глобализация: Материалы Байкальской международной конференции. 8–10 сентября 2004 г. – Улан-Удэ: Изд-во БГУ, 2004. – С. 169–172.

Н. Ф. Хилько
Омский государственный университет
им. Ф. М. Достоевского

ДИАЛОГ СЛАВЯНСКИХ КУЛЬТУР В ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ОМСКОГО ДОМА ДРУЖБЫ

Универсальное значение каждой национальной культуры в регионе проявляется и развивается лишь в *диалоге культур*, в сотрудни-

честве с различными конфессиями. Предпосылкой, определяющей возможность такого диалога и свободного взаимодействия этих феноменов, является, несомненно, гарантия прав каждого человека и каждой нации, исключение любой дискриминации в этой и других сферах общественной жизни. При этом важны не столько декларации относительно прав, сколько глубокие преобразования в социально-политической, экономической, духовной жизни, разработка стратегических ориентиров культурной политики Российского государства вообще и возрождение национальных культур в частности [1].

Целям реализации государственной национально-культурной политики на территории Омской области служит Межрегиональное национальное объединение (Дом дружбы). В его деятельности приоритетным является «укрепление межнационального согласия, гражданского мира и общественно-политической стабильности в регионе». Деятельность центра основана на оказании методической, организационной и информационной поддержки национально-культурным объединениям, творческим коллективам, которые разворачивают свою деятельность по реализации национально-культурных программ в рамках концепций приоритетных направлений воспитания толерантности и межнационального сотрудничества.

Проведенный анализ показывает, что государственное регулирование процесса формирования культурной политики в регионе обеспечивает целостность системы деятельности учреждений социально-культурного и культурно-досугового типа путем *сохранения исходного*, традиционного *состояния* или изменения в необходимом, оптимальном, целесообразном, в соответствии с динамикой и логикой его развития процессе. Поэтому в системе государственного регулирования деятельностью учреждений социально-культурного и культурно-досугового типа, складывающейся в процессе функционирования совокупности отношений между различными сторонами и элементами коллективной деятельности, интегрирующим звеном которой являются отношения «представитель Президента по округу – руководитель регионального уровня – руководитель учреждения» [1, с. 71].

Этому способствует поддержка культур основных национальных групп и народов Омской области. Одним из важнейших направлений в деятельности Дома дружбы является выполнение программы долгосрочного социального проекта «Национальный мегаполис», реализация которого создает дополнительные условия для укрепления единого полиэтнического культурного пространства и благоприятного социокультурного климата на территории Омского Прииртышья. Создание единой территориальной инфраструктуры «Город в городе» позволит по-новому взглянуть на подходы в сфере построения гражданского общества посредством диалога культур и партнерских отношений с национально-культурными объединениями через новые формы государственной поддержки. В каждом из подпроектов предусмотрено проведение научно-исследовательских мероприятий («Сохранение и развитие культурного наследия народов Омской области»), издание литературы («Библиотечка Дома дружбы»), усиление культурно-просветительской деятельности («Культура моего народа»), а также взаимообмен и общение между народами («Областной фестиваль национальных культур “Единение”»). Поэтапная реализация этого долгосрочного социального проекта продлится до 2016 г. Его осуществление позволит оказать Дому дружбы методическую, организационную и информационную поддержку, установить межрегиональные партнерские отношения, сохранить национально-культурную самобытность народов Сибири. Эти предложения были закреплены в резолюции VIII съезда Межрегионального общественного движения «Сибирский народный собор» (июнь 2006 г., г. Омск).

Наше время заставляет по-новому ощутить огромную меру ответственности за культурное наследие и его развитие и распространение. Эта деятельность может служить для других примером *интернационального единения*, социально-культурного партнерства и творческого сотрудничества, возникающих в этих рамках. Активизация межкультурной коммуникации, реализация принципов толерантности, любви и дружбы осуществляется посредством контактов с культурными центрами разных регионов и стран СНГ, обменных гастро-

лей, при помощи проведения совместных праздников, фестивалей, конкурсов, выставок.

Интеграция культуры регионов противостоит ее изоляции, основанной на социально-культурной и национальной уникальности региона. При этом наряду с национально-культурным самоопределением существует и гражданское становление регионального славянского сообщества, построенного на формировании традиций разумного, добрососедского, дружеского и благополучного сосуществования культур в режиме *постоянного диалога.* При этом стираются различия регионов, национальных и этнических групп, субкультур в проблемном и кризисном социуме.

Славянской культуре Омского Прииртышья всегда были присущи широта, глубина постановки проблемы, целостность их видения в единстве основных направлений развития, опора на духовно-нравственные начала, видение взаимосвязей культуры и цивилизации, цивилизации и духовности, сохранение исторической преемственности развития.

В ходе преобразований и трансформаций в содержании культуры Омского Прииртышья взаимодействуют *три составляющие*: мировая, отечественная (российская) и региональная. В их взаимодействии происходит смена векторов культурообразующих процессов. На смену традиционному *прямому направлению* в развитии культурных процессов от столичных центров к регионам, все резче обозначается *встречный* процесс – от регионов к центру, свидетельствующий о новизне социокультурной ситуации, усиливающей переориентацию на носителей культуры региона, развитие региональных культурных традиций. Во время экономических и политических кризисов в региональном пространстве востребуются и находят себя создатели культуры. При этом обогащаются старые традиции, укрепляется преемственность различных поколений носителей культуры. Функционирование сферы культур в регионе как сложной социально-экономической системы складывается из огромного числа разнообразных зависимостей: процессов, состояний, функций, причин,

обстоятельств, результатов и т. д. Выбор основных приоритетных направлений обусловлен, в свою очередь, особенностями развития культуры разных взаимодействующих регионов, состоянием их социокультурного потенциала [2, с. 125].

Регулярно проходящий уже на протяжении 10 лет фестиваль национальных культур «Единение» направлен на укрепление доверия, добрососедства и толерантных отношений, деловых и дружеских связей с разными регионами России, странами ближнего и дальнего зарубежья в форме участия коллективов из других регионов. Особенностью фестиваля стало возрождение традиций проведения народных праздников сосредоточенных в пространстве компактного проживания людей одной национальности при одновременном увеличении числа межнациональных мероприятий. Фестиваль включает в себя межнациональные проекты, направленные на обмен культурными достижениями; проведение серии совпадающих и автономных календарных праздников (Пасха, Троица – в славянском и немецком календарных циклах; Рождество – в славянском и еврейском календарных циклах и т. д.); проведение национальных фестивалей народного творчества каждого народа (казачьей, украинской, казахской, татарской, армянской культур, народов стран Балтии и др.). При этом особое значение придается конкурсам национального творчества.

Формой межкультурной коммуникации является фестиваль приграничных территорий Российской Федерации и Казахстана, направленный на сближение и диалог культур народов. В перспективе фестиваля – подключение к мероприятию других российских приграничных территорий. Акции, проводимые в Одесском и Исилькульском районах, направлены на расширение сферы совместных праздников, фестивалей, конкурсов, выставок, автопробегов и других форм культурного обмена.

Таким образом, существует общественная система взаимодействия с национально-культурными объединениями в сфере поддержки и сохранения национальной культуры, которая, на наш взгляд, должна строиться не только на возрождении и пропаганде национальных форм творчества и развитии международных контактов, но и на заботе о сохранении культурных традиций коренных народов и диаспор-

ных групп (украинцев, немцев, татар, казахов) [1]. Для этого при Доме дружбы создается Координационный совет по делам национально-культурного объединения, в котором обсуждаются рекомендации для органов государственной власти по решению проблем национальных центров.

Рассмотрим, как проявляется *национальное и общецивилизационное* в культурном наследии Сибири. Что преобладает в национально-культурном развитии: национальные или общецивилизационные черты? Какие глобальные процессы способствуют развитию, а что препятствует ему? Это выясняется в процессе анализа эффективности использования форм этнокультурного наследия, который отражает степень рассматриваемого взаимодействия.

В этом контексте создаются серьезные предпосылки повышения социально-культурного развития в сфере народного творчества, что крайне необходимо в условиях поликультурного социума, являясь одновременно фактором социально-культурной и культурно-политической стабильности в регионе. Очевидно, что сохранение *историко-культурного наследия* также неотделимо от возрождения традиционных культурных ценностей и является объективной необходимостью поддержки всей культуры в целом. При этом создаются предпосылки взаимодействия профессионального искусства и народного творчества. Формирование единого культурно-информационного пространства региона неотделимо от пропаганды киноискусства, развития локального содержания в сети Интернет, деятельности местных телеканалов.

Рассмотрим пути реализации региональных приоритетов по отдельным направлениям деятельности.

Сочетание *славянских и православных* традиций, возрождение благотворительности проявляется в ходе проведения культурных акций, встреч, балов, постановки авторских телепередач, театрализованных представлений, концертов, кинопоказов. Взаимодействию национального и общецивилизационного здесь способствовали ситуации создания праздничной атмосферы, формирования общей аудитории, создания положительного имиджа городов, поселков, со-

хранение народного колорита певцов и сказителей, мастеров, звонарей, скоморохов, ремесленников, народных танцоров. При этом следует отметить, что массовизация не препятствует локализации и проявлениям провинциализма, а также регионализации; процессы урбанизации стимулируют выработку священного отношения к народной культуре (сакрализация) и осовремениванию национальных архетипов в различных видах художественной и досуговой деятельности.

По словам Л. К. Полежаева, губернатора Омской области, в основе гражданского общества, построенного на согласии, мире, уважении человека, лежит сохранение духовных, нравственных и культурных традиций. Действительно, поддержка мероприятий этнокультурного характера должна способствовать гармонизации межнациональных отношений [2]. Национально-культурная политика способствует созданию комфортных условий по консолидации межнационального и поликонфессионального российского общества в контексте сложившегося этнокультурного пространства Сибири.

Известно, что процесс культурного возрождения многообразных видов и форм народной культуры способен активизироваться через реконструируемую творческую деятельность в центрах традиционной культуры. Организационными формами этой деятельности могут быть национально-культурные объединения, движения, национальные землячества, национально-культурные ассоциации, клубы, историко-культурные комплексы, этнопарки, национально-культурные и этноконфессиональные общества, центры и автономии. По составу участников они делятся на национально-замкнутые и открытые объединения. Их инфраструктура непрерывно расширяется.

Для многонациональной Омской области характерно комплексное решение проблем региональной культурной политики и перманентное взаимодействие культур разных народов, её населяющих. После распада Советского Союза в Омском Прииртышье 1991 год был объявлен Годом омской культуры. Особенностью его явился показ многообразия национальных культур, обрядов, обычаев, традиций. Этому способствовали национальные праздники в городах и селах Омской области, образование самодеятельных национальных клубов, создание областных национально-культурных центров.

ЛИТЕРАТУРА

1. Генова Н. М. Основы культурной политики: учебно-методическое пособие. – Омск: ФКиИОмГУ, 2011.
2. Генова Н. М. Культурная политика в системе инфраструктуры культурного пространства региона: монография. – Омск: Изд-во Омского гос. ун-та, 2011. – 285 с.

Т. Я. Маслова
Кемеровский государственный университет культуры и искусств

МУЛЬТИКУЛЬТУРА И НАЦИОНАЛЬНЫЕ ТРАДИЦИИ В ПОПУЛЯРИЗАЦИИ НАРОДНЫХ ЦЕННОСТЕЙ

В современном мире остро стоят вопросы национальных отношений, вопросы взаимодействия разных народов, религий и культур. Западная модель общественной жизни декларировала понятия толерантности, демократии, либерализма, прав человека в том виде, в каком они записаны в Декларации независимости США. Эта концепция принята ныне как принцип организации социального общежития во многих **много**национальных государствах мира, в том числе, и в **много**национальной Российской Федерации. Естественно, в эту концепцию «открытого общества» логично вписывается и понятие мультикультуры.

Краеугольным камнем в понятии мультикультуры является, по сути, вопрос межнациональных отношений. Д. А. Ольшанский, доктор политических наук, директор Центра стратегического анализа и прогноза в определении данного понятия придерживается западноевропейского взгляда: «Мультикультура есть *равноценное существование национального и мирового*, а не поглощение одного другим или качественное изменение национального» (подчёркнуто мной – ***Т. М.***) [1]. Такой политики Европа придерживалась более полувека, в спокойные для неё годы после Второй мировой войны. Но вот в третьем тысячелетии пришёл в движение исламский мир, мусульмане хлынули в бо-

гатую толерантную Европу со своей культурной, религиозной, социальной идеологией, диаметрально противоположной западной, со своими обычаями, традициями, бытовым укладом. И концепция мультикультуры в европейских государствах (в большинстве своем мононациональных) затрещала по швам, антиисламские настроения охватили Европу. О нежизнеспособности мультикультурной модели, о провале мультикультуризма один за другим стали заявлять руководители Германии, Великобритании, Франции, Норвегии и других стран. Суть заявлений сводилась к одному: европейцы требуют считаться с культурой и традициями титульной нации страны, в которой они находятся, страна не станет менять свой образ жизни и подстраиваться под традиции мигрантов. Как говорится в русской пословице, «со своим уставом в чужой монастырь не лезь».

Какова же позиция России в этом сложном и остром вопросе? Её четко и однозначно обозначил президент Д. А. Медведев. Россия не должна «дать себя спровоцировать на рассуждения по поводу краха мультикультуры», сообщило 11 февраля 2011 г. агентство Интерфакс. Слова Медведева прозвучали на встрече с руководителями национальных культурных объединений и башкирскими этнографами. «Если говорить о крахе мультикультуризма, то можно уничтожить традиции, а это опасная вещь, и в европейских государствах это тоже должны понимать», – цитирует агентство слова российского президента [2].

В России иная, чем в Европе, ситуация. Во-первых, в большинстве своем европейские государства – мононациональные, имеют унитарное устройство. Россия же – федеральное государство, страну населяет более 180 народностей и национальностей. Во-вторых, в европейских странах мусульмане, как правило, не коренные жители, а иммигранты. В России же люди разных национальных культур и вероисповеданий веками жили и живут рядом друг с другом. У нашей страны накоплен огромный опыт существования вместе в этом глобальном мире, опыт добрососедских межнациональных отношений, основанных на дружбе, партнёрстве, основанных, прежде всего, на сохранении, уважении национальных традиций и культур, под девизом: человек человеку друг, товарищ и брат.

В данной статье мы рассмотрим вопросы, в каких формах существуют в России национальные традиции, в том числе малых народов; какова роль русской национальной культуры в свете взаимодействия различных национальных культур и традиций; какова роль средств массовой информации в освещении этих вопросов и в формировании общественного мнения в стране.

В аспекте поднимаемых вопросов весьма показателен Кузбасс. По данным последней переписи населения 2010 года, в Кемеровской области проживают представители более 30 национальностей (а в г. Кемерово – более 100!). По данным областного Дома народного творчества, к двухтысячному году самобытную национальную культуру кузбассовцев представляли более 300 фольклорных коллективов – русских, татарских, чувашских, шорских, телеутских, немецких, украинских и других. На территории области действуют 50 национальных культурных центров, общин и ассоциаций, активно изучается и возрождается традиционная обрядовая культура, фольклор. В области проходят многочисленные народные праздники: Иван Купала, Троица, Масленица, Рождество, Пасха, Праздник русской песни, Пайрам (чуваши), Собантуй (татары), Кен-Кыс (шорская красавица), Табыр (телеуты), Праздник сказителей, Игры народов Сибири, много лет в поселке Шерегеш проходит традиционный День коренных народов Сибири.

Далеко за пределами Кузбасса известен телеутский коллектив «Солоны», что в переводе значит «Радуга». Его участники (а им от 14 до 80 лет!) сами собирают и обрабатывают национальный фольклор: яркие бытовые сказки, легенды, обрядовые песни, былины, колоритные бытовые зарисовки. Коллектив стал призером множества фестивалей коренных народов Сибири, Севера и Дальнего Востока: «Северное сияние», «Саянское кольцо», «Сибирские самоцветы», «Томская писаница».

С 1996 года в области проходит Всекузбасский конкурс собирателей и исполнителей фольклора «Музыкальный ларец», который способствует сохранению и развитию народных традиций. Более

10 лет в городе Берёзовский проходит фестиваль казачьей культуры, который поддерживает и развивает традиции сибирского казачества.

О возрождении традиционных народных промыслов и ремёсел свидетельствуют ежегодные областные выставки прикладного искусства «Мастер на все руки». Особенно широкое распространение получил берестяной промысел, Кузбасс по праву считается берестяным центром страны. В Кемерове, Новокузнецке, Прокопьевске, Мариинске работают творческие коллективы по созданию традиционных изделий из берёзовой коры: туеса, коробы, различные сувениры, народные музыкальные инструменты. Работы лучших кузбасских мастеров – В. Хахалина, Ю. Михайлова, Ю. Лазарева, Р. Багаутдинова – экспонировались за рубежом, в частности, во Франции, Польше, Германии.

Гордостью кузбасских собирателей фольклора стал народный календарь Кемеровской области, где представлено почти 700 записей текстов традиционной календарной обрядности: песни, заговоры, частушки, былички, гадания.

Примечателен тот факт, что в Кузбассе к изучению народной культуры широко привлекаются дети. Более 15 лет в городе Березовский проходит межрегиональный детско-юношеский фестиваль фольклорных коллективов «Рождество в Берёзовском». В нем принимают участие ребята из Алтая, Хакасии, Красноярского края, Иркутской, Новосибирской, Томской и, конечно же, Кемеровской области. В городе Мариинск народные традиции изучаются в детской студии «Шанс», в молодёжном народном театре «Шучики». Минувшей осенью в Мариинске состоялся традиционный праздник «Королева сибирского стола» в честь всеобщей любимицы картошки. Тут уж народная фантазия (и детская в том числе!) разгулялась от души! Задорные частушки «Картофельные потешки», костюмированный конкурс «Картофельный микс», игровая программа «Картофельный переполох», кулинарные изыски «Ах, картошка, объеденье!». Самое замечательное в этом праздники – участие детей из детских садов, школ, детских домов, которые представили на выставке свои поделки

и были полноправными участниками во всех программах и конкурсах праздника.

Все эти фестивали и конкурсы всегда проходили в местах компактного проживания национальных диаспор либо в ближайшем крупном городе. Освещение их работы в местных СМИ и, прежде всего, на ТВ было в советские времена обязательным. За это повышенное внимание к национальным культурам сегодня хочется сказать им отдельное спасибо. На Центральном телевидении была редакция народного творчества, руководство которой внимательно отслеживало в отчетах о работе местных ТВ студий, чтобы передачи о народном творчестве не были там редкими гостями, и в Москву регулярно посылались передачи и сюжеты в новостные программы.

Кузбасское ТВ работало в те годы в тесном содружестве с областным Домом народного творчества. Совместно готовились и выходили на экран такие творческо-исполнительские программы, как «Играй, гармонь, звени балалайка!», областной праздник частушки, фестивали «Вьюговей», «Сибирские самоцветы», «Томская писаница». Много лет на областном телевидении выходила программа «Ноев ковчег», в которой зрители знакомились с традициями, искусством, национальной кухней, с обрядами и обычаями национальных диаспор в Кузбассе. В 1981 году кемеровские телевизионщики придумали передачу «Молодецкие игры», в которой выступали команды соревнующихся между собой двух районов области. Вот уж где поблистали кузбассовцы удалью молодецкой, характером сибирским! Там были спортивные состязания в силе, ловкости, скорости, мужестве, конкурсы на смекалку, песни и пляски, номера иной художественной самодеятельности. Лучшие программы получили эфир в Москве на ЦТ, об этих передачах узнала вся страна. Одна программа была смонтирована из лучших сюжетов всего цикла и в рамках международного фестиваля народного творчества была показана в Ирландии.

Программа «Молодецкие игры» стала любимой, ушла в народ. Зайдите сегодня в Интернет, кликните её – «жив курилка!» Жив, прежде всего, в кузбасских городах и селах. В Юрге, например, в 2010–2011 годах провели детские «Молодецкие игры». Виртуозные

прыгалки со скакалками, выступления с мечами в русских кольчугах, эстафеты, старинная русская забава – лазание на отшлифованный столб, не менее традиционные бои подушками на буме, любимый русскими богатырями гиревой спорт и очень любимое еще нашими предками перетягивание каната. Подхватили эстафету Игр в других российских городах и весях. В Усть-Илимске, к примеру, в прошлом году преобразовали игру в «Молодецкое шоу», а суть осталась та же. Не могу не вспомнить две программы, автором и руководителем которых была в бытность своей работы на телевидении.

Программа «На златом крыльце сидели» знакомила зрителей с народными умельцами, которые щедро делились секретами своего мастерства. Имена хранителей русского деревянного зодчества – Юрий Михайлов в Мариинске, Владимир Орлёнов в Тисуле, Анатолий Шмаков в поселке Барат Гурьевского района, Мифонтий Шмонин в Яе, Геннадий Шоркин и Виктор Афанасьев в деревне Михайловка Прокопьевского района. Известны вышивки крестом и русской гладью Зинаиды Кашигиной и Любови Переваловой из поселка Зеленогорский Крапивинского района, Валентины Тисаловской из поселка Бачатский; тончайшие кружева Аиды Першиной из Ясной Поляны Прокопьевскго района и кружевницы Нины Рябцевой, владеющей забытым русским мастерством работы с коклюшками, хохлома семьи Чикиных из поселка Промышленный, роспись в технике гжель Натальи Танцеровой из села Марьевка, изделия из металла кузнеца Александра Понамарева из Яи, изделия из соломки Татьяны Гуриновой из поселка Снежанский, кулинария Елены Чесноковой из деревни Сосновка Гурьевского района или Анны Хайдуковой из поселка Раздолье Топкинского района.

Поистине смотром народной культуры стал трёхгодичный телевизионный фестиваль народного творчества среди сельских районов Кузбасса – «Сибирская веселуха». Фестиваль собрал лучшие творческие силы сельской художественной самодеятельности: около трех тысяч музыкантов, певцов, танцоров, народных умельцев, около 200 коллективов из 260 населенных пунктов области. Душой телепрограммы, безусловно, был ведущий – Александр Соловьёв, во многом

способствовавший её успеху у зрителей. Он является создателем и руководителем ансамбля народной музыки «Скоморохи», талантливый артист, музыкант, играющий практически на всех русских народных инструментах. Для зрителей в зале и для артистов на сцене он был свой, близкий, понятный человек: веселый, с обезоруживающей улыбкой открытого русского парня и русской гармоникой на плечах. На сцене у него были не интервью, а доверительные сердечные коротенькие беседы с людьми, которые ему доверяли… Мне осталось добавить, что телевизионная программа «Сибирская веселуха» стала лауреатом областного телевизионного конкурса «ТВ-престиж» и лауреатом международного фестиваля телевизионных программ стран СНГ и стран Балтии в городе Борисоглебск. Народное творчество было на пике внимания средств массовой информации и прежде всего – телевидения, формируя у зрительской аудитории, в обществе в целом уважительное отношение к народной культуре.

Из всего вышесказанного о работе в Кузбассе по сохранению традиций национальной культуры живущих здесь народов, на наш взгляд, напрашивается вполне определенный вывод. Эта работа, многие десятилетия проводимая в Кузбассе, давала и дает по сей день свои благотворные плоды – спокойный, доброжелательный микроклимат во взаимоотношениях людей разных национальностей, отсутствие даже на бытовом уровне межнациональных конфликтов. Этот микроклимат достался нам от советских времен. Кузбасс и сегодня является примером той толерантности, о которой говорил президент.

Рассматривая вопросы сохранения, развития и взаимоотношения различных этнокультур в нашей стране, особо хочется остановиться на традициях русской национальной культуры. Как для любого народа, для русского также важно сохранение этнокультурной самобытности. Оно тем более важно, что Россия как государство создано русским народом. В многонациональной России русские составляют 80 % населения, это титульная нация государства, русский народ доминирует и численно, и культурно, это – несущая матрица нашего общества. Поэтому сохранение этнокультурной самобытности русского народа – на сегодняшний день вопрос, стоящий на повестке

дня. Ни для кого не секрет, что в условиях урбанизации жизни традиции народной русской культуры больше всего сохраняются сельскими жителями, что у молодого поколения богатое культурное и духовное наследие нашего прошлого практически остается невостребованным. Наша молодежь в массе своей имеет довольно слабое представление о нравственной культуре русского народа, корни которой берут своё начало в глубокой древности. А это забвение зачастую ведет к попранию исконно-русских нравов и культурных ценностей. Определённую роль в этом играет и сложное современное время. Вспоминается древнекитайское проклятие: «Чтоб тебе жить в век перемен!» После развала Советского Союза, краха идей социализма Россия переживает смутное, переходное время, когда старые идеалы разрушены, когда образовалась духовная пустота. Говорят, если моральный дух нации сломлен, ничто не спасёт страну от развала. Нужна новая идея, толчок к дальнейшему развитию. Нужна идея, способная консолидировать нацию, объединить ее. Жизнь показала, что именно традиционная национальная культура способна стать такой могучей духовной силой.

В русском обществе наблюдаются процессы возрождения интереса к народной национальной культуре. Летом 2007 года президент В. Путин подписал указ о создании фонда «Русский мир», цель которого – распространение и развитие богатейшего культурного наследия России. С 2009 года в России действует система международных конкурсов «Русский мир – память сердца». С 2012 года фонд «Русский мир» будет присуждать гранты за популяризацию истории и философии русского мира, его духовных и культурных основ.

Вспомнить о том, что мы принадлежим к нации с древними нравственными корнями, помогает с 2009 года ежегодный фестиваль «Славянские традиции и семейные ценности». Организатором и вдохновителем фестиваля стал Союз писателей России. Фестиваль проходит в Ногинском районе Московской области на острове Банном. Главная идея этого эффектного мероприятия: у человека должна быть семья, а у семьи – традиции. А традиции – это то, что связывает человека с прошлым, дает ему память.

«Чтобы уничтожить нацию, надо уничтожить её память», – писал Гитлер в «Майн кампф». Именно национальные традиции, народная культура не дают человеку оторваться от родных корней, не позволяют ему превратиться в «перекати поле», в горе-героя русской пословицы, в «Ивана, не помнящего родства». Чтобы победить героя древнегреческих мифов Антея, его надо было оторвать от родной земли, от того, что давало ему силы и делало неуязвимым. Девизом фестиваля без всяких натяжек можно считать пушкинские строки: «Здесь русский дух, здесь Русью пахнет». Программа была обширна, познавательна и занимательна. Поскольку «голодное брюхо к ученью глухо», как говорится, с порога шло знакомство с традициями славянской кухни: живой хлеб, травяные душистые чаи из самовара, хлебосольное русское застолье с медовухой; тут и русская банька с квасом на раскаленную каменку да с дубовым или березовым веничком. Здесь можно научиться плести кружева, работать с бисером, делать старинные русские игрушки и свистульки, научиться петь старинные русские песни, работать с берестой. Здесь в живом общении и освоении русской народной культуры идет духовно-нравственное становление детей, будущих граждан России.

Еще один фестиваль возрождает традиции и культуру славянских народов. В середине августа нынешнего, 2011 года, недалеко от города Боровска в окрестностях станции Балабаново Московской области прошел второй международный фестиваль «Калина сладкая». В его основе – древнеславянский праздник Матери-земли, который отмечали в середине августа. Это всеобщий праздник сватовства, когда начинаются смотрины, сговоры, обручения. Почему калина? Калина в славянских верованиях – это символ невинности и девичьей красоты. Это дерево почитали наши предки-славяне, оно было связано с рождением вселенной и вело своё название от древнего имени солнца – коло. Отсюда и название – калина. Цель фестиваля – знакомство современного человека с традиционным укладом жизни наших предков, что позволяло им жить в гармонии с собой, окружающим миром и природой, быть здоровыми физически и духовно. И на этом фестивале каждый мог найти что-то, к чему тянулась его душа. Здесь

были представлены славянские системы целительства, демонстрировались боевые славянские искусства и гимнастика славянских чаровниц. Внушительный просветительный блок представляли мастер-классы по славянским ремеслам и прикладным искусствам, живительному питанию, дающему человеку отменное здоровье. Всеобщий интерес вызывало обучение по темам.

Важно для русского человека знание своих исторических и культурных корней, как это важно для любого человека любой национальности. Важно для воспитания, формирования у взрослых, и тем более у детей, гордости за свою культуру, за 1000-летнюю историю своей Родины, формирование чувства сопричастности к своему народу. Однако ни в планах, ни в сетке вещания программ, посвященных народной культуре, нет ни на одном федеральном канале. На государственном российском ТВ нет больше редакции народного творчества, нет больше передач по этнокультуре ни на федеральных каналах, ни на региональных студиях. Зато в самых известных публицистических программах, таких, как «Исторический процесс», «Поединок», «Собственный корреспондент», «Постскриптум», «НТВешники» много говорят о значении народных культур в современном мире, их влиянии на микроклимат в стране. Политики разного толка, деятели культуры, представители религиозных конфессий, журналисты единодушны во мнении об особом месте самобытной русской культуры и особой миссии русского народа. Мультикультура современного российского общества – это слоеный пирог из народных культур и традиций. Но именно русская культура, русский мир – это тот цемент, который скрепляет, объединяет.

ЛИТЕРАТУРА

1. Ольшанский Д. А. Тоталитарное государство – феномен антикультуры. – www.reuch.ru/refe rat/2436html
2. www.apn.ru/publications/article23654htm

Т. М. Степанская
Алтайский государственный университет, г. Барнаул

РЕГИОНАЛЬНЫЕ МУЗЕИ – ХРАНИТЕЛИ ЭТНОКУЛЬТУРНЫХ ТРАДИЦИЙ

Современное гуманитарное знание уделяет много внимания таким понятиям, как этнос, этнокультурные традиции, самоидентичность и т. п. В целом, никто не сомневается в том, что искусство, традиционное творчество имеют этнические истоки. Но отметим, что зачастую вместе с понятием «этнические традиции» в литературе, в науке используется термин «этнический стереотип». Этнические стереотипы активно формируются и внедряются в сознание современников средствами изобразительного искусства, литературы, кинематографа, фольклора, телевидения, а также (и в первую очередь) средствами массовой информации. Материалы СМИ обладают различными свойствами «в плане истинности и ложности образов, их субъективности или объективности, каждый из них имеет свои достоинства и недостатки, которые необходимо принимать во внимание при анализе и выводах, делая скидку на неточность, условность, неоднозначность, относительность некоторых из них» [1, с. 38]. Анализ СМИ очень важен в исследованиях этнокультурных стереотипов, однако читателю представляется «преобразованная информация», отобранная и классифицированная под определенным углом зрения с использованием специфических лингвистических средств для «ненавязчивого навязывания» [1, с. 39]. Стереотипы не характеризуются «вечностью», стойкой преемственностью. Глубокое понятие «этнические традиции» изучается многими науками: этнографией, фольклористикой, науковедением, искусствознанием. Философское осмысление традиции исходит из понимания культуры в единстве и взаимодействии всех ее форм и проявлений на основе диалектического развития. Культурологи определяют традицию как особый механизм социальной памяти (М. А. Розов, Э. С. Маркарян). Этнокультурные традиции – актуальная для современной науки проблема:

традиции – это не только устойчивый «каркас нации», но и необходимое условие её обновления. Сохранение этнокультурного многообразия, диалог и взаимодействие уникальных национальных традиций являются основой цивилизационной стабильности человечества и его эволюционного культурного потенциала. В искусствоведении понятие «этническая художественная традиция» до сих пор не получило широкого применения [2, с. 6]. Некоторое отставание теории восполняют художественная и музейная практика: подлинными хранителями этнокультурных традиций являются, на наш взгляд, региональные музеи (так называемые «малые» музеи, «музеи Малой Родины»).

Музейная профессия – это род общественного служения. Рождение и воплощение музейной идеи – процесс, связанный не только с профессионализмом, но, прежде всего, с глубокой внутренней потребностью личности и общества. В наши дни со всех сторон на жителя России наступает новая эпоха, заносит человека метель повседневных забот. Как помочь ему укрепить и ярче проявить свои духовные силы? Нам думается, что одна из тропинок, ведущих к творческому самоутверждению, – это изучение, знание и уважение культуры своего края, своего города, обращение к родной старине. В настоящее (сложное, переходное) время поднялась волна возрождения и создания новых сельских, районных, школьных и других местных музеев и галерей в регионах. Безусловно, в этом проявляется охранительная функция музеев «малых» форм, связанных с понятием «Малой Родины». Следует отметить такую причину интереса к возрождению и созданию музеев, как интенсивные процессы интеграции, урбанизации и миграции, характерные для начала XXI в., которые отрывают людей от их «Малой Родины», от их этнокультурных истоков. Культура – это способ существования и деятельности человека, функция общества. Изменения в социокультурной среде являются источниками развития форм деятельности и функций музея, причиной обновления и расширения функций и форм музейного дела.

Образовательная, воспитательная, универсальная функции музея ныне призваны способствовать формированию человека не столько информированного, знающего, сколько человека культуры, т. е.

устремлять общество от идеи «образованного человека» к идее «человека культуры», вводить музейного посетителя в мир общечеловеческих ценностей через специфические формы «малых» региональных музеев. Наметившаяся тенденция преобладающего развития рекреационной функции музея, т. е. функции организации свободного времени, через развлекательные формы несколько снижает эффективность воспитания «человека культуры». Безусловно, музей призван удовлетворять потребность посетителя в восстановлении утраченных сил посредством общения с музейной атмосферой, с музейной экспозицией, но осуществлять это необходимо, избегая заорганизованности, внешней неглубокой зрелищности, избегая демонстрации бездуховности.

Региональный музей ориентирован на построение многоуровневой экспозиции, когда организация предметно-пространственной среды осуществляется при помощи художественных, информационных и технических средств. Примером может служить открывшийся в августе 2011 г. обновленный мемориальный музей космонавта Германа Титова в селе Полковниково Алтайского края, план-сценарий и художественная концепция экспозиции которого принадлежат к новым тенденциям экспозиционного искусства: расширение социально-политической значимости экспозиции, применение принципа контраста, использование аудиовизуальных средств и компьютерных технологий, повышение информационной емкости экспозиции. Здесь построена современная модель взаимодействия музея и общества, музея и посетителей: экспонаты находятся преимущественно в открытом доступе, здание музея и подходы к нему воспринимаются в единстве с окружающим природным и сельским пейзажем, на территории музейной усадьбы располагаются такие уникальные экспонаты, как реальный самолет, кабину летчика и салон которого можно посетить; многие посетители фотографируются на фоне музейного здания рядом с самолетом у центрального входа в музей. Есть основания полагать, что село Полковниково, музей Г. Титова, дорога, ведущая к нему, вместе составляют музейный комплекс локального типа, который в перспективе может развиваться как мемориальный пейзаж.

Важной тенденцией современности является ускорение процесса музеефикации историко-культурной среды (сельской и городской) методом создания музейных комплексов под открытым небом архитектурно-этнографического и архитектурно-исторического профиля (религиозные, историко-архитектурные и мемориальные комплексы, комплексы традиционной культуры).

Одним из актуальных современных направлений научной мысли, гуманитарного знания является исследование «повседневности», эта проблема связана с музейным делом. Можно обратиться к зарубежному опыту, например, японскому. На острове Хоккайдо площадью 83 тыс. км^2 расположены около 30 городов, примерно 160 поселков городского типа, около 30 деревень. В 1980-х годах здесь существовало 240 музеев. Основными направлениями музейной деятельности на острове Хоккайдо являлись (и являются): стационарная выставка по тематике истории своего края; научно-исследовательская работа; повседневная деятельность – лекции, трудовые занятия, работа со школьниками начальных и других классов. Японские музеи подчинены Министерству просвещения, сотрудник японского музея именуется «школьный учитель». В японских музеях распространен визуальный показ (показ слайдов, фильмов и телефильмов на универсальном экране и галография); практикуются такие формы занятий, где участники могут имитировать старину, например, выполняя задания: «Изготовление блюд, которыми питались наши предки в период освоения Хоккайдо», «Игрушки, которыми играли наши мамы», «Давайте изготовим каменные и деревянные орудия и попробуем использовать их в жизни». Для музейных научных сотрудников малых региональных музеев на о. Хоккайдо в XX в. представляли интерес предметы, относящиеся к периоду до 1960 года; эти предметы бесплатно предоставлялись жителями города, поселка, села по объявлениям, почтовым открыткам от музея. Люди приносили в музей старые сковороды, чайники, изношенные рукавицы и другие вещи, выходящие из употребления в повседневной жизни. Музейные работники всех благодарили, не отказывались ни от каких предметов, затем систематизировали и включали их в экспозиции, демонстрирующие

повседневность быта, жизни ближайших лет. В этом подходе важно отметить такую ценность, как реализация преемственности поколений, неизбывную связь времен. Музеи острова Хоккайдо – это одна из эффективных форм «малых» региональных (локальных) музеев [3].

К особой форме «малых» региональных музеев принадлежат вузовские музеи. В России они появились в XVIII в., когда в Петербурге возводилось здание для Российской Академии художеств. В архитектурном проекте этого учебного заведения были предусмотрены помещения (залы) для музея античных слепков, для музея архитектурных моделей, для выпускных программ (дипломов) по живописи и скульптуре. Они существуют в Академии художеств и в настоящее время, к ним добавился научно-исследовательский музей Академии художеств. Эта традиция российского образования нашла некоторое отражение в сибирских вузах. Распространение получили вузовские музеи: археологические, исторические, этнографические, истории вуза, истории образования. Эти музеи имеют постоянные фонды, которые пополняются в ходе научных экспедиций и студенческих практик; однако они мало доступны населению и слабо включены в региональную музейную деятельность. Редко встречаются вузовские художественные галереи. Таким редким примером может служить галерея факультета искусств Алтайского государственного университета «Universum». Среди многих функций этой галереи преобладают учебная и просветительская: здесь выставляются творческие работы студентов, обучающихся по направлениям «Искусствоведение», «Художественное проектирование костюма», «Дизайн», «Культурология». Присутствие галереи и необходимость повышения качества искусствоведческого и прочего образования на факультете стимулировало введение в учебный план обучения специального практикума «Основы копийного дела». Начиная с 2006 г., в галерее проходят ежегодные отчетные выставки студентов по этому практикуму, и подобные экспозиции пользуются большим вниманием зрителей и студентов, повышая мотивацию молодежи к творческой самореализации. Откликается галерея на культурные инициативы и программы регионального и межрегионального масштаба. В подобных мероприятиях

(выставка-ярмарка, выставка-конкурс, юбилей художника и т. п.) участвуют студенты факультета искусств, приобретая профессиональные навыки и компетенции. Вузовская галерея не имеет постоянного фонда произведений, экспонатов, но определяется ясная перспектива их создания на основе методических фондов, дарений и даже приобретений на заработанные факультетом средства. Ежегодно в галерее зрителям представляется 15–40 экспозиций, разрабатываемых и осуществляемых студентами факультета искусств под научным руководством куратора галереи – автора статьи. Таким образом, вузовская галерея органично включается в просветительскую, художественно-эстетическую, образовательную, экскурсионную деятельность, являясь в то же время духовно-эстетическим туристским ресурсом региона.

Музейная деятельность – это система взаимодействий. Многие ученые (Д. Камерон, Д. Портер, З. Странский, В. Ю. Дукельский, Т. П. Калугина, О. Н. Труевцева и др.) разрабатывают теорию музейной коммуникации, рассматривая культуру, в том числе и музей, как диалогическое явление. Важен семиотический подход в исследовании некоторых сторон деятельности музея, например, знаковой природы музейной коммуникации, исходящей из знаковой природы предмета, экспозиции как текста и проблем восприятия и понимания (В. Глузинский, З. Странский, Э. Хупер-Гринхилл). Музей – важный духовно-эстетический туристский ресурс региона, ибо туризм – это общение, диалог и интеграция культур. Культурный туризм в Сибири еще только развивается: нестабильность экономики, отсутствие крупных инвестиций со сторон как государства, так и частного капитала, неразвитая инфраструктура, недостаток высокопрофессиональных специалистов тормозят развитие туристской индустрии в регионах.

Этнические истоки ярко проявляются в творчестве выдающихся сибирских художников. Примером тому служит живопись первого народного художника России на Алтае М. Я. Будкеева. Художник родился в 1922 г. в крестьянской семье, в старинном селе у подножия Салаирского хребта Овсянниково Целинного района Алтайского края. Самобытность жизненного уклада, красота природы сформировали цельный характер. В крестьянской юности у М. Я. Будкеева были за-

нятия, определяемые забытыми ныне словами «коногон», «копновоз», художник помнит и клички всех лошадей из своего далекого детства – Лапоть, Попиха, Пегуха, о каждой из этих трудяг – поэма воспоминаний [4, с. 58]. Творческая индивидуальность художника глубоко раскрывается с середины 1960-х гг., когда в русло его искусства чистой рекой вливается тема Горного Алтая. В ней он находит богатство красок, мотивов и сюжетов, увиденных именно им. Особенности своего мироощущения художник выражает не только в этюдах и картинах, но и в коротких записях своего ежедневника, сделанных в процессе работы над произведением. Язык М. Я. Будкеева богат, выразителен: «Чуя под облаками... весь мотив светлый... солнечная лихорадка... набирать глубину хмари-тучи... пороги, перекаты, шумы, туча должна пылать, все серебристо, светло, прозрачно; должен гореть, светиться центр освещенной тучи; камни тяжелые, мокрые, загадочно мерцающие; деревья-образы – силуэты разлапистые...» [4, с. 62]. Быть может, к такой выразительности русского языка М. Я. Будкеев приобщился, слушая мелодии, шумы, грохот и шелест рек, озер, молчание хребтов Алтая. Всю эту природную музыку и ритмы своего крестьянского быта художник воплотил в своих произведениях, которыми гордятся большие и малые музеи Алтая – на своей родине в селе Овсянниково художник основал художественную галерею.

Культурное наследие региона – основа его уникальности. Музеи призваны не только хранить историко-культурное наследие, но и транслировать его традиции, знания и память о нем в современную повседневность. Возрастающее в наши дни значение и многообразие форм «малых» региональных музеев очевидно, как и очевидно значение этнокультурных традиций для сохранения единого культурного и художественного пространства региона.

ЛИТЕРАТУРА

1. Монахова М. О. Об источниках формирования этнокультурных стереотипов // Вестник гуманитарного научного образования: ИНГН. – № 9. – Сентябрь 2011.

2. Нехвядович Л. И. Этническая традиция в современном гуманитарном знании. – Барнаул: изд-во АлтГУ, 2010.
3. Использованы материалы из личного архива автора.
4. Степанская Т. М. Очерки истории искусства Алтая. – Барнаул, 2009.

Е. А. Ковешникова
Кемеровский государственный университет культуры и искусств

МУЗЕЙ КАК ИНФОРМАЦИОННО-КОММУНИКАТИВНОЕ ПРОСТРАНСТВО ДИАЛОГА КУЛЬТУР

Музей – это не только пространство встречи материальных предметов различных культур, но и место взаимосвязи смысловых значений, символов и сигналов, что позволяет рассматривать музей как информационное и коммуникативное пространство диалога различных культур. Музей – исторически сложившийся институт, построенный по принципу диалога культур, хранящих в подлинных материальных предметах различные представления общества и способы познания бытия.

Понятие «диалог культур» достаточно умозрительно, т. е. абстрактно. Диалог культур предполагает как многообразие форм взаимодействия носителей различных культур, так и проведение всевозможных акций и мероприятий, например, выставочных проектов, научных семинаров, научно-практических конференций и т. п., в которых принимают участие конкретные личности. Если диалог протекает в таких формах, то его участниками являются, прежде всего, специалисты – работники музеев, архивов, библиотек, деятели науки и культуры [1, с.158]. Результаты таких диалогов обогащают не только их участников. Они дают новые импульсы к развитию общественного сознания, ломают привычные стереотипы. Бесспорно, огромная роль в постоянно развивающемся диалоге культур принадлежит музеям.

В качестве хранилищ исторической памяти музеи аккумулируют множество вещественных свидетельств разнообразия культур, культурного диалога, который ведется из прошлого до наших дней, в чем заключается ценностная роль музеев, а музейные работники выполняют просветительскую миссию популяризации знаний на основе вещественных свидетельств развития культур и их взаимодействия.

Одним из основных вопросов в истории существования Музея, стимулом его развития является реализация принципа «диалога эпох» путём проведения систематических научных исследований, опирающихся на наследие прошлого, а так же участие в «диалоге-интерпретации» музейного посетителя. Таким образом, постоянное изучение – интерпретация музейных коллекций, отдельных предметов как на профессиональном уровне, так и на уровне посетителя является основным условием динамики развития музейной коммуникации и диалога [2, 3, с. 48, 50, 67, 79].

Идея передачи культурного наследия путём осуществления диалога между эпохами превращается в динамичный процесс сотворчества посредством музейного предмета. Экспозиция Музея становится наглядным выражением этого процесса.

Современная музейная наука, и в частности музейная педагогика, развивается в русле проблем музейной коммуникации и направлена, в первую очередь, на расширение задач активизации творческих способностей личности учащихся. Ведущей тенденцией музейной педагогики становится переход от единичных и эпизодических контактов с посетителями к созданию многоступенчатой системы музейного образования, приобщению к музею и его культуре. Это диктуется теми изменениями, которые происходят в плане глобализации в мировой культуре. Это, во-первых, общий процесс визуализации культуры, который проявился в значительном увеличении объёма зрительной информации, что повлияло на личностное восприятие, когда перестают замечать то, что могло бы произвести впечатление и было бы интересно всем участникам процесса. Музейная педагогика пытается ответить на вопрос, как должен измениться характер музейной ком-

муникации в связи с этими переменами? Поэтому основополагающей в музейной педагогике стала культура посетителя. Во-вторых, на развитие музейной педагогики оказала влияние теория диалога культур М. М. Бахтина и Я. С. Библера, в которой музей должен стать местом культурного диалога [2, 4, с. 44].

Как превратить музей из пространства, наполненного вещами, в пространство, наполненное смыслами, из собрания артефактов – в зону диалога, и как включить в этот диалог посетителя, особенно учащуюся молодежь?

Ценность любой музейной экспозиции с точки зрения воспитательного и образовательного процессов заключается, в частности, в приобретении определенных навыков и способностей: быть грамотным музейным посетителем; уметь применять художественные способы познания и освоения мира; сопереживать и эмоционально реагировать на происходящие процессы. Значимость этих приобретений и их формирование не является прямой задачей школы, вуза и может быть отнесено к некомпенсируемым результатам деятельности учащегося в музейном пространстве.

Рассмотрим, в какой степени каждый из обозначенных подходов способен помочь в приобретении этих важнейших для становления личности качеств. Во-первых, способность быть грамотным музейным посетителем предполагает наличие элементарной визуальной культуры, определенные навыки исследовательской деятельности, умение самостоятельно (без посредника) вступать в диалог с музейными предметами и объектами.

И музейная коммуникация, и музейная педагогика определяют эту цель, выделяя ее как приоритетную. Однако в практической работе зачастую наблюдаем противоречие, и, как правило, все сводится к накоплению разнообразных знаний и представлений о том или ином экспонате (сведений, фактов, историй создания и бытования предмета и пр.).

В этой связи любой музейный предмет или объект рассматривается как единичное явление и его исследование направлено, прежде всего, на приобретение знаний и представлений, связанных именно

с ним. Соответственно и музейные занятия чаще всего строятся по тематическому принципу.

Если говорить о вузовском музее, то в рамках музейной коммуникации в качестве первостепенной задачи видится формирование прямого опыта (без посредника) взаимодействия с музейной экспозицией и музейными предметами. А также необходимость выработки собственных мнений, взглядов, предположений, гипотез и их аргументированную интерпретацию, что делает акцент на перенос этого опыта с познания конкретных музейных предметов на любые объекты культурного наследия.

Во-вторых – способность применять коммуникативные методы познания мира и включает в себя умение «считывать» информацию, которую содержат объекты культурного наследия, интерпретировать ее в соответствии с имеющимися знаниями и представлениями и использовать как полноценный информационный канал для становления собственной мировоззренческой позиции.

Но умение «считывать» информацию является лишь фундаментом для формирования более важного навыка – синтезирования отдельных фрагментов знаний, впечатлений и образов в единую многомерную и многогранную картину мира. Полученный опыт осмысления окружающего мира в музейной коммуникации универсален, поскольку касается не только музейной среды, а становится основой для формирования жизненных установок, позиций, моделей существования личности.

В-третьих, способность сопереживать и эмоционально откликаться на происходящее вокруг – самый трудно фиксируемый результат музейно-образовательной работы, но в то же время и самый значимый. Музей как социальный институт может дать калейдоскоп впечатлений, способность переживать, сочувствовать, испытывать сильные эмоции, его работа заключается в создании конкретных ситуаций, при которых посетитель вырабатывает собственные суждения, оценки, мнения.

Как известно, эмоции не передаются вербально, эти смыслы может выработать только сам индивид и только в процессе собственной деятельности.

Поэтому музейные работники, педагоги стараются максимально разнообразить формы работы на музейной экспозиции. В последнее время в музеях появляется все больше игровых и интерактивных занятий. Однако большинство из них используют в качестве стимула деятельности молодежной аудитории внешнюю мотивацию, не принимая в расчет естественные потребности самой личности.

Необходимо выделить главное, что различает две принципиально разные коммуникативные модели в организации работы с молодежной аудиторией в музейном пространстве. Первая модель предполагает освоение пространства конкретного музея, накопление суммы знаний, связанных с данной музейной экспозицией. Опыт, полученный учащейся молодежью, практически не переносится за границы музейного пространства. Личность не видит возможности применить этот опыт в своей повседневной жизни, не в состоянии использовать его для познания окружающего общества. Единственным местом его приложения остается данная музейная экспозиция.

В свете музейной коммуникации деятельность любого музея рассматривается как универсальная модель общества. Основная задача организации деятельности учащихся в музее – освоение законов наличия культуры и способов существования личности в культуре. Именно поэтому не следует замыкаться только на пространстве музея, а способы познания мира, адекватные музею, могут быть перенесены и в городскую среду, и на предметы ближайшего окружения личности учащегося. Музейная коммуникация может существовать вне пространства музея и использовать способы познания, адекватные музею в учебной, исследовательской и познавательной деятельности учащихся [5].

Ключевыми понятиями с этой точки зрения, определяющими подходы к организации деятельности пространства вузовского музея, являются следующие.

Музейный предмет – прежде всего подлинник, обладающий большой научной, мемориальной, исторической и художественной значимостью, его можно в определенных условиях музейно-образовательной деятельности «брать в руки», «рассматривать», манипулировать им. Он должен сохранять знаковость, образ-символ определённой эпохи, культуры, определённой позиции его создателя. Таким образом, музейный предмет выступает здесь как значимый для воспринимающего его посетителя музея и не только как пассивного наблюдателя, но и как преобразователя, активно познающего, использующего данный предмет.

Музейная культура представлена, с одной стороны, как хранилище, совокупность музейных предметов, с другой – как культура, вбирающая в себя, рефлектирующая процессы производства и воспроизведения. Музейная культура невозможна без понимания, почему иной предмет культуры становится музейным предметом, находит свое место в самобытном местоположении предметов культуры.

В связи с этим необходима музейная коммуникация для организации определённых позиций, обеспечивающих наличие музейной культуры, а, следовательно, и диалога культур. С этой точки зрения необходимо выделить следующие позиции:

– позиция созидателя (художника, учёного и т. д.), производителя элементов культуры, претендующих на статус музейных предметов;
– позиция воспринимающего (посетителя, зрителя…) музейные предметы;
– позиция музейного работника, который должен не только давать посетителям определённые знания через находящиеся в экспозиции предметы, но и вступать с ними в диалог, побуждать к самостоятельному творческому поиску, а в некоторых ситуациях выступать посредником между посетителем и музейным предметом. А также как организатор коммуникативных связей между созидателем и воспринимающим данный музейный предмет посетителем.

Взаимодействие данных позиций формирует основные принципы определенной модели музейной коммуникации.

Практика реализации социокультурного диалога посредством расширения представлений о феноменальных проявлениях культуры лежит в основе организации развивающей среды музея, и музея университета в частности. Музейный предмет в сознании посетителя обычно утрачивает свою первоначальную функцию. Предметная составляющая развивающей среды музея университета обусловлена тем, что актуализирует особое функциональное предназначение предмета-экспоната быть знаково-символической формой наличия культуры, к которой этот предмет принадлежит. Музейная среда обеспечивает необходимый этап познания, порождая ряд переживаний, формирующих эмоционально-чувственное отношение к экспонатам и к музею как месту их хранения. Посредством этих чувств феномен культуры, представленный музейными экспонатом, находит свое место в системе уже имеющихся представлений посетителя о мире вещей и отношений к нему, происходит расширение этих представлений.

Предметная составляющая получает различные преломления и часто абсолютизируется в экспозиционной деятельности музейными работниками. Музейные экспозиции, как правило, претендуют на расширение сознания посетителя, а экспозиционные приемы представляются как средства, обеспечивающие его необходимое развитие. Но если подготовленный посетитель может «прочитать» экспозицию, то неподготовленному посетителю только предстоит этому учиться. Использование конкретного музейного предмета в знаково-символической форме выступает не только условием организации понимания знаково-символической системы экспозиции, но и дает возможность организации предметной развивающей среды музея вуза, позволяющей осваивать приемы и средства, необходимые для употребления предметов в их знаково-символической функции и опосредованного таким образом проникновения в культуру. В соответствии с этим в практике расширения представлений о феноменальных проявлениях культуры можно выделить два подхода: феноменологический и воссоздание контекстов [6, с. 144].

В цепочке взаимосвязи культура – экспонат – посетитель акцент смещается на центральное звено, т. е. экспонат, где возможности

музейных функций экспоната не задействуются. Такой подход ограничивает практику осуществления социокультурного диалога экспозиционной деятельностью в редуцированном виде. Знаково-символическая система экспозиции обращается в информационную, коммуникативную или в эстетическую. В рамках воссоздания контекстов экспонат актуализирует свою функцию предметного опосредования, задавая ситуации экскурса в культуру и развития способностей, содействующих такому продвижению. В основе подобной практики лежит изменение предмета представления, что создает дополнительные условия для развития семиотических способностей посетителя. В этом случае показывается не собственно предмет, а те реальности, которые он опосредует.

Представляя смысловое содержание музейного предмета**,** контексты его бытия, музеи используют различные подходы в организации музейной среды: содержательное расширение экспозиционного пространства посредством привлечения непрофильных материалов (документы, таблицы и т. п.), информационных текстовых сопровождений; территориально-содержательное расширение экспозиции посредством создания диалогового пространства взаимодействия с предметами**;** моделирование ситуаций создания и бытия отдельных предметов.

Анализ музейно-образовательных практик показывает, что в рамках феноменологического подхода наряду с абсолютизацией информационной составляющей культуры создаются условия для ее осмысления и освоения в контексте социокультурного диалога и, прежде всего, для развития семиотических способностей. Это объясняется двумя моментами: актуализацией знаково-символической функции предметов в музейной среде и взаимообусловленностью процессов освоения системы знаний и развития необходимых способностей в единстве целей и средств. Однако данный подход не дает возможности для развития способностей понимания смыслов и освоения диалоговой формы мышления. Музейная практика осуществления социокультурного коммуникативного диалога посредством освоения традиций как формы существования культуры стремится преодолеть

издержки феноменологического подхода, взаимодействия с культурой не только в ее знаково-символической форме.

Оформление выставки всегда связано с классификацией экспонатов, в основании которой лежит их свойство представлять смысловые слои культуры. Проводя соотнесение идеи выставки и экспонатов на предмет их адекватности, действующий субъект актуализирует свои семиотические способности и развивает их в собственной деятельности. Условием развития выступает новая задача, для решения которой нет готовых образцов. Подобные процессы разворачиваются и в том случае, если субъект развития не включается в данную деятельность, но занимает позицию наблюдателя за действующим субъектом, наблюдая и понимая происходящий процесс. Однако развивающие возможности музейной среды при этом выражены значительно слабее. Деятельностная позиция экспозиционера всегда предполагает визуальное восприятие экспозиции, поэтому деятельность экспозиционера выступает моделью социокультурного диалога и является условием для развития необходимых способностей. В пространстве организации экспозиции в большей или меньшей степени согласовываются позиция экспозиционера, представляющего музей, культуру, и позиция посетителя, представляющего общество. Этот процесс согласования обеспечивает один из уровней принятия другого. Освоение позиций «экспозиционер» – «посетитель» и реализация их деятельности в пространстве музея дает возможность для развития диалоговой формой общения.

Если подготовку выставки удается организовать как событие, то подобную возможность личность получает и в плоскости отношений с музейными сотрудниками.

В практике «оформления» выставки свернуты возможности развития способностей к смысловым образам и способностей к самостоятельной деятельности, творчеству. В этом случае индивид (учащийся, студент) не осуществляет собственную деятельность, а участвует в коллективно распределенной деятельности, в которую он включается, как правило, минуя этапы рождения замысла и рефлексии. Эти причины и определяют необходимость создания новых практик.

Под руководством взрослых (профессионалов) учащиеся (студенты) готовят свои собственные экспозиции для представления их

посетителям музея, обсуждая, что они хотят выразить таким образом, о чем рассказать. При этом они осваивают секреты мастерства музейного дела. В данном случае экспозиция – результат замысла учащегося, а не взрослого. Ситуация предъявления предмета своего интереса широкой публике есть проектируемая возможность формирования пространства общей деятельности. По сути можно говорить, что в ходе создания таких экспозиций возникают условия для взаимодействия представителей различных культур, для приобретения опыта подобного взаимодействия. В процессе подготовки собственные интересы авторов соотносятся с предполагаемыми интересами других индивидов, отбираются средства представления предмета экспозиции. Авторская позиция позволяет впоследствии более качественно анализировать результат собственной деятельности. Выставочная деятельность учащихся (студентов) создает ситуации, способствующие изменять отношение к материальным предметам, формировать охранительное отношение к ним как к знаково-символической форме существования культуры, к музею как их хранилищу.

В связи с потребностью сохранения свободного пространства в ряде музеев истории искусства и культуры начал использоваться новый принцип представления экспонатов – «подойди и потрогай». Целью таких экспозиций является превращение посетителей в действующих лиц. Но традиционный и новый тип экспонирования имеют существенные различия: так, традиционный обращён к эмпирическому переживанию (жизненному опыту посетителя), а новый оказывает воздействие на эмоциональное восприятие. Различна и их пространственная организация: в традиционном музее предметы размещены в витринах, что отделяет посетителя от мира экспонатов, а в экспозиции нового типа – напротив, все экспонаты музейного пространства находятся на «открытом доступе» для посетителя.

Это значит, что новый тип экспонирования ориентирован на достижение гармонии между предметом и его средой, на лёгкость восприятия информации. Большинство современных музеев выбирают синтез обоих типов, в одном экспозиционном пространстве присутствуют как «закрытые» в витринах, так и «открытые» для по-

сетителя предметы. Благодаря чему пространство музея становится полноценным информационно-коммуникативным пространством для всестороннего и полноценного диалога.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бусыгин А. Е. Диалог культур в пространстве музея. – 2010. – С. 148–163.
2. Диалоговая концепция культуры М. М. Бахтина – В. С. Библера. – http://res.krasu.ru/paradigma/1/27.htm
3. Библер В. С. Диалог культур и школа XXI века // Школа диалога культур. Идеи. Опыт. Проблемы. – Кемерово, 1993. – С. 9–106.
4. Библер В. С. Цивилизация и культура. – М., 1993. – 48 с.
5. Ванюшкина Л. М., Коробкова Е. Н. Аудиовизуальная культура современного музея: музей в системе средств массовых коммуникаций. – «Искусство». – № 24. – 2007.
6. Библер В. С. На гранях логики культуры. – М.: Русское феноменологическое общество, 1997. – С. 243.

Раздел 4. НАРОДНАЯ ХУДОЖЕСТВЕННАЯ КУЛЬТУРА СЛАВЯНСКОГО МИРА

Л. Я. Николаева
Омский государственный университет
им. Ф. М. Достоевского

ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ КОНТАКТЫ И ВЗАИМОВЛИЯНИЯ В ТРАДИЦИОННОЙ ХОРЕОГРАФИИ ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКОГО НАСЕЛЕНИЯ СРЕДНЕГО ПРИИРТЫШЬЯ

Проблемы взаимовлияния культур и исторического единства человечества, сохранения национально-этнического своеобразия в настоящее время являются особо актуальными. Сибирь представляет собой обширную зону, на территории которой эти процессы всегда проходили достаточно интенсивно. Особенности заселения и освоения русскими и другими народами способствовали формированию Сибири как полиэтнического региона. Как правильно заметил Н. А. Томилов, особенностью полиэтнической культуры Сибири является то, что здесь происходили взаимодействие и интеграция культур не только аборигенных народов, но и переселившихся на эту территорию национальных групп этносов европейской части России, Белоруссии, Украины, Прибалтики, отчасти Западной Европы, Кавказа, Средней Азии (включая Казахстан), Центральной и Восточной Азии [1, с. 158–166]. Среднее Прииртышье (территория современной Омской области) относится к зонам активных этнокультурных контактов (кроме русских, здесь проживают представители более 100 национальностей). В истории этнокультурных процессов и контактов у русского населения Среднего Прииртышья (особенно с конца XIX в. и по настоящее время) одно из важных мест занимают процессы межэтнического взаимодействия с представителями восточнославянской этнической общности – украинцами и белорусами. По данным историков и этнографов, основная масса переселенцев из Украины и Бе-

лоруссии осела в исследуемом регионе в конце XIX – начале XX вв. [2, с. 115–120]. Важно отметить некоторые местные тенденции в размещении украинцев и белорусов на территории Среднего Прииртышья: компактное расселение белорусов из Витебской, Минской, Могилевской и Гродненской губерний в северных районах, где уже были поселения татар и русских первопоселенцев, и украинцев в южных районах региона [3, с. 61–62]. Длительное совместное проживание русских, украинцев и белорусов на территории Среднего Прииртышья, их тесные хозяйственно-экономические связи, общая конфессиональная принадлежность привели к значительному этнокультурному сближению, обусловили достаточно оживлённые межэтнические взаимосвязи и взаимовлияния не только в сфере материальной, но и духовной культуры. Как отмечает О. Н. Шелегина, межэтническое взаимодействие происходило и происходит по разным поводам, в различных сферах и в многообразных формах, видах и способах [4, с. 18]. В культурном пространстве исследуемого региона межэтническое взаимодействие и взаимовлияние осуществлялись, в том числе, и средствами хореографии.

Цель нашего исследования – выявить специфику взаимодействий и взаимопроникновений танцевальных традиций русского, украинского и белорусского населения Среднего Прииртышья. Источником для данного исследования послужили полевые материалы, собранные студентами кафедры хореографии Омского государственного университета имени Ф. М. Достоевского под руководством автора в 2005–2009 гг. в ряде районов Омской области. В качестве дополнительного источника выступают работы историков, этнографов, фольклористов, содержащие сведения о фольклоре восточнославянского населения Среднего Прииртышья.

В Сибири, по утверждению Ф. Ф. Болонева и М. Н. Мельникова, рассматривать в отрыве друг от друга русский, белорусский и украинский фольклор представляется проблематичным, искусственным, искажающим реальную характеристику специфики этого региона [5, с. 15]. Не всегда легко определить или выявить элементы инонационального влияния в танцевальной культуре восточнославянского

населения Сибири. Танцевальные традиции русских, украинцев и белорусов близкородственные, имеют общие истоки, уходящие своими корнями в далекое прошлое. Русские, белорусы и украинцы в IX–XI вв. в составе Киевской Руси консолидировались в древнерусскую народность. В условиях Киевской Руси древнерусский народ создал блестящую и яркую, глубокую и богатую, содержательную и самобытную культуру, которая стала основой для культур украинского, белорусского и русского народов. Древнерусская хореографическая культура с её языческим источником дала украинской, белорусской и русской народной хореографии много схожих по своему содержанию народных игр, хороводов и танцев. Некоторые из них до сих пор имеют не только идентичные названия, но и сходные структурно-композиционные и лексические черты. Так, в репертуаре всех трех народов бытовали «Метелицы», всевозможные польки, кадрили, но все эти танцы, имея много общего, существенно отличались лексикой, композицией, музыкой, манерой исполнения [6, с. 6].

Все имеющиеся материалы по танцевальной культуре потомков белорусов и украинцев в Среднем Прииртышье можно систематизировать следующим образом: 1) хороводы; 2) традиционные старинные танцы; 3) кадрили и польки; 4) городские бытовые танцы; 5) танцы, заимствованные у других народов. Танцевальные традиции белорусов и украинцев в исследуемом регионе состоят преимущественно из произведений, «привезенных» с исторической родины и функционирующих в пределах одного или нескольких населённых пунктов. В сёлах, где многочисленными были представители обоих этносов, в традиционной хореографии стали появляться общие элементы, часто исполняются одни и те же хороводы и пляски. В то же время основная часть репертуара всё-таки остаётся собственной. Однако под влиянием совместного проживания с представителями разных этносов, городской традиции, которая быстро распространялась благодаря высоким темпам урбанизации в регионе, в танцевальный репертуар исследуемых народов проникают городские танцы европейского происхождения («Краковяк», «Фокстрот», «Падеспань», «Вальс») и танцы, заимствованные у других народов («Цыганочка»).

Хоровод является основным жанром танцевальной культуры всех трёх народов, давшим основу бытовым, а в дальнейшем и сюжетным танцам. Отдельные элементы хороводной традиции русских Сибири испытали определенное влияние украинско-белорусских традиций. Этот тезис относится, например, к сохранившимся в регионе стреловым хороводам, передающим уникальный пластический рисунок – построение участников в одну вытянутую прямую линию – «стрелой». Так, в первый день Троицы украинские переселенцы (д. Андреевка Саргатского района) водили «стреловой» хоровод с берёзовой веткой (символ стрелы), украшенной разноцветными лентами, и носили кривое колесо под песню «Криве колесо, куды котишься». Вождение стреловых хороводов, представляющих собой хоровод «ручейком» с берёзовой веткой, известны также у белорусских и украинских переселенцев на Вознесение (сороковой день после Пасхи) [7, с. 183]. В сибирско-белорусском кусту деревень Омской области (д. Денисовка Седельниковского района) на Купалу водили хороводы вокруг берёзы, на верхушке которой крепили и зажигали колесо. Как отмечает исследователь украинской народной хореографии А. Гуменюк, специфика украинских хороводов на Купала состоит в том, что водили их смешанным составом (парни и девушки) вокруг костра или «марены» (чучело куклы) [8]. На исследуемой территории встречаются как девичьи хороводы с завиванием венков, так и смешанные хороводы вокруг костра. В данном случае украинско-белорусское влияние проявляется в заимствовании русскими образной системы (завивание купальских венков, гадание, прыжки через костёр, легенды о папоротнике и др.), художественной структуры, а также некоторых выразительных средств хороводов.

Наряду с хороводами, другой важнейшей частью танцевальной культуры восточнославянского населения Среднего Прииртышья являлись старинные танцы и пляски. Распространению в регионе белорусских народных танцев способствовал интересный с хореографической точки зрения молодёжный обряд-игрище белорусов-переселенцев «Женитьба Тярёшки», бытование которого зафиксировано в ряде северных районов Среднего Прииртышья. Сценарий игры

был до предела насыщен народными танцами (парно-массовый танец «Лявониха», различные виды польки и кадрили, «Краковяк»), в которых были сохранены характерные черты, присущие в целом белорусской традиционной хореографии, – повторение движений и фигур, что и отличает их от русских танцев. Кадриль получила наибольшее распространение в русской и белорусской танцевальной традиции. Кадрили, бытующие в русско-белорусских деревнях Седельниковского района Омской области, записанные у потомков белорусов-переселенцев, трудно дифференцировать по этническому признаку. Здесь прослеживаются сходные черты в самой структуре кадрили, а также в основных положениях рук и ряде движений ног. Многие танцевальные элементы сибирских танцев одновременно считаются русскими и белорусскими, например, у русских – «шен», у белорусов-переселенцев – «тетёра». К общим лексическим элементам, встречающимся у всех названных народов, можно отнести переменный ход, притопы, кружения в парах. Это естественный процесс взаимообогащения разных народов.

Танцевальный репертуар потомков украинских переселенцев в Среднем Прииртышье составляют следующие танцы: 1) старинные украинские танцы («Метелица», «Гопак», «Казачок»); 2) городские бытовые танцы («Краковяк», «Тустеп», «Надя», «Шахтёр», «Вальс»); 3) танцы, заимствованные у других народов («Яблочко», «Подгорна», «Нареченька», «Цыганок»). В Омской области танцы «Тустеп» («Дустеп», «Карапет») и «Надя» имели сходную структуру, отличались лишь некоторыми элементами лексики. В украинской танцевальной традиции танец «Карапет» отличается постоянной чёткой композицией, несложными украинскими движениями («голубцы», кружение, парные повороты, проходки). Большинство рассмотренных танцев бытовали без каких-либо существенных изменений в хореографической композиции и музыкальном материале. Вместе с тем, следует отметить отсутствие у украинцев Среднего Прииртышья одной из основных групп украинского народного танца, включающей в себя коломийки, гуцулки, верховины [9, с. 13], характерных для жителей За-

падной Украины. Это связано с тем, что основная масса украинских переселенцев шла в Западную Сибирь из губерний Центральной и Левобережной Украины.

Музыкальным сопровождением белорусских танцев первоначально были наигрыши на скрипках, цимбалах, бубне, но в более позднее время, к середине XX века, в Сибири их постепенно вытеснили гармонь и балалайка. Танцы украинских переселенцев могли исполняться как под украинские, так и под популярные русские мелодии («Коробочка», «На реченьку» и др.), чаще всего под гармонь и бубен, реже под балалайку, мандалину и гитару.

При сравнительном изучении традиционной хореографии указанных народов обнаруживаются две тенденции: 1) стремление сохранить свой фольклор; 2) взаимовлияние культур и фольклора этих народов.

Формы и пути взаимодействия русской, украинской и белорусской народной хореографии сложны и многообразны, но из этого многообразия можно выделить следующие моменты: 1) проникновение инонационального материала в сибирский танцевальный репертуар посредством а) бытования танцев других народов (украинцев и белорусов) в сибирской танцевальной культуре в их первоначальном виде (без значительных изменений); б) трансформация некоторых народных танцев на новой национальной почве, проявляющаяся в трансформации структурных элементов композиции, танцевальной лексики и их традиционной манеры исполнения; 2) синтез и использование заимствований в соответствии с традиционными нормами и обычаями.

Таким образом, своеобразие танцевальной культуры Среднего Прииртышья обусловлено тем, что эта территория являлась местом взаимодействия и синтеза традиционной хореографии русского, белорусского и украинского населения. В результате процесса ассимиляции танцы украинских и белорусских мигрантов закрепляются в репертуаре переселенцев из других регионов России. В составе репертуара сибирских сёл со смешанным населением наряду с русскими бытуют белорусские («Лявониха», «Кадрыль», «Полька»)

и украинские танцы («Гопак», «Казачок»). Многослойность и смешанность сибирского танцевального репертуара свидетельствуют о неисчерпаемости творческих связей и влияний, взаимодействия и взаимообогащения. Результаты взаимовлияния культур проявились в танцевальном репертуаре, жанрово-видовом составе, содержании, тематике, пространственно-лексической структуре сибирского танца.

ЛИТЕРАТУРА

1. Томилов Н. А. Североазиатская культурная провинция и ее место в ареалах российской и мировой цивилизаций // Россия и Восток: история и культура. Материалы IV Международной конференции «Россия и Восток: проблемы взаимодействия». – Омск, 1997. – С. 158–166.
2. Коровушкин Д. Г. Этнокультурная адаптация поздних переселенцев в Западной Сибири (конца XIX – первой четверти XX вв.) // Археология, этнография, антропология Евразии. – 2004. – № 1. – С. 115–120.
3. Жигунова М. А. Этнокультурные процессы и контакты у русских Среднего Прииртышья во второй половине XX века. – Омск, 2004. – С. 61–62.
4. Шелегина О. Н. Адаптация русского населения в условиях освоения территории Сибири. Социокультурные аспекты. XVIII – начало XX вв.: учеб. пособие. – Вып. 2. – М., 2001. – С. 18.
5. Хороводные и игровые песни Сибири. – Новосибирск: Наука, 1985. – С. 15.
6. Василенко К. Е. Украинский народный танец. – М.: Искусство, 1981. – С. 6.
7. Русские народные праздники. – Омск, 2006. – С. 183.
8. Гуменюк А. И. Народное хореографическое искусство Украины: автореф. дис. д-ра искусствовед. – Киев, 1968. – 50 с.
9. Василенко К. Е. Украинский народный танец. – М.: Искусство, 1981. – С. 13.

Г. В. Волощенко
Омский государственный университет
им. Ф. М. Достоевского

ТРАДИЦИОННАЯ ПЕСЕННАЯ КУЛЬТУРА УКРАИНСКИХ ПЕРЕСЕЛЕНЦЕВ В УСЛОВИЯХ ЗАПАДНОЙ СИБИРИ

Благородство всякой истинной культуры
определяется тем, что культура есть культ предков,
почитание могил и памятников, связь сынов с отцами.
Культура основана на священном предании.
И чем древнее культура, тем она значительнее и прекраснее.
Н. Бердяев

XXI век характеризуется активной унификацией техногенных ценностей, признанием объективной неизбежности упрочения глобальной культуры. Одновременно наступательность идей глобализации сталкивается с критикой ее агрессивных тенденций, под воздействием которых гибнет многообразие культур, являющихся непреходящей ценностью человечества. И тем острее возникает проблема сохранения уникальности этнокультур. Этнокультура как единая система, объединяющая традиционное с прогрессивным, инновационным, способна сохранить уникальность при условии, если в своей основе она имеет общечеловеческие нравственные ценности, выраженные в формах, органичных данной локальной культуре. К таковым относятся уважение к себе и себе подобным, владение всеми законами общения, приобщение к ценностям другого и приобщение другого к своим ценностям. Многонациональный облик сибирского региона как никакой другой являет собой образец гармоничного сосуществования славянских культур. Долгие годы в мире и согласии живут в Омской области украинские, белорусские и русские старожилы и новоселы.

Особенности бытования украинской народной песенной традиции изучались педагогами и студентами факультета культуры и искусств в районах Омской южной степной и лесостепной зон:

Одесском, Москаленском, Русско-Полянском, Нововаршавском, Оконешниковском, Любинском, Омском и Марьяновском районах Омской области. Именно они являются местами компактного проживания украинцев и до сегодняшнего дня демонстрируют хорошую степень сохранности традиционного музыкального материала. Многие села вышеназванных районов возникли в разные годы в результате интенсивных миграционных процессов на территории нашей страны. Так было в 1848–1853 гг., когда в Сибирь переселились около 100 тысяч крестьян; еще более интенсивным процесс заселения южной лесостепи становится в связи со строительством Транссибирской железнодорожной магистрали в 1891–1916-х годах. Особенно пополнялись села в период столыпинских реформ начала XX века. В Сибирь ехали украинцы с Днепропетровской, Винницкой, Херсонской, Черниговской, Харьковской, Полтавской губерний. Селясь в местах с привычными ландшафтными условиями, переселенцы старались сохранить воспоминания о своей покинутой Родине, присваивая вновь образуемым деревням названия тех мест, откуда они приехали. Таким образом возникли села, сами названия которых напоминают людям покинутую Родину: села Херсонка и Благодаровка Одесского района, Полтавка, Еремеевка, Вольное и другие села Полтавского района, основанные переселенцами из Левобережной Украины (Полтавской, Черниговской и Харьковской губерний). Большинство поселений в Павлоградском районе также имеют сходные названия с населенными пунктами областей Украины. К ним относятся: Павлоградка, Юрьевка, Белоусовка, Богодуховка, Милоградовка, Божедаровка, Хорошки, Константиноградка, Глинкино. Иногда к основному названию переселенцы прибавляли слово «Ново»: Новокупянка, Новоголубовка. Подобным же образом появилась Нововаршавка. Многие села названы по фамилии или именам первопоселенцев или богатых людей (Кохановка – от Кохана, Назаровка – от Назара, Логиновка – от Логина, Бреславка – от Бреславского).

Ехали люди сюда с далекой Украины в поисках необжитых земель, везя с собой небольшой скарб. Первые переселенцы, приехав в Сибирь, сетовали: «В Сибири и небо було не такэ, и вода не та». Не все смогли прижиться на новых землях, голы и босы возвраща-

лись обратно, «пусть в нищете, да на родной земле помереть». Остальные остались, вырыли в земле ямы, обложили дерном и дерном же укрыли. Так появились первые на этой земле дома-землянки. Украинские землянки обычно были белёные, украшенные рисунками. Обязательным элементом интерьера было множество расшитых цветными нитками домашних рушников. Они использовались для украшения икон, для драпировки зеркал, украшенных семейными фотографиями, для перевязывания сватов-«старост» на свадьбе и просто в качестве полотенец. Особый уют и опрятность были отличительной чертой жилища украинцев Сибири. Во всех поселках проживали славяне-единоверцы, заключались смешанные браки. В процессе заселения и последующей совместной жизни происходило интенсивное смешение населения, языков, формировался своеобразный русско-украинский диалект, в равной мере употреблялись русские и украинские слов и выражения. Со сменой поколений этот диалект менялся: все больше и больше слов русского языка входили в оборот. Происходил сплав всего лучшего, и формировалось особенное – сибирское. Тем не менее, сегодняшние потомки украинских переселенцев осознают свою принадлежность к украинской нации. Многие представители старшего и среднего поколений знают, откуда конкретно пришли их отцы и деды. В разговорах между собой при упоминании своих сверстников они сразу же вспоминают: «…(такой-то) из Черниговской волости…» или «…из Киевской…».

История и культура украинского народа стала предметом изучения для студентов кафедры хорового дирижирования факультета культуры и искусств ОмГУ (ранее Омский филиал АГИК) достаточно давно. За прошедшие 20 лет студентами ОмГУ под нашим руководством создано значительное количество песенных сборников, защищено немало курсовых и дипломных работ, посвященных данной проблематике. Среди них: «Современное состояние песенного репертуара обрядовой традиции Нововаршавского района (с приложением сборника песен)» Калачевой С. С.; «Семейное ансамблевое пение как форма сохранения народной песенной традиции (на примере трио сестер Серегиных с. Любимовка Оконешниковского района Омской
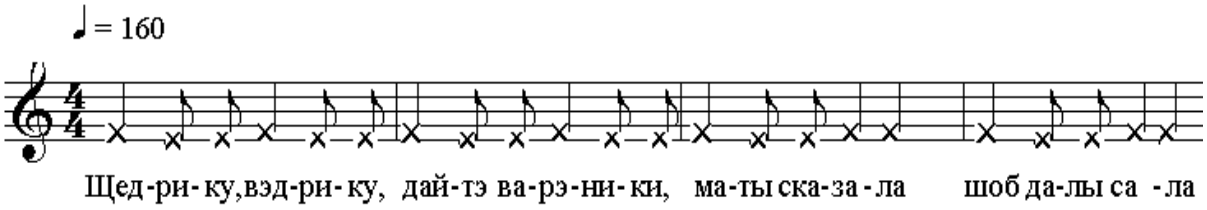
области)» Притужаловой И. М.; «Фольклорные традиции села Русановка Нововаршавского района Омской области (на примере жанра лирических песен)» Томиловой Н. А.; «Фольклорный ансамбль как форма сохранения народных певческих традиций (на примере украинского фольклорного ансамбля р. п. Нововаршавка Омской области)» Орловой Н. А.; «Украинские народные песни села Рождественки Оконешниковского района Омской области (сборник песен)» студентки Луценко Е. Н.; «Специфика бытования украинского фольклора в южных районах Омской области (на примере с. Воронцовка Полтавского района)» Меркушевой С. и др.

Характеризуя жанровый состав бытующего сегодня в Омской области украинского фольклора, следует заметить, что его основную часть составляет лирическая песня. Практически в любом селе, и не только украинском, вам споют ставшие наиболее популярными песни: «Ничь така мисячна...», «Як пиду в садочок», «Пишов мисяц из-за хмары…», «Посияла огирочки», «Нэсэ Галя воду». Еще 10–15 лет назад можно было встретить слаженные коллективы, репертуар которых состоял из 50 и более лирических песен. Лирическая украинская песня и сегодня органично входит не только в репертуар этнографических украинских хоров и ансамблей, но зачастую исполняется как на сцене, так и в условиях бытового музицирования и русскими вокальными коллективами, и отдельными певцами.

Реже удаётся записать календарные песни, хотя сами воспоминания о святочных праздниках сохранились во многих селах. Среди календарных песен самым богатым и обширным представляется цикл зимних поздравительных песен. Чаще всего поют колядки, щедровки, реже можно услышать «Мэланку».
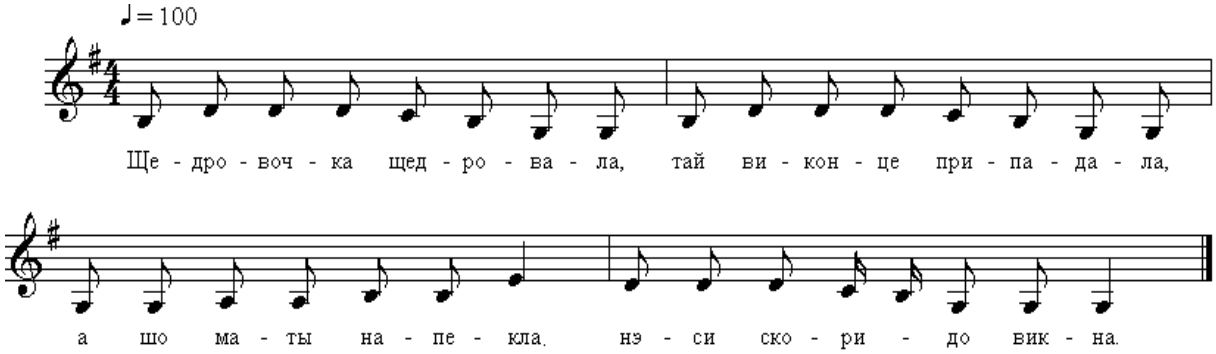
В селах Воронцовка Полтавского р-на, р. п. Нововаршавка, поселке Ачаирской Омского р-на в изобилии бытуют шуточные щедровки – требования угощения. Напевы украинских святочных песен можно разделить на три группы: 1) ритмизованная речитация с эпизодическим интонированием:

(зап. в с. Ачаир Омского р-на Павленко Т. от Лукановой З. А. 1923 г. р.)
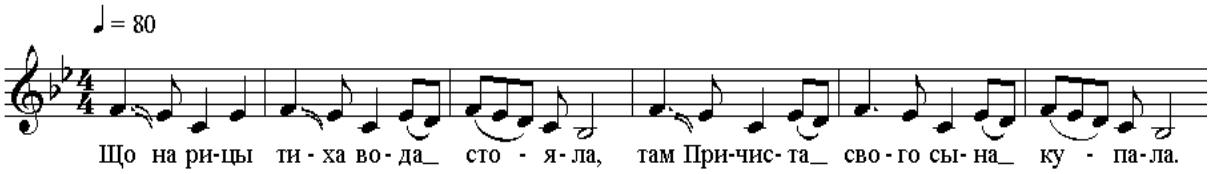


2) речитативно-декламационные, энергичные, небольшого объема напевы плясового характера (нередко встречается выражение «скричать Коляду»):

(зап. в р. п. Ново-Варшавка Орловой Н. от Решетневой М. Н. (1925 г. р.):



3) напевы с развитой мелодической линией, свободно льющейся мелодикой, умеренно распетые, исполняемые в сдержанном темпе и более лирично:
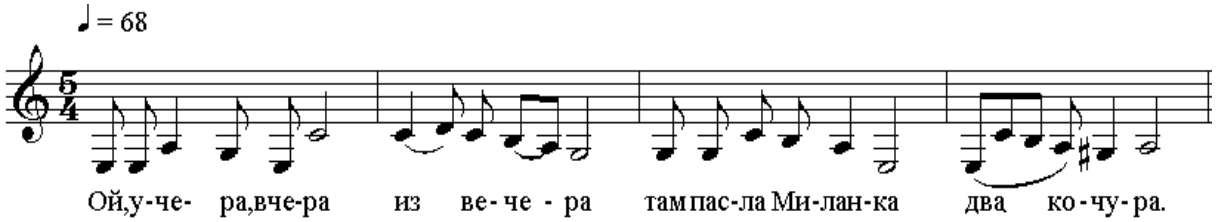
(зап. в с. Ачаир Омского района, записала Т. Павленко от Гавелко Г. А. (1928 г. р.):



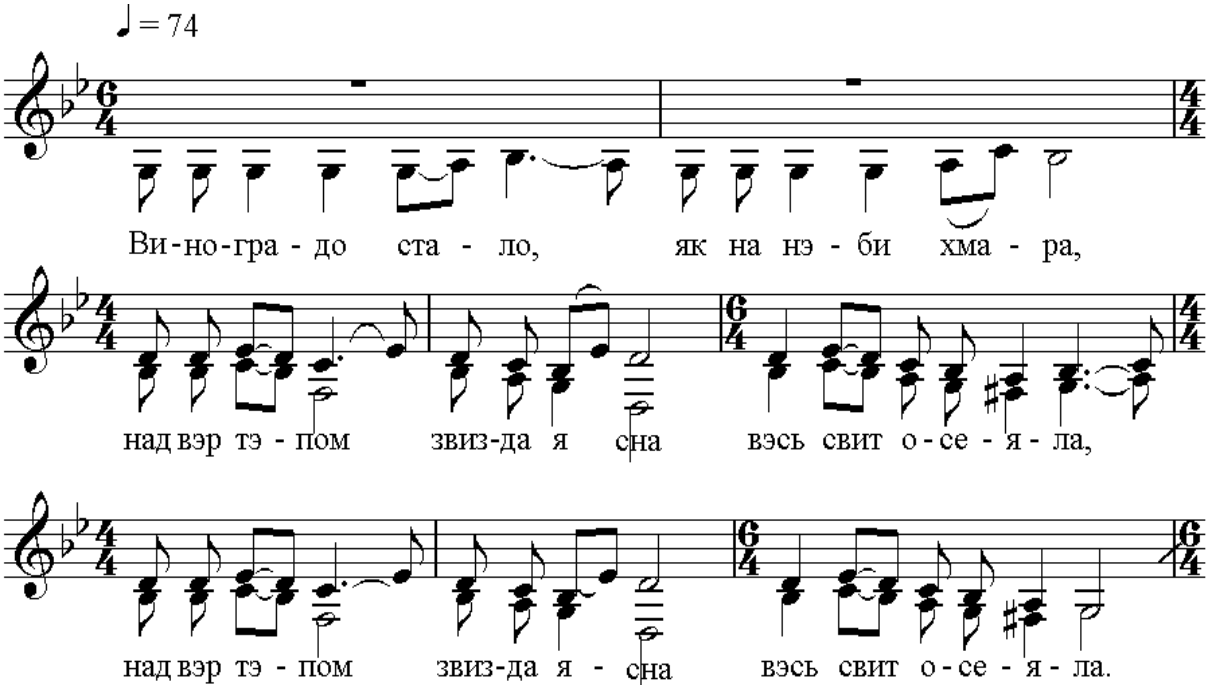
«Мэланки», или «Миланки», были записаны от исполнительниц Омского, Марьяновского и Полтавского районов. По воспоминаниям старожилок Полтавского района, «Мэланкой ночь с 13 на 14 января называлась (то есть “посевание”). На Мэланку с вечера ходили только девчата или женщины, пели песни “Мэланка ходыла”, “Шо учера из вэчора”, “А в поли, в поли”, каждая из них заканчивалась словами: “А вы Люды знайтэ, гостинца мне дайтэ”, или “Сею вею посеваю, с Новым годом поздравляю, шоб здоровеньки булы и много лет жили”.

В дом посевальщицы не заходили, оставались только у порога». Хозяйка дома должна была вынести какую-нибудь снедь, чтобы отблагодарить девушек.

Зап. в с. Ачаир Омского района, записала Т. Павленко от Чернега П. Г. (1930 г.р.):



Христославные песни бытуют в Полтавском и Омском районах Омской области. В с. Воронцовка Полтавского района Меркушевой С. от Перетятько А. П. (1930 г. р.), Коваль В. Я. (1929 г. р.), Зубалей В. И. (1932 г. р.) было записано рождественское «Виноградо»:
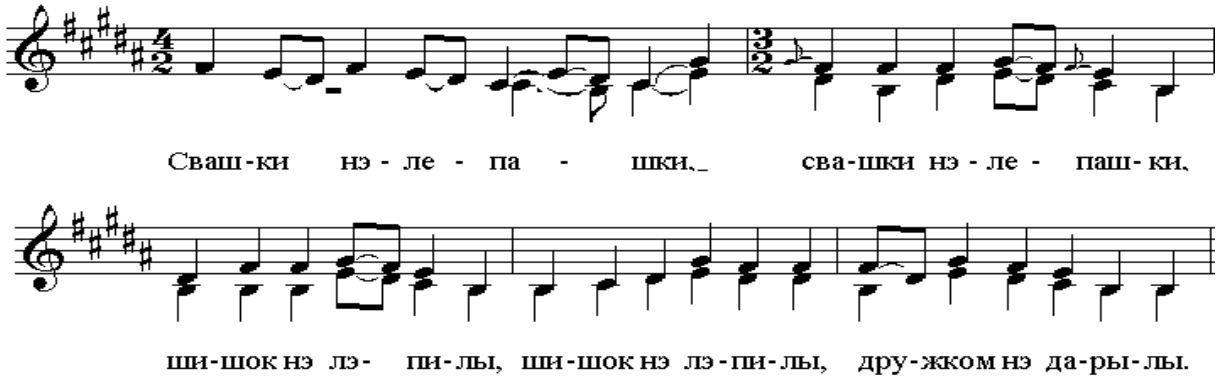


В южных районах области сохранились воспоминания о праздновании Вербного Воскресенья. В селах Полтавского района с вербой ходили в церковь и после, освященную, несли домой, чтобы перед первым выходом коров на пастбище освятить животных. Выгоняли их из калитки и «ляскали», то есть легонько хлопали. Было поверье: животные целое лето сами будут приходить домой. «Ляскали» освященной вербой не только животных, но и всех домочадцев.
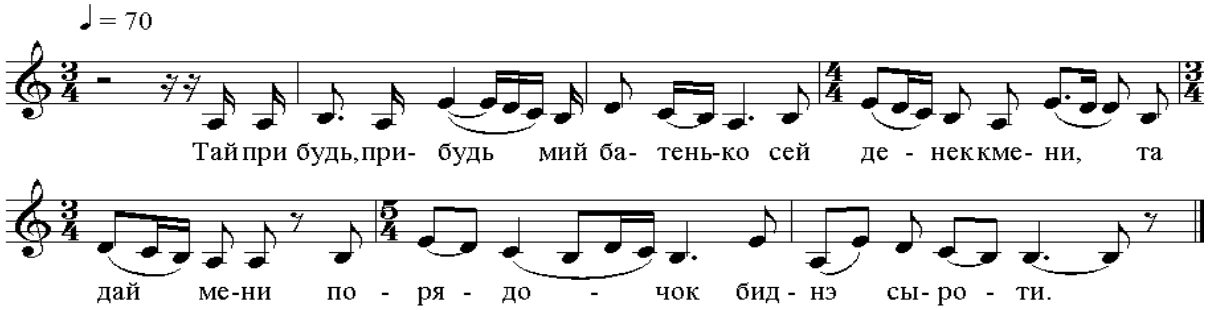
После этого ветви вербы ставили в «красный» угол, под образа, а на пол трусили сено. Варили кутью и сразу шли с готовой кутьей на улицу. Становились на последнем пороге и звали мороз со словами: «Мороз, мороз, айда кутью исты, нэ хочешь кутью исты, не иды нас морозить». После этих слов возвращались в дом и ставили кутью на сено, под образа. Утром же ее нужно было непременно съесть. Мороз звали для того, чтобы «...в погреб нэ лиз и картошку нэ поморозил».

Достаточно обширна информация о свадебном обряде. Его описания, порой фрагментарные, но позволяющие составить цельную картину свадебного действа, и песенные напевы, как лирические, так и корильные, записываются в Марьяновском, Одесском, Нововаршавском, Москаленском, и многих других районах области. Важно, что сохранился не только собственно песенный материал, но и свойственная украинскому пению яркая, экспрессивная, открытая манера исполнения. Исполнительницы хорошо помнят и с удовольствием исполняют озорные хлесткие корилки:

(зап. в с. Воронцовка Полтавского района Меркушевой С. от Перетятько А. П. (1930 г. р.), Коваль В. Я. (1929 г. р.), Зубалей В. И. (1932 г. р.)



Реже удается записать лирические свадебные песни, тем более, сиротские (зап. в Полтавском р-не Максимовой О. от Сорокиной З. П. (1923 г. р.))



Любимый в украинском традиционном пении жанр шуточной песни, опирающейся на плясовые мотивы, как нельзя лучше характеризует озорной, оптимистичный и жизнерадостный нрав украинских переселенцев. Как в молодежных коллективах, так и на семейных праздниках в бытовом исполнении можно услышать любимые исполнителями напевы «Мэнэ маты полюбыла», «Пустю коня» и др.

Сегодня в Омской области существуют широко известные украинские певческие коллективы и семейные ансамбли, а также коллективы, в которых украинская песня стала составной часть репертуара. Среди них – певческая династия Мишкиных и семейный ансамбль Сорокиных из Полтавки (Сорокина Мария Ивановна и ее дочь Наташа Сорокина), трио сестер, известных по девичьей фамилии Серегиных, из Оконешниковского района (Глуздак В. А. (1939 г. р.), Богданова С. А. (1941 г. р.), Бедрина Л. А. (1947 г. р.)). Много певческих украинских ансамблей сегодня работает в Одесском районе: в с. Ганновка – «Калымонька», в с. Желанное – «Забава», «Вэрбиченька», «Горница», в Белостоке – «Зоринька» и «Струмок», в с. Орехово – «Украинская песня», в Благодаровке – «Селяночка». Практически в каждом украинском селе этого района сегодня есть одна или несколько певческих групп, объединяющихся по принципу родства или соседства. Создание в Одесском районе «Украинского национального центра», презентация которого состоялась в 2002 году, стало ещё большим стимулом и эмоциональным зарядом к развитию национальных культурных традиций.

Вместе с тем наблюдается и прямо противоположная тенденция. Например, сопоставляя степень сохранности украинской песенной традиции р. п. Москаленки с другими районами, следует отметить, что она в значительной мере уступает многим селам других районов в плане сохранности традиций ансамблевого и хорового пения, а также в наличии традиции изустной передачи фольклора от старых исполнителей к более молодым. Украинская национальная культура и её народно-певческие традиции стоят в этом районном центре на грани

исчезновения. Носителями традиционной песенной культуры являются здесь лишь люди старшего поколения, а молодое поколение не стремится к её изучению и сохранению.

Сегодня как никогда актуальны слова Н. Бердяева о том, что в жизни общественной духовный примат принадлежит культуре. В своем письме «О культуре» он подчеркивает: «Не в политике и не в экономике, а в культуре осуществляются цели общества. Культура есть явление глубоко индивидуальное и неповторимое. Цивилизация же есть явление общее и повсюду повторяющееся. Культура всегда гордится древностью своего происхождения, неразрывной связью с великим прошлым». Сегодня у нас еще сохраняется возможность прямого общения с носителями удивительной музыкальной традиции украинских переселенцев. Думается, что усилия, предпринимаемые работниками культуры районов, выпускниками Омского государственного университета, помогут сохранить и передать новым поколениям высокий нравственный заряд, содержащийся в образцах украинской песенной культуры.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бердяев Н. Письмо тринадцатое. О культуре. – Париж: YMCA-Press, 1990. – Т. 4.
2. Лесняк А. В. Полтавка: Преодоление. – Омск, 2004.
3. Максимова О. Народная песня Полтавского района Омской области: традиции семейного исполнительства / Дипломная работа. – Омск, 2005.
4. Меркушева С. Специфика бытования украинского фольклора в южных районах Омской области (на примере с. Вороцовка Полтавского района) / Дипломная работа. – Омск, 2007.
5. Музыкальная культура Сибири: в 3 т. – Традиционная музыкальная культура народов Сибири. – Новосибирск, 1997. – Т. 1.
6. Павленко Т. М. Народное песенное искусство поселка Ачаирский Омского района Омской области: проблемы изучения и сохранения / Дипломная работа. – Омск, 2005.

Т. З. Демина, Т. А. Котлярова
Кемеровский государственный университет культуры и искусств

НАРОДНОЕ ПЕСЕННОЕ ТВОРЧЕСТВО СЛАВЯНСКОГО НАСЕЛЕНИЯ КЕМЕРОВСКОЙ ОБЛАСТИ

Особую актуальность в настоящее время приобрела проблема изучения народного песенного творчества. В любой певческой традиции возможны разноэтнические взаимодействия, где прослеживается связь генетически близких традиций. В славянском населении Кемеровской области, как и в других областях Сибири, различаются старожилы и новоселы. В настоящее время старожилами есть основание считать всех сельских жителей, родители которых или они сами (что очень редко) поселились в Сибири до XIX века, примерно до середины 1880–90-х гг., а новоселами – тех, кто поселились здесь позже. При таком делении на старожилов и новоселов оказывается, что главы старожильческих семей, за редким исключением, не знают, из какой местности и когда прибыли в Сибирь их родители, дедушка и бабушка, или, напротив, знают, что родители и более отдаленные предки не переселялись в Сибирь, а также выросли здесь.

Новоселы же знают губернию или область европейской части страны (часто также уезд, район, деревню), откуда их родители или они сами выехали, знают годы выезда, а многие не утратили еще и некоторого своеобразия в бытовом укладе и речи, усвоенного от родных в Сибири или от более широкого круга общения на прежней родине. Поскольку в советскую эпоху диалектно-областные различия при смешанном населении преодолевались быстрее, чем в прежние годы, возможно, уже через 10 лет старожилами будет основание считать всех тех сельских жителей Сибири, семьи которых прибыли в Сибирь до социалистической революции [3, с.15].

В целом, в процессе формирования населения Притомья, куда входила территория современной Кемеровской области, выделяются два основных периода:

– XVII – начало XVIII в. – формирование населения с северно-русским комплексом традиций материальной и духовной культуры (старожилы);
– конец XIX – начало XX в. – массовые переселения носителей средне- и южнорусского традиционных комплексов, начало процесса интенсивной интеграции старожильческой и, позднее, переселенческой культур [2, с. 35].

Основу старожильческого песенного фольклора составили традиции, корнями своими связанные с русским Севером, первопроходцами с Двины, Печоры, Пинеги, Мезени. Однако песни сибирских старожилов в то же время заметно отличаются по форме и характеру звучания от песен, типичных для севера Европейской части России.

Существуют лирические песни, по семантике слов прямо не связанные с сибирской тематикой, однако встречающиеся преимущественно или исключительно в репертуаре сибирских старожилов, и излагаются они неторопливо, спокойно, степенно. Диапазон мелодий лирических песен весьма широк. Есть напевы, превышающие по мелодическому размаху полторы октавы. Преобладают в старожильческом репертуаре песни медленного и умеренного темпа. Поются они серьезно, сосредоточенно.

Важное место в традиционном репертуаре сибирских старожилов занимали хороводные песни. В большинстве своем они исполняются в умеренном темпе, хороводы сибиряки водят чинно, с большим достоинством. Встречаются также и сравнительно оживленные, ритмически активные старожильческие хороводные песни. Пение игровых песен сопровождается разыгрыванием их сюжета двумя или несколькими солистами. Обычно каждая из таких песен завершается поцелуем парня с девушкой. Свадебные и хороводные песни сёл старожилов Кемеровской области вошли в сборники Мехнецова А. М., посвященные песенному фольклору Томской области [1].

Наряду со старинными, традиционными народными песнями (как сугубо местными, так и распространенными в разных районах России) в репертуар сибирских старожилов попало немало поздних песен городского происхождения, так, например, городской романс «А где эти лунные ночи». Многие из таких песен получили в результате их активной жизни в условиях старожильческого села чисто местные, сибирские мелодические формы. Для них характерно двухголосие с эпизодическим трехголосием.

Выделяются основные типы многоголосия:

а) втора к основному напеву;

б) вариантная гетерофония;

в) элементы бурдона в верхнем голосе (или мало развитая мелодическая линия в верхнем голосе). Для диапазона песен характерны средний и широкий объем, наличие простых и сложных гармоний, звукосочетаний [2, с.10].

Песни сибирских старожилов, невзирая на жанровые отличия, имеют много общего по музыкальному стилю. Они излагаются преимущественно в двухголосной фактуре. Основная мелодия проходит в нижнем голосе, верхний же подголосок развивает, расцвечивает напев, в основном удваивая мелодию в терцию. Встречаются также песни с трехголосной полифонической основой в быту сибирских старожилов. Случается, что один из голосов удваивается сверху в октаву, как в песнях русского севера.

Мужские голоса чаще звучат в высоком регистре, сливаясь с низкими альтовыми. В целом же регистровое расположение женских голосов в старожильческих песнях низкое, глубокое. Альты достигают в нижних пределах диапазона «ми» малой октавы, а иногда звучат и еще ниже.

Говор сибиряков-старожилов близок к литературному, в нем преобладает «аканье», открытый характер произнесения гласных. В то же время сибиряки поют собранно, без напряжения, в средней по силе звучности. Они не проявляют сильных эмоций, сохраняют неизменно большое внутреннее достоинство, так, например, при исполнении «На берегу крутого моря» [5, с.147].

Большая этнографическая группа русского населения Сибири – это сибирские казаки. Их песни также отличаются рядом особых своеобразных черт. Казаки, защищавшие мирный труд, постоянно общались с местными крестьянами, сами занимались землепашеством, потому в их песенном репертуаре, связанном с обрядами и домашней жизнью, распространены те же песни, что и у сибирских старожилов.

Отличительной особенностью песенной традиции сибирских казаков является наличие в их традиционном репертуаре особых казачьих песен воинского содержания с текстами лирической, рекрутской, солдатско-походной тематики. В некоторых из них рисуются картины возвращения казаков из похода, правила по пути к месту сражения или при возвращении домой.

Казачьи сибирские песни излагаются в развитой хоровой фактуре, имеющей обычно трехголосную основу при сочетании полифонических приемов с гармоническими. Они ритмичны, их отличает большой волевой накал. В то же время они звучат мягче, сдержаннее по настроению, нежели более экспрессивные, энергичные песни донских и уральских казаков, послужившие, очевидно, первоосновой при формировании самобытной сибирской казачьей песенной традиции («Не вейтеся белые чайки», «Ой ты Маруся»).

Последняя группа сибирских жителей, весьма разнообразная по составу, – это поздние переселенцы. Не успев еще воспринять песенные традиции новой для них земли, они сохраняют особенности говора и пения своей прежней родины. Поэтому в переселенческих сибирских селах можно услышать песни воронежские, смоленские, курские, украинские, белорусские и многие другие европейских народов бывшего Советского Союза.

Песни поздних переселенцев представляют большой интерес для ученых-фольклористов, поскольку в условиях сибирской изоляции от прежнего окружения бывшие жители коренных русских сел сохранили старинные песни лучше, чем их сородичи, оставшиеся на прежнем месте. Таким образом, в сибирских селах можно записать песни, которые в других местах уже забыты [4].

Особенности фольклора сибирских переселенцев определены несколькими факторами. Во-первых, устное творчество русских и прочих некоренных сибиряков относится к числу традиций позднего формирования, иначе – вторичных фольклорных традиций. Во-вторых, фольклор сибирских переселенцев, и в первую очередь русских сибиряков, состоит из разновозрастных традиций, оторвавшихся от корневой культуры в период от конца XVI до XX столетия. В самом общем плане некоренное население Сибири и связанные с ним культурные традиции разделяются в сибирской исторической науке на старожильческие, формировавшиеся в течение XVII–XVIII веков, и позднепоселенческие, или новосельческие, относящиеся к XIX – началу XX века. Старожильческие традиции в своем развитии далеко отошли от «материнских» первоисточников, приобрели с течением времени самобытный облик. Позднепоселенческие культурные очаги, напротив, сохраняют прочные связи с метрополией, и процессы вторичной локализации фольклора находятся в них на начальной стадии развития [3, с.105].

В-третьих, неоднородность сибирского фольклора определяется также социальными, конфессиональными и другими обстоятельствами. Русские сибиряки – это промысловики, крестьяне, казаки, рабочие и каторжане. Значительную часть сибиряков составили старообрядцы разных толков и согласий. И, наконец, русские сибиряки – выходцы из разных территорий Европейской России, поэтому в Сибири переплелись фольклорные традиции Севера и Юга, Урала и Поволжья, на позднем этапе формирования культурное пространство Сибири пополнилось западнорусскими, украинскими, белорусскими традициями, явлениями чувашского, эстонского, мордовского, немецкого, молдавского фольклора. Этот список можно продолжить. В итоге современная фольклорно-этнографическая карта переселенческой Сибири приобрела совершенно мозаичный вид.

Исторически обусловленное заселение Сибири переселенцами из других областей и регионов страны наложило определенный отпечаток на развитие песенного фольклора Кемеровской области. Особенности русской песенной традиции Сибири исследователи связы-

вают, в первую очередь, с особенностями заселения края, которое началось около четырех веков назад, с социально-экономическими условиями развития региона, природно-климатическими и культурно-бытовыми.

Учитывая все вышеизложенные обстоятельства, а также достаточно «юный» возраст музыкальной фольклористики Сибири, в том числе и Кемеровской области, следует заметить, что в настоящее время говорить о переселенческом фольклоре вообще и его музыке в частности как о некоем цельном явлении не представляется возможным. Сегодня необходимо изучать отдельные, составляющие эту «мозаику» элементы, отдельные локальные традиции, отдельные страницы исторического развития сибирского переселенческого пласта и постепенно складывать более цельное и объемное представление.

ЛИТЕРАТУРА

1. Мехнецов А. М. Свадебные песни Томского приобья. – Изд. «Советский композитор». – М., 1977.
2. Мехнецов А. М. Лирические Песни Томского Приобья. – Л., 1986. – С. 136.
3. Музыкальная культура Сибири: учебник для учебных заведений среднего специального профессионального (музыкального) образования. – Новосибирск: Новосибирская государственная консерватория (академия) им. М. И. Глинки, 2006. – 424 с.
4. Пархоменко Н. К. Русские народные песни Томской области. – М.: «Советский композитор», 1985. – с.140.
5. Щуров В. М. Жанры русского музыкального фольклора: учеб. пособие для музыкальных вузов и училищ: в 2-х ч. – М.: Музыка, 2007. – Ч. 1: История, бытование, музыкально-поэтические особенности. – 400 с.

Т. А. Котлярова
Кемеровский государственный университет культуры и искусств

ОСОБЕННОСТИ НОВОГОДНЕ-РОЖДЕСТВЕНСКИХ ОБРЯДОВ СЛАВЯНСКОГО НАСЕЛЕНИЯ КЕМЕРОВСКОЙ ОБЛАСТИ

На рубеже XX–XXI веков возрос интерес к народному творчеству как к художественному наследию, а так же к тем процессам, которые происходят в нем под влиянием современных преобразований. Изучение народного творчества входит в круг проблем национальной художественной культуры, ее особенностей и путей развития. Разработка темы обусловлена тем, что современная этнографическая и историческая науки в рассмотрении отдельных вопросов все больше обращаются к народному творчеству, но в нем зачастую видят лишь фактологическую сторону, минуя его эстетическую значимость. Между тем, несмотря на многочисленные фиксации фольклорных произведений, они до недавнего времени привлекались как вспомогательный материал в историко-этнографических изысканиях, и лишь с последней четверти XX века начался усиленный сбор фактического материала и подлинно научное освоение его.

В современной науке назрела необходимость изучения региональных типов традиционной народной художественной культуры. Основной целью данной статьи является описание и выявление степени сохранности новогодне-рождественского цикла обрядов и праздников Кемеровской области.

Русская обрядовая культура Кузбасса представляет собой сложное многофункциональное явление, которое нуждается в осмыслении источников зарождения и в анализе особенностей его современного состояния. Практика собирания убеждает, что любая деревня (не говоря уже о районе) может иметь репертуарные и стилевые сюрпризы. Кроме того, количество записей неравномерно сгруппированы: наибольшее количество записей приходится на Кемеровский, Тяжинский,

Новокузнецкий, Юргинский, Гурьевский, Мариинский, Ленинск-Кузнецкий районы.

Собранный материал дает представление о существовавших совсем недавно традициях русского населения в селах Кемеровской области. В основном население Кемеровской области было старожильческим, оно складывалось не только из местных жителей и русских переселенцев, но и из белорусов, украинцев и людей других национальностей. Первыми новопоселенцами были выходцы с русского Севера (к. XVII – н. XVIII века). Вторая переселенческая волна, начавшаяся в годы строительства Транссибирской магистрали (1733 г.), обогатила край переселенцами из южных губерний (Курской, Белгородской, Тамбовской) и с русского Запада (Смоленская, Брянская). Как отмечает В. Ф. Похабов, «новопоселенцы селились рядом со старожилами, пристраивая свои жилища к селу “краем”, либо обустраивались вокруг компактными поселениями, образуя новые сёла (с. Усть-Серта Чебулинского района состоит из ряда улиц, названных Мордва, Харбин, Хохлы, Русский край)» [1, с. 3]. Все это наложило определенный отпечаток на духовную культуру. С одной стороны, каждая волна переселенцев принесла свои культурные традиции, которые свято хранила, оберегала, передавала из поколения в поколение. С другой стороны, с течением времени все ярче проявлялись черты взаимовлияния различных фольклорных традиций. Новоселы в к. XVII – н. XVIII в. оказывали огромное влияние на развитие фольклорных традиций, которые приобретали характер «многоцветной мозаики».

К анализу календарно-обрядовой культуры был привлечен обширный материал, который дает основание утверждать, что именно праздники и обряды земледельческого круга являются своеобразной энциклопедией народной этики и эстетики, народных знаний и представлений об окружающем мире. Празднично-обрядовая культура земледельческого календаря более всего содержит сведений о трудовой деятельности, общественно-бытовом укладе, мировоззрении, духовном мире человека в круговороте времен года.

Как известно, народный аграрный календарь опирался на смену времен года. Основными его вехами были дни весеннего (22 марта) и осеннего (22 сентября) равноденствия, зимний (25 декабря) и летний (22 июня) солнцеворот. Следовательно, народный календарь базируется на четырех основных астрономических датах, связанных с движением Земли вокруг Солнца. Именно от этих четырех дат ведется отсчет основных праздников и обрядов календарно-земледельческого круга.

Основным смыслом святочного периода, по народным представлениям, являлось рождение нового года, в рамках которого формировались также судьбы природы, социума и каждого конкретного человека на следующий годовой цикл. Вместе с тем, Святки осмыслялись и как период возрождения миропорядка, то есть рождения мира вновь. Дни зимнего солнцестояния ознаменовывались праздничным циклом Святок, которые начинались в Рождественский сочельник и заканчивались Крещением. У И. Забылина мы находим объяснение этимологии слова «Святки». «Святки, святые вечера, так обыкновенно называют дни празднества, дни веселья и дни священного торжества Рождества Христова. Это торжество соответствовало священным ночам у немцев (Weihnaechen). По другим наречиям Святки (Swatki) означают праздники» [2].

Традиционно Святки делились на две части – «святые вечера» (от Рождества до Васильева вечера) и «страшные вечера» (с ночи под Новый год и до Крещения Господня). Несмотря на то, что весь святочный период считался в народе временем «без креста», то есть временем, когда только что родившийся Иисус еще не был крещен, особый разгул нечистой силы связывался именно со «страшными вечерами», что отразилось в соответствующем названии. По народной легенде, «в эти страшные вечера /…/ Бог на радостях, что у Него родился Сын, отомкнул все двери и выпустил чертей погулять. И вот, черти, соскучившись в аду, как голодные, набросились на все грешные игрища и придумали, на погибель человеческого рода, бесчисленное множество развлечений, которым с таким азартом предается легкомысленная молодежь» [3, с. 267]. В этой легенде сквозь призму христианской морали находят отражение архаичные представления о

Святках как о периоде, отмеченном признаком хаотичности в связи с процессом формирования миропорядка, «издержкой» которого является проникновение в мир людей существ «иной» природы. К такого рода существам, появление которых связывается в традиции именно со Святками, относятся бесы в образе людей с железными головами, в остроконечных шапках, которых в Сибири называли «шиликунами».

На территории Кемеровской области празднования проходили во время святочных вечёрок, которые приходились на время трех праздников: Рождество Христово, Новый год (или Васильев день) и Крещение. Из рассказа жительницы с.Усть-Серта Масловой П. А.: «Зимние Святки проходят две недели подряд. Собиралась молодежь в откупном доме. Устроителями вечерок были парни, они топили в доме печь, ждали к вечеру девушек» [4]. Вечёрки имели свой традиционный сценарий:

1. встреча девушек, проведение игр;
2. исполнение вечерочных и хороводных песен, проведение различных танцев, плясок;
3. игры с фантами;
4. окончание вечёрки.

Вечёрку проводят два распорядчика, назначающиеся каждый вечер из числа парней. Нам удалось записать некоторые игры Святочного периода: игра в «Соседей», «Кисель варить», «Колечко», «Заиньку», «Парни на лавку, девки под лавку», «В колени» [4].

На «святые вечера» повсеместно в Кемеровской области была распространена традиция «славления» Христа, а в селах со смешанным составом населения – колядования. Колядки – поздравительные песни, приуроченные к празднично-обрядовому обходу дворов. Исполнялись под Рождество и на протяжении всех Святок. За исполнение колядок колядовщики получали от хозяев дома угощения – сладости, мучные изделия, сало, колбасу и т. д. В группе колядовщиков обычно избирался мехоноша, который носил мешок с полученными подарками.

В колядках (собранных в г. Гурьевске) «Авсень, Авсень!» присутствует элемент благопожелания – «Подавай, не ломай, будет сын

Николай», который был особенно актуален для многодетных семей, получавших земельный надел на мужскую душу. Пожелание рождения девочки – явное наказание за скупость. Колядка звучит в унисон, что характерно для исполнения календарно-обрядовых песен. Узкообъёмный напев колядки требует точного интонирования нисходящей секунды и устойчивого исполнения нисходящего квартового скачка в высокой певческой позиции.

«Колида, Колида», «Колида ты, колида» – в этих колядках отражены добрые пожелания колядовщиков в адрес хозяевов дома: счастья, хорошего урожая, богатства. Данные образцы развиваются в узком ладообразовании мажорного квартового трихорда.

Встреча нового года происходила в Васильев вечер за щедро накрытым столом, за которым «зазывали мороз вечерить». 1 января дети и взрослые «посевали» в домах односельчан пшеницей, ячменем, горохом, овсом с различными благопожеланиями, получая за это вознаграждение.

Образец «А в поли, поли» исполнялся накануне Рождества. Образцы «Сею, вею, посеваю», «Маланка ходила» исполнялись в Рождество, в них так же, как и в колядках, слышится просьба об угощении для колядовщиков, благодарность хозяевам за предоставленные дары. Мелодия запева песни развивается в рамках минорного пентахорда.

Другой формой обхода домов в святочный период были рождественские христославления, связанные с церковной традицией. Славить Христа ходили утром в само Рождество дети или молодежь. Получив разрешение хозяев дома, дети у порога или напротив икон пели тропари.

Образцы, записанные нами в г. Гурьевске, точно отражают эту традицию. Тексты относятся к новопоселенческому пласту культуры, так как в говоре мы видим наличие белоруссизмов и украинизмов: «Рождество твое Христе Боже наш», «А в нашего пана», «В рождество Христово». За исполненные тропари детей одаривали так же, как и колядовщиков.

Широко представлен в зимнем цикле старожильческих и новопоселенческих традиций такой универсальный компонент ритуального поведения, как ряженье. Зафиксированы обе основные формы святочного переодевания, связанные с ритуальными обходами дворов и молодежными игрищами и посиделками.

При всем разнообразии образов можно выделить несколько групп персонажей, встречающихся наиболее часто. Так, одним из распространенных видов было ряженье «красавицами» или «барынями», «молодухами». Девушки рядились в красивые платья, кружевные передники, кофты из сундуков бабушек [4].

Ряженье «цыганами» фактически ничем не отличалось от ряженья «красавицами». Но старинная одежда в этом случае уже осмыслялась как «цыганское платье». Лицо «цыгане», как правило, не закрывали, а подводили углем брови, красили губы, вымазывались сажей. Для этого типа ряженья характерен обход дворов и сбор угощенья.

Ряженые «бабкой» и «дедкой» так же, как и «цыгане», могли появляться и плясать на вечёрках, но и для них более типичным был обход домов и сбор «подаяния». Такие ряженые обычно одевались в вывороченные наизнанку шубы или в уже вышедшее из употребления тряпье, на ноги обували лапти, головы покрывали куделей, а лицо закрывали полотенцем или марлей [4].

В Северных районах Кемеровской области, по данным архива В. Ф. Пахабова, зафиксирована традиция ряженья «чёртом». Такие ряженые могли не только развеселить, но и напугать собравшуюся молодежь. В чертей рядились в основном парни. К мужским персонажам можно отнести и персонаж «медведя». Другим распространенным персонажем святочного ряженья парней была «лошадь». «Лошадь» представляли два парня, на которых накидывали полог. Спереди «лошади» вставляли ухват с приделанной к нему соломенной мордой, а сзади привязывали хвост [4].

Одной из наиболее страшных и неприятных для девушек святочной сценкой было появление на вечерке ряженого «покойника». «Покойника» одевали во все белое. Принести в избу его могли на скамейке, на досках и даже в гробу, который брали у запасливых ста-

риков или делали специально для этого святочного ритуала. Вместе с «покойником» на беседу приходили «поп», «дьякон» и «сродные». Пришедшие с «покойником» ряженые укладывали его посреди избы или в передний угол и начинали «отпевать», размахивая горшком – «кадилом», в котором вместо ладана тлел куриный помёт. Отпевали «покойника» специальной припевкой:

В среду, во вторник
Умер покойник,
Пришли хоронить,
А он руками шевелит…
А он ногами шевелит…
А он глазами смотрит…
А он за нами бежит.

На последних словах «покойник» соскакивал и бежал за девушками. Заканчивалась сценка с ряженым «покойником» обычно общим весельем. Для того, кто рядился «покойником», обязателен был обряд очищения от совершенного обрядового «святотатства» в освященной крещенской воде [4]. В настоящее время традиция ряженья на территории Кемеровской области, по данным информантов, исполняется преимущественно детьми, утратив ритуально-магическую функцию.

Важнейшим обрядовым действом Святок являлось гадание с целью предсказывания будущего. Для облегчения связи с потусторонними силами ворожили в местах, где, по поверьям, обитала «нечистая сила, и на границе между «своим» и «чужим» миром. Мы классифицировали гадания по цели, которой пытались достичь: гадание в целом о судьбе, узнавание направления выхода замуж (женитьбы), количество человек в будущей семье, характер будущих мужа и свекрови, их достаток и, наконец, знакомство с образом суженого. Ворожба производилась с помощью животных, различных предметов, «молчаной» воды, с использованием заговоров и оберегов [4]. Подблюдные гадания были записаны от курских, смоленских, вятских переселенцев. Подблюдные песни – обрядовые святочные песни, сопровождающие гадания с выниманием вещей (кольца, серьги) из-под перевернутого или покрытого чем-нибудь блюда. Партитура под-

блюдных песен чаще всего гетерофонная с преимущественным унисонным звучанием и эпизодическим интервальным расщеплением, характерным для исполнения календарно-обрядовых песен западной традиции. Так, записанные нами образцы от курских и смоленских переселенцев в Чебулинском районе подтверждают данный тезис («То в ляску, в ляску», «Святые вечера») [4].

Приведем описание гадания под пение подблюдных песен: одна из девушек собирает у гадающих по одной вещице, обычно девичьего украшения, кладет их в блюдо и накрывает рушником (салфеткой). После исполнения строфы подблюдной песни она достает из накрытого блюда какое-либо украшение, той девушке, чье украшение, и адресуется значение содержания, которое и должно было определять дальнейшую «судьбу» девушки («Там Иисус Христос») [4].

Полное и окончательное очищение от «страшных вечеров» с их ужасами, разгулом и бесчинствами совершалось в день великого водосвятия в Крещение Господне, в праздник, завершавший Святки – время «без креста» – и манифестирующий установление порядка, расставляющего все на свои места. В Крещение освящали воду в «иордани», где купались грешники и обращались в православие «иноверцы». Освященной водой обрызгивали скот и жилище, её применяли при лечении. На всех пограничных местах (окнах, дверях и т. д.) проставляли кресты, а в некоторых селениях стряпали печенье в виде крестов, которое раздавали детям и в начале пахоты клали в первую борозду [4].

На основе проведенных экспедиционных исследований необходимо отметить, что изменения, произошедшие в системе календарных обрядов, носили не только количественный, но и качественный характер, следствием чего стала утрата религиозно-магической окраски календарного цикла, превращение их в игры и развлечения. Обнаруживается, что жанры обрядовой поэзии практически полностью ушли из обихода современного человека, что связано с изменениями хозяйственной деятельности и социально-экономической природы нашего общества.

Исчезновение поэзии аграрных праздников из обрядовой жизни Кузбасса можно считать свершившимся фактом: практически все за-

писанные с 1990-х гг. образцы календарных песен бытуют пассивно, сохраняясь в памяти отдельных исполнителей старшего поколения, что, как отмечают фольклористы, характерно и для других локальных традиций.

Народный календарь Кемеровской области отразил как народные, так и церковные представления о годичном цикле, его периодах и основных праздниках, наиболее значимыми из которых были и по сей день остаются Никола зимний, Рождество, Крещение, Пасха, Никола вешний, Троица и Петров день.

Анализ новогодне-рождественского цикла обрядов и праздников славянского населения Кемеровской области показал, что они относятся к смешанному типу праздников, который близок к среднерусскому и проявляет вариативность севернорусского и южнорусского типов, частично включая украинские и белорусские праздничные элементы. Локальные особенности прослеживаются в старожильческих селах, в переселенческих населенных пунктах, в селах со смешанным составом населения и в поселениях Сибирского казачьего войска. В праздниках старожилов прослеживается больше всего параллелей с русским Севером, что подтверждает их «северное» происхождение. В поздних переселенческих сёлах достаточно хорошо сохранились праздничные традиции мест выхода (в основном южнорусские). В отличие от сибиряков, у которых законсервировались архаичные обряды, для поздних переселенцев характерны последовательность претворения религиозных норм в жизнь, лучшее знание идеологического обоснования праздника, более яркая его эстетическая и вербальная сторона.

Количество записанных песен и многочисленные воспоминания, записанные в ходе фольклорно-этнографических экспедиций, позволяют говорить о том, что наиболее сохранившимся обрядовым циклом Кузбасса являются Святки, что, по мнению Н. В. Леоновой, характерно для Сибири в целом [5, с. 64].

ЛИТЕРАТУРА

1. Похабов В. Ф. Живые родники Кузнецкого края. – Кемерово: Кемеровский областной институт усовершенствования учителей. – 1994. – С. 3.
2. Русский народ. Его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия. – М., 1992. – 607 с.
3. Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила. – СПб., 1994. – 267 с.
4. Архивные материалы лаборатории народной музыки КемГУКИ.
5. Леонова Н. В. Русские календарные песни Сибири: дис. на соиск. уч. степ. канд. иск. – Новосибирск,1996. – 49 с.

Е. М. Бородина
Кемеровский государственный университет культуры и искусств

МУЖСКАЯ ТРАДИЦИЯ В КУЛЬТУРЕ СИБИРСКОГО КАЗАЧЕСТВА

Культура казачества, являвшаяся в своей основе русской, взаимодействовала с культурами коренных народов восточнославянских переселенческих групп. Тем самым закладывались специфические признаки яркой, самобытной и оригинальной культуры сибирского казачества, отличающейся от других локальных вариантов.

Однако цель нашей статьи заключается в том, чтобы выделить из казачьей культуры отдельные компоненты, непосредственно указывающие на присутствие в ней мужского начала.

Одним из наиболее важнейших и социально-значимых компонентов традиционной культуры казаков являются праздники и обряды, играющие важную коммуникативную и воспитательную роль в жизни общества. В них тесно переплетаются мировоззренческие, нравственные, эстетические начала.

Известно, что в понятие казачьей культуры всегда входило ношение оружия, служившее характерным атрибутом полноценного, свободного человека, а «настоящей» праздничной одеждой казака была военная форма, включавшая в себя все военные атрибуты как знак казачьего достоинства.

Жизненный путь казака от рождения до самой смерти был отмечен различными семейными обрядами [1, с. 128]. Особую группу составляют обряды жизненного цикла, связанные с жизнью отдельного человека.

Семейно-бытовые обряды, выражая целостность мировоззрения народа, со временем укрепились в его сознании как необходимая часть бытия. По семейно-бытовым обрядам мы узнаем о том, каковы представления народа о важнейших моментах человеческой жизни: рождении, вступлении в брак, смерти. У казачества именно эти обряды оказались наиболее устойчивыми. Кроме этих трех важнейших для казака обрядов, следует отметить и обряд поступления его на воинскую службу, составляющей едва ли не основную часть его жизненного пути и длившуюся практически до самой старости.

Большим счастьем у казаков считалось рождение мальчика, который при рождении получал надел земли [2, с. 48]. По установленной форме все данные вносились в станичные метрические книги. В них вносились дети мужского пола всех принадлежащих к казачьему сословию лиц без различия чинов и званий. В возрастные списки малолетние вносились по дате рождения, а рожденные в один день – по жребию [3, с. 281].

Новорожденного обязательно крестили. Крещению придавали большое значение в семейном быту казаков. Во-первых, обряд крещения и сопровождающие его ритуалы подтверждал факт принятия в общину христиан нового члена, что для казаков считалось одними из важнейших событий, а во-вторых, оно являлось «доказательством того, что казаки начинали воспитывать в своих сыновьях казака-воина, преданного защитника Отечества, почти с самого момента рождения» [4, с. 11]. Крестили ребенка обычно в церкви через один – пять дней (иногда через одну – две недели) после родов.

После крещения кумовья везли ребенка домой, где укладывали его на шубу, «чтоб богатым был». При рождении мальчика приглашались в дом прежде всего мужчины – старые казаки, атаман или кто-нибудь из его представителей. Собравшиеся вспоминали всех прославившихся родственников ребенка, перечисляли их подвиги, желали новорожденному вырасти таким же храбрым казаком. И лишь затем обряд переходил в семейный праздник крестин, где присутствовали все родственники. Крестный и крестная считались почетными гостями. Крестная приносила в подарок рубашку, полотенце, простынку, занавесочку для зыбки, крестный – нательный крестик, символ новой жизни, а также дарил чепчик, пеленки, материал. Родственники приносили подарки, дарили «на зубок» деньги. Обязательно приносили в подарок пироги. При рождении мальчиков пекли рыбные пироги и, даря, приговаривали: «Вот вам пирог с сыночком». Иногда вместе с подарком высказывали пожелания родителям: «Желаем вам вспоить, вскормить, на коня посадить» (чтоб казак вырос). Таким образом, определялись различные конечные цели в воспитании родившегося ребенка [1, с. 129–130].

С раннего возраста (2-х или 3-х лет) мальчика-казака сажали на коня, что расценивалось как элемент мужской инициальной обрядности. Ребенка обязательно придерживали, чтобы не упал. Однако считалось, что он должен несколько минут продержаться или схватиться за луку (выступающий изгиб переднего или заднего края седла), что отмечали как знак: «Видно, наездник будет хороший и воин настоящий» [5, с. 12]. Таким образом, данное действие позволяло определить дальнейшую судьбу и качества будущего казака-воина.

Большое значение придавали «поступлению» в школу. Всех мальчиков, достигнувших восьмилетнего возраста, родители отдавали обучаться грамоте. В школе обучали основным предметам: грамоте, математике, истории, а также воинским премудростям. Такие занятия проводились теоретически: стрельба, наездничество, седловка, джигитовка. Такие курсы были необходимы на практике при подготовке мальчиков к воинской службе [4, с. 12].

Следующим важным этапом в жизни казака-подростка было научиться держаться в седле и хорошо владеть пикой и шашкой. По словам респондентов, с тринадцати лет мальчики участвовали в скачках, которые проводились ежегодно.

Как правило, начинались скачки с молодых казаков, готовящихся служить и имевших своих лошадей. Оценивали не только казака, но и какая сбруя, как держится в седле, обязательно состояние лошади. Добрый конь должен быть ухоженным. Главным в программе скачек была рысь, а затем скачки на скорость [6, Л. 8, 9].

Каждый молодой казак должен был пройти своеобразный курс начальной военной подготовки, получить необходимую сноровку, хорошие знания казачьей воинской службы, чтобы позднее их применить на практике.

По достижении восемнадцати лет молодой казак полностью освобождался от всех повинностей. Главной задачей молодых парней была подготовка всего необходимого для предстоящей службы в полку. Казак должен был «справить» себе необходимое обмундирование, снаряжение и коня. На сборах молодые казаки должны были овладеть основами различных сторон воинской жизни. Казак должен был знать Молитву Господню, 10 заповедей, воинскую присягу боевого знамени части, понятия и основы воинской дисциплины, освоить азы обращения с винтовкой, пешей строевой подготовки, гимнастики, седловки, посадки, действия пикой и шашкой на лошади.

В процессе подготовки казаки обучались полной походной седловке, езде на разных аллюрах, рубке и действию пикой в движении, чуть позже – действию в составе взвода, джигитовке с перескакиванием со стрельбой через рвы и барьеры.

Одним из главных итогов сборов были состязания в стрельбе и наездничестве. Казак должен уметь продемонстрировать следующее искусство: твердо сидеть на коне, бойко им управлять, выпрыгивать из стремян на коня, доставать с земли предметы на скаку, стрелять в цель, прыгать через барьеры [4, с. 13–14]. Еще один вид соревнований – борьба с использованием плеток. Молодые казачки верхом

на лошади начинают хлестать друг друга. Их главная задача заключается в том, чтобы сбить соперника с седла, соответственно – самому удержаться [6, 8–9].

Следующим важным этапом для казака была служба в регулярной армии (с 1701 по 1874 гг. – рекруты, с упразднением рекрутчины в 1874 г. введен новый термин – «новобранец»). Проводы в армию являлись неотъемлемой частью жизни казаков. Перед отправлением на службу молодого казака в доме устраивались проводины, куда приглашали близких родственников, соседей и друзей. Приглашенные приходили с каким-нибудь угощением, обычно со стряпней. На специально выпеченных пирогах была выложена надпись «Счастливый путь» [1, с. 129–130].

Самым трогательным элементом обряда, встречающимся только у казаков, считался момент благословления. Отец брал в руки икону и благословлял сына следующим образом: «Вот икона святая, дорогой сын! Помни Бога вначале и не забывай заповеди! Служи Царю верой и правдой… Помни родителей, что вскормили и вспоили тебя на служение Отечеству».

Получив благословение, казак кланялся родителям в ноги, а затем прощался с родными [4, с. 16].

На следующий день по звонку колокола все население станицы собиралось на площади. Батюшка служил молебен. Выступал с напутственной речью атаман. После официальной части угощали всех присутствующих. Обычно угощение продолжалось в лесу, ближайшей рощице. На земле расстилали кошмы или брезент, на которых рассаживались кружками отправляющиеся и провожающие. Говорили о предстоящей службе, вспоминали интересные случаи из героического прошлого, выпивали, закусывали, пели казацкие песни: «Скакал казак через долину», «Ревела буря, дождь шумел», «По Дону гуляет казак молодой», «Поехал казак на чужбину далеко» и другие.

После завершения гуляния в рощице казаки садились на коней, которых заставляли кланяться и вставать на колени, а затем строем с песней «Прощай, сторона моя родная, прощайте, милые друзья» отправлялись на сборный пункт.

После возвращения со службы молодой казак объезжал всех родных, рассказывал о службе, приглашал их на гулянье в свой дом. Если приезжало несколько человек со службы, то собирались вместе, ездили по улицам и распевали под гармошку песню «Эх, любо, да любо». Так могли гулять, переходя из дома в дом, по неделе [1, с. 131].

Одним из важнейших семейных праздников казаков являлась свадьба, которую, наряду с обрядами похоронно-поминальным и родильно-крестильным, относят к «переходным» обрядам жизненного цикла: во время этого обряда молодые люди прощались со своей половозрастной группой и относительно свободной жизнью и переходили в разряд семейных мужчин и женщин, имевших совершенно иной социальный и экономический статус [7, с. 114].

Браки заключались в основном по желанию родителей. Особенностью казачьих браков являлись критерии выбора невесты: оценивались не только хозяйственность, черты характера, внешние данные, но и умение ездить верхом [8, с. 28].

Несмотря на то, в основных чертах казачья свадьба напоминала общерусскую, все же прослеживаются некоторые особенности. Прежде всего они проявлялись во время свадебного поезда, где основную роль играл жених. Когда поезд приближается к воротам, как правило, на разукрашенных конях (в первой повозке – дружка и сваха, во второй – жених с полудружьями, в третьей – «бояре» – молодые мужчины), по казачьему обычаю звучала ружейная стрельба.

Еще одним элементом обряда являлась встреча свадебного поезда. Как правило, от венца три-четыре кошевы ехали к дому жениха, где его у ворот поджидала неженатая казачья молодежь. Они собирались у ворот дома жениха, ставили сбоку у столба небольшой столик, перед воротами – сноп соломы, затем брали в руки кнуты и ждали прибытия свадебного поезда.

Первой должна подъехать к дому кошева с молодоженами, править же упряжкой (с кнутом в руках) обязан сам жених. При появлении поезда парни поджигали солому, и тут жених должен был выдержать нелегкое испытание – проявить свою удаль, стойкость, хорошую сноровку в управлении лошадьми. Нужно было не ударить

лицом в грязь и заставить коней лихо пронести кошеву (которая, кстати, тоже устлана соломой) с невестой и подружкой над полыхающим костром. Но на этом испытание не заканчивалось. С двух сторон, выстраивая тем самым живые ворота, стояли жениховы друзья (не участвующие в свадебном застолье), кровно заинтересованные в том, чтобы молодых в ворота не пропустить. Они яростно хлещут плетьми пытающихся проскочить через огонь коней. Удары плетей безжалостны: хоть по голове, хоть даже и по глазам коня. Задача одна: испугать и остановить. И если повозка останавливалась, то молодежь предъявляла жениху и дружке свои законные требования: выкупить право въезда в ворота. Жених, в свою очередь, должен был готов откупиться [9, с.26].

После венчания молодые жили в доме родителей мужа. Менялось отношение казака к своей подруге жизни. В каждой казачьей хате на стене возле дверей обязательно висела плетка, которая помимо своего назначения – управления лошадьми – служила казаку также для устрашения и усмирения своей «правоверной».

Следующий обряд, элементы которого ярко характеризуют мужскую казачью традицию – похоронный, в котором тесно переплелись древнейшие языческие верования и элементы христианского мировоззрения.

Смерть принималось народной традицией как неизбежность. Несмотря на влияние православия, мировоззренческая концепция древнеславянского похоронного обряда в рассматриваемый период прослеживается достаточно четко. Суть её заключалась в двойственном отношении к покойнику. Если материальная субстанция, тело, воспринималась негативно, как источник несчастья для живых, то к духовной – душе – относились вполне уважительно, наделяя её свойством покровительствовать людям.

Умирающему старались облегчить смерть, помочь душе выйти из тела. Перед смертью необходимо было причаститься. Как и любой христианин, казак в случае внезапной смерти, например, в пути, далеко от дома в последнее мгновение обращался с молитвой к Богу и целовал крест. Смерть без причастия считалась большим несчастьем для

казака, так как душа умирающего, по поверьям, не могла попасть в рай. В подобных случаях родным умершего без причастия приходилось делать богатые приношения священнику и устраивать добавочные поминки в течение сорока дней.

Покойника, как правило, хоронили через два дня на третий. Тело усопшего омывали. Омовение простиралось на все части тела. Эта норма была строгой, и её выполняли повсеместно.

После омовения обязательно причесывали гребнем и обряжали в погребальную одежду. Казака хоронили в полной парадной форме, с регалиями, офицеров – с эполетами и даже с шашками.

В день похорон покойника несли в церковь, отпевали, затем родственники и знакомые прощались с ним, и все шли на кладбище, которое, как правило, располагалось за станицей (заимкой, селом). Последнее прощание происходило на кладбище. Родственники причитали, особенно когда гроб опускали в землю. Во время плачей и причитаний полагалось описывать и восхвалять действия, поступки умершего, вспоминать его соколиный взор, походку, военную доблесть, расхваливать его коня и оружие. В могиле усопшего клали лицом к востоку. Над могилой казака, как всякого христианина, возвышался крест [10, с. 39].

После похорон все возвращались в станицу (заимку) и желающие (а иногда только приглашенные) шли в дом покойника справлять помин. Все мыли у входа во двор руки и заглядывали в печь (чтобы покойник не снился). В первый день на стол ставили прибор и для души умершего. Если умер мужчина, то присутствующим обязательно раздавали полотенца. Утром следующего дня на могилу умершего несли завтрак. На третий, шестой, девятый, сороковой дни после похорон устраивались поминки, на которых присутствующим раздавали вещи умершего. В течение года родственники соблюдали траур [11, с. 27].

Казаки, уходящие на службу или войну, боялись быть похороненными на чужбине, поэтому они брали с собой горсть родной земли. Обычно старались брать землю у церкви, с могилы отца, матери или в саду у дома. Землю зашивали в мешочек и вешали на шею у креста.

Если казаку было суждено погибнуть на чужбине, то первой на его гроб падала родная земля. Таким образом считалось, что он похоронен на чужбине, но в родной земле [4, с. 18–19]. Если же на его могилу не была посыпана «мать-земля», то казак считался непогребённым.

Следующим компонентом, характеризующим мужскую традицию, выступают масленичные кулачные бои, в которых принимали участие только мужчины. Так, в станице Черлакской Омской области казачьи бои начинали подростки, затем подключались ребята покрепче – лет 20–22, причем разные возрастные группы бились раздельно. Если бой долго не утихал, то в него вступали старшие казаки. Доходило и до «седой бороды». Ножи и другое оружие не применяли, но зато в ход шли колья, выломанные из плетней. В пылу драки били не разбирая, хоть по голове, главное – свалить с ног. Избивали друг друга безжалостно, случалось, даже и убивали. Также проходили так называемые большие стеночные кулачные бои. В этих боях принимали участие и конные казаки – как верховые, так и в упряжках (кошевах). Горды, своенравны и задиристы были казаки. Но стоило появиться атаману, любая стычка прекращалась. Атаманом запрещались кулачные бои на Масленицу. Это было вызвано, скорее всего, тем, что традиционный кулачный стеночный бой, своими правилами запрещавший нанесение ударов, постепенно стал перерождаться в жестокую, безудержную увечную драку [9, с. 34].

Специфичной для Сибири и очень популярной среди сибирских казаков была игра «Взятие снежного городка». Снежная крепость строилась за селом, на росстанях, иногда и в центре села [1, с. 134]. Как правило, её возводили дети накануне Масленицы. Иногда выстраивали настоящие городки и крепости, вырубали из затвердевшего снега «камни» и складывали «город» высотой примерно в три метра. Его охраняли пешие, а нападали всадники, которые на подходе к «городку» спешивались, а иногда прямо на лошадях должны были разрушить расписанную углем крепость и достать бутылку, стоявшую на воротах, или флаг, закрепленный на самом высоком месте. Защитники махали трещотками, кнутами, чтобы испугать лошадей. Если был свален хотя бы один «камень», «город» считался взятым. Победителей «мылили» (валяли в снегу), а затем обязательно награждали [1, с. 134].

Вышеизложенный материал подчеркивает главное дело жизни сибирских казаков – служение Отечеству, а рассмотренные нами отдельные компоненты мужской традиции из праздничнo-обрядовой казачьей культуры в полном объеме указывают на присутствие в ней мужского начала. Это обстоятельство позволяет нам утверждать о существовании мужской традиции в культуре сибирского казачества.

ЛИТЕРАТУРА

1. Жигунова М. А., Золотова Т. Н. Характерные черты праздничной культуры сибирских казаков // Русский вопрос: история и современность: сб. науч. тр. – Омск: ОмГПУ, 2000. – 285 с.
2. Шунков В. И. Очерки по истории земледелия Сибири (XVII в.). – М., 1956. – С. 48.
3. Сибирское казачье войско. Алтайский отдел. Сборник исторических документов по жизнеустройству казачьих войск. – Барнаул, 1992. – С. 279–290.
4. Бондарева Н. И. «Проснулась да станица»: культурно-бытовые традиции чарышского казачества. – Барнаул: Изд-во АлтГАКИ, 2006. – 164 с.
5. МФЭЭ – 2000. Тетрадь № 3, Л. 12.
6. МФЭЭ – 2000. Тетрадь № 4, Л. 8–9.
7. Листова Т. А. Заметки о русской свадьбе // Русские народные традиции и современность. – М.: Наука, 1995. – С. 114–126.
8. Реммлер В. В. Свадебная обрядность сибирских казаков (по материалам Горькой линии) // Антропология и историческая этнография Сибири. – Омск; 1990. – С. 28–40.
9. Аркин Е. Я. Запевает казак песнь: Песни казачьих станиц Омской области. – Омск: Изд. «Наследие. Диалог – Сибирь», 1999. – 144 с.
10. Бережнова М. Л. Православные нормы в погребальном обряде русских среднего Прииртышья: сб. науч. тр. // Народная культура: Материалы 4-го науч.-практ. семинара Сибирского регионального вузовского центра по фольклору. – Омск: ОмГПУ, 1997. – С.38–40.

11. Бондарь Н. И. Традиционная духовная культура кубанского казачества (конец XIX – первая половина XX вв.) // Традиционная культура и дети. – Краснодар: Изд-во Краснодар. эксперимент. центра развития образования, 1994. – 271 с.

Т. С. Стенюшкина
Кемеровский государственный университет культуры и искусств

ЗНАЧЕНИЕ СИМВОЛОВ В РУССКОМ ПЕСЕННОМ ФОЛЬКЛОРЕ

Символ – одно из важных и объединяющих понятий в осмыслении народной культуры. Это особая коммуникационная модель, интегрирующая индивидуальные сознания в единое смысловое пространство. Символами принято называть знаки, приметы, образы, содержащие указания на какую-либо вещь или событие. Этимологически понятие символа связано с греческим глаголом «соединять», «сталкивать», «сравнивать». Уже отсюда видно, что символ связывает предмет и его отражение в сознании. Понимание исторического события или поступка связано с проецированием на него какого-то символа. Символы служат своеобразными культурными связками между человеческим бытом, хозяйством, общественной жизнью, миром природы. Символы в форме метафор, аллегорий, иносказаний играют огромную роль, например, в художественной литературе, и без понимания их смысла невозможно понимание литературных образов. Религия и народная культура – это две сферы, в которых символов наибольшее количество. Эти сферы заполнены символами, которые не менялись веками и даже тысячелетиями.

Символ – явление очень древнее. Это продукт человеческого разума и форма проявления культуры как результата и продукта труда человека, его преобразовательной активности. Философ Н. Н. Рубцов отмечает, что «…уникальность художественного символа связана не-

пременно с коренной ломкой или решающими этапами развития эстетических, шире – социально-культурных представлений о мире и человеке, а так же с путями формирования оригинальных средств выражения» [1, с. 53]. Конечно, в древней культуре символ — это более глубокое и важное, чем просто обозначение предмета, его связь с объектом серьезна и внутренне оправданна, что связано с мифологическим сознанием славян. Как бы ни были разнородны и внешне несхожи символ и соединенный с ним объект или явление, между ними всегда есть то, что их связывает. Как правило, символ больше говорит чувству, воображению, интуиции, а не рассудку. Символ в песенном фольклоре – это воплощение какого-либо человека, явления, вещи в иносказательной форме, близкой чувствам людей. Это всегда образец совершенства, обладающий активной побудительной силой. В фольклоре человек отражает свою трудовую деятельность, общественный и бытовой уклад, знание жизни, природы, культы и верования. В нём в символической форме воплощены воззрения, идеалы и стремления народа, его поэтическая фантазия, мир мыслей, чувств, переживаний, мечты о справедливости, счастье и красоте.

Историк эстетики и философии А. Ф. Лосев рассматривал символ как способ отражения действительности, воспроизведение её чувственно-наглядной и конкретно-осязательной формы. Символ исходит из живого созерцания действительности и характеризуется тем, что в нём чувственное или живое созерцание доводится до степени абстрактного мышления. Это означает то, что символ – не просто представление тех или иных чувственно постигаемых явлений и сторон окружающего нас мира, а такая форма сознания, в которой в обобщённом виде запечатлены существенные закономерные связи этих явлений и сторон. Иными словами, символ – это всегда такое объединение чувственного опыта, которое можно представить как обобщённую закономерность. В природе символа есть и практическая смысловая направленность. Он предстаёт как образование, которое наделено преобразующей и воздействующей на мир смысловой энергией [2].

Символ обладает самоценностью, так как даёт возможность домыслить, развернуть содержание, найти ассоциативные связи, в этом его отличие от знака. Знак только обозначает известный предмет, его функция – служебная. По мнению философа и культуролога М. К. Петрова, знак – «сущность инертная, пассивная, к надеждам, нуждам и стремлениям человека явно безразличная. Его задача фиксация, хранение знания. Он позволяет менять, переписывать знание. Он лишен инициативы, воли, стремления, направленных на изменение знания. Это всегда творение человека для обеспечения его нужд» [3, с. 36]. Принципиальное отличие символа от знака заключается в том, что смысл символа не подразумевает прямого указания на означаемый объект, это нужно домыслить, дочувствовать. Знак становится символом тогда, когда его употребление предполагает общезначимую реакцию не на сам символизируемый объект, а на то отвлечённое значение, которое связано с этим объектом [1].

Важное свойство символа – его репрезентативность, эстетическая привлекательность, которая подчёркивает важность и значимость символов, но она часто сочетается с простотой, которая актуальна для употребления символа в какой-то ситуации. Формируется его повседневный аналог, который выражается средствами языка, наиболее употребительными в обыденном общении, что и можно наблюдать в русском песенном фольклоре. Символический образ всегда тот, который хорошо знаком, встречается в повседневной жизни. Символ замещает предмет путём структурного соответствия или аналогии с ним, т. е. наглядно-образным способом. «Глубочайший смысл символов… состоит в том, что они приближают абстрактные понятия к человеку, показывая ему абстрактное содержание в образе материального предмета, т. е. в форме, более лёгкой для восприятия разумом и сохранения в памяти» [1, с. 37]. Существование системы символов в песенном фольклоре связано, как правило, с определёнными типами коммуникативных ситуаций (обряд, ритуал, песенные жанры). Символичны не только образы, но и одежда, её цвет, форма головного убора, определённые действия (например, расплетание косы в свадебном обряде).

Символ выражает собой сущность чувственного образа как формы познания окружающего мира. Рассуждая о научном знании, русский учёный П. Флоренский пишет: «Действительность описывается символами или образами. Но символ перестал бы быть символом и сделался бы в нашем сознании простою и самостоятельною реальностью, никак не связанною с символизируемым, если бы описание действительности предметом своим имело бы одну только эту действительность: описанию необходимо, вместе с тем, иметь в виду и символический характер самих символов, т. е. особым усилием всё время держаться сразу и при символе и при символизируемом» [4, с. 116]. Это высказывание вполне справедливо и для русских народных песен, где символ является способом наглядного, образного воплощения идей и идеалов, фундаментальных ценностей, глубоких смыслов деятельности человека.

Символом можно назвать содержательное значение вещи, предмета, события, которое передаётся от поколения к поколению, оно социально зафиксировано и чётко определено (флаг – как символ страны, крест – как символ православия). Это условный опознавательный знак для членов общества или конкретной социальной группы. Символы иносказательно выражают определенное содержание, которое составляет существо ценностей, норм и идеалов конкретной культуры. Так, например, русский народный хор им. М. Пятницкого многие десятилетия был и остаётся символом России, или песня «Варяг», которая стала символ верности флагу, чести, непоколебимости. В народном искусстве символы всегда национальны, конкретны и зависимы от жанра. Ими могут выступать предметы и вещи; процессы природы; растения и животные; силы природы; сказочные существа.

Одним из значимых символов в русском фольклоре была вода, которая в народе называлась «матушкой», «царицей». Еще на заре человеческой истории люди отчетливо сознавали великое значение воды (живая и мёртвая вода в русских сказках). Люди боготворили её как источник и символ жизни, при помощи которого оплодотворялся другой символический образ – Мать-Сыра Земля. Берёза – символ женственности, весны, чистоты, света, красоты, олицетворение Рос-

сии. Славяне считали её священной и отождествляли с обликом девушки, многие праздники на Руси были связаны с березой. Она первая по весне распускала зеленые листья, она присутствовала на русских народных гуляниях в качестве разной символики.

В народных песнях в характеристиках героев и образов, как правило, мало индивидуальных особенностей, которые занимают главное место в художественной литературе. Образы народных героев выражают лучшие черты русского национального характера, отражаются наиболее типичные обстоятельства народной жизни. Воплощались эти общие черты и обстоятельства в опоэтизированном виде с помощью символов.

Известно, что в древности все песенные жанры были тесно связаны с трудовой деятельностью человека и отражали религиозные, мифологические, взгляды славянина. Песенный фольклор всегда был искусством слова, которое органически вписывалось в народный быт. Различное назначение песен породило жанры с их разнообразными темами, образами, стилем. В древний период бытовали предания, трудовые и обрядовые песни, плачи, причитания, заговоры, которые имели прикладное значение. Затем складывался героический эпос (русские былины, легенды). Позднее появились исторические песни, изображающие реальные исторические события и героев такими, какими они остались в народной памяти. Если обряды, сопровождающие календарные праздники, семейные обряды, связанные с рождением, свадьбой, смертью, зародились в глубокой древности, то лирические песни, с их интересом к обычному человеку, появились значительно позже. С изменениями в социальной жизни общества в русском фольклоре возникали и новые жанры: солдатские, ямщицкие, бурлацкие песни, рабочий фольклор, романсы.

Песенный фольклор – искусство коллективное. Каждая песня не только выражает мысли и чувства определенной социальной группы, но и коллективно создается и распространяется. Однако коллективность творческого процесса в фольклоре не означает его безликости. Талантливые мастера не только совершенствовали и приспосабливали

уже существующие песни к новым условиям, но и создавали новые, которые в соответствии с устной формой бытования распространялись в новом поколении.

Фольклор хранится в памяти народа и воспроизводится устно. Автору литературного текста не обязательно непосредственно общаться с читателем, произведение же фольклора исполняется при наличии слушателей. Даже один и тот же исполнитель каждый раз вольно или невольно что-то меняет, совершенствует, вносит своё личное отношение, знание, опыт, талант. Таким образом народные песни, былины проходят через тысячи уст. Слушатели не только воспринимают от исполнителей произведение народного искусства, но и в любой момент могут подключиться к исполнению. С этой особенностью связано появление множество вариантов одной песни, многообразие символических образов.

Чтобы запомнить, пересказать или спеть какое-то произведение (иногда довольно объемное), народ выработал отшлифованные веками приемы. Эти приёмы стали тоже своего рода символами. Они создают особый стиль, отличающий фольклор от жанров литературы. Например, символичен зачин в сказках (*В некотором царстве, в некотором государстве...* или *Жили-были…*) и былинах (*Как во славном во городе во Киеве…)*. В былинах повторяются концовки (*Тут ему и славу поют…),* волшебная сказка почти всегда кончается свадьбой и пиром (*Я там был, мед-пиво пил, по усам текло, а в рот не попало* или *Стали они жить-поживать и добра наживать).* Определённую символическую нагрузку несут троекратные повторы одинаковых эпизодов в былинах, сказках, народных песнях. Известные герои русских сказок тоже символы: лиса – хитрости, заяц – трусости, волк – злости. В песне соловей – образ радости и счастья, кукушка – горя, беды. Поле в русской песне всегда чистое, месяц – ясный, девица – красная и т. д. С помощью красивых эпитетов воплощаются мечты простого народа о счастье, красоте, любви, безбедной жизни.

По мнению исследователей (С. Г. Лазутин, В. Я. Пропп, Н. П. Колпакова, Т. М. Акимова.), поэтическая символика употребляется преимущественно в лирических жанрах песенного фольклора. В. Я. Пропп

отметил, что эпические жанры (былины) почти не пользуются символикой [5]. Условность не характерна для былин, так как события, которые воспевались в героическом эпосе, воспринимались как минувшие, но не осознавались как художественная условность, так как они имели место быть в русской истории.

Главным назначением песен было выражение определенного эмоционального отношения к фактам, явлениям, что, в свою очередь, демонстрировало богатство народных мыслей, чувств и переживаний. Именно этим исследователи объясняют широкое употребление в народной лирике всевозможных символических образов. Действительность, отражённая в сознании, уже описывалась символами и образами, как и утверждал П. Г. Флоренский Время возникновения, специфика содержания тоже играли определённую роль. По словам В. Г. Белинского, «чисто лирическое произведение представляет собою как бы картину, между тем как в нем главное дело не самая картина, а чувство, которое она возбуждает...» [6, с. 46].

Материалом для песенной символики служил объективный реальный мир. Из окружающей природы в роли символов выступали солнце, месяц, ветер, тучи, река, горы, деревья, травы, цветы, птицы; из видов трудовой деятельности – сеяние, поливание, косьба, ловля рыбы, охота; из обрядовых действий – вытаптывание сада, открывание ворот, расплетание косы. Наиболее древними символами русской лирики, по мнению исследователей, являются месяц – символ отца, солнце – матери, звезды – детей, месяц – молодец (муж) и зорюшка – девушка (жена) [7].

Анализ предметного мира символов свидетельствует о его национально-бытовом, географическом своеобразии. Например, береза, распространенная в России повсюду, находит в русских песнях широкое использование в качестве символа, а роза, которая характерна для украинских песен, в русском фольклоре встречается редко. Объектами символизации в русских лирических песнях являются взаимоотношения, поступки, люди и выражаемые ими всевозможные мысли, чувства и настроения. В основе создания поэтических символов в народной лирической песне лежит сопоставление на основе каких-то

общих черт и признаков образов и явлений из человеческой жизни с предметами и явлениями из мира природного [7]. Предмет должен быть эстетически привлекателен и нести в себе какие-то характерные черты воплощаемого образа, иметь с ним ассоциативные связи. С помощью символических образов подчёркиваются лучшие черты характера и внешнего облика героев. Так, символами молодца в лирических песнях чаще всего являются соловей, сокол, селезень и голубь, символами девушки – белая лебедушка, серая утица, пава и сизая голубка. Вполне объяснимо с эстетической точки зрения сопоставления молодец – ясный сокол, девушка – белая лебёдушка, особенно если вспомнить, что чёрный ворон – символ смерти в солдатских песнях. Символом печальной девушки или горькой женской доли, как правило, в песнях выступает серая кукушка.

Еще шире, чем птицы и животные, в традиционных лирических песнях в качестве символов выступают предметы растительного мира. Например, очень часто символом девушки в них являются белая береза, калина, малина и «сладка» вишня. Символом женщины в народных лирических песнях, как правило, являются груша, сосна, рябина и осина. В качестве символа молодца в народных песнях чаще всего выступает дуб, а иногда хмель или виноград.

Следует подчеркнуть, что часто различные растения, животные, природные явления в песнях являются символами не каких-то конкретных человеческих образов, а в зависимости от состояния (например, цветения или увядания) выражают то или иное настроение, передают определенное психологическое состояние героев, создают определённый эмоциональный колорит. Наибольшее количество поэтических символов имеют в народной лирической песне женские образы. Это можно объяснить тем, что традиционные лирические песни создавались в основном женщинами, в таких песнях полнее всего отражаются именно их духовный мир, мысли, чувства и переживания. Женская исполнительская традиция распространена в большинстве регионов России.

Н. П. Колпакова всю символику русских народных лирических песен разделяет на две группы: символику счастья и символику горя [8].

Символами счастья, любви могут быть, например, свет солнца или цветение растений. Например, словами счастливой девушки могут быть:

Вы, лазоревы цветы,
Расцветайте во саду!

И если цветение любого растения означает веселье и радость, то его увядание – символ печали, горя, разлуки.

Сохнет и вянет в поле травка,
Она вянет без дождя,
Все желтеет и бледнеет
От холодной от росы.

Однако нужно отметить, что в русских лирических песнях значительно больше символов не счастья, а горя, которое сопровождало жизнь крестьянина и, конечно, переживалось сильнее. Такими символами в определённых ситуациях могут быть деревья: береза, калина, груша (груша без вершины – девушка без родителей, кукушка на берёзе – символ печали и т. д.). Всегда являются символами горя и печали осина, сосна, рябина, горькая полынь.

Повстречались под белой березой,
Расставались под горькой осиной!

Крутые горы, чистое поле, ветер, шум леса, листьев дерева, роса в традиционной лирике имеют печальное символическое значение. Особенно часто символом горя и печали в народных песнях выступает туман.

Как во полюшке туман,
Туман расстилается,
А моя-то бела грудь надрывается,
Во поле туман, туман.

Несколько символов одновременно обозначают большое горе:

Ой, на горе сильный дождь, под горою туман…
На меня, на бабочку всё горе-печаль!

Одни и те же символы могут реализовываться в самом различном конкретном песенном содержании. Так, образ полыни можно найти в песнях, рассказывающих об обмане девушки милым, о разлу-

ке молодца с любимой и о трудной солдатской службе. Каждый раз их точный смысл определяется конкретной песенной ситуацией. Одни и те же явления из жизни людей могут выражаться самыми различными символами – образами природы. Символами несчастной любви, разлуки с милым могут быть, наряду с другими явлениями природы, чистое поле, синее море, туман и ветер-непогодушка. Несколько символов в одной песне усиливают как трагичность самой ситуации, так и её восприятие.

Погляди-тка, мой сердечный друг!
У нас на дворе туман, туман,
Что густой туман с частым дождичком;
Во чистом поле буйны ветры,
Что буйны ветры с вихрями;
На синем море, на море.

Большое количество символов встречается в свадебных песнях. Важный этап в жизни молодых людей сопровождался большим обрядовым действием, в котором символами выступали действующие лица, одежда, предметы, жесты, само пение, определённые действия и, конечно, номинации жениха и невесты (*селезень и утка, ясный сокол и лебедушка белая, князь и княгиня*). Корабль в свадебном обряде есть символ перемещения невесты из своего мира в чужой, отплытие на корабле *(корабельщички отпёхнулися)* – символ этого перехода. Символы имели описательно-повествовательное, изобразительное, выразительное, эмоционально-психологическое значение, сохраняя, таким образом, одно из своих главных качеств – эстетическую привлекательность. Они как бы проецировали красоту на будущую жизнь молодых людей.

С помощью образов природы описываются и другие события жизни человека. «*Топтать траву*» – любить девушку, сватать ее, «*травушку-муравушку не таптывати*» – не иметь возможности любить девушку, «*птица калину клюёт*» – сватать невесту, «*воля»* всегда была символом девичества, *«девья красота»* – косы девушки.

В солдатских и «молодецких» песнях символы в основном употребляются в том же значении, в каком они употреблялись и в бытовых крестьянских песнях. Это объясняется тем, что исполнителями

были одни и те же люди, выходцы из крестьянской среды. Но в солдатских и других мужских песнях поэтические символы встречаются значительно реже, чем в традиционных крестьянских песнях. В них различные образы и картины природы чаще всего употребляются не в символическом, а в реально-жизненном значении.

Подводя итог, можно заключить, что мир фольклора – это мир символов, которые являются эмоциональным обобщением конкретного содержания песен, отражением в сознании эстетического идеала. Текст народной песни представляет собой сложным образом закодированное сообщение. При помощи символов передаётся описательно-повествовательное настроение, и, не утрачивая своего традиционного значения, символические картины органически входят в сюжет песни.

Символика имеет большое значение и в поэтической стилистике песни. Эпитеты, метафоры и сравнения, возникшие на основе определенных символических представлений, способствуют созданию в народных лирических песнях ярких образов, наиболее отчетливому выражению различных мыслей, чувств и настроений. Символами могут быть не только языковые единицы, но и действия, вещи, цвет одежды и т. д. Эти символы-образы указывают на глубинные традиционные смыслы в народной культуре.

Изучение значений поэтических символов, определение национальных, стилистических форм их выражения окажет существенную помощь в объяснении жанровой природы русской народной песни и смысла, который в неё заложен.

ЛИТЕРАТУРА

1. Рубцов Н. Н. Символ в искусстве и в жизни: философские размышления. – М.: Наука, 1991. – 176 с.
2. Лосев А. Ф. Знак. Символ. Миф: Труды по языкознанию. – М.: Изд-во Московского ун-та, 1982. – 480 с.
3. Петров М. К. Язык, знак, культура. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. – 328 с.
4. Флоренский П. Г. Наука как символическое описание. – М.: Изд-во «Правда», 1990. – Т. 2. – С. 109–124.

5. Пропп В. Я. Русский героический эпос. – М.: Гослитиздат, 1958. – 603 с.
6. Белинский В. Г. Полн. собр. соч. В 13-ти т. – М.: изд-во АН СССР, 1953–1959. – Т. 5. – 1954 г.
7. Кравцов И. Н., Лазутин С. Г. Русское устное народное творчество: Учебник для фил.спец. ун-тов. – М.: Высш. школа, 1983. – 448 с.
8. Колпакова Н. П. Русская народная бытовая песня. – М. – Л.: изд-во АН СССР, Ленинградское отд., 1962. – 284 с.

И. С. Карабулатова
Тюменский государственный университет

СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ МЕХАНИЗМ ВОЗДЕЙСТВИЯ ТРАДИЦИОННОЙ КОЛЫБЕЛЬНОЙ ПЕСНИ

Колыбельная песня понимается нами как особый вид социокультурной коммуникации, который обеспечивает воспроизведение коллективной традиции. Изучение такой коммуникации закономерно, поскольку рассматривает нормативно формализующие механизмы жизни и культуры, стратегии повседневного поведения человека. На наш взгляд, колыбельная песня занимает ключевые позиции в процессе овладения ребенком речью. С одной стороны, народная колыбельная песня воздействует на глубинные механизмы матери и ребенка, способствуя релаксации человеческого организма, вводя в состояние измененного сознания. С другой стороны, сама ситуация исполнения колыбельной песни создает благоприятные условия для запоминания человеческой речи.

Все социально допустимые варианты человеческого поведения описываются в народной колыбельной песне, которая содержит целевые установки: «**Ешкі сауып сүтберер» / «**Мама может подоить козу и дать тебе молоко» (казахская колыбельная песня) и т. д. В колыбельной песне возникают специфические отношения между информационными потоками и типами информации. В качестве суггестив-

ной формулы (формул внушения) используется припев, являющийся связкой между куплетами и погружающий все больше и больше в измененное состояние сознания как исполнителя, так и слушателя (**«Йоқла, улым, йом күзең» / «Закрой, сынок, закрой, глазки» –** в татарской колыбельной песне), способствуя созданию невербализованного эмоционального образа. В колыбельных песнях сибирских татар и казахов Тюменской области мы не встретим имён, что особенно характерно для славянских колыбельных. Ребенок для матери «**пылбылым» –** «соловушка», «**карлығацым» –** «моя ласточка», «**тайлақ» –** «жеребенок», «**козы» –** «козленок». Для ребенка пение колыбельной песни матерью включает механизм готовности к восприятию ожидаемого в данной ситуации – успокоения, расслабления и засыпания. Впоследствии для взрослого человека слышать колыбельную песню значит мгновенное включение тех же самых механизмов. В таком измененном состоянии сознания легче всего усваиваются те нормы поведения, которые приняты в том или ином сообществе: **«Шауып келдім бозбенен»** / «На руках у меня ты скачешь, как будто на белом коне**», «Құнан қойды сой бөпем, Құйрығына той, бөпем»** / «Зарежь трехлетнего барана, мой малыш, И кушай его курдюк, мой маленький» (в казахской колыбельной). В принципе, колыбельные песни – это в большей степени лирика материнства. Именно поэтому в татарских колыбельных мать обращается к своему ребенку не иначе как **мое сердце, моя душа, моя надежда, моя вера**.

Стереотипная ситуация укачивания младенца закрепляет у него наиболее социально пригодные проявления поведения в будущем. Исполняя колыбельную песню, мать кодирует своего ребенка на определенный поведенческий стереотип, социальную модель, принятую в тюркском сообществе: **взрослый + взрослый, взрослый + ребенок, ребенок + ребенок, мужчина + женщина, брат + сестра.** Вместе с тем, мы предполагаем, что колыбельная песня представляет собой один из приемлемых для социума вариантов личностного мифа человека. В колыбельной песне ребенок становится под стать божественному или полубожественному герою, который живет в сказочной

стране. В традиционных колыбельных песнях, как правило, адресность возникает с внедрением имени ребенка в текст. Эти имена создают аллюзию персонализации колыбельной песни. Песня может не восприниматься ребенком, если в ней употреблено другое имя. Например, трёхлетний Матвей Корепанов, услышав колыбельную песню на CD-диске, сказал: «Это не моя песня, она какому-то Мише поется. Не буду спать».

Анализ казахских колыбельных по программе экспертизы текстов внушения показал, что самые популярные традиционные казахские «**әльди-әльди»** (например, **«Әльди-әльди, ақ бөпем, ақ бесікке жат бөпем**») обладают высокой степенью суггестивности, синхронизируют работу биопотенциалов правого и левого полушарий человеческого мозга, способствуя более гармоничной реализации человеческой личности. Кроме того, колыбельные песни, независимо от этнической принадлежности, характеризуются по фоносемантике как светлые, нежные, стремительные, с предпочтительной доминантой голубого цвета. В колыбельной песне возникают специфические отношения между информационными потоками и типами информации. «Бывало, сам уже засыпаешь, а он (ребенок) еще не спит. Вот и поешь, пока не уснет», – так часто говорят наши информанты. Суггестивная информация имеет свои содержательные и формальные показатели, к которым относятся специфическое семантическое наполнение пространства колыбельной песни в зависимости от пола ребенка и повторяющийся припев.

Региональная идентификация определялась для этнических русских, скорее, не национальной, а территориальной принадлежностью, придающей в собственных глазах и глазах окружающих специфические социально, психологически и культурно значимые признаки. Вместе с тем, колыбельная песня рассматривается нами как один из способов самоидентификации человека в поликультурной среде, что приводит к выработке «вакцины» против современного обезличивания и размывания национальных границ. Ритм текстов культуры детства обладает уникальным воздействием на организм как взрослого, так и ребенка, нормализуя работу внутренних органов, что неоднократно подчеркивается медиками.

Однако, кроме своей функции внушения, ритм играет еще и музыкально образующую роль. Несомненно, что колыбельная песня обладает своим ритмическим рисунком на разных уровнях (структура, тональность, смысл). Несомненно, что в колыбельных песнях мы слышим отдаленные отголоски древних ритуалов камлания, что наглядно иллюстрируется в исполнении колыбельных песен.

Истоки напевов колыбельной песни тесно связаны с речевой интонацией, в основе которой лежат интервалы неширокого диапазона – малая и большая терция, большая секунда. Повторяемая терцовая интонация передает у русских тревожное состояние и часто чередуется со стонущими секундовыми интонациями, характерными для причитания. На наш взгляд, такое строение традиционной русской колыбельной песни отражает жизненную философию счастья русского человека. «В рамках этой системы представлений о счастье, – указывает А. В.Сергеева, – как это ни парадоксально, важнейшее значение имеет компонент страдания» [5, с. 24], поскольку отсутствие страдания в жизни не является счастьем, а просто знак одиночества, душевной холодности, глупости неразвитой личности. В этой связи напрашивается параллель из пословиц: «**Не было бы счастья, да несчастье помогло»; «Всякому свое счастье»; «Горя бояться – счастья не видать»; «Беда научит мудрости»** и т. д.

Региональная специфика исполнительской манеры восточнославянских народных колыбельных песен заключается в низкой тесситуре их исполнения по ряду исторических причин заселения Западно-Сибирского Зауралья. Известно, что количество мужчин здесь преобладало, даже издавались специальные указы о водворении в тюменские земли ссыльных женщин, каторжанок [2]. Эталоном речи, певческой речи, были мужские голоса.

В *украинских колыбельных*, иногда в *белорусских*, встречается специфичный ладовый звукоряд – гексахорд в объёме большой сексты с увеличенной секундой в середине (c-d-es-fis-g-a), называемый «украинским» [4, с.152].

Распространённым мелодическим ходом является нисходящий мелодический скачок от первой ступени к нижней субдоминанте, выступающей преимущественно в песнях с основным гармоническим

минором, кодирующим на уровне музыкального языка на инициативное поведение, революционность, реализацию несбыточной мечты и столкновение с суровой правдой жизни.

Эстетический идеал татарской мелодики предполагает отсутствие резких скачков, а необходимые переходы из одной регистровой зоны в другую заполняются «украшением», звуковым узором – короткими форшлагами, мордентами, что соотносится и с предпочтительным в повседневности характером татар.

Художественную привлекательность татарским напевам колыбельных придает один из обязательных элементов татарской музыки, орнаментация, а также изощренный распев слогов, сглаживающий строгую метрику напева. Формируя музыкальными средствами внимательность, тренируя фонематический слух ребенка, татарская колыбельная песня приучает его быть внимательным к мелочам, скрупулезным при достижении цели.

В отличие от татарских колыбельных песен, в *казахских* колыбельных песнях представлена необычайная гибкость мелодических линий, придающая им особенную прелесть и очарование. Исследователи казахской народной песни выявили ее высоко организованный ритмический склад, который, на наш взгляд, соотносится с движением по степи [3].

И в славянских, и тюркских колыбельных песнях закреплены желательные черты поведения мальчика и девочки, мужчины и женщины, носящие общезначимый характер для того или иного народа.

Однако в целом характер и манера исполнения *колыбельных песен* разных национальностей, проживающих на территории Тюменской области, объединяет временные, пространственные, вербальные, музыкальные коды, каждый из который имеет свою специфику внушения. Размер 2/4, 4/4 – это размер равномерно бьющегося сердца, который усиливает суггестивность ситуации укачивания и воздействие на формирование этнического самосознания ребенка.

Этническое самосознание, с одной стороны, отражает объективно существующие особенности культуры, а с другой – способно активно влиять на эволюцию этнической общности, усиливая интерес

к национальной культуре и истории, способствуя формированию специфических национальных интересов. Одним из важных компонентов этнического самосознания являются стереотипы восприятия своего и иных этносов [1, с.182–183]. Например: «Баю, баю, баю, бай, / Ты с татарином не бай, с русским ты не говори, / Русу косу не чеши» или «Баю, баю, баю, бай, / Да татарин басурман / посадил девку в карман».

Историческое развитие любого государства неразрывно связано с формированием на его огромном пространстве не только этнических, но и территориальных общностей, заметно выделяющихся своей индивидуальностью, имеющих свою социокультурную специфику, которую можно определить понятием «региональная идентичность».

ЛИТЕРАТУРА

1. Бромлей Ю. Б. Очерки истории этноса. – М., 1983.
2. Карабулатова И. С. Региональная этнолингвистика: современная этнолингвистическая ситуация в Тюменской области. – Тюмень, 2001.
3. Карабулатова И. С. Культура детства Тюменской области: традиции и современность. – Тюмень: Печатник, 2004.
4. Правдюк А. А. Ладові основи української народної музики. – Київ, 1961.
5. Сергеева А. В. Русские: Стереотипы поведения, традиции, ментальность. – М., 2004.

Раздел 5. ДУХОВНЫЙ МИР СЛАВЯНСКОЙ КУЛЬТУРЫ

М. Ю. Кушпилева
Омский государственный университет
им. Ф. М. Достоевского

БОГОРОДИЧНЫЕ ПЕСНОПЕНИЯ В ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ХОРОВОЙ КУЛЬТУРЕ

Культура славян немыслима без образа матери, материнства. Идущее из глубины веков поклонение матери трансформировалось с приятием христианства в глубочайшее почитание пресвятой Богородицы, что нашло отражение во всех видах искусств: музыке, иконописи, поэтическом творчестве. Православное богослужение немыслимо без вновь и вновь возносимой хвалы Богоматери. Богородица упоминается в заключении каждой ектеньи: *«Пресвятую, Пречистую, Преблагословенную, славную Владычицу нашу Богородицу и Приснодеву Марию, со всеми святыми помянувше…»* [2, с. 13].

Философ И. А. Ильин справедливо считал почитание Богоматери одним из религиозно-культурных «прафеноменов» русского народа. Выдающийся русский историк Г. Федотов также подчеркивал особое отношение к Богоматери православных: «Вся тоска страдающего человечества, все умиление перед миром Божественным, которые не смеют излиться перед Христом в силу религиозного страха, свободно и любовно истекают на Богоматерь:

Мать моя – Матушка Мария,
Пречистая Дева. Пресвятая,
Свет Мати Мария,
Пресвятая Богородица,
Солнце красное,
Пречистая голубица,
Мати Божжа, Богородица» [3, с. 49].

На Руси почитание Богоматери носило высокий и поэтичный характер. Образ Богородицы обрел черты Заступницы и Ходатаицы, Покровительницы и Утешительницы. Зачастую в народном восприятии образ Марии приобретал почти сказочные черты, в высказываниях русских философов напротив, образ Богоматери приобретал черты софийности, мудрости. Тем не менее, единым для всех было глубокое почтение к Богородице, искренняя любовь и вера в Ее заступничество.

Такое глубокое почитание Богоматери отразилось и на тоне песнопений, обращенных к ней. Красота Богоматери в русской православной культуре – это красота материнского страдания, без излишней чувственности и эстетства. Её скорбь у креста превосходит любые человеческие страдания, вот поэтому «Господь и поставил Ее пред Престолом Своим Небесным. Так высока и многоценна перед Господом любовь матери» [1, с. 31].

Почитание Богородицы нашло отражение в многочисленных тропарях, стихирах, молитвах, а также в еще более многочисленных народных песнопениях, прославляющих Деву Марию, – в духовных стихах и кантах. Отечественные композиторы во все времена неоднократно обращались к различным богородичным текстам.

Весь корпус богородичных песнопений можно классифицировать по следующей схеме:
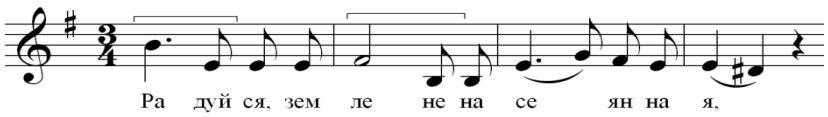
1. богородичные песнопения на канонические тексты, соответствующие канону и могущие исполняться в церкви
1.1. обиходные песнопения;
1.2. гармонизации древних распевов;
1.3. авторские сочинения;
2. произведения светских жанров на канонические богородичные тексты;
3. богородичные песнопения, не соблюдающие канон и не предназначенные для богослужебной практики;
4. богородичные песнопения фольклорного характера.

Если сочинения композиторов XVII–XIX веков в основном предназначались для богослужебной практики, хотя могли исполняться и в концертной практике (П. Чесноков, А. Архангельский и др.), то, начиная с XX века, намечается явное разделение сочинений на две категории. Первые предназначены для богослужения и, как правило, представляют собой циклы песнопений для Литургии или Всенощного бдения. В данном случае композиторы являются одновременно регентами хоров (И. Денисова, А. Бутомо и др.). Богородичные сочинения второй категории изначально не предназначены для церковных служб (С. Рахманинов, Г. Свиридов, Ю. Фалик и др.).

Художественную ценность имеют, как правило, сочинения, не предназначенные для богослужения, но те, в которых личное прочтение канонического текста композитором оказалось созвучно восприятию подобного же текста многими слушателями и музыкальная ткань которых опирается на интонации, генетически близкие русскому человеку. Жемчужины в этом ряду – концерты П. Чеснокова «Не умолчим никогда Богородице», «Заступнице усердная», «Мати Божия», «Тебе необоримую стену». В них, как в зеркале, отразилась вся неизбывная любовь русского народа к Пресвятой Богородице, вся вера в ее неусыпное ходатайство за нас перед Сыном.
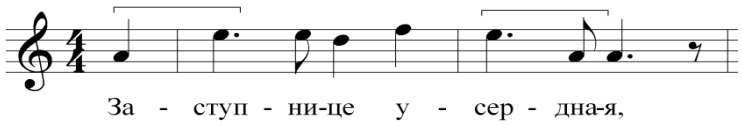
Хоровая музыка П. Чеснокова выросла на славянских корнях, она впитала в себя богатейший народный мелос и строгость знаменного распева. Музыкальный язык хоровых сочинений Чеснокова узнаваем, в нем сразу слышится только ему присущая манера плетения хоровой ткани. Его богородичные концерты – это не только своеобразный интонационный словарь композитора, но и кладезь музыкальных лексем русской духовной музыки.

Остановимся подробнее на некоторых сочинениях. Хоровой концерт на Благовещение «Совет превечный» для мужского хора с соло дисканта. Строгий хорал мужского хора готовит проникновенное вступление сольного голоса, нисходящий ход на квинту – молитва о русской земле:

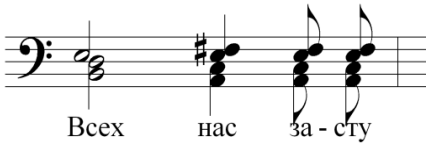


Из этой интонации, как из зерна, произрастает вся хоровая ткань. Вариантное развитие квинтовой темы протекает на фоне хорового припева на слове «радуйся». Казалось бы, совсем простой напев – но строгостью и безыскусностью своей он трогает гораздо больше любых сложных «надуманных» мелодий.
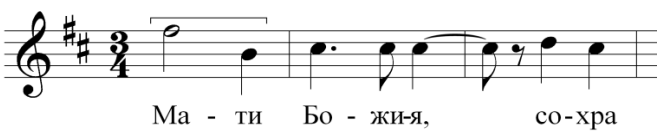
Другой богородичный концерт Чеснокова для большого смешанного хора – «Заступнице усердная» на текст тропаря Казанской иконе Божией Матери. Активный затакт на восходящую квинту уравновешивается возвращением к начальному тону:



Запев женского хора подхватывает мужской хор, партия альтов псалмодирует текст тропаря. Этот концерт является не только примером интонаций композитора, но и демонстрирует характерные гармонии Чеснокова с дорийской секстой:



Особого внимания заслуживают сами тексты, избираемые композитором для своих сочинений. Выбор Чеснокова всегда падает на молитвы-прошения, лишенные сентиментальности и напора, на молитвы о всей Руси, как и в концерте «Мати Божия», написанном на текст тропаря 3-й песни канона Молебного пения в нашествии варваров: *«Мати Божия, сохрани под кровом Твоим христолюбивое воинство и Царство Всероссийское, и Своим предстательством у Сына Своего Христа Бога нашего, испроси нам победу на враги и супостаты наша»*. И вновь хор начинается с нисходящего квинтового мотива, с поклона Богородице:



И здесь же пример «чесноковской» гармонии с дорийской секстой, с проходящей плагальной гармонией в окружении аккордов доминантовой сферы.

Подводя итоги, можно сказать, что в духовных сочинениях П. Чеснокова канонический текст и музыка составляют единство такого свойства, когда музыкальные интонации произрастают из интонаций молитвословий, когда мелодия так гармонично сживается со словом, что рождает настоящее искусство.

Тайна непреходящей жизнестойкости богородичных концертов П. Чеснокова кроется в простоте и выразительности мелодий вкупе с богатством гармонических красок. На примере представленных сочинений можно выделить интонацию чистой квинты как основное зерно музыкального языка композитора. Именно квинта, а не малая секста, столь характерная для западноевропейской музыкальной риторики, становится в русской музыке знаком предельной эмоциональной напряженности. «Изнеженная» секста чужда исконным русским напевам, в то время как квинтовый ход вбирает в себя и простор и необъятность российских земель, и глубину чувств русского человека, не выставляемых напоказ, а переживаемых глубоко внутри.

ЛИТЕРАТУРА

1. Архимандрит Илия (Рейзмир). Проповеди. – М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2005. – 504 с.
2. Каноник или полный молитвослов. – М.: Издательский отдел Московского патриархата, 1994. – 593 с.
3. Федотов Г. П. Стихи духовные (Русская народная вера по духовным стихам). – М.: Прогресс, Гнозис, 1991. – 192 с.

И. В. Полозова
Саратовская государственная консерватория
им. Л. В. Собинова

ДИАЛОГ КУЛЬТУР СЛАВЯНСКИХ НАРОДОВ: ОДИН ПРИМЕР ИЗ ИСТОРИИ БОГОСЛУЖЕБНОГО ПЕНИЯ

История становления и развития отечественной музыкальной культуры ярко свидетельствует о ее тесном взаимодействии с музыкальными традициями других славянских культур. Генезис такого рода взаимовлияний проистекает, очевидно, из периода славянской общности, когда были заложены основы всей славянской культуры. Процесс распространения кириллической книжности, детерминированный прежде всего христианизацией славянских государств, выводит эту общность на уровень письменной фиксации. И позже, второе и третье южнославянские влияния также подтверждают близость и родственность тенденций, характеризующих развитие культуры Руси и восточнославянских государств.

В череде культурных взаимовлияний, безусловно, особое место занимает XVII век. Именно в этот период, когда в русской общественной, церковной и культурной жизни происходит перелом, контакты с юго-западными регионами оказываются максимально интенсивными. В богослужебном пении третье юго-западное влияние проявилось на всех уровнях: на смену монодичности знаменного распева и линеарности строчного многоголосия приходит гомофонно-гармоническое мышление, организованное по принципу вертикали; попевочная система – основа композиции песнопений и опора на вариантное обновление интонационного материала – сменяется структурной периодичностью со строгой повторностью строк; отсутствие метрической четкости вытесняет ритмическая периодичность; знаменная нотация замещается пятилинейной. В череде этих новшеств следует назвать и привнесение в церковно-певческую практику Руси

распевов, генезис которых имеет также юго-западное происхождение: киевского, греческого и болгарского. Все они достаточно быстро привились на русской почве и получили большое распространение в разных регионах.

Наше внимание обращено на историю бытования киевского распева. Его первые образцы историки музыки датируют XVII в. Вместе с тем, Е. Шевчук говорит о совпадении киевского распева с напевами Супрасльского монастыря второй половины XVI в. [7, с. 47]. Автор обосновывает «неразрывность понятий “киевский роспев” и “юго-западная певческая традиция”», так как песнопения, обозначенные как «киевский распев», имеют типологическую общность с острожским, межигородским и львовским напевами. «Очевидна относительность самого термина “киевский” – он не означает “возникший непосредственно в Киеве”. Скорее всего, это определение принадлежит XVII в. И введение его отразило желание роспевщиков обозначить уже сложившуюся в практике юго-западную традицию как явление, отличное от знаменного роспева» [там же]. Таким образом, киевский распев есть порождение разных певческих традиций юго-западных земель.

Стилистика киевского распева характеризуется простотой, выразительностью и мягкостью звучания, напевностью мелоса при господстве силлабической организации. Для него свойственна четкость метро-ритма, строфичность в сочетании с точной интонационно-ритмической повторностью строк. «Песнопение распадается на ряд мелодических строк одинакового строения: начало (подъем) – речитатив на одном тоне (обычно различном для каждой строки) – каденция (спуск). Такие фразы-строки, правильно чередуясь, составляют музыкальные периоды, возвращающиеся по требованию объема текста» [1, с. 114]. В целом, исследователи, характеризуя стилистику киевского распева, отмечают его близость стилистике канта и псальмы, «имевшим черты европейской мелодики, лирической песенности и даже танцевальности» [2, с. 100]. Таким образом, оставаясь в рамках

монодической организации и будучи «национальным украинским вариантом знаменного распева» [6], киевский распев вместе с тем отражал иные принципы музыкальной организации, характерные для эстетики Нового времени: четкость метро-ритмической организации, ясность ладового наклонения и ладового центра, строфичность и точная повторность строк, индифферентность напева по отношению к тексту.

Киевский распев получил большое распространение в литургической практике России. В результате его адаптации появляются множественные местные варианты напевов, в которых ритмо-интонационная база того или иного песнопения киевского распева становится инвариантом для его переложения на другие тексты. Так, хорошо известный симоновский напев, по наблюдениям протоиерея Д. В. Разумовского, является разновидностью киевского [5, с. 193], а А. Пенчук приводит стилевые аналогии новых распевов XVII в. (киевского, греческого и болгарского) со «старинными переложениями под названием софроньевских, лаврских, вятских, ярославских, ипатьевских, московских и др.» [3, с. 78].

Наш опыт изучения распевов, получивших распространение во второй половине XVII в., свидетельствует о том, что стилистика киевского распева была хорошо знакома не только последователям церковной реформы этого столетия, но и старообрядцам, которые принципиально стояли на позициях неприятия всех «никоновых новин». Так, в старообрядческих певческих рукописях разных региональных традиций исследователи неоднократно встречали Херувимскую песнь «иргизского напева»[19]. Иргизские старообрядческие (1760-е – середина XIX в.) монастыри обладали высоким уровнем организации певческого дела. Монастырские хоры Иргиза были хорошо известны во всем старообрядческом мире, а певчие имели прочные знания и навыки в искусстве знаменного пения. В этих монастырях традиции дореформенного знаменного пения не только сохранялись, но и последо-

[19]Отметим, что в рукописях встречаются обозначение песнопения и как «иргизского распева» и как «иргизского напева». Старообрядцы в своей практике не дифференцируют эти термины, употребляя их как синонимы.

вательно развивались. Особенно широко практиковалось на Иргизе торжественное демественное пение, здесь же, в монастырях, появлялись новые редакции этого распева [8].

Херувимская песнь «иргизского напева» получила большое распространение, ареал ее бытования в начале XX в. охватывал значительную (прежде всего европейскую) часть России: Москву, Санкт-Петербург, Ригу, Одессу, Харьков, Урал, Владимирскую, Калужскую, Саратовскую, Тверскую губернии и др. Современное старообрядчество также хранит в своей памяти иргизский напев, которым в ряде певческих рукописей зафиксирована Херувимская песнь и другие песнопения литургии.

Мелодико-ритмическая основа Херувимской иргизского напева имеет явное сходство с песнопением «Милость мира» киевского распева, на интонационную базу которого, вероятно, и опирались певчие Иргиза (пример 1). Для Херувимской песни иргизского напева характерно силлабо-мелизматическое изложение, с небольшими распевами на ключевых словах текста. Сдержанное употребление мелизматики, с одной стороны, характерно для стилистики киевского распева, а с другой, отражает типичную картину позднестарообрядческой традиции, в которой наблюдается процесс упрощения сложных мелизматических песнопений.

В композиции Херувимской наблюдается строгая периодичность последовательности музыкальных строк, количество которых в разных образцах различно. Границы текстовых и интонационно-ритмических строк не всегда совпадают. Так, в результате разделения IV и V строк дробится слово «Тройце», в других случаях на две музыкальных строки приходится одна текстовая: II–III строки на слова «тайно образующе», XIV–XV – «аллилуйя». Структура напева типична для стилистики киевского распева и опирается на многократное повторение основного интонационно-ритмического блока, состоящего из трех строк. В процессе изложения гимнографического текста в мелодическом и ритмическом отношении принцип вариантного обновления применяется здесь очень ограниченно. Незначительные

изменения затрагивают лишь область ритма, которые вызваны «подгонкой» напева к текстовой строке. Очевидно, что такая четкая структурная организация композиции Херувимской детерминирована иным отношением к развитию напева, которое опирается на принципы повторности. Базируясь на неизменяемой повторности, киевский распев был очень удобен для использования его в качестве образца, так как в зависимости от объема гимнографического текста возможно многократное возвращение к воспроизведению исходного интонационно-ритмического блока.

Вместе с тем, песнопение иргизского напева имеет некоторые отличия от своего прототипа. Так, в Херувимской во всех зафиксированных образцах в интонационном отношении выделяется начало второго раздела песнопения (со слов «Яко да царя»), а в некоторых памятниках индивидуальным интонационным оборотом также завершается всё песнопение.

Несмотря на то, что указания в работах исследователей на иргизский напев встречаются неоднократно, ни в одной певческой рукописи, принадлежащей Иргизским монастырям, а также общинам саратовской региональной традиции, такого самоназвания песнопений, в том числе и Херувимской песни, как «иргизский», не обнаружено. В результате проделанной текстологической работы, которая была направлена на анализ всех вариантов Херувимской песни во всех доступных нам певческих книгах поповского толка саратовского региона, «иргизский напев» был идентифицирован с вариантом, обозначенным в иргизской рукописи как «благообразный роспев». При этом другие варианты, родственные благообразному или иргизскому напеву, не обнаруживаются.

Херувимская песнь «благообразного роспева» присутствует в певческой рукописи второй половины XIX в., «№ 105 из книг старооб. общины г. Николаевска Спасо-Преображенскаго храма Белокрин. иерархии» [ЗНБ 2853, л. I]. Николаевск находился в непосредственной близости от Иргизских монастырей и на протяжении всего периода бытования обителей местные старообрядцы имели тесные

контакты с монастырскими насельниками. Поэтому данная рукопись может служить свидетельством, подтверждающим певческие традиции Иргиза.

Время возникновения «благообразного» варианта относится к середине – второй половине XIX в., времени бытования Иргизских монастырей в качестве единоверческих. Именно в этот период старообрядческая певческая практика характеризуется привнесением новых интонационных вариантов в конфессиональную богослужебную традицию (болгарскую, иосифскую, киевопечерскую и др.). Иргизские певческие рукописи также отражают эту тенденцию. Во второй половине XIX в. в рукописных памятниках монастырского собрания появляются новые версии «ин» напевов, а также песнопения болгарского распева. Появившись в это же время, местный «благообразный» вариант Херувимской довольно быстро получил распространение в старообрядческой среде, и уже в начале XX столетия мы встречаем неоднократные случаи его фиксации с обозначением «Херувимская песнь иргизского напева».

Композиционное строение Херувимской песни благообразного напева характеризуется периодичностью в повторении интонационно-ритмического блока, включающего в себя, как и киевский распев, три музыкальные строки. Интонационно-ритмический блок проводится восемь раз, но не всегда в полном виде. Первая строка блока дана в нескольких вариантах, которые представляют собой сокращение инварианта с изменениями звуковысотности ритма. Второе проведение интонационно-ритмического блока («И животворящей...») начинается со значительного преобразования инварианта. Кроме того, заключительная строка обоих разделов песнопения отсутствует в киевском распеве. Таким образом, композиция Херувимской благообразного напева, в общем следуя структуре киевского распева, имеет некоторые отступления от него. Поэтому если в интонационном плане сходство с ним очевидно, то в структурном отношении напев оказывается более свободным и отходит от строгой периодичности образца. В целом, «благообразный роспев» обладает большей свобо-

дой развития по отношению к избранному образцу и выглядит более автономным и самостоятельным по сравнению со всеми вариантами иргизского напева.

В процессе рассмотрения этого песнопения неизбежно возникает вопрос о его самоназвании: почему в иргизских рукописях он обозначен «благообразным», а в памятниках другой региональной традиции или более позднего происхождения – «иргизским», притом, что данный напев имеет очевидное сходство с киевским распевом? Однозначный ответ на этот вопрос дать вряд ли можно. Отметим, что ни в одном варианте фиксации Херувимской благообразного – иргизского – напева нет указания на стилистику киевского распева. Вероятно, одна из причин этого заключается в том, что введение в певческую практику киевского распева является знаком пореформенного периода. Войдя в обиход в середине – второй половине XVII в., наряду с греческим и болгарским, киевский распев для старообрядцев во многом стал олицетворением нового, а потому чуждого культурного признака, связанного с новообрядческой певческой традицией. Поэтому киевский и греческий распевы в старообрядческом пении употребляются крайне редко. Кроме того, образец для Херувимской мог быть выбран без его соотнесения с пореформенным юго-западным происхождением киевского распева.

Постепенно местный вариант песнопения получает известность в старообрядческой среде. География его распространения выходит за рамки монастырей и охватывает большой ареал бытования. По прошествии некоторого исторического периода, к началу XX в. и времени упразднения Иргизских монастырей, уже возникла потребность в указании на место происхождения напева Херувимской. В результате и появилось обозначение «иргизский напев». Следует отметить, что исследователи аналогичным образом объясняют появление и других названий местных напевов, например, ветковского или киево-печерского [8, с. 43].

Итак, представленные версии благообразного / иргизского напева Херувимской песни представляют собой варианты песнопения

«Милость мира» киевского распева. Общность этих версий проявляется на разных уровнях организации песнопения: ритмоинтонационных моделей и их комбинирования, регистра и диапазона, мелодической и ладовой организации, а также знаков нотации и их комбинаторики. При этом очевидно, что они являют собой варианты напева, в той или иной степени отступающие от образца. Пожалуй, самой архаичной в стилевом отношении следует считать версию благообразного напева, где признаки поздней певческой культуры выражены завуалировано. Остальные записи иргизского напева содержат более явные черты ладовой централизации и влияния культуры Нового времени. Чем «старее» та или иная фиксация напева, тем больше в ней наблюдается признаков отступления от образца, и наоборот. Следовательно, можно предположить, что с течением времени стилистика благообразного / иргизского напева также претерпевала некоторые изменения, находясь в процессе адаптации и отражая, пусть и неосознанно, слуховой опыт современности. Соответственно, иргизский напев отражает певческую практику пореформенного периода, когда киевский, греческий и болгарский распевы входят в певческий обиход, а вместе с ними приобретает большое значение и принцип структурной периодичности.

В чем же причины востребованности киевского распева и его многочисленные местные варианты? Вероятно, одна из причин заключается в простоте его строения, четкой повторности и удобной организации для переложений. Другая причина – в мелодичности и естественности, волнообразности развития мелодики песнопений киевского распева, в котором отсутствуют яркие и резкие акценты, маршевые или танцевальные ритмы и т. п., что становится характерным для богослужебного пения Нового времени. Протоиерей Николаев говорит и о других причинах большой распространенности киевского распева: «Эмоциональная привлекательность киевского распева, исполнительское мастерство певцов-украинцев и активная "просветительская" деятельность в области церковного пения "ученых киевлян" со времени патриарха Никона – все это очень спосо-

бствовало возвышению киевского распева на Руси и сделало его распевом, господствующим в Русской Православной Церкви. Ограниченное, упрощенное осмогласие киевского распева привилось у нас так быстро еще и потому, что оно было удобно для клиросного певца XVIII–XX веков – полуграмотного псаломщика, "совершавшего клиросное дело более по необходимости, нежели по призванию"» [6]. В результате всего вышеназванного, «в середине XVIII в., и особенно с началом XIX в., киевский роспев решительно возобладал в практике над знаменным роспевом» [1, с. 115].

Широкое распространение иргизского варианта киевского распева, принцип трансплантации популярного напева на другой литургической текст получает дальнейшее применение в певческой практике старообрядцев начала XX в. Так, современные старообрядцы неоднократно указывали нам на существование «Литургии иргизского напева». Благодаря помощи священника белокриницкого согласия А. Панкратова (В. Новгород), нам удалось ознакомиться с фиксацией данной литургии. В ней большая часть неизменяемых песнопений переложена на напев Херувимской песни, причем отступления от образца здесь минимальны. Факт распространения напева Херувимской на ряд песнопений свидетельствует не только о большой значимости в певческой культуре старообрядцев иргизского напева, но и подводит к пониманию некоторой механичности, отсутствии творческого подхода при создании новой певческой редакции. Строго говоря, в этом случае мы имеем дело не с новой редакцией киевского распева, а с его схематичным переложением. Сопоставляя приемы редакторской работы в Херувимской «благообразного роспева» второй половины XIX в. и «Литургии иргизского напева» начала XX в., можно констатировать, что вариант песнопения, созданного непосредственно в монастыре, оказывается в творческом плане более продуктивным и нацеленным на адаптацию стилистики Нового времени к практике старообрядческого пения, тогда как «Литургия иргизского напева» представляет собой своеобразный музыкальный феномен «монотематической» Литургии – службы, традиционно наиболее богатой с певческой точки зрения.

ЛИТЕРАТУРА

1. Гарднер И. А. Богослужебное пение Русской Православной Церкви. В 2-х т. – Т. 1. – М., 2004.
2. История русской музыки: учебник. В 3-х вып. – Вып. 1. – М., 1999.
3. Пенчук А. Очерк истории русского церковного пения // О церковном пении. – М., 1997. – С. 62–81.
4. Николаев Б. Знаменный распев и крюковая нотация как основа русского православного церковного пения. – http://www.klikovo.ru/db/book/msg/4274.
5. Разумовский Д. Церковное пение в России. – М., 1867–1869.
6. Сребков С. Эволюция стиля в русской хоровой музыке XVII в. // Скребков С. С. Избранные статьи. – М., 1980.
7. Шевчук Е. Киевский роспев как явление певческого искусства Юго-Западной Руси (по материалам украинских Ирмологионов XVII–XVIII веков из фондов рукописного отдела Центральной Научной библиотеки АН УССР) // Музыкальная культура Средневековья. – Вып. 2. – М., 1992. – С. 46–48.
8. Ясиновский Ю. П. О напевах в украинских певческих рукописях // Музыкальная культура Средневековья. – Вып. 2. – М., 1992. – С. 41–43.
9. Полозова И. В. Церковно-певческая культура саратовских старообрядцев: формы бытования в исторической перспективе. – Саратов, 2009. – 336 с.

ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ
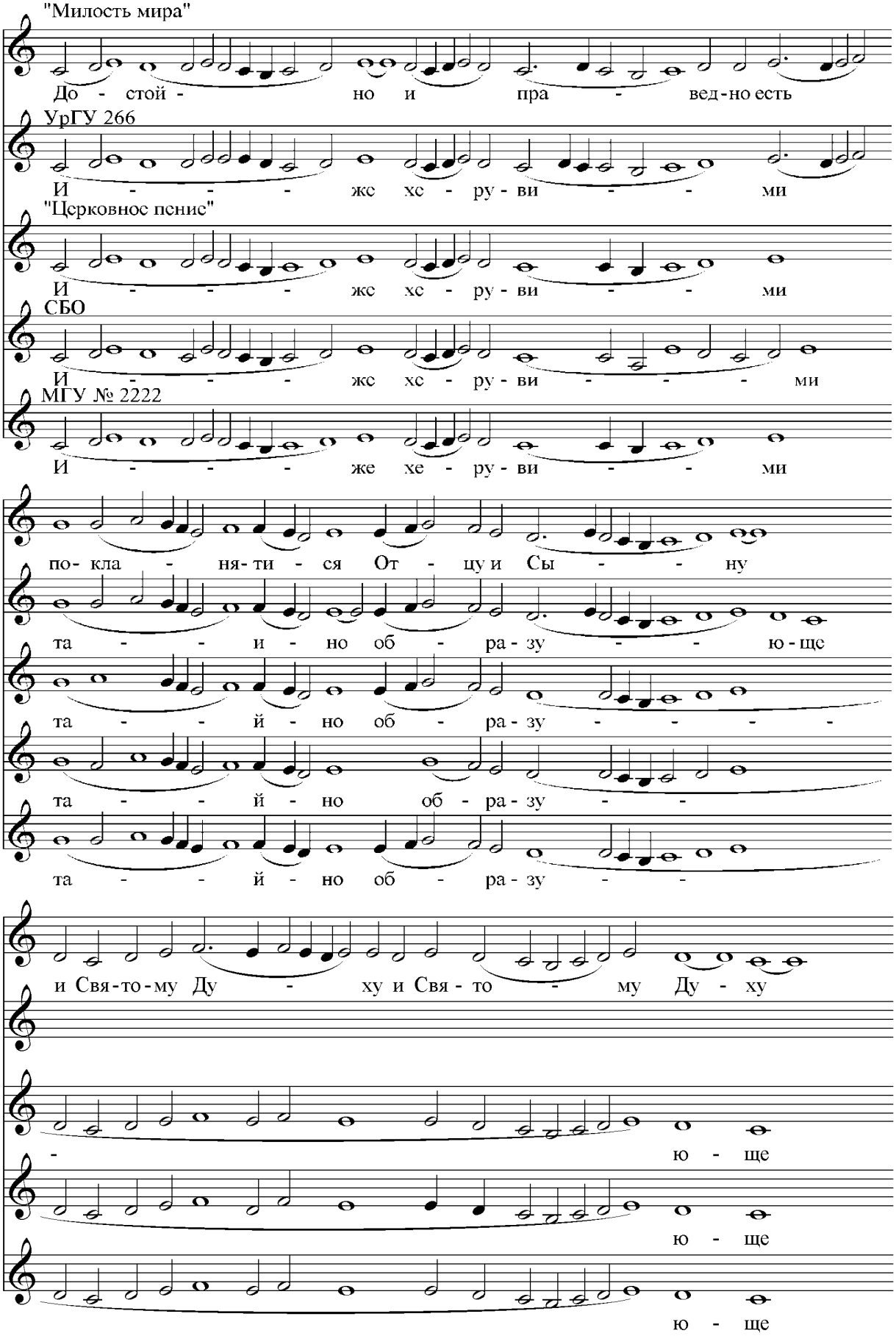
ЗНБ – Зональная научная библиотека им. В. А. Артисевич Саратовского государственного университета им. Н. Г. Чернышевского.
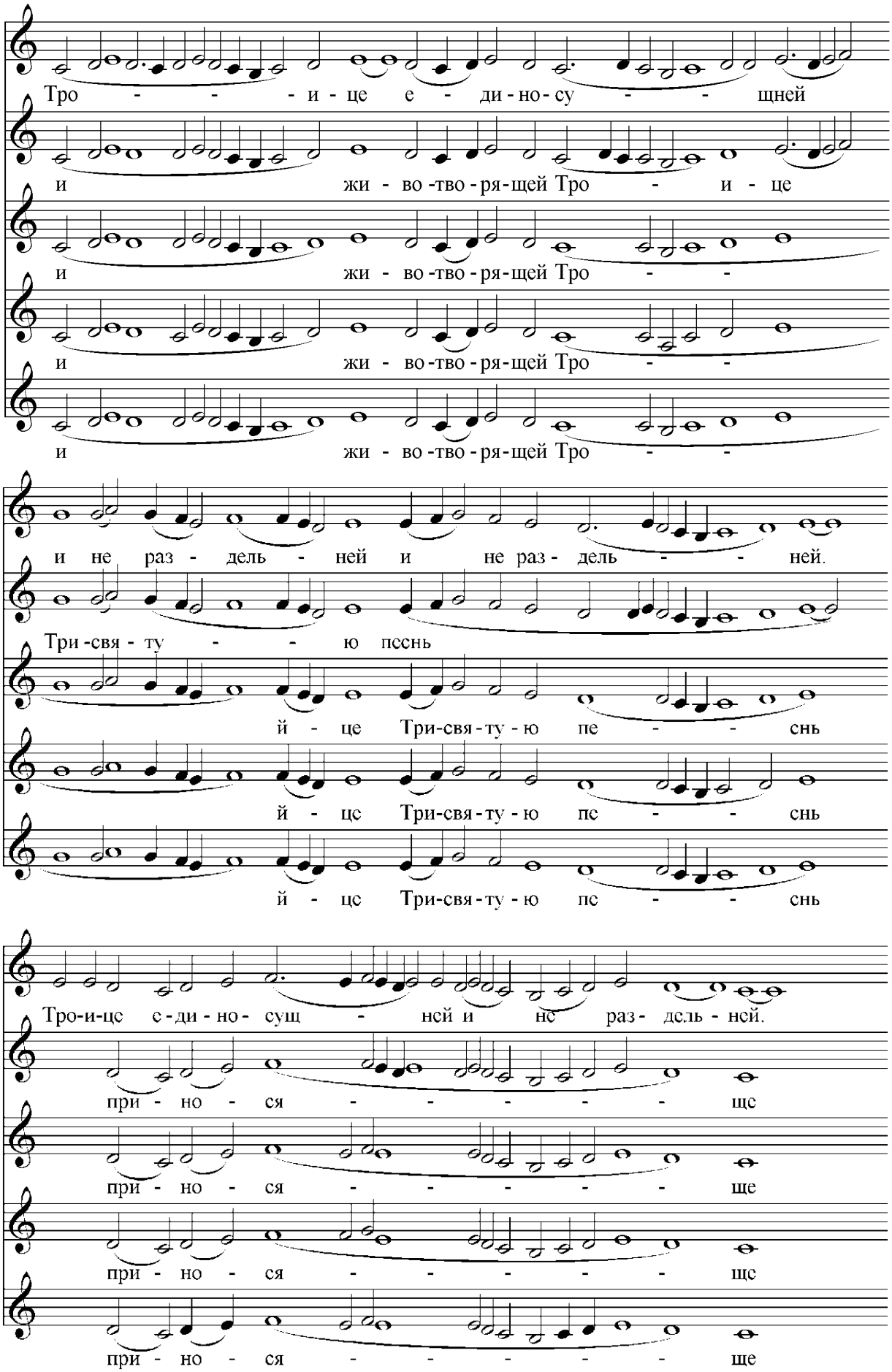
МГУ – Научная библиотека Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова.

СБО – библиотека Саратовской общины белокриницкого согласия.

УрГУ – Научная библиотека Уральского государственного университета.

Пример 1


"Милость мира"
До - стой - но и пра - вед-но есть
УрГУ 266
И - - - жс хс - ру - ви - - ми
"Церковное пение"
И - - - жс хс - ру - ви - - ми
СБО
И - - - жс хс - ру - ви - - - ми
МГУ № 2222
И - - - же хе - ру - ви - - ми
по- кла - ня- ти - ся От - цу и Сы - - ну
та - - и - но об - ра - зу - - ю - ще
та - - й - но об - ра - зу - - - -
та - - й - но об - ра - зу - -
та - - й - но об - ра - зу - -
и Свя-то-му Ду - ху и Свя - то - му Ду - ху
- ю - ще
ю - ще
ю - ще


Тро - - - и - це е - ди - но - су - - щней
и жи - во - тво - ря - щей Тро - и - це
и жи - во - тво - ря - щей Тро - -
и жи - во - тво - ря - щей Тро - -
и жи - во - тво - ря - щей Тро - -
и не раз - дель - ней и не раз - дель - - ней.
Три - свя - ту - - ю песнь
й - це Три - свя - ту - ю пе - - снь
й - це Три - свя - ту - ю пе - - снь
й - це Три - свя - ту - ю пе - - снь
Тро - и - це е - ди - но - сущ - ней и не раз - дель - ней.
при - но - ся - - - - - ще
при - но - ся - - - - - ще
при - но - ся - - - - - ще
при - но - ся - - - - - ще

Л. Ю. Егле
Кемеровский государственный университет культуры и искусств

ДУХОВНЫЕ СТИХИ КАК ТВОРЧЕСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ ХРИСТИАНСКОГО ВЕРОУЧЕНИЯ

Народное духовное певческое творчество сегодня всё чаще становится предметом научного исследования. Значительный интерес вызывают духовные стихи, как уникальный по своей художественной и образной ценности комплекс народно-песенных и церковно-певческих произведений, объединенных общностью христианского религиозного содержания. Они отражают возвышенное мировосприятие русского народа, отличаются необычайной святостью, обладают огромной силой эмоционального воздействия и несут в себе яркую национальную окрашенность. Памятники народного певческого искусства, сохранившие в музыкально-поэтических образах философско-религиозные идеалы народа и не утратившие за столетия эстетической и этической ценности, требуют сегодня глубокого научного изучения и обобщения.

Исследование духовных стихов развивается в двух направлениях. Первое направление, возникшее еще в начале XIX века и существующее до сих пор, объединяет деятелей, специализирующихся преимущественно на собирании, первичной обработке и публикации произведений (П. В. Киреевский, В. Г. Варенцов, П. И. Якушкин, П. А. Бессонов, Ф. М. Истомин, А. В. Марков, Т. С. Рождественский, М. И. Успенский, Ф. М. Селиванов, Л. А. Петрова и Н. С. Серегина, Л. Ф. Солощенко). Публикация духовных стихов стала почвой для возникновения второго направления в исследованиях, связанного с систематическим изучением жанра (Г. П. Федотов, С. Е. Никитина, В. И. Малышева, А. В. Позднеева, К. Ю. Кораблева, А. М. Панченко, Н. С. Серегина, М. И. Успенский, Л. Е. Элиасов, Н. С. Мурашева, Ф. В. Панченко). Более чем за два столетия изучения духовных стихов учеными были высказаны гипотезы о каликах перехожих как воз-

можных исполнителях духовных стихов, о времени возникновения и происхождении жанра, хронологии и выявления связи христианской легенды с духовным стихом и т. д. На сегодняшний день актуальным является изучение региональной специфики бытования духовных стихов, изучение стихов в контексте современной культуры Сибири.

Итак, по мнению исследователей, у истоков создания духовных стихов стояли калики перехожие, представлявшие собой особую социальную группу, состоявшую из представителей церковного сословия и близких к церкви людей, появившуюся на Руси в X веке после принятия христианства. Они выступали в средневековой Руси в качестве профессиональных миссионеров-проповедников, на которых на ранних этапах возлагалась основная нагрузка по приобщению славян к законам Христа. Калики были знакомы и с канонической, и с апокрифической религиозной литературой, а также с музыкальной грамотой и церковными песнопениями, что способствовало созданию духовных стихов. Если в Средневековье калики представлялись героями-богатырями, то в XIX веке калики утратили свой богатырский образ и превратились в странствующих нищих, «божьих людей», часто увечных и слепцов. Помимо профессиональных певцов-нищих, духовные стихи постепенно входят в репертуар крестьянства и приобретают специфические особенности, отражающие мировоззрение русского народа. Как точно отметил Г. Федотов, в фольклоре народа, стоящего дальше от церковной культуры, чем слепые исполнители стихов, «раскрываются... драгоценные черты, которые задавлены византийско-московской тяжестью духовной поэзии. Там мы найдем иной образ Христа, доброго и человечного, близкого к народу...» [1, с. 123].

Источником этой области народного творчества являлась христианская литература: книги Священного Писания (Ветхий и Новый завет); сочинения отцов церкви; каноническое Четвероевангелие (от Матфея, от Марка, от Луки, от Иоанна), а также апокрифические евангелия Петра, Фомы, Никодима и других; сказания и легенды о жизни Богоматери, жития святых страдальцев за новую веру. Духовные стихи, черпающие основные сюжеты и образы из письменных источников, переплавляли их в устной, живой традиции. Соединяя в

себе черты письменной и устной культуры, они выработали особую художественную форму, ассимилировавшую христианское и народное языческое сознание в единый комплекс представлений – «народное православие».

В своей музыкальной основе духовные стихи неразрывно связаны с традициями знаменного пения и различными народными традициями. «Без народной песенной основы самостоятельное творчество в среде калик вообще невозможно, – пишет Аникин. – В песенном творчестве народа калики брали все необходимое для себя: сюжетно-образную систему, приемы стиля и, пользуясь всем готовым, создавали свои собственные вариации народных песен. Такой характер каличьего творчества облегчал возвращение созданных ими устных произведений в народную среду после соответствующей творческой правки этих произведений» [2, с. 163]. Этот факт подтверждают музыкальные записи песен калик, представляющие собой своеобразные «музыкальные транскрипции» народных и знаменных напевов, часто в их непосредственном соединении друг с другом. Общее в интонационном строе былин, знаменного распева и духовных стихов выражается в родственности отдельных мелодических оборотов. Но в то же время они отличаются по принципам соотношения в них мелодии и словесного текста. В былинах текст является в основном «регулятором» ритмического движения и важнейшим структурным элементом формы напева. В знаменном распеве, особенно с усилением в нем мелодизации, текст как бы уходит «в подтекст», то есть становится лишь поводом к распеванию мелодики – черта, которая в своей максимальной форме выражения выступает в период развития русской протяжной песни. В духовном же стихе встречаются и те и другие особенности, в зависимости от ведущей роли в нем тех или иных жанровых традиций. «По сути, это синтез былинно-знаменного, с включением иногда и мелодических оборотов, находившихся в то время в процессе становления лирической песни [3, с. 68].

Влияние специфики церковной мелодики появляется, как отмечает Я. А. Богатенко, в напевах стихов позднего происхождения, ранние же, напротив, в большинстве своем чисто народного типа.

Следовательно, на протяжении многих столетий, начиная с первых веков христианства, на Руси, а позднее и в России, создавалось множество духовных стихов, и все они отличались стилистическим разнообразием, опирались на различные христианские источники, имели специфику в географии распространения, охватывали своим духовным влиянием все общество и стали неотъемлемой частью русской духовной культуры. На разных этапах своего развития духовные стихи взаимодействовали с былинами, обрядовыми и историческими песнями, подвергаясь их влиянию и оказывая значительное воздействие на них. Эволюция духовного стиха представляет собой способность жанра в соответствии с внешними историко-культурными и социальными условиями принимать форму, наиболее удобную для восприятия содержания текста слушателями и носителями духовной традиции. На значительных исторических этапах динамика духовного стиха проявляется уже в том, что содержание стихов меняется от доминанты текстов историко-героических, повествовательных к лирическим, индивидуальным. Эти произведения адаптировали христианские догматы, поясняли вопросы, связанные с жизнью и смертью, Страшным судом и необходимостью покаяния. Нескованные рамками церковного канона, духовные стихи синтезировали народные и церковные образы, тексты и мелодии, активно привлекали эмоционально-психологические средства воздействия, чем обеспечивали продвижение и сохранение христианства успешнее канонических музыкальных жанров.

Существует множество вопросов относительно классификации духовных стихов. Духовные стихи определяются обычно как эпические или лирические произведения религиозного характера или народные произведения на религиозные темы. Уже в этом случае стихи не вмещаются в рамки одного жанра, поскольку главное жанровое деление – деление на лирику и эпос. Если же классифицировать стихи более дробно, ориентируясь на фольклорные образцы, с ними сходные, то получим стихи, похожие на былины, на баллады, на лирические песни, даже на жестокие романсы, т. е. они распределяются по известным жанрам.

Географическое распространение духовных стихов различно. Есть духовные стихи, одинаково известные и у русского, и у украинского, и у белорусского населения. Но и русские духовные стихи распространены неодинаково: одни известны лишь на русском севере, другие – только в центральных русских районах, третьи – лишь в южных. В настоящее время Сибирь входит в состав регионов, где еще сохранились традиции бытования духовного стиха. Если раньше стихи в народной среде в основном можно было услышать от певцов-профессионалов, зарабатывающих средства к существованию исполнением духовных песен, то сегодня подобные традиции профессионального исполнительства в Сибири исчезают. Стихи имеют всеобщее распространение из-за отсутствия многих фольклорных жанров в певческом обиходе. Памятники духовного песнетворчества стали выполнять их функции, превратившись в пение, сопровождающее основные жизненные события. Различные по стилистике, духовные стихи объединяются функционально: внелитургическим исполнением и одинаковым календарным статусом.

Анализ экспедиционного материала, собранного на территории Кемеровской области за последние пятнадцать лет студентами и сотрудниками кафедры народного хорового пения Кемеровского государственного университета культуры и искусств, показал, что духовные стихи не только сохраняются, передаются из поколения в поколение, но и в последнее время стали все чаще исполняться во время постов, на церковные праздники, их поют в благочестивых семьях в деревне и в городе. Нередко в сельских приходах после воскресной службы в церкви собираются православные, чаще женщины, поющие на клиросе, и по тетрадкам, подобным старообрядческим стиховникам, поют псальмы, подходящие к празднику. В их репертуаре чаще всего встречаются младшие стихи, эпические произведения практически отсутствуют. Если же в деревне отсутствует храм, то исполнители собираются дома, тоже чаще всего по церковным праздникам, и поют, обычно хором. Исполнители отмечают, что молящийся человек должен петь своим естественным голосом, в фольк-

лорной манере, так, чтобы «звуки поражали слух, а заключающаяся в них истина проникала в сердце».

Показательно отношение носителей духовного пения к способам передачи стихов. Поэтические тексты многих образцов усваиваются часто по типу молитв и других сакральных текстов путем заучивания по стихарникам, которые бережно хранятся, переписываются, пополняются новыми понравившимися стихами и являются фамильными реликвиями. Напевы же духовных стихов, подобно фольклорным образцам, запоминаются при естественном многократном прослушивании без специального заучивания. В связи с этим зафиксировано малое количество поэтических вариантов в сравнении с множественностью их мелодического оформления.

Записать духовные стихи крайне трудно, так как их носители относятся к произведениям данного жанра как к сакральным, зачастую ставящимся на один уровень со Священным Писанием. По свидетельству С. Е. Никитиной, в различных местах ей удалось услышать одинаковые высказывания о стихах: «Стих надо петь важно и умильно» [4, с. 253]. Место хранения заветных тетрадей с записями псальмов тоже особое – рядом с иконами в «красном» углу, вместе с молитвословами (если таковые имеются) и Библией. Следует отметить, что все зафиксированные произведения были собраны среди женщин, чаще всего среднего или пожилого возраста. Образование и профессия их могут быть различными.

Тематика младших духовных стихов отличается от старших. Появляются новые сюжеты, трансформируются либо совсем исчезают старые в силу своей неактуальность или непонятности; в уже известных повествованиях выходят на первый план несущественные ранее подробности. Космогоническая тема в младших стихах не рассматривается. Она стала неактуальной. Исполнители и слушатели этих произведений разительно отличаются от своих предков, сочинивших некогда стих о Голубиной Книге, и объемом знаний, и способом мышления; уже нет необходимости объяснять, как произошло все сущее в этом мире, его структуру и т. д. Сюжеты и персонажи Ветхо-

го Завета, которые даже в старших стихах встречались крайне редко, в новой духовной поэзии не нашли себе места. Из зафиксированных произведений нет ни одного, касающегося первой части Библии. В противоположность этому появилось достаточно много духовных песнопений на новозаветные темы.

Все зафиксированные стихи попытаемся разделить на несколько групп.

К первой группе относятся стихи, касающиеся событий из жизни самого Христа, трактуемых и описываемых в своеобразной народной интерпретации, зачастую далекой, а иногда и противоречащей собственно евангельской. К таким произведениям следует относить стихи «В Рождество Христово», «Я умом ходила в город Вифлем», «Рождественская речь», «Христос с учениками из храма выходит...». Большинство из них посвящено Рождеству Христа, что, вероятно, следует связывать с традицией исполнения текстов на данную тему в сам праздник; в местности их бытования произнесение таких стихов (пение, речитатив или просто прочтение) называется христославием. Причем особо стоит обратить внимание на то, что между рождественскими христославиями и колядками есть существенная разница. С колядками ходили ряженые в смешных и страшных масках козы, медведя, то есть самой «коляды». Этот обычай, превращенный в игру, происходит от древнего культа поклонения предкам. Считалось, что в образе ряженых приходили эти самые предки; отказать им в угощении было нельзя и даже опасно: это грозило неурожаем и прочими бедами. А с христославиями ходят чинные славильщики (раньше с «Вифлиемской» изукрашенной звездой на шесте, с иконой Рождества). Они спрашивают у хозяев дозволения «Христа прославить» и только после этого поют духовные стихи. Отнесение такого рода текстов к жанру духовных стихов обусловлено тем, что они исполняются не только в Рождественскую ночь, но и содержат, кроме прославления родившегося Христа, назидательные мотивы.

Необходимо отметить, что проникновение обычая христославления в Сибирь и его прочное вхождение в местную фольклорную

традицию произошло в XVIII веке и связано с деятельностью церковных иерархов, которые, будучи выпускниками Киево-Могилянской Академии, распространяли во вверенных им епархиях польско-украинские особенности празднования Рождества [5, с. 11].

Ко второй группе относятся стихи, отражающие события жизни Спасителя, представленные в поэтических текстах через восприятие Богоматери. Причем «богородичных» стихов среди младших большинство. Русские люди искони особо почитали Богородицу, считая Россию четвертым и последним уделом Пречистой. Этим и объясняется огромное количество стихов-молитв (хвалебных и благодарственных, просительных и покаянных), обращенных к ней. К этой группе относятся «Псалом Богородице», «Богородица дева радуйся» «Страдание Богородицы», «К Тебе, о Матерь Пресвятая», «Царица Небесная» и другие. Основой духовных стихов этой группы послужили церковные молитвы, песнопения служб, посвященные Богородице, а так же молитвенные стихи, посвященные Богоматери, не имеющие сюжета, а только излагавшие просьбу.

К следующей группе можно отнести стихи, посвященные евангельским притчам, где Иисус хотя и может изображаться, но на первый план выходят другие персонажи. Сюда можно отнести такие псалмы, как «Грешница» и «Самарянка». Эти произведения являются поэтическим пересказом евангельских притч.

В четвертой группе объединяются стихи на тему Страшного суда и смерти. Эта тема традиционна для духовных песнопений и реализуется во множестве произведений. Среди младших стихов на эту тему выделяются «Псалом о Страшном суде», «Христос с учениками из храма выходит», «Восстань! Что спишь? Ото сна пробудись», «Мимо рая небесного дорожка бежит» и другие.

Особенно подробно описан Страшный суд в стихе «Свет наш тихой и прекрасный», некоторые детали которого берутся из Евангелия и Апокалипсиса:

И вострубят грозно трубы,
Потрясется вся земля.

И наружу выйдут гробы,
И воскреснут их тела.

В следующую группу входят назидательные стихи, тесно связанные с темой Страшного суда. Безусловно, никто не заставляет обычного человека быть святым, вести подвижнический образ жизни – все люди грешны, но самое важное – своевременное покаяние и стремление делать добрые дела, жить по заповедям. В стихе «Крест тяжелый» подтверждается трудность праведного пути, но указывается на пример Христа, который добровольно нес свой крест. А человеку напоминается, что он может молиться Богородице, обращаться за помощью к Ангелу-хранителю:

Тогда Ангел твой хранитель
С тобой рядышком пойдет,
Крест нести тебе поможет,
И всему конец придет.

Пересекается с этим стихом стих «Напой, крестьянка...», в котором говорится о наказании, постигнувшем человека, немилосердно столкнувшего измученного Христа с крыльца своего дома. Он обречен на вечные скитания и пытается предупредить остальных:

О люди, страшитесь прогневать Царя!
Его наказаниям нету конца.

Таким образом, мы видим, что тематика духовных стихов не остается неизменной, какие-то темы безвозвратно уходят из произведений жанра, другие трансформируются, а некоторые традиционны и неизменны. Большинство стихов представляют собой довольно полные тексты, некоторые же сохранились во фрагментах. Стихи передаются, изменяются, но все же сохраняют свою искренность и ценность. Все это свидетельствует о том, что жанр развивается, реагируя на внешние условия своего существования.

Как показывает анализ экспедиционного материала, духовные стихи синтезируют различные традиции (литургического, народного крестьянского, городского музыкально-поэтического творчества) и в текстовом, и в мелодическом наполнении. В поэтических тексах неоднородность «проявляется в смешении русского и церковносла-

вянского языков», в сочетании «норм литургического произношения и народно-песенной фонетики». Многие стихи имеют книжное заглавие, в отличие от фольклорной традиции называть песни по первой строке поэтического текста (например, «Самарянка», «Райская птичка»).

Часто наблюдается в духовных стихах характерные для народной поэзии фигуры повторения, когда конец предыдущего стиха повторяется в начале следующего:

Как летели голуби да все сизые
Да все сизые, где ж вы летывали.

В зависимости от времени и среды бытования, культурно-этнографических особенностей региона, эстетических установок, уровня мастерства, творческих пристрастий и ориентиров исполнителей в напевах духовных стихов происходит ассимиляция уже сложившихся в народном искусстве стилистических свойств. Таким образом, в памятниках духовного песнетворчества прослеживается влияние элементов богослужебного пения, архаических пластов, более поздних фольклорных явлений, в частности, лирической песенности, кантовой культуры, романса, наконец, современной эстрадной песни. Так, духовный стих «Царица Небесная», записанный в Гурьевском районе в 2000 году, исполняется на мелодию авторской песни «Деревенька моя».

Таким образом, можно сделать вывод, что на каждом этапе своего существования и развития духовные стихи в какой-то степени характеризуют состояние духовной культуры народа, его духовных запросов, особенностей и религиозной организации. Бытование духовных стихов на территории Кемеровской области, окончательно не затухшее до сегодняшнего времени, их взаимодействие с народным и церковным искусством позволяет констатировать, что духовные стихи образуют весьма существенную, обусловленную историческим развитием России, часть целостной народной культуры. Несмотря на то, что в последние десятилетия духовные стихи распространяются очень слабо и воспринимаются часто в качестве рудимента русской народной культуры, представляя интерес лишь для узкого

круга специалистов, сегодня, в связи с поиском источников духовных ценностей в отечественной культуре, происходит возрождение интереса к этому жанру. При этом возникает проблема переосмысления истории развития духовного стиха, в том числе его появления, бытования и распространения в различных регионах, переоценки ценности духовного стиха как явления в русской культуре, осознания его влияния на формирование русской духовности.

Именно современная жизнь духовного стиха позволит лучше осознать место и функции этой особой формы народного художественного творчества.

ЛИТЕРАТУРА

1. Федотов Г. П. Стихи духовные (русская народная вера по духовным стихам). – М.: Прогресс, Гнозис, 1991. – 192 с.
2. Аникин В. П. Русский богатырский эпос. – М., 1964. – 282 с.
3. Орлова Е. Лекции по истории русской музыки. – М.: Музыка, 1979. – 574 с.
4. Никитина С. Е. Духовные стихи в современной старообрядческой культуре: место, функция, семантика // История, культура, этнография и фольклор славянских народов. – М., 1993.
5. Жимулева Е. И. Православная и фольклорная певческие традиции: проблемы взаимодействия: автореферат 17.00.02. Новосибирск, 2008 г. – 25 с.
6. Мурашова Н. С. Духовные стихи // Музыкальная культура Сибири: в 3-х т. – Т. 1. Традиционная музыкальная культура народов Сибири. Кн. 2. Традиционная культура сибирских переселенцев. – Новосибирск, 1997.

Е. Н. Квилинкова
Институт культурного наследия АН республики Молдова, г. Кишинёв

СЛАВЯНСКОЕ АПОКРИФИЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ В ПИСЬМЕННОЙ ТРАДИЦИИ ГАГАУЗОВ

Гагаузская письменная традиция до настоящего времени не являлась объектом исследования. В ходе сбора в гагаузских селах юга Республики Молдовы фольклорного материала по народным молитвам и заговорам [ПМА], нами было установлено, что у гагаузов довольно широко распространены различные рукописные сборники с текстами религиозного содержания. Основная их часть относится к так называемой апокрифической литературе. Чаще всего встречаются «Епистолия о воскресном дне», «Епистолия Божьей Матери», «Хождение Богородицы по мукам», «Сказание о 12 пятницах» и др. В единичных вариантах были обнаружены такие апокрифические тексты, как «Сказание Анфилога царя о святой литургии», «Святое письмо», «Молитва от Нежита» и др.

Основная часть текстов, содержащихся в рукописных сборниках, – на гагаузском языке (на кириллической графике), но довольно часто встречаются тексты на русском языке. Некоторые из них представлены только на русском («Сказание Анфилога царя о святой литургии» и др.), другие же бытуют одновременно на двух языках – гагаузском и русском, реже на гагаузском и молдавском («Сон Богородицы», «Епистолия о воскресном дне», «Епистолия Божьей Матери» и др.).

Отметим, что в этнографическом плане регион, в котором живут гагаузы – Бессарабия, представляет особый интерес как территория взаимодействия различных этноконфессиональных и этнокультурных традиций. Одним из результатов такого рода взаимодействий стало широкое распространение у населения данного региона религиозной апокрифической литературы и религиозного фольклора.

У гагаузов религиозная идентичность является важным компонентом этнического самосознания. Именно конфессиональная принадлежность (православные христиане) отличает их от большинства тюркоязычных народов. Мы в своих предыдущих работах уже писали о том, что у гагаузов на территории Бессарабии[20] произошел значительный рост религиозности, одним из индикаторов которого может служить распространенность в гагаузской среде апокрифической литературы, духовных стихов, сказок религиозного содержания. По форме изложения эта литература была не только понятна неграмотным и полуграмотным крестьянам, но и близка для их восприятия.

Ввиду отсутствия у гагаузов до начала XX в. религиозной литературы на родном языке, они с помощью русского языка, выполняющего функцию приобщения к грамоте и к мировым культурным ценностям, пытались утолить свое стремление к познанию христианской истории. Таким образом, гагаузская среда оказалась благоприятной почвой, которая впитывала и бережно сохраняла славянское апокрифическое наследие.

Учитывая рамки статьи, мы в данной работе рассмотрим один из наиболее распространенных у гагаузов апокрифических текстов – «Сон Богородицы» (далее СБ), именуемый в народе «*Панайядюшю*». Нами было собрано 5 вариантов этого апокрифа – четыре на гагаузском (с. Бешгёз, г. Чадыр-Лунга) и один на русском языке (с. Бешгёз)[21]. Отметим, что все гагаузские варианты являются рукописными, в то время как русский вариант напечатан на печатной машинке. Несколько идентичных текстов СБ на гагаузском языке, которые нам довелось видеть в с. Бешгёз, написаны одним и тем же растянутым подчерком, похожим на детский.

Этот апокриф, в отличие от других религиозных текстов, как правило, встречается у гагаузов не в составе рукописных сборников

[20] Массовое переселение гагаузов (вместе с болгарами) из Северо-Восточной части Болгарии в Бессарабию имело место в начале XIX века, в ходе русско-турецкой войны 1806–1812 гг.

[21] Два варианта на гагаузском языке с переводом на русский язык опубликованы в монографии: Квилинкова Е. Н. Заговоры, магия и обереги в народной медицине гагаузов. – Кишинев: ElanInc, 2010. – С. 292–308; Русский вариант с сохранением особенностей правописания дается нами в приложении к данной статье.

религиозного содержания, а на отдельных тетрадных листках, поскольку в таком виде его было удобно носить в кармане. Это свидетельствует об особой значимости СБ в воззрениях гагаузов с ярко выраженной функцией оберега.

По содержанию «Сон Богородицы» делится на две самостоятельные части. Первая состоит из рассказа Богоматери своего сна Сыну, в котором она описывает связанные с Ним трагические события – Его смерть. В ответ на это Иисус говорит Матери о том, что сон ее является вещим, и объясняет ей значение своих страданий. Вторая часть текста представляет собой заговорно-магическую формулу, в которой главную роль играет «договор», выполняющий функцию оберега.

На основании собранного нами фольклорного материала можно говорить о наличии в рукописной традиции гагаузов, по крайней мере, двух вариантов СБ. Общим в них являются: указание на характер текста (что это сон Богородицы); уточнение места события, где Богородице приснился вещий сон (на Елеонской горе, в Вифлееме); наличие диалога между Иисусом и матерью, в ходе которого Богородица рассказывает детали увиденного ею сна: называет место рокового события, где будет распят ее Сын (Иерусалим), упоминает о судьбе Петра и Павла (первый – в Риме[22], второй – в Дамаске), описывает мучения Иисуса. Что касается других сведений, например, упоминания о Пилате, об «истории» текста (указаний на то, что он был найден) и т. д., то они не представлены ни в одном из вариантов.

Различия между двумя основными «гагаузскими вариантами» СБ довольно незначительны. Они сводятся, главным образом, к конкретизации отдельных элементов текста. «Первый вариант» (представлен текстами № 1–2 из с. Бешгёз из разных сборников) является более полным, в то время как «второй вариант» (№ 3–5) несколько короче (№ 3 из г. Чадыр-Лунга, № 4–5 из с. Бешгёз, первый на гагаузском, второй – на русском языке).

[22] В одном из текстов СБ (№ 2) ввиду ошибки переписчика использовано близкое по написанию слово – *райда* (в раю), вместо – *римда* (в Риме). О том, что данное слово было непонятно переписчикам, свидетельствует и форма его написания в других текстах, в которых оно также слабо узнаваемо – *ромада, рамада* и т. д.

Одним из различий между двумя вариантами является то, что в первом только констатируется факт предательства Иисуса (*«Сени сатмышлар 30 гюмюшя»* / «Тебя продали за 30 сребреников» – № 1–2), в то время как во втором (№ 3–5) перечисляются виновные данного преступления – книжники, фарисеи и неверующие евреи (в тексте на русском языке – № 5 – акцент делается только на евреях):

«Кихатчилырхемфарисеилярхеминансысчифытлар пек гюлмяалдылар Сени пек зетледилярхемалаяк судит етиляр Сора танынмасЧыфытларётлярдоюрдулар…» / «Книжники и фарисеи, и неверящие евреи очень издевались, Тебя очень мучили и (плачущего?) судили, а затем бессовестные евреи йодом Тебя кормили…» (№ 4).

«Над тобой издевались многие неверующие евреи, смеялись над тобой и босиком тебя осудили. Потом неверующие евреи покормили тебя травой…» (№ 5).

Что касается описаний мучений Христа (Страстей Христовых), то они во всех произведениях в целом схожи; совпадает время описания события, с 6 до 9 часов, которое сопровождалось символическими явлениями. Некоторые расхождения в вариантах связаны с описанием природного катаклизма, произошедшего в указанный временной период. На наш взгляд, они являются результатом особенностей смысловых различий при переводе: затмились луна и солнце, все вокруг потемнело, а в церкви с высоты рухнул большой канделябр, который разбился надвое (№ 1–2); надвое треснули церковные купола («на две части разделились»), солнце потемнело / пропало, а месяц покраснел, и потемнело все вокруг на земле (№ 3–5).

Максимальное сходство текста на русском языке наблюдается с одним из гагаузских вариантов (№ 4). В них используется особая уменьшительно-ласкательная форма обращения Богородицы к Сыну – «Сынок мой, очень сладкий и красивый» (*«Олжазымбеним пек татлыхемгёзял»*), в то время как в других текстах употребляется более сдержанные выражения «любимый и красивый». Другим отличием этих двух текстов от других является указание на то, что вещий сон приснился Богородице на горе Елеон в Вифлеемской крепости, а не в городе Вифлеем как в текстах первого варианта.

Вместе с тем отметим, что в двух вариантах СБ на гагаузском языке (№ 3–4), значительно схожих с русским (№ 5), используется восточно-романский термин *«Сфынт»* / «Святой» для подчеркивания святости Богородицы. Интересно, что в названии текста № 4 термин «святой» представлен одновременно двумя лексемами – из восточно-романского и русского языков (*«Свынтул Алахын анасынын Святой Дюшю»* / «Святой Божьей Матери Святой сон»), в то время как в самом тексте при обращении к матери употребляется распространенный у гагаузов греческий термин *«Айоз»* – святая (*Анажимбенимпекь Аёйзлу* / Моя Пресвятая матушка).

Некоторые более значимые различия наблюдаются между двумя основными вариантами гагаузских текстов. Они связаны со второй частью СБ. Во-первых, в текстах, относящихся к первому варианту, содержится так называемое зааминивание – молитва, в которой молящийся обращается к Богородице, Иисусу и Иоанну Крестителю с мольбой о спасении (№ 1–2). По-видимому, она была включена в текст в более позднее время. В ней использовано немало русских слов и выражений.

«Пресвятая тебе пресвятая богородица ялварерым сана. ПаныяхемдаАлахымИсузум.
сенинканыничинхемдасенинзетиничинанизетлендинбизимгюнахлармызичин пророк Иван Креститель бизимлафымызичинь. Исус. Христос куртарбизихербирфянаердян спаси. Христос. Боже наш. +Аминь++» / «Пресвятая тебе, Пресвятая Богородица, прошу тебя Богородица и Бог, мой Иисус во имя Твоей крови и Твоих мучений, что страдал из-за наших грехов, пророк Иван Креститель, ради наших слов (?). Иисус Христос, спаси нас от всех злых мест (от всех зол). Христос. Боже наш. +Аминь. ++».

Во-вторых, текстовые различия связаны с перечислением функциональной значимости СБ, а также со способом его использования и распространения. По форме эта часть текста представляет собой заговор-заклинание, в основе которого лежит «договор». Выполнение последнего «обеспечивало» покровительство и защиту со стороны Богородицы, Иисуса, Архангела Михаила. По сути, СБ представляет собой

спасительную молитву (исполнение прописанных в ней условий «гарантирует» человеку, что его душа попадет в Царствие небесное). В текстах № 3–5 оговаривается, что СБ следует писать, носить с собой и хранить дома, в то время как в первом варианте (№ 1–2) обладатель этой молитвы, кроме вышеуказанного, должен также «раздавать ее дома в дом».

Сравнение отрывков текстов, в которых оговаривается их «утилитарная значимость», показало, что в первом варианте (№ 1–2) «условия договора» охватывают практически все стороны жизни человека: кто будет с собой носить эту молитву – его Божьи ангелы будут хранить от всех бед, от всех злых мест (от всех зол); тот будет убережен от смерти, от пожара, от посечения (от сабли), от грома и молнии, от града и воды (наводнения), от всех трудностей, от смерти на воде; получит оправдание на суде; беременная легко освободится от бремени; будут прощены все грехи и Архангел Михаил «отнесет» душу на небеса (Царство небесное).

«Кимдаязыжексениндюшюню. Паныянындаверижеконуевдяневя о евдяолужексалыкхемдаисляликкимдаязыжекПаныянындюшюнюПаныядакорыйжеконучокердянь во евдяденелижек дух святых Алахында-Ангелерикорыйжек во адамыхербирфянаердянёлюмдянансысатештянкылычтандагёкгюрлемектяндачимчирикчакмактандатолуданд асудандахербирзордан а вонундаевиндязеделенижекберекетолужекислясениндюшюничинхемдабенимзетлеримичин. Христозункимдагижек суда олужеквонундаянындасениндюшюн. Паныянындавонундаянындагечижек сутан куртулмушкабатсызичинкимдагижекстёносолмадасениндадюшюн. Паныянындадёнюжекгерисалыкланхемдагенякарыдааникючюкушаклофусаолужеквонундаянындасениндадюшюн. Паныянындакорыйжеквонуда пак ердядаолужексалыйхемдаислялиадамданекадарчокгюнасыолсун во адамыбютюньюреклянь. Ала прост едижекадамынгюнахларыны да беним. Анам. Паныягёрюнюжек во адамабяндагёрюнюжям о адамавонунанибёля о адамжанверяркян да Архангель Михаил жанындагётюрюжек во адамынжаныныаврамынхемяковуншененижекорадабенимгёрюмдяхепсинисдорулар» (№ 1) / «Кто же запишет твой сон – сон Богородицы – и будет раздавать его

из дома в дом, – в том доме будет здоровье и добро. Кто же запишет сон Богородицы, того Богородица будет беречь от всех бед, в том доме будет святой дух, Божьи ангелы будут хранить того человека от всех злых мест (от всех зол), от смерти, от пожара, от сабли, от грома и молнии, от града и воды (наводнения), от всех трудностей, и в доме будет больше урожая (благополучие), и [все] будет хорошо, благодаря твоему сну и моим Христовым мучениям.

А кто будет плыть морем, и у него при себе будет твой сон, Богородица, а также у того, кто будет идти на суд, тот будет спасен, так как (он) невиновен. У того, кто пойдет венчаться (при себе) будет твой сон, Богородицы, он вернется из церкви домой здоровым. А если у беременной женщины при себе будет твой Сон, [Сон] Богородицы, то она будет здорова (?). И сколько бы ни было у человека грехов, Бог простит ему его грехи и моя мать, Богородица, «покажется» этому человеку, и я «покажусь» этому человеку (узрит Богородицу и узрит Меня – ***Е. К.***), и когда этот человек будет отдавать [свою] душу (умирать), Архангел Михаил «отнесет» душу этого человека к Аврааму и Якову, там, на моих небесах, будете веселиться все Мои праведники (?)».

Из содержания заговорной формулы отчетливо видно, что данный текст выступает и в функции талисмана. Его распространение и хранение «обеспечивает» здоровье, благополучие, урожай и, что важно, прощение всех грехов, сколько бы их ни было. Это момент сближает СБ с Епистолиями и «Святыми письмами».

Во втором варианте СБ (№ 3–4) отсутствует указание на обязательность его распространения, но одновременно с этим сужена и его «утилитарная значимость», в результате чего он осуществляет лишь функцию оберега: Архангел Михаил будет оберегать от врагов, нечистой силы, от града, грома, бури, молнии, от (внезапной) смерти и др. В данном варианте СБ имеется дополнение, характерное для заговорной формулы из «Сказания о 12 пятницах»: «Перед смертью человек узрит (или «может узреть» – № 3) Меня вместе с Матерью» и ангел «отнесёт» его душу в Царство небесное» [4, с. 350–352].

«Хермимиязырсабиркимсейсенинбудюшюнюхемьташырсаянындахем да евиндякорурсякулланырса Оевядушманнар Сокулмасхем да о духу анидиль пак онудакооларгеняАллахынынжери дуру хер керяСаатарафындаонунянында. Хемькюстюрменляражыламаканигелер о фена инсаннар дан олужекларбетирилмиш хер ёлябиряныченедирсянхемдаварсабудюшянында о адамкоркмасынтолуданГёкьгюрюлмесиндянхемилдырымданхемхемь хер бирфеналыктанхемхызлыёлюмдян (Михаил – пропущено?) олур хер керяОнунянындадорудуронунёлунуняны дору гидярса Дору Суттабулуражымакхем да чикмасында о адамынбуДюнедянвар нижякендимгёрюнеим о адамабарабарсенинянАнэжимбенимгеня да Аёзлум, бенимАларжаныныОнунхем да гётюрюГёкюПадишахлынашениклендирдиорада хер бирдорулукланхемейханетвеклердянисля бенди бизи» (№ 4) / «Если кто-то запишет этот твой сон и будет носить его при себе, и хранить его в доме, к тому дому враги не приблизятся, и он отгонит нечистый дух, а Божий ангел будет стоять по правую сторону от Него. И сколько бы людей ни говорили неправду и ни делали зло, им не одолеть. И если человек отправится в путь, и будет при нём это письмо, тот человек ничего не испугается, ни грома, ни бури, ни молнии, спасется от смерти. Архангел Михаил будет рядом с ним и направит его туда, куда он должен идти, и на суде будет по правую сторону (и будет) любим. И когда он покинет этот мир, Я покажусь ему вместе с тобой, мать Моя. Его ангел заберет его душу и «отнесёт» в Царство небесное, там (он) будет веселиться со всеми праведниками, которые все полюбили Меня».

Кроме перечисленных выше пунктов, в русской версии этого текста (№ 5), также отражающей второй вариант, упоминается и о «значимости» СБ для женщины, ждущей ребенка (см. Приложение).

Таким образом, функционирование «Сна Богородицы» в традиционной культуре гагаузов определено самим текстом этого памятника, который выступает в качестве «спасительной» молитвы и оберега от различных природных и социальных сил (пожары, наводнения, град, молния; враги, злые люди, нечистая сила и т. д.). В прежние времена СБ носили с собой в кармане рубашки, а также хранили в доме в качестве оберега от болезней и нечистой силы. Последний

обычай широко распространен у гагаузов и в настоящее время. Отметим, что аналогичную функцию выполняют и рукописные сборники, в которых содержатся апокрифические тексты (Епистолии, «Святые письма», молитвы и др.), песни религиозного содержания. Эти тетради хранят возле иконы, и ежедневно (или время от времени) кто-то из домашних читает содержащиеся в них «молитвы».

Однако этнографический материал свидетельствует о том, что значимость СБ шире, чем у других апокрифических текстов. Он являлся частью семейной обрядности гагаузов и занимал особое место в их религиозных представлениях. По сообщениям информаторов, «Сон Богородицы» читали тяжело больному, чтобы облегчить его предсмертные муки [ПМА, с. Гайдар; 1, с. 485]. Содержащаяся в тексте формула-заклинание выполняет своего рода функцию «договора» между Богом, скорее, Богородицей как заступницей христиан перед Богом, и чтецом мотивы (или тем, для кого читали) о прощении грехов и о спасении его души и тела.

В целом текст «Сон Богородицы» сюжетно и композиционно близок к корпусу текстов, встречающихся в славянских рукописных сборниках XVIII в. («Сон Пресвятыя Владычицы нашия Богородицы и присно Девы Марии») [10]. По мнению исследователей, сочетания двух частей (пересказа Богородицей своего сна Сыну и заговорная формула) не было в памятнике изначально. Они склоняются к тому, что эти две композиционные части восходят к двум различным источникам: «Страсти Христовы» и «Эпистолия о неделе» [9, с. 66].

Аналогичные мотивы с описанием страстей Христовых широко представлены в гагаузских духовных стихах (***Gefsamaniya başçesi*** / «Гефсиманский сад», ***MariyaPana(i)ya*** / «Мария Богородица», ***Panaiyan(ın) türküsü*** / «Песня Богородицы» [3, с. 802–805; 5, с. 469–474]), встречающихся как в устной, так и в рукописной форме.

Вопрос о происхождении СБ у гагаузов остается открытым. Отметим, что все тексты, которые нам удалось собрать, довольно близки по содержанию, а № 3–5 почти идентичны. Несмотря на значительное сходство и использование русских слов, вряд ли можно утверждать, что тексты № 3–4 (на гагаузском языке) являются перево-

дом текста № 5 (на русском языке). Во-первых, в текстах № 3–4, как мы отмечали выше, фигурирует восточно-романский термин *сфынт*. Во-вторых, при указании на судьбу Петра и Павла в тексте № 5 используется выражение, окончания в котором свойственны гагаузскому языку: «Петрии Ромада, Павли в Домаске». В-третьих, все гагаузские варианты являются рукописными, в то время как русский вариант напечатан на печатной машинке.

Судя по всему, рассмотренные нами «гагаузские варианты» СБ представляют собой более ранние переводы славянской версии СБ. В работе В. А. Мошкова имеется упоминание о том, что у гагаузов СБ представлен на славянском и молдавском языках [7, с. 24].

Популярности «Сна Богородицы» способствовало, на наш взгляд, не только близость носителям народной христианской культуры сцен с натуралистическим описанием страстей Христовых, полная трагизма манера изложения переживаний матери. Можно, по-видимому, говорить о своего рода культе Богородицы, которая в религиозных представлениях гагаузов выступает в качестве защитницы человека от всяких напастей (смерти, пожара, воды и т. д.), хранительницы солдат на войне («от сабли»), помощницы роженицам, «обеспечивает» урожай и благополучие. Около половины церквей у бессарабских гагаузов посвящены Богородице. В народном календаре четыре праздника отмечаются в честь Богородицы («День Богородицы» / «Хлеб Богородицы» – Сретение Господне (2 / 15 февраля); Благовещение (25 марта / 7 апреля); «Большая Богородица» – Успение Пресвятой Богородицы (15 / 28 августа); «Малая Богородица» – Рождество Пресвятой Богородицы (8 / 21 сентября) и один – в честь ее матери – День Св. Анны (16 / 29 августа) [2, с. 24–91, 199–445].

Распространенности апокрифа СБ способствовало и то, что он (в отличие, скажем, от Епистолий) не являлся «маргинальным» текстом в глазах представителей местного духовенства, о чем свидетельствуют приводимые В. А. Мошковым данные. К чтению СБ прибегали в случае трудных родов и когда человек был при смерти. Для этого специально приглашали дьякона или «хорошо грамотного человека» [6, с. 18]. Традиция чтения СБ тяжело больным людям (при смерти)

сохраняется у гагаузов и в настоящее время. Эту функцию осуществляет группа наиболее религиозно настроенных прихожан. По словам информаторов, перед тем, как посетить тяжело больного человека, они «брали разрешение» у местного батюшки на чтение этого текста.

Кроме того, распространенности СБ способствовало и то, что он представлял собой сакральный предмет – амулет, чтение и хранение которого не только оберегало от различного рода напастей, но также обеспечивало достаток и благополучие, то есть осуществляло функцию талисмана. О значимости именно этого момента в традиционных представлениях гагаузов свидетельствует и высказывание В. А. Мошкова: «Чтобы был в доме всякий достаток и благополучие, нужно как можно чаще читать “Сон Богородицы”. … А если кто неграмотный, то хорошо держать в доме как талисман» [7, с. 24].

Остается открытым вопрос о времени проникновения в гагаузскую среду подобных текстов и их перевода на гагаузский язык. Известно, что основная часть апокрифической литературы проникла к восточным славянам из Болгарии. Изучение содержания довольно значительного числа текстов, которые нам удалось собрать в гагаузских селах юга Молдовы, позволяет говорить о значительном русском и молдавском / румынском влиянии как на уровне представленности текстовых вариантов, так и на уровне использованной в них лексики. Следов болгарского влияния в данной области традиционной духовной культуры гагаузов нам обнаружить не удалось, и это несмотря на то, что гагаузы на Балканах и, позже, в Бессарабии на протяжении многих веков проживали по соседству с болгарами. Вместе с тем отметим, что в гагаузской традиционной обрядности в полной мере отражены результаты имевших место тесных контактов и этнокультурного взаимодействия.

Таким образом, вопрос о сохранении славянского апокрифического наследия в гагаузской среде следует рассматривать гораздо шире – в плане влияния славянской, точнее, русской религиозной литературы на гагаузскую рукописную традицию. Помимо довольно значительного числа текстов религиозного содержания на русском языке, в гагаузских вариантах встречается немало русских слов

(например: крест, город, разбойник, пророк, дух Святых, ангел и др.), которые используются наряду с гагаузскими лексемами. Это свидетельствует о роли русского языка в культуре гагаузов и его функциональной значимости.

ЛИТЕРАТУРА

1. Капало Д. А. Молитва и заклинание в религиозном фольклоре гагаузов // История и культура гагаузов. Очерки. – Комрат-Кишинэу, 2006.
2. Квилинкова Е.Н. Гагаузы Молдовы и Болгарии (сравнительное исследование календарной обрядности, терминов родства и фольклора). – Chişinău: Pontos, 2005.
3. Квилинкова Е. Н. Традиционная духовная культура гагаузов: этнорегиональные особенности. – Кишинев: Business-Elita, 2007.
4. Квилинкова Е. Н. Заговоры, магия и обереги в народной медицине гагаузов. – Кишинев: ElanInc, 2010.
5. Квилинкова Е. Н. Гагаузский песенный фольклор – «Грамматика жизни». – Кишинев: ElanInc, 2011.
6. Мошков В. А. Гагаузы Бендерского уезда // Этнографическое обозрение. – 1900. – № 1. – С. 18.
7. Мошков В. А. Гагаузы Бендерского уезда // Этнографическое обозрение. – 1901. – № 4. – С. 24.
8. ПМА – полевые материалы автора – Е. Н. Квилинковой, собранные в 2008–2011 гг. в гагаузских населенных пунктах Республики Молдова (с. Гайдар, с. Казаклия, с. Бешгёз, г. Чадыр-Лунга).
9. Соболева Л. С. Апокриф «Сон Богородицы» в поздней рукописной традиции (по материалам территориальных собраний УрГУ) // Источники по истории народной культуры Севра. – Сывтывкар, 1991.
10. http://gosha-p.narod.ru/Articles/Chuvjurov.htm

ПРИЛОЖЕНИЕ

Сон Матери Божии

Спя Святая Дева, рожденная богом на горе Елиона, когда была в крепости Вифлема, видела сон. Туда же пришел Иисус Христос.

«Матушка моя Святая – вы спите?» А она тут же сказала, что как раз засыпала сынок и увидела сон очень страшный про тебя. Расскажи мне матушка про твой сон. И она начала рассказывать: сынок мой, сладенький Иисус, увидела я Петрии Ромада, Павли в Домаске, но тебя увидела в городе Иерусалиме распятым на кресте по среди двух разбойников. Над тобой издевались многие неверующие евреи, смеялись над тобой и босиком тебя осудили. Потом неверующие евреи покормили тебя травой, напоили тебя уксусом, а потом очень избили на святой образ плевали и венок из колючек тебе на голову положили. А один солдат пронзил тебя копьем в бок так, что из него потекла кровь и вода. Солнце пропало, месяц стал красным, церковные купала на две части разделились, а потом потрескались земля снизу и сверху, и потемнело все вокруг на земле, мне показалось, что с шести до девяти тебя снимали с креста Иосиф и Никодим. Белой тканью окутали и в новую могилу тебя похоронили. И в ад ты спустился и те двери ты сломал и железные рудни и тоже сломал, вытащил на волю Адама с Евой. А на третий день ты воскрес и поднялся на небо и стал с правой стороны отца. Матушка моя очень правдивый ангельский сон ты видела все это я испытаю из-за грехов людских, но если кто-то напишет твой сон и будет хранить у себя дома, то в тот дом враги не подступятся.

А если же женщина при родах будет иметь этот сон при себе, то она будет охранять себя ребенка родившегося на свет и ангел будет сидеть с правой стороны от нее, и закончатся все беды и горести, которые приходят от злых людей.

Если собираешься в дорогу, то не бойся ни грома, ни молнии, ни скорой смерти. Ангел Михаил будет всегда возле него и будет направлять его дорогу. Матушка моя, ангел мой, заберет его дух и отнесет в царство небесное, там будет веселиться рядом со всеми кого я полюбил в прошлых веках.

АМИНЬ [ПМА, с. Бешгёз].

Л. Р. Фаттахова
Омский государственный университет
им. Ф. М. Достоевского

ДУХОВНЫЙ МИР СИБИРСКИХ СТАРОВЕРОВ: РАЗНООБРАЗИЕ ДОГМАТИЧЕСКИХ ТРАДИЦИЙ НА РУБЕЖЕ XX–XXI ВЕКА

Феномен старообрядчества существует в истории России уже более трехсот лет. Исследованием этого явления отечественной культуры занимаются ученые разных направлений, поскольку староверы донесли до нашего времени многие особенности традиционной духовной жизни, средневекового менталитета. При этом сибирское старообрядчество в большей степени, чем европейское, сохранило традиционную психологию, а в силу этого – и традиционную певческую культуру.

Сибирь стала одним из мест концентрации староверов непосредственно с момента возникновения раскола Русской Православной Церкви [1; 2]. Освоение сибирских земель старообрядцами шло последовательно с запада на восток и с севера на юг, и не только правительственным путем (военная, промышленная и так называемая казенная колонизация), но и вольнонародным. Первый значительный приток старообрядчества в Сибирь в 20-е гг. XVIII в. был связан с разгромом Керженца (одного из центров старообрядчества). *Кержаки* относились в основном к софонтьевскому согласию и получили здесь наименование *«часовенных»*. В XIX в., во время усилившихся гонениях при императоре Николае I, еще одна волна часовенных устремилась в эти края.

Другим согласием, получившим значительное распространение, являются староверы-*поморцы*. На это указывают А. Принтц, Н. Ядринцев, Д. Беликов [3–5] и другие авторы, вплоть до исследователей нашего столетия.

Сибирское старообрядчество исторически складывалось таким образом, что ревнители старины были вынуждены постоянно мигрировать, укрываясь от преследований. Уже с 30-х гг. XVIII в. имела ог-

ромное значение внутрисибирская миграция. Некоторые исследователи [6, с. 35] даже считают ее ведущей формой колонизации Сибири в XVIII–XIX вв.

В середине XIX в. среди сибирского старообрядчества значительное распространение получает *белокриницкое согласие* в связи с активной миссионерской деятельностью священства этого толка, особенно среди беглопоповских согласий, а также с переселенческой волной конца XIX – начала XX вв. Несколько меньшее значение имели такие толки, как филипповское, федосеевское, страннические и др. согласия.

Несмотря на такую догматическую раздробленность, староверам на протяжении веков удавалось сохранить не только бытовые, поведенческие, мировоззренческие нормы Средневековья, но и древний литургический канон, включающий в себя наряду с обрядовостью и богослужебное монодийное пение. Значительные пространства, удаленность от государственной и церковной власти способствовали фиксированию в их среде замкнутых общинных патриархальных устоев.

В XX в. ситуация значительно меняется. Староверы отходят от крайнего радикализма начальных времен. Нарушается замкнутость общин. Обособленность быта, нетерпимость ко всем нововведениям становится более опосредованной. На данном этапе старообрядцы стремятся сохранить в первую очередь основы своего учения, культовые обряды. Новые традиции вызваны требованиями времени и невозможностью полностью оградить себя от внешнего мира.

В этот период распадаются многие старообрядческие общины, закрываются моленные, разрушаются церкви. Служители культа подвергаются репрессиям. Многие старообрядцы, особенно молодые, отходят от веры отцов и дедов. Другие же, утратив связь с общинами своих единоверцев, вынуждены сокращать свою религиозную жизнь или же переходить из одного согласия в другое. Нормой становятся межконфессиональные браки. Усиливается явление самокрещенства в беспоповских согласиях. Неоднородность старообрядческих поселков приводит к формированию такого уникального явления, как семейный собор, когда представителями самостоятельного толка становятся ста-

роверы, связанные исключительно родственными узами [7, с. 100]. Подобные соборы являются самодостаточными, обладают необходимой полнотой религиозной жизни и не стремятся к объединению с более крупными согласиями, даже единой с ними духовной ориентации.

В богослужебной практике старообрядческих общин Сибири разной субконфессиональной направленности[22] обнаруживаются как общие, так и различные черты. Они проявляются на всех уровнях богослужения: от организации церковной жизни (места общественного богослужения и их внутреннее устройство, церковный календарь, порядок и чинопоследование служб) до собственно уставного пения (местоположение песнопений в чинопоследовании, их стилистический спектр, неизменность или, определенная календарем, смена песнопений и *гласов*).

Большинство общин невелики по составу: от 20 до 50 человек. Независимо от общего состава общин, на воскресных (не праздничных) службах бывает немного молящихся – 5–10 человек. Поповские общины крупных городов имеют церкви, богослужения в других общинах осуществляются в моленных. Моленные традиционно устраивают в частных домах, которые чаще всего специально для этого покупают на общие средства. Практически все общины хорошо обеспечены богослужебными книгами: среди них преобладают печатные издания конца XIX – начала XX вв., есть также старопечатные и рукописные книги. Певческие *(крюковые)* книги сохранились не во всех общинах, а там, где они есть, используются только самые основные, остальные песнопения исполняют по служебным книгам.

Религиозная жизнь в поповских общинах более регулярна, чем в беспоповских. Это объясняется руководством священнослужителей (в том числе и «заочном»).

Одним из различий является степень сохранности седмичного (недельного) и годового циклов. В богослужебной практике сибирского старообрядчества они в основном утратили свое значение и

[22] Все многочисленные старообрядческие толки в целом делятся на поповские и беспоповские. Поповские толки признают священство, беспоповскими общинами руководят духовные наставники.

представлены наиболее значительными праздниками, при этом поразному реализуясь в общинах различной догматической направленности и историко-культурной ориентации. В более или менее полном объеме богослужебные циклы присутствуют в практике поповских общин, а также в наиболее сильных беспоповских. В небольших беспоповских общинах службы совершаются нерегулярно, преимущественно на Пасху и *двунадесятые праздники*. Вопросы выбора великих праздников и праздников меньшего разряда в каждой общине решаются индивидуально и обусловлены не только местной традицией, но и конкретно сложившимися обстоятельствами. Тем самым значительный пласт песнопений, связанный с седмичным и годовым кругами, существует лишь потенциально – в книгах или в памяти старообрядцев, – но практически никогда не звучит. Из других обрядов сохранились чины крещения, покаяния, заупокойный, а также молебен.

На уровне дневного круга различия обрядово-литургического плана определяются, в первую очередь, принадлежностью общины поповским или беспоповским согласиям. И те, и другие сохраняют все разделы суточного богослужения: вечерня, павечерница, полунощница, утреня, часы, *литургия (обедница)*, однако порядок их следования в общинах разных старообрядческих субконфессий не всегда совпадает. Различается и распределение разделов службы по отношению ко времени суток. Поповцы придерживаются «приходской» традиции раздельного вечернего и утреннего служения: вечером – малая вечерня и всенощное бдение, утром – полунощница, часы и литургия (исключение составляют службы Пасхе и Рождеству Христову). Беспоповцы же следуют древнему «монастырскому» обычаю служения с соотнесением основных разделов службы со временем суток: на закате солнца начинается последовательное служение великой вечерни, павечерницы, полунощницы, утрени, часов и обедницы, при этом полунощница служится около полуночи, а утреня приходится уже на начало следующего дня.

Основным же структурным отличием службы поповцев и беспоповцев является отсутствие у последних литургии, несмотря на то, что большинство песнопений и чтений из нее вошли в раздел обедни-

цы. При этом обедница беспоповцев утратила то главенствующее положение среди служб дневного круга, которое занимала литургия, и выступает наравне с чинопоследованием часов как один из заключительных разделов суточной службы. Неслучайно на практике служение обедницы нередко значительно сокращено, а иногда и совсем выпускается по каким-либо внешним причинам. Смысловым же центром беспоповской службы становится утреня.

Еще одно важное различие между общинами двух старообрядческих толков заключается в насыщенности ритуальной стороны богослужения. Поповская служба наполнена символическими действиями священнослужителя, тогда как в беспоповских общинах обрядово-литургический элемент значительно беднее.

Различия в обрядовой практике поповства и беспоповства нашли отражение в певческом репертуаре. Так, с исчезновением какого-либо обряда вышли из употребления и песнопения, его сопровождающие. Исчезло респонсорное пение. Некоторые песнопения сохранились, но утратили свое обрядовое значение. Следует отметить, что, несмотря на сокращение многих разделов в беспоповской службе, в целом, по времени она превышает поповскую. Это достигается, в первую очередь, за счет многочисленных поучительных чтений, а также за счет пения *кафизм* (у поповцев их принято читать).

Однако в настоящее время подавляющее большинство общин, принадлежащих к поповским согласиям, не имеют священника, поэтому по форме духовной жизни они приближаются к беспоповским. Тем не менее, некоторые моменты всегда позволяют отличить службы в таких общинах от собственно беспоповских. Сохраняется поповская традиция раздельного вечернего и утреннего служения, традиционное пение *предначинательного псалма* на великой вечерне, чтение *кафизм* на утрени и, что наиболее важно, доминирующее смысловое значение раздела обедницы.

Что касается певческих традиций, то здесь локальные отклонения от канона обусловлены не столько субконфессиональными различиями, сколько общим состоянием богослужебной практики общин.

Во всех общинах региона сохраняются основные формы воспроизведения литургического текста. И хотя внутри этих форм возможны (и возникают) определенные замены, они строго регламентированы и подчиняются стремлению к певческому исполнению максимального объема литургических текстов. В самих этих формах, в первую очередь, сохраняется сам принцип воспроизведения, а структурная и интонационная реализация допускает большую степень вариативности.

Поскольку прихожан, умеющих петь по крюковым книгам, в общинах немного (а в некоторых нет вообще), реально на службе используются только устные формы бытования богослужебных жанров. Значительная часть песнопений исполняется по мелодической модели, другие тексты, в прошлом распеваемые по крюкам, звучат *напевкой*.

Пение по мелодической модели – древнейшая, интонационно наиболее простая, каноническая форма бытования древнерусской *монодии*. В системе знаменного осмогласия существует несколько типов таких моделей: *погласица*, *самогласен*, *подобен*. Каждая модель используется для распевания конкретных текстов, предусмотренных каноном.

Прихожане большинства общин вполне владеют техникой пения на мелодический образец погласицы и самогласной стихиры. Сами модели – напевы, которыми исполняются песнопения, не имеют принципиальных отличий от крюкового (зафиксированного в книгах) образца. Ладомелодические параметры письменных источников (высотное положение основных тонов, лад) воспроизводятся достаточно точно. Расхождения между устной и письменной версиями связаны в первую очередь с особенностями *вербального* текста и выражаются в основном в вариативности инициального (первого) тона, отклонении от господствующего (наиболее часто повторяющегося) тона на соседние звуки (верхний либо нижний), что иногда приводит к расширению объема звукоряда; в замене мелодического способа выделения ударного слога (слогораспев) на ритмический (более долгий звук). Учитывая устную практику бытования этих жанров, канон

вполне допускает такие отступления от письменного образца, и подтверждением этому являются подобные расхождения самих крюковых вариантов в различных рукописях.

Другим, не менее важным пластом современной певческой практики старообрядчества является исполнение богослужебных текстов «напевкой» (термин Н. Г. Денисова [8]), то есть не по крюковым книгам, а устно, как принято в общине. В репертуар пения напевкой входят обиходные молитвословия («Достойно есть», «Свете тихии», «Единородный сын» и т. д.), припевы кафизм, но основным жанром в этом списке являются *ирмосы канонов*.

В пении по напевке в большинстве случаев исчезли конфессиональные различия, определяемые письменными источниками (рукописями поповской и беспоповской редакций). Причиной этому послужили, во-первых, принятие большинством беспоповских общин традиции *истинноречного* произнесения текстов (характерной для поповства); во-вторых, упрощение в отдельных образцах стилистики песнопения.

Степень соответствия напевки, принятой в той или иной общине, крюковому инварианту колеблется от почти полного совпадения с письменным источником до максимального удаления от него. В целом в устной версии выдерживается близость к крюковому варианту: сохраняется структура песнопений, в основном выдерживаются ладомелодические характеристики строк. Вносимые изменения носят системный и целенаправленный характер. В первую очередь, они служат более отчетливому произнесению текста, нередко в достаточно быстром темпе (выделение ударных слогов, сокращение *слогораспевов*). Структура самой строки кристаллизуется, по сравнению с письменным источником в ней более четко выражены все три композиционных компонента: инициальная, срединная и *каденционная* зоны. В то же время в мелодическом отношении песнопения становятся более однообразными (инициальный и каденционный участки строки типизируются, распевы заменяются речитацией на одном звуке), иногда упрощается их стилистика.

В богослужебной практике старообрядцев наблюдаются разнообразные формы литургической речитации, представляющие широкий спектр различных типов интонирования: от речевого до вокального. В качестве основных исследователи выделяют «тонированную речь» и собственно литургический речитатив.

Тонированная речь – особый «уставной» тип произношения, противопоставленный обыденной бытовой речи. Такой тип интонирования обладает в первую очередь ритмической и, в некоторой степени, звуковысотной определенностью. Тонированной речью чаще всего произносятся Исусова молитва, чтения отдельных псалмов, некоторые молитвословия.

Литургический речитатив является переходной формой от тонированной речи к вокалу. Он представляет собой многократный варьированный повтор мелодического построения единой структуры, совпадающего с композиционным уровнем строки вербального текста.

Также как и тонированная речь, литургический речитатив обладает определенной областью применения: в первую очередь – молитвословия, произносимые уставщиком, чтецами, а также и исполняемые хором – «Слава», «И ныне», «Господи помилуй» и т. д.

На практике в каждой общине складывается своя традиция произнесения тех или иных богослужебных текстов, нередко под влиянием внешних факторов, например, снижения уровня исполнительского профессионализма. Часто даже у одного чтеца на различных участках произносимого текста может меняться не только вид погласицы, но и тип интонирования – от речевого до вокального. Тем более, разными чтецами один и тот же текст может произноситься различно.

Для каждого типа текста, произносимого литургическим речитативом, традицией предназначена своя погласица. В разных общинах погласица может быть различной, но обязательно должен сохраняться принцип закрепленности каждой погласицы за конкретным текстом или группой текстов. Однако в настоящее время этот принцип в основном утрачивается, а на первый план выходит индивидуальная манера каждого чтеца. Сам тип погласицы предельно упрощается.

Как правило, это либо речитация на одном тоне с *каденцией*, захватывающей близлежащие звуки; либо короткие варьированные формулы в этих же звуковысотных пределах.

В отдельных общинах репертуар чтений расширяется по причине постепенного разрушения традиции певческого исполнения тех или иных текстов. Иногда песнопения сознательно заменяются чтениями на службах меньшего ранга «по немощи» молящихся и для ускорения богослужения. Но во всех этих случаях носители традиции знают, что соответствующие тексты должны исполняться певчески. Тем не менее, традицию чтения в этих общинах нельзя назвать утраченной, поскольку функционирует она достаточно стабильно. Сохраняются и основные принципы композиционной организации литургического речитатива: соответствие пунктуации вербального текста, соблюдение акцентной структуры, трехзвенное строение самой погласицы и способы ее варьирования.

В целом, в певческих традициях сибирских старообрядцев можно выделить два момента. С одной стороны, существует некое каноническое «ядро», обусловленное ориентацией на средневековую традицию. Прежде всего, это сохранение норм богослужения, предполагающих вокальную (либо близкую к вокальной) форму воспроизведения молитвенных текстов; следование уставным требованиям чинопоследования; установка на дореформенный текст богослужебных песнопений; использование всех традиционных форм воспроизведения молитвенного текста (литургический речитатив, собственно пение) и всех стилистических пластов знаменного (крюкового) пения, опора на монодические принципы и систему осмогласия.

С другой стороны, есть мобильные элементы культуры. В каждой общине есть возможность выбора конкретного чина службы (со священноиереем или без него), редакции богослужебного текста (*раздельноречие* либо истинноречие), формы произнесения конкретных текстов (чтение, пение) и стилистического варианта вокального исполнения.

Тем не менее, все мобильные элементы находятся в рамках богослужебного канона, что позволяет старообрядческой культуре со-

хранять нормы средневековой культовой традиции и одновременно приспосабливаться к различным условиям существования, творчески развиваться, переосмысливаться и, наконец, выживать.

ЛИТЕРАТУРА

1. Зеньковский С. А. Русское старообрядчество: духовные движения семнадцатого века. – М.: Церковь, 1995. – 528 с.
2. Щеглов И. В. Хронологический перечень важнейших данных из истории Сибири: 1032–1882 гг. – Сургут: Северный дом, 1993. – 463 с.
3. Беликов Д. Н. Томский раскол: исторический очерк от 1834 по 1880-е гг. – Томск, Паровая типолитография П. И. Макушина, 1901. – 247 с.
4. Принтц А. Каменщики, ясачные крестьяне Бухтарминской волости Томской губернии и поездка в их селения и в Бухтарминский край в 1863 году // Зап. Рус.геогр. об-ва по общ. геогр. – Спб., 1867. – Т. 1. – С. 543–582.
5. Ядринцев Н. М. Сибирь как колония. В географическом, этнографическом и историческом отношении. – 2-е изд., испр. и доп. – СПб.: Сибиряков, 1892. – 720 с.
6. Мамсик Т. С. Социально-психологические аспекты старообрядческих миграций по материалам Сибири XVIII–XIX в. // Алтарь России: Альманах. – Большой Камень: Омега, 1997.
7. Фаттахова Л. Р. Семейный собор в старообрядчестве (на материале Кемеровской области) // Старообрядчество: история и современность, местные традиции, русские и зарубежные связи. Материалы III Международной научно-практической конференции. – Улан-Удэ: изд-во БНЦ СО РАН, 2001. – С. 100–102.
8. Денисов Н. Г. Традиция пения по «напевке» в старообрядческой певческой культуре // Музыкальная культура Средневековья. Проблемы древнерусской и армянской музыкальной письменности и культуры. – Вып.1 – М., 1990. – С. 215–228.

Е. А. Бегунова
Кемеровский государственный университет культуры и искусств

ПРАВОСЛАВНЫЕ ИКОНОСТАСЫ Г. КЕМЕРОВО

В г. Кемерово ведется активное храмовое строительство, причем не только православных, но и храмов других религиозных конфессий. Все православные храмы города придерживаются тех или иных традиций храмовой архитектуры. Однако, несмотря на это, они имеют свои отличительные особенности как в плане архитектуры, так и в решении внутреннего пространства. В частности, несмотря на огромное количество православных храмов, нельзя сказать, что какой либо из них похож на другой. И одной из главных отличительных особенностей того или иного православного храма г. Кемерово, его смысловым центром служит православный иконостас.

В данной статье будут рассмотрены наиболее интересные православные иконостасы кемеровских храмов. А именно: иконостас Знаменского кафедрального собора, иконостас храма равноапостольного князя Владимира, иконостас храма Св. Троицы, иконостас храма святого Иоанна Златоуста, иконостас церкви иконы Божьей Матери «Утоли моя печали», иконостас церкви святого благоверного Александра Невского, иконостас церкви святого Николая Мирликийского чудотворца. Практически все иконостасы этих храмов выполнены в соответствии с православными канонами, но в тоже время имеют свои индивидуальные особенности.

Самый древний храм города Кемерово – святого Николая Мирликийского чудотворца. Именно с него начинается традиция храмового строительства города. Первая деревянная однопрестольная Никольская церковь была построена в селе Усть-Искитимском (ныне г. Кемерово) в 1846 г., вторая – в 1890–1895 гг., в 1913 г. была расширена. Сведения о первой каменной Никольской церкви, стоявшей до революции в районе современной часовни во имя иконы «Всех скорбящих Радость», крайне скудны. Она была разрушена в конце

1919 года красными партизанами. На прежнем месте в 1921 г. прихожане построили новый деревянный Никольский храм. Современное здание церковь получила 14 мая 1945 г. после многочисленных настойчивых просьб в бессрочное и бесплатное пользование. После закрытия в 1961 г. в левобережной части города Кемерово Знаменской церкви главным храмом Кемеровского благочиния становится Никольская церковь. На долгие годы храм стал единственным пристанищем православных города. С большим трудом в 1970 г. о. Алексею Курлюте удалось добиться у кемеровских властей разрешения на реконструкцию обветшалого Никольского храма. В результате этого значительно увеличилась его площадь, деревянные стены более чем наполовину заменены кирпичными. При этом, несмотря на наличие согласованного с главным архитектором города проектом реконструкции, власти приказали снести уже построенную колокольню и не разрешили возвести купола церкви. В 1982 г. получили разрешение на вторичную реконструкцию храма. Был перестроен алтарь, сооружены восьмигранный купол и невысокая колокольня, сделана новая железная кровля. Со стороны реки Томи к зданию храма пристроили веранду для исповеди и панихид. Через год в престольный праздник св. Николая реконструированный храм был заново освящен архиепископом Новосибирским и Барнаульским Гедеоном. Указом Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Пимена от 12 декабря 1987 г. Никольскому храму было присвоено достоинство собора.

Внутренне пространство храма украшено росписью. При ее анализе складывается впечатление, что сюжеты носят случайный характер. В изображениях нет единой сюжетной линии, имеются существенные отступления от канона. Все изображения написаны в любительской манере, в виде отдельных картин, каждая из которых заключена в декоративную рамку. Помимо этого, в храме присутствует лепнина, по стилю напоминающая декор советской архитектуры тех лет, с той разницей, что вместо советских гербов присутствуют изображения ликов ангелов.

Иконостас собора Святого Николая – один из интереснейших примеров православного иконостаса в Кемерове. Иконостас выполнен из дерева и украшен резным деревянным орнаментом, выкрашенным

позолотой на мотив флемской резьбы. Иконостас состоит из трех чинов: Местный чин, Праздники и чин, в котором располагаются пророки и мученики. В иконостасе этого храма отсутствует Деисус. В чинах сочетаются различные библейские сюжеты.

При детальном анализе иконостаса складывается впечатление, что он не имеет единого композиционного решения. Трудно определить тот или иной чин иконостаса. Складывается впечатление, что иконостас – это просто случайное нагромождение икон, призванное отгородить основную часть храма от алтаря. Это может быть связано с тем, что он был выполнен в годы советского атеизма, когда связь с традициями была практически разорвана и тонкости канонического устройства иконостаса были забыты.

В первом ряду по обе стороны от Царских врат располагаются иконы, характерные как для Местного чина, так и для Деисуса: апостолы Петр и Павел, архангелы Михаил и Гавриил, Богоматерь и Христос. Второй ряд традиционно Праздничный. А в третьем ряду представлены иконы пророков и мучеников.

В годы Перестройки в России начинается возврат к традиционным ценностям, а следовательно, активизируется реставрация существующих памятников культурного наследия, постепенно набирает обороты строительство новых храмов. В это время построен один из самых монументальных и красивых православных храмов г. Кемерово – Знаменский собор. История этого храма начинается значительно раньше. В городе Кемерово первая небольшая деревянная Знаменская церковь стояла в центральной части города (на месте сквера у современного здания администрации Центрального района). С началом очередного этапа борьбы с религией здание в 1961 г. было снесено в связи с предполагаемой застройкой территории храма. С тех пор люди были вынуждены ездить на богослужения в единственный в городе Никольский храм на правый берег Томи.

10 декабря 1989 г. в престольный праздник в честь Новгородской иконы Божией Матери «Знамение» состоялся первый торжественный крестный ход и освящение закладного камня в основании храма. Через хозуправление Московской Патриархии архитектором

М. С. Соколовым был выполнен проект, поэтапно доработанный местным архитектором Г. М. Некрашевичем, конструкторами Ф. Ф. Бобковым и И. С. Шапором. За основу был взят типовой проект архитектора конца XIX века Константина Тона. Это классический 4-столпный крестово-купольный храм, который выполнен в неорусском стиле.

В 1993 г. создается Кемеровская епархия. В праздник Покрова Пресвятой Богородицы 14 октября 1995 г. по благословению Святейшего Патриарха Преосвященнейший епископ Софроний торжественно освятил нижний храм Знаменского кафедрального собора в честь св. равноапостольного вел. кн. Владимира. 26 мая 1996 г. Святейший Патриарх Алексий II совершает освящение Знаменского кафедрального собора.

Знаменский собор в 1999 году был признан памятником областного значения [5].

Иконостас Кемеровского кафедрального Знаменского собора выполнен в классическом стиле русских православных иконостасов XV–XVII вв. Как и все классические православные иконостасы, иконостас Знаменского собора г. Кемерово состоит из 4 чинов: Местного, Праздничного, Деисуса и чина Праотцев. Композиция иконостаса Знаменского собора точно соответствует православной канонической традиции. Однако если в русском классическом православном иконостасе над Местным чином располагается чин Деисуса, то в Знаменском соборе г. Кемерово над Местным чином располагается Праздничный, а затем только Деисус. Эта особенность православного иконостаса восходит к XV–XVII вв. Причиной этого могло послужить желание приблизить мелкие иконы праздников к рассматривающим их верующим.

В каждом чине располагаются основные иконы классического православного иконостаса. Праздничный чин состоит из 12 основных особо почитаемых икон. Деисусный чин представляет собой классический вариант православного Деисуса, включающий иконы от Иоанна Предтечи до Григория Богослова с одной стороны, и от Богородицы до святого Василия Великого – с другой. В Местном чине

располагаются иконы, особо почитаемые в нашем регионе (икона святителя Иоанна Тобольского, святителя Алексея, архидиакона Стефана, Богоматерь Знамение, Христос, Божья Матерь, святитель Сафроний, святитель Лаврентий, святитель Тихон).

Все иконы иконостаса выполнены с соблюдением русского православного канона. Иконостас изготовлен из дерева с применением позолоты. Среди декоративных элементов в иконостасе Знаменского собора присутствуют элементы флемской резьбы. Она украшает Местный и Праздничный чин иконостаса.

Иконостас Знаменского собора органично вписан в систему росписи храма, которая также основана на классических традициях XV–XVII вв.

Иконостас храма равноапостольного князя Владимира (нижний храм Знаменского кафедрального собора) выполнен в виде византийской алтарной преграды. Иконостас состоит из двух рядов – Деисуса и Местного. Это связано с тем, что храм имеет небольшие размеры, построен по классической 4-столпной крестово-купольной композиции. В нижнем храме отсутствует настенная роспись, однако это не мешает иконостасу вписаться в систему внутреннего пространства. Стены и своды храма выбелены, колонны отделаны светлым серым мрамором, потолок очень низкий, что создает ощущение камерности, навевает ассоциации с древнейшими храмами Византии.

Иконы Праздников представлены двумя иконами: Распятие и Сошествие во Ад. Они имеют большие размеры и располагаются по бокам от иконостаса.

Иконы Деисусного чина выполнены в виде тондо. В отличие от иконостаса верхнего храма, в иконостасе нижнего храма отсутствуют элементы флемской резьбы: иконостас изготовлен из гипса. По иконографическому составу в нижнем храме присутствуют, по большому счету, святые XX в.

Церковь Св. Троицы в г. Кемерово является замечательным примером сочетания различных архитектурных традиций. Приход открыт в 1996 году указом Владыки Софрония Епископом Кемеровским и Новокузнецким.

26 ноября 2006 года был освящен нижний Храм в честь Иоанна Златоуста Владыкой Аристархом Епископом Кемеровским и Новокузнецким.

21 сентября 2008 г. в день празднования 15-летия Кемеровской и Новокузнецкой епархии был освящен верхний Храм в честь Святой Троицы Владыкой Александром Архиепископом Костромским.

Храм Св. Троицы стилизован под Московскую архитектурную традицию. Это проявляется в том, что снаружи стены храма имеют белый вид, в монументальности и легкости постройки, а также в наличии декоративных элементов, присущих этой традиции, – золотые купола, торжественное пятиглавие.

Иконостас церкви Св. Троицы в г. Кемерово, также как и иконостас Знаменского собора, выполнен в соответствии с православным каноном. Иконостас состоит из 5 чинов: Местного, Праздничного, Деисуса, Пророческого и чина Праотцев. Примечательно, что в этом иконостасе Праздничный чин состоит как бы из двух рядов [7].

Самым большим чином в иконостасе является Деисус. В соответствии с православным каноном, он самый большой по размеру и количеству икон. Из-за недостатка внутреннего пространства храма некоторые иконы этого чина как бы вынесены за его пределы. Они располагаются по бокам от него. Но, несмотря на это, они все же являются частью Деисусного чина.

Иконостас церкви Св. Троицы, также как и храм, сочетает в себе различные стилевые направления. В нем присутствуют элементы барокко, модерна, а также традиционные декоративные элементы, присущие Московской архитектурной традиции.

В нем присутствуют такие декоративные элементы, как ажурная белая резьба, колоночки, кивоты в виде арочек, в которые помещены иконы. Иконы иконостаса выполнены в православной традиции, но с применением современных техник живописи. Сочетание различных стилей и традиций приводит к тому, что иконостас является своего рода отдельным произведением искусства. Несмотря на аскетичность внутреннего пространства храма, иконостас является доминантой во внутреннем убранстве храма. В храме Св. Троицы отсутствует на-

стенная роспись, но иконостас органично вписан в интерьер храма – выбеленные стены гармонируют с белоснежной резьбой иконостаса.

Иконостас храма святого Иоанна Златоуста (нижний храм церкви св. Троицы) выполнен в виде византийской алтарной преграды. Он, как и иконостас нижнего храма Знаменского собора, состоит из двух чинов: Деисуса и Праздников. В отличие от Знаменского собора, в нем отсутствует Местный чин иконостаса. При анализе Праздничного чина этого иконостаса выяснилось, что в нем полностью отсутствует мотив мученичества Христа. Иконы этого иконостаса выполнены в современном стиле и больше похожи на религиозные картины. Как и в верхнем храме, в нижнем храме отсутствует настенная роспись. Во внутреннем пространстве храма присутствует некоторая незавершенность, оно больше напоминает молитвенную комнату, доминантой которой является иконостас.

7 февраля 1995 года была собрана община будущего прихода Церкви иконы Божией Матери «Утоли моя печали». 15 октября 1996 г. было начато строительство крестильного храма из бруса в честь святого благоверного князя Димитрия Донского. Уже зимой в Южном районе города стоял первый храм (если не считать домовой храм Феодора Стратилата в доме престарелых). 30 июля 2000 г. был освящен закладной камень архиепископом Кемеровским и Новокузнецком под главный храм в честь иконы Божией Матери «Утоли моя печали» и начато его строительство; 7 февраля 2007 года Владыка Аристарх совершил освящение храма полным архиерейским чином.

Иконостас церкви иконы Божией Матери «Утоли моя печали» небольшой по размеру. Он состоит из трех чинов: Местного, Деисуса и Праздничного.

Иконостас выполнен в псевдорусском стиле. Лучшим доказательством этого служит то, что иконостас этой церкви стилизован под древнерусскую архитектурную традицию. Иконостас выполнен в виде фасада русского терема. В нем присутствует ажурная резьба по дереву. Венчают иконостас деревянные маковки.

Местный чин по размерам превосходит Деисус, хотя в других храмах зачастую самым большим чином является именно он. Когда

смотришь на этот иконостас, складывается впечатление, что он состоит из двух чинов, хотя это не так. В этом иконостасе Праздничный чин вынесен за пределы иконостаса. Он располагается с двух сторон от него, и по размерам он самый маленький. Помимо этого, две иконы Праздничного чина Крещение и Преображение располагаются в Местном чине. Иконостас в этом храме похож на одну большую икону в ажурном окладе. Так как в храме отсутствует настенная роспись, доминантой внутреннего пространства становится иконостас.

Церковь святого благоверного Александра Невского в 1935 году закрыли по распоряжению местных властей, а помещение использовали как зернохранилище. Через 13 лет от бывшего храма остались одни стены и купола.

В январе 1988 года Сибирским филиалом проектного института храм приспособили под музей как исторический памятник культуры XX века и началась реставрация храма. В 1991 году, почти через 60 лет, в храме Александра Невского снова прозвучали слова молитвы. В 1992 году по Двунадесятым праздникам совершалась Божественная Литургия.

В 1998 году храм Александра Невского сгорел. И только через десять лет началось строительство нового деревянного храма.

Иконостас церкви святого благоверного Александра Невского выполнен в классическом стиле. Он состоит из 4 чинов: Местного, Праздничного, Деисуса и Пророческого. Самым большим чином является Местный, а самым маленьким – Праздничный. Иконостас исполнен из дерева. Декорирован иконостас ажурной резьбой. Как и предыдущие проанализированные иконостасы, этот иконостас является доминантой во внутреннем пространстве храма.

При анализе православных иконостасов г. Кемерово были выявлены следующие существенные особенности: во-первых, все проанализированные нами иконостасы эклектичны по своему содержанию. Это выражается в соединении современных приемов живописи с православными канонами. Во-вторых, в оформлении сочетаются различные декоративные элементы, отсылающие нас к традициям различ-

ных архитектурных школ и направлений. Еще одно из существенных отличий в том, что в православных иконостасах г. Кемерово могут быть переставлены местами чины, в частности, Праздничный и Деисус. Зачастую Деисус может быть самым маленьким по размеру чином иконостаса, как в нижнем храме Знаменского собора, в то же время, Местный чин может быть самым большим как по размеру, так и по количеству представленных икон – в Никольском соборе. Иконостас не всегда сочетается с внутренней росписью храма. Он может выступать как отдельная доминанта внутреннего пространства храма даже при наличии стенной росписи.

ЛИТЕРАТУРА

1. Большая энциклопедия России. Искусство и культура. – М.: Эксмо, 2008. – 1024 с.
2. Вагнер Г. К. Канон и стиль в древнерусском искусстве. – М.: Искусство, 1987. – 288 с.
3. Еремина Т. С. Русский православный храм: История. Символика. Предания. – М.: Наука, 1997. – 477 с.
4. Жития святых, написанные святыми. – М.: ДАРЪ, 2007. – 880 с.
5. Знаменский кафедральный собор. – www.zsoborkem.orthodoxy.ru
6. Иконостас. Происхождение. Развитие. Символика. – М.: Прогресс-Традиция, 2000. – 750 с.
7. Кемеровская и Новокузнецкая епархии. – map.kneparhia.ru
8. Колпакова Г. Искусство Древней Руси. – М.: Астрель, 2006. – 600 с.
9. Православная энциклопедия. – М., 2004. – 1240 с.
10. Флоренский П. Избранные труды по искусству. – М.: Изобразительное искусство, 1996. – 334 с.

Г. Д. Булгаева
Алтайский государственный университет, г. Барнаул

ИКОНЫ АФОНСКИХ ОБИТЕЛЕЙ В ХРАМАХ ЗЕМЛИ АЛТАЙСКОЙ

Иконные изображения неизменно связанны со словом. Надписи (на иконах) – неотъемлемая часть святых образов [9, с. 27]. Однако подписные иконы встречаются нечасто. Они обращают на себя особое внимание исследователей. Из таких подписей можно узнать о времени и месте работы над иконой, о поновлении, реставрации, об адресах вкладчиков, цене и переходе от одного владельца к другому, окладах, местах бытования, размещения в храме, о социальной принадлежности заказчика и художника. Одни надписи сделаны одновременно с иконой, другие – в более позднее время. Тексты выполнены различно. Краской писали чаще всего на лицевой стороне иконы, а с оборотной – надписи чернильные, карандашные или процарапанные острием; пометы здесь делались и краской [5, с. 23].

Сведения, содержащиеся на иконах одного только собрания, позволяют определить достаточно широкий круг неподписанных и недатированных произведений. Объединенные усилия могут создать солидную источниковедческую базу для изучения русской иконописи и икон, бытующих в России. В храмах Барнаульско-Алтайской Епархии была проведена работа по выявлению подписных икон. Внимание исследователей коснулось предметов, представляющих историческую и художественную ценность. В результате анализа надписи на выявленных иконах можно условно классифицировать по нескольким направлениям: по содержанию, по технике исполнения и месту расположения на доске. Остановимся на первом аспекте. Информацию, содержащуюся в рассматриваемых текстах, можно также объединить в группы. Наиболее ценными текстами являются те, которые несут в себе полные атрибуционные и исторические сведения, то есть точно указано происхождение образа, автор, дата и т. д. Немаловажным для этой цели являются и заказные надписи, в которых фиксируется ме-

сто направляемого заказа, а также иконографические, художественные данные и стоимость произведения. Дарственные и вкладные надписи могут рассказать о бытовании и почитании образа. Это наиболее актуально при рассмотрении исторического аспекта, но такое деление очень условно. В одном тексте могут быть указаны и данные о происхождении, и дарственная надпись. Таким примером служит подпись на иконе св. Илии пророка из собрания Музея истории Православия на Алтае: «Сия икона преподнесена дорогому нашему батюшки отцу Илие. От детей и сотрудников Братства Цветы Христовы 20 июля 1920 г. Писана и освящена в Барнаульс. Богородице-Казанскомженс. Монастыре». Здесь указывается, кому преподнесен образ, кем, когда, а также его происхождение. Уникальность этого памятника в том, что пока это единственная выявленная икона, принадлежавшая работе монахинь иконописной мастерской Барнаульского Богородице-Казанского женского монастыря. Однако на рубеже XIX–XX века надписи на монастырских образах – не редкость. Текст на обороте иконы Богоматери Виленской (частное собрание) говорит о ее происхождении из Уфимского Пророко-Ильинского женского монастыря, с датировкой 1912 годом. Особенно распространены подобные надписи были на афонских иконах вышеуказанного периода. Широкое распространение таких образов обусловлено тесными связями России и Святой горы.

Во 2-й половине XIX в. члены русского императорского дома стали оказывать покровительство соотечественникам на Афоне. В 1845 г. состоялось посещение Св. горы великим князем Константином Николаевичем – событие, благоприятно повлиявшее на положение русской братии в Пантелеимоновом монастыре. В связи с приездом члена императорского дома было возбуждено ходатайство перед Константинопольским Патриархом о преобразовании Серайской келии в русский скит во имя апостола Андрея. В память о посещении великим князем Афона один из параклисов в Покровском корпусе Пантелеимонова монастыря был освящен во имя равноапостольных Константина и Елены. В июне 1867 г. на Св. горе побывал находившийся в учебном плавании по Средиземноморью великий князь

Алексей Александрович, 16 июня заложивший первый камень в основание Андреевского собора скита [1, с. 103–106]. «По данным на 1902 год, на Афоне была 31 русская келья, 183 русские каливы. Всего монахов 3615 человек, а греков меньше – 3207. В Кромнице проживало 250 человек, в скиту Новая Фиваида – 150 человек, на Карулие спасалось около 40 русских» [8, с. 31]. В этот период активно присылались святыни с Афона. Заказы на списки с особо чтимых икон делались непосредственно на Афон. Связи России с Афоном, Иерусалимом и другими землями были широкими и осуществлялись через Императорское общество (создано в 1880-х гг.), отделение которого было и в г. Тобольске [7, с. 32].

Анализируя исторические сведения, возникают выводы о наличии определенных связей Алтайской Духовной Миссии и Афонских монастырей. В середине XIX века начальник указанной Миссии протоиерей Стефан Ландышев сравнил две горные страны – одну духовную, другую природную: «Алтай великолепен, как Афон: повсюду грозно величественные картины природы в чрезвычайно разнообразном смешении с видами невыразимо приятными. То вечные льды в виде изумляющих величием шатров и конусообразных столбов, возвышающихся над Алтаем и исчезающих в синеве небес, то самая роскошная флора… Красота и величие Алтая возвышают дух до восхищения; смотря на эти горы Божии, невольно чувствуешь какой-то благоговейный ужас. Но Афон сияет истинным богопочитанием и благочестием; там Церковь земная – воинствующая – и Церковь небесная – торжествующая благодатию Божией – имеют свое духовное общение. А в Алтае господствует тьма идолослужения» [6, с. 30].

В 1879 году стараниями известного афонского иеромонаха Арсения на Алтай с Афона прибыла икона великомученика Пантелимона с частицей мощей. Среди множества монастырей на святой Афонской горе, полуострове в Эгейском море, русским издавна принадлежал монастырь Св. Пантелимона, где хранятся мощи великомученика, и скит Св. Илии. Но не только почитание этого святого роднит Афон и Алтай. Как духовное руководство Миссии и её благотворители, так и простые верующие Алтая с большим благоговением

почитали подвижников Святой Горы и считали большой честью иметь афонские святыни и иконы, писанные на Афоне [6, с. 35]. О некогда тесных связях между Афоном и Алтайской Миссией говорит наличие достаточного количества афонских храмовых икон в барнаульских храмах. Большая часть из вышеуказанных образов поступила из сел предгорья Алтая.

Иконы с горы Афон имеют на обороте штамп освящения. Живопись их выполнена по тонкому левкасу тончайшими лессировочными мазками, часто обильно используется творенное золото. Наряду с печатями на оборотной стороне афонских икон, нередко встречаются надписи, расположенные в нижней части указанных образов. Содержание их отражает время и место освящения образа, а так же происхождение.

Наибольшее количество среди выявленных подписных икон было написано и освящено в русском Пантелимоновом монастыре. Монастырь святого великомученика Пантелеимона расположен на берегу моря, между Ксенофонтовым монастырем и пристанью Дафни. На своем нынешнем месте у моря обитель появилась после 1765 г. В 1875 г. – впервые после долгих лет – был избран русский игумен, и Руссик стал действительно русским монастырем. К концу XIX века только в Пантелеимоновом монастыре жило более 1000 монахов (справедливости ради следует сказать, что среди них были и греки, и южные славяне). Множество русских жило и в других монастырях, скитах и келлиях Святой Горы. Монастырю принадлежат 5 келлий: прп. Евфимия, свв. Космы и Дамиана, Живоносного Источника, первомч. Стефана и вмч. Георгия. Кроме этого, Руссику принадлежат подворье Хромица (или Хромитисса) недалеко от Урануполя – там живут несколько русских монахов; скит Ксилургу, или, как его называют на Афоне, «Богородица», неподалеку от монастыря Пантократор; пустынный скит «Новая Фиваида» на юго-западе Святой Горы и скит Старый Руссик [4, с. 217]. Среди святынь монастыря значатся следующие иконы: две иконы Богоматери Всех Скорбящих Радость, Св. Пантелимон, Св. Пантелимон с житием, Св. Харлампий, Иоанн Богослов, Богоматерь Достойно Есть. На Алтайской земле находятся

списки со всех указанных святынь. Но точная дата указанна лишь на поясной иконе великомученика Пантелимона – 1900 г., и на иконе Богоматери «Достойно Есть» – 1879 г. При стилистическом сравнении данных образцов можно предположить их близкое временное происхождение.

Кроме выше указанных образов, почти в полной мере сохранились списки со святынь и Афонского Ильинского скита. Скит святого пророка Илии был основан в 1757 году известным подвижником – преподобным Паисием Величковским. Отец Паисий выпросил у монастыря Пантократор, на территории которого проживал в то время с восемью учениками в келье святого равноапостольного князя Константина, другую, совсем ветхую келью пророка Ильи, где создал скит с общежительным уставом, то есть, по сути, общежительный монастырь (киновию), но подчиняющийся главенствующему, кириархильному монастырю Пантократор. Святыни скита – образы Богоматери «Достойно Есть», Скоропослушницы, Млекопитательницы, иконы Св. Трифона, Евстафия, Иулиана; Св. Власия и Харлампия, Тихвинской иконы Богоматери [3, с. 26]. Из списков, находящихся в храмах Алтайской Епархии, большая часть написана при архимандрите Максиме в период с 1902–1908 гг. Список с иконы Богоматери Млекопитательница (г. Рубцовск) выполнен в период начальствования игумена Гавриилла (канонизирован Священным Синодом УПЦ в 1994 году. Рака с мощами установлена в соборном храме Ильинского монастыря в Одессе (бывшем афонском подворье). «В 1887 году он стал игуменом (дикеем) Ильинского скита. В 1891 году Константинопольским патриархом Иоакимом III возведен в сан архимандрита. Отцу Гавриилу удалось разрешить конфликт с кириархиальным монастырем Пантократор, что позволило продолжить строительство скита. Получил разрешение на сбор средств в России, куда и прибыл в 1893 году со святынями скита: иконой «Млекопитательница» и стопой святого апостола Андрея Первозванного. Для паломников построил в 1894–1896 гг. в Одессе подворье скита с трехпрестольным храмом. В 1894 заложил, а в 1898 году построил общежительный корпус в Ильинском скиту на Афоне. Им были построены две цистер-

ны для запаса воды и новые стены для виноградников. Построены подворья скита в Таганроге и Новониколаевске. В 1899 начал перестройку скитского собора. Ему удалось завершить перестройку фундамента и подвальной части собора. В 1901 году, несмотря на плохое состояние здоровья, был вынужден отправиться с поездкой по российским подворьям скита. Скончался 19 октября 1901 в станице Новониколаевской, 2 ноября был похоронен в склепе храма одесского подворья» [1, с. 28].

Наряду с вышеуказанными русскими обителями на Афоне, в России наиболее известен Андреевский скит. История его создания тесно связана с Ильинским скитом. Основателями Андреевского скита стали иноки, прибывшие из России на Афон примерно в 1830 г., иеросхимонахи Виссарион (Толмачёв; 26.04.1862) и Варсонофий (Вавилов; 14.03.1850), ранее подвизавшиеся в Белобережской в честь Рождества св. Иоанна Предтечи пустыни Брянской епархии. Они поселились в Иверском монастыре, вскоре перешли в Преображенскую келью при той же обители, где прожили 7 лет, затем – в келью Св. Троицы при монастыре Ставроникита, где были рукоположены во иеромонахов, их духовным отцом стал иеросхимонах Арсений Афонский. После назначения иеросхимонаха Арсения игуменом Ильинского скита подвижники перешли туда, но вскоре были вынуждены покинуть скит из-за недовольства братии и решили основать на Афоне русский скит. В 1841 г. они выкупили Серайскую келью у Ватопедского монастыря, к ним присоединились другие русские монахи, в келье начались регулярные богослужения, было введено общежитие по уставу Белобережской пустыни. В 1849 г. стараниями архимандрита Софония В. П. Титова, А. Н. Муравьёва келья была преобразована в Новорусский Ватопедский скит во имя ап. Андрея Первозванного, небесного покровителя Муравьёва, и прп. Антония Великого. Скит должен был содержаться за счет пожертвований из России, ктитором обители стал Муравьёв. В обители имелись многочисленные мастерские: иконописная, столярная, слесарная, портняжная; собственная фотография, больница, аптека, склад изданий [2, с. 30].

На Алтае сохранилась икона Богоматери «Всех скорбящих Радость», написанная и освященная в вышеуказанном скиту. Время создания образа ограничивается 1189-м годом. На данный период скит возглавляли два настоятеля: 23 апр. 1887 г. был избран иеросхим. Феоклит (Поздеев), а 1 февр. 1892 г. настоятелем скита был избран архим. Иосиф (Беляев), ранее бывший настоятелем С.-Петербургского подворья [1, с. 31].

Кроме того, в местных храмах присутствуют иконы и из других обителей. Так, икона Богоматери «Достойно есть», находящаяся в Покровском храме г. Камень-на-Оби, происходит из Крестовоздвиженской обители. Она основана в XX веке, сразу после образования Каракальского монастыря. В XIX веке при русском старце Серапионе келлья стала скитом, о чем даже имелись документы, но из-за вмешательства Протата это преобразование не было подтверждено. В 1894 г. Крестовозвиженскую келлью возглавил известный иеросхимонах Пантелеймон, в миру Петр Иванович Важенко, уроженец Курской губернии. Он прибыл на Афон в 1878 г. и так же, как другой Петр, впоследствии настоятель Благовещенской келльи о. Парфений, стал учеником знаменитого старца Хаджи-Георгия, известного всему Афону своей строгостью. Основная реставрация келльи русскими иноками была проведена уже в середине XIX в. Келлья имела 4 десятины земли. В ней были кузнечная, иконописная, столярная, сапожная, портняжная, переплетная и даже фотомастерские [1, с. 24]. Образ Богоматери «Достойно есть» написан при иеросхимонахе Пантелимоне в 1905 г. Икона выполнена на золотом фоне. Тонкая моделировка личного, изысканный орнамент одежд, мягкие колористические сочетания свидетельствуют о высоком уровне исполнения.

Образ Иоанна Предтечи, находящийся в Никольской церкви г. Барнаула, происходит из «обители святаго Священномученика Игнатия Богоносца на Афонской горе 1912 г.». Икона Богоматери Иверской, расположенная при иконостасе Покровского храма с. Шубенка, «написана и освящена в обители Св. Иоанна Златоустого на Афонской горе при настоятеле иерлсхимонахе Кирилле с братией 1911 г.». Работой этой же мастерской является икона Богоматери Неувядаемый Цвет из Знаменского храма, она выполнена в «обители в 1909 г.». Ранее образ находился в Троицком районе Алтайского

края. Изображение насыщенно аллегориями. По сторонам от Богоматери размещены Ее символические образы: луна, солнце, лестница, жезл, гора и т. д. Подробное пояснение наличия таких образов можно найти в акафисте этой иконе.

Таким образом, в храмах Алтайской Епархии сохранилось достаточное количество подписных икон. Семнадцать из них, рубежа XIX–XX века, написаны и освящены в обителях Святой горы. Такой факт свидетельствует о глубоком почитании афонских святынь на Алтае. Икона – результат соборного творчества, соответственно, имена иконописцев не указываются. В изучаемых образах, кроме места написания и освящения (названия обители), фиксируются и имя настоятеля. Тем самым священноначалие с братией берет на себя ответственность за выполненный образ. Для современных ученых точная атрибуция позволяет делать выводы о стилистических и иконографических особенностях икон, написанных в определенной иконописной мастерской. А также судить об исторических процессах и взаимоотношениях разных стран конкретного периода.

ЛИТЕРАТУРА

1. Афон и Русская Православная Церковь // БТ. – Сб. 33. – 1997. – С. 106.
2. Варсонофий [Судаков], еп. Афон в жизни Русской Православной Церкви в XIX – нач. XX в. – Саранск, 1995. – С. 128.
3. Кадас С. Св. Гора Афон: Монастыри и их сокровища. – Афины, 1998. – С. 48
4. Кондаков Н. П. Памятники христианского искусства на Афоне. – М., 2004. – 430 с.
5. Косцова А. С. Русскиее иконы XVI – начала XX века с надписями, подписями и датами. Каталог выставки. – Л., 1990.
6. Крейдун Г. К. Истории строительства первого каменного храма Алтайской духовной Миссии // Альманах «К Свету». – М.: 2002. – С. 168.
7. Максимова Г. Иконописание: столичная мода в провинции // Мир музея. – № 1. – М., 2003. – С. 31–35.
8. Троицкий П. Русские на Афоне. Середина XIX – начало XX века. – М., 2001.
9. Языкова И. К. Богословие иконы. – М.: 1995. – 208 с.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Аксёнов Павел Викторович, аспирант кафедры культурологии Кемеровского государственного университета культуры и искусств;

Бегунова Екатерина Александровна, сотрудник кафедры теории и истории искусств Кемеровского государственного университета культуры и искусств;

Безгубенко Александр Анатольевич, кандидат исторических наук, доцент кафедры социально-культурной деятельности Омского государственного университета им. Ф. М. Достоевского;

Белозёрова Марина Витальевна, доктор исторических наук, главный научный сотрудник лаборатории этносоциальных проблем Сочинского научно-исследовательского центра Российской Академии наук;

Бирюков Сергей Владимирович, доктор политических наук, профессор кафедры политических наук Кемеровского государственного университета;

Бородина Елена Михайловна, кандидат культурологии, доцент кафедры народного хорового пения Кемеровского государственного университета культуры и искусств;

Булгаева Галина Дмитриевна, преподаватель кафедры истории отечественного и зарубежного изобразительного искусства Алтайского государственного университета г. Барнул;

Волощенко Галина Владимировна, доцент кафедры теории и истории музыки Омского государственного университета им. Ф. М. Достоевского;

Воробьева Татьяна Викторовна, кандидат культурологии, старший преподаватель кафедры гуманитарного образования и иностранных языков Юргинского технологического института (филиал) Национального исследовательского Томского политехнического университета;

Гегальчий Александр Викторович, попечитель Международного фонда «Русской премии», член Европейского конгресса подкарпатских русинов (Чехия, Прага);

Генова Нина Михайловна, кандидат философских наук, профессор, декан факультета культуры и искусств, заведующая кафедрой управления и ресурсного обеспечения социально-культурной деятельности Омского государственного университета им. Ф. М. Достоевского;

Гончарова Наталья Викторовна, директор по обучению АНО «Школа Бенедикт» г. Кемерово;

Гордеев Максим Юрьевич, соискатель кафедры культурологии Кемеровского государственного университета культуры и искусств.

Демина Татьяна Зиновьевна, доцент кафедры народного хорового пения Кемеровского государственного университета культуры и искусств;

Джанибеков Марклен Бектуршунович, преподаватель Киргизско-российско-славянского университета, г. Бишкек, Кыргызстан;

Дронов Михаил Юрьевич, старший научный сотрудник Института славяноведения и балканистики РАН, сотрудник Центра украинистики и белорусистики Московского государственного университета, глава «Клуба друзей Карпатской Руси», член Руководящего центра Движения «За Веру и Отечество» (г. Москва);

Думанский Дмитрий Вячеславович, преподаватель кафедры культурологии Кемеровского государственного университета культуры и искусств;

Егле Людмила Юрьевна, кандидат культурологии, доцент кафедры теории и истории народной художественной культуры, начальник научного отдела Кемеровского государственного университета культуры и искусств;

Ивлев Сергей Викторович, кандидат политических наук, доцент кафедры политических наук Кемеровского государственного университета;

Илляр Пьер, профессор Высшей школы коммерции (Париж, Франция);

Карабулатова Ирина Советовна, доктор филологических наук, профессор Тюменского государственного университета;

Карамчаков Андрей Николаевич, кандидат педагогических наук, доцент кафедры психологии, педагогики и методик национального и

поликультурного образования Хакасского государственного университета им. Н. Ф. Катанова;

Квилинкова Елизавета Николаевна, доктор исторических наук, доцент, старший научный сотрудник Института Культурного наследия Академии наук (Республика Молдова, г. Кишинев);

Киселёв Александр Владимирович, кандидат исторических наук, доцент кафедры музейного дела Кемеровского государственного университета культуры и искусств, заслуженный учитель РФ;

Ковешникова Елена Анатольевна, кандидат исторических наук, доцент кафедры музейного дела, директор музея истории Кемеровского государственного университета культуры и искусств;

Котлярова Татьяна Анатольевна, кандидат культурологии, доцент, заведующая кафедрой народного хорового пения Кемеровского государственного университета культуры и искусств;

Красильникова Оксана Сергеевна, старший преподаватель кафедры истории России Кемеровского технологического института пищевой промышленности;

Кушпилева Марина Юрьевна, кандидат искусствоведения, доцент кафедры хорового дирижирования и сольного пения Омского государственного университета им. Ф. М. Достоевского;

Маслова Тамара Яковлевна, доцент кафедры фото-видеотворчества Кемеровского государственного университета культуры и искусств, заслуженный работник культуры РФ;

Мигунова Оксана Ивановна, преподаватель кафедры народного хорового пения Кемеровского государственного университета культуры и искусств;

Миненко Артём Геннадьевич, аспирант кафедры культурологии Кемеровского государственного университета культуры и искусств;

Монина Наталья Петровна, кандидат философских наук, доцент кафедры хореографии Омского государственного университета им. Ф. М. Достоевского;

Насонов Александр Александрович, преподаватель кафедры музейного дела Кемеровского государственного университета культуры и искусств;

Неменский Олег Борисович, старший научный сотрудник Института славяноведения и балканистики РАН, г. Москва;
Николаева Лидия Яковлевна, доцент кафедры хореографии Омского государственного университета им. Ф. М. Достоевского;
Новиков Дмитрий Валерьевич, кандидат исторических наук, доцент кафедры теории и истории народной художественной культуры Кемеровского государственного университета культуры и искусств;
Осипов Константин Иванович, сотрудник лаборатории этносоциальной и этноэкологической геоинформатики Кемеровского государственного университета;
Папцова Алла Константиновна, старший преподаватель кафедры общественных дисциплин Комратского государственного университета (Молдавия);
Поддубиков Владимир Валерьевич, кандидат исторических наук, доцент кафедры музейного дела Кемеровского государственного университета культуры и искусств**;**
Полозова Ирина Викторовна, доктор искусствоведения, профессор кафедры истории музыки Саратовской государственной консерватории (академии) им. Л. В. Собинова**,** кафедры оркестрового дирижирования и народных инструментов Омского государственного университета им. Ф. М. Достоевского;
Рябцева Васелина Александровна, младший научный сотрудник научного отдела Кемеровского государственного университета культуры и искусств;
Садовой Александр Николаевич, доктор исторических наук, профессор, заведующий лабораторией этносоциальных проблем Сочинского научно-исследовательского центра Российской Академии наук;
Секретова Людмила Валериановна, кандидат педагогических наук, доцент, заведующая кафедрой социально-культурной деятельности Омского государственного университета им. Ф. М. Достоевского;
Сечина Инга Анатольевна, кандидат философских наук, ученый секретарь НИИ прикладной культурологии Кемеровского государственного университета культуры и искусства;

Соколов Алексей Михайлович, доктор философских наук, профессор кафедры философии Санкт-Петербургского академического университета РАН;

Стенюшкина Татьяна Сергеевна, доцент кафедры народного хорового пения Кемеровского государственного университета культуры и искусств;

Степанская Тамара Михайловна, доктор искусствоведения, профессор, заведующая кафедрой истории отечественного и зарубежного искусства Алтайского государственного университета (г. Барнаул);

Ултургашева Надежда Торжуевна, доктор культурологии, профессор, заведующая кафедрой теории и истории народной художественной культуры Кемеровского государственного университета культуры и искусств;

Ултургашева Ирина Григорьевна, кандидат культорологии, доцент кафедры теории и истории народной художественной культуры Кемеровского государственного университета культуры и искусств;

Ултургашева Ольга Гавриловна, кандидат педагогических наук, доцент кафедры психологии, педагогики и методик национального и поликультурного образования Хакасского государственного университета им. Н. Ф. Катанова;

Филин Дмитрий Анатольевич, кандидат философских наук, доцент кафедры культурологии Кемеровского государственного университета культуры и искусств;

Хилько Николай Федорович, доктор педагогических наук, доцент кафедры кино-, фото-, видеотворчества Омского государственного университета им. Ф. М. Достоевского;

Фаттахова Лейла Ринатовна, кандидат искусствоведения, доцент кафедры теории и истории музыки Омского государственного университета им. Ф. М. Достоевского.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие…….. 3
Раздел 1. Культурная идентификация славянского мира в контексте цивилизационных изменений…… 5
Соколов А. М. Россия: цивилизационный смысл Евразии…..... 5
Киселев А. В. Природно-географический фактор в историческом развитии России……. 13
Миненко А. Г. Национальный характер как фактор самоидентификации русских в межнациональном общении…… 26
Филин Д. А. Особенности христианской догматики в контексте эстетических категорий……. 39
Монина Н. П. Аксиология Софии в русской религиозной философии …….. 51
Думанский Д. В. Европоцентризм и русский мессианизм в контексте теорий социокультурной макродинамики…….. 59
Аксёнов П. В. Интеллектуальная элита России: проблемы формирования и идентификации на фоне цивилизационных изменений …….. 63
Гончарова Н. В. Развитие научного знания о культуре в условиях процесса глобализации……. 75
Красильникова О. С. К вопросу об опосредованной межкультурной коммуникации……... 84
Рябцева В. А. Традиции как объект гуманитаристики XIX–XX вв…….. 89
Безгубенко А. А. Традиционная народная культура и модернизация России……... 97
Воробьёва Т. В. Методология изучения системы сохранения фольклорного наследия в Кемеровской области…… 100
Раздел 2. Социальные и политические аспекты динамики славянского мира……. 108
Ивлев С. В. Метафора и симуляция власти в социально-политическом процессе (на примере России)……. 108

Бирюков С. В. Эффект Манежной площади: «явление национализма» ……. 115
Илляр П. Косово и геополитика Балкан…….. 119
Гегальчий А. В. Общеславянские культурные проекты в многоязычном виртуальном пространстве…… 125
Дронов М. Ю. Малорусская идентичность у южно-карпатских русинов…… 130
Неменский О. Б. Антинация: уникальность Приднестровья……. 144
Папцова А. К. Трансформации славянского мира (опыт юга Молдовы)…… 156
Садовой А. Н. Институт рабства в XIX в.: форма русско-черкесского противостояния……. 164
Белозёрова М. В. Некоторые аспекты формирования славянских групп населения на Северном Кавказе…… 174
Поддубиков В. В. Аборигены и колонизаторы: автохтонное и русское население азиатской части России в условиях этноконтактной ситуации второй половины XIX – начала XXI вв. (историографический анализ)……... 183
Осипов К. И. Этнические группы в этноконтактных районах Кузбасса: институт семьи в условиях демографического перехода (по данным этнологического мониторинга 2010–2011 гг.)……... 194
Новиков Д. В. Становление казачьих обществ в Кемеровской области ……... 202
Насонов А. А. Славянский фактор религиозных трансформаций на территории Алтае-Саянского региона во второй половине XIX – начале XX вв……... 213
Раздел 3. Народное творчество славянского мира в социально-культурной деятельности……... 222
Генова Н. М. Сохранение этнокультурного наследия славянских народов в фестивальном движении Прииртышья…….. 222
Секретова Л. В. Этнокультурное развитие народов Омского региона в контексте современных технологий социально-культурной деятельности…….. 233

Ултургашева Н. Т., Ултургашева И. Г. Доминантные основания сохранения этнических культур коренных тюркоязычных этносов Южной Сибири…… 245
Карамчаков А. Н. Этнокультурная и межкультурная компетенции в системе образования поликультурного региона…….. 253
Джанибеков М. Б., Ултургашева О. Г. Роль и место русской школы в развитии национального образования Кыргызстана….. 259
Гордеев М. Ю. Приобщение детей к народным традициям в хореографическом творчестве…….. 263
Сечина И. А. Приобщение детей к народным традициям на примере работы профильной смены по фольклору «Школа народной культуры»…….. 272
Мигунова О. И. Особенности творчества современного школьника, выраженного в детском фольклоре…… 277
Ултургашева О. Г. «Забытые ремесла предков» и их возрождение ……... 283
Хилько Н. Ф. Диалог славянских культур в деятельности омского Дома дружбы……. 289
Маслова Т. Я. Мультикультура и национальные традиции в популяризации народных ценностей……... 296
Степанская Т. М. Региональные музеи – хранители этнокультурных традиций…… 306
Ковешникова Е. А. Музей как информационно-коммуникативное пространство диалога культур……. 313
Раздел 4. Народная художественная культура славянского мира……. 324
Николаева Л. Я. Этнокультурные контакты и взаимовлияния в традиционной хореографии восточнославянского населения среднего Прииртышья……... 324
Волощенко Г. В. Традиционная песенная культура украинских переселенцев в условиях Западной Сибири…… 331
Демина Т. З., Котлярова Т. А. Народное песенное творчество славянского населения Кемеровской области……. 340
Котлярова Т. А. Особенности новогодне-рождественских обрядов славянского населения Кемеровской области…….. 346

Бородина Е. М. Мужская традиция в культуре сибирского казачества ……. 355
Стенюшкина Т. С. Значение символов в русском песенном фольклоре…… 365
Карабулатова И. С. Социокультурный механизм воздействия традиционной колыбельной песни……... 376
Раздел 5. Духовный мир славянской культуры……. 382
Кушпилева М. Ю. Богородичные песнопения в отечественной хоровой культуре……... 382
Полозова И. В. Диалог культур славянских народов: один пример из истории богослужебного пения…… 387
Егле Л. Ю. Духовные стихи как творческое осмысление христианского вероучения…… 399
Квилинкова Е. Н. Славянское апокрифическое наследие в письменной традиции гагаузов……. 410
Фаттахова Л. Р. Духовный мир сибирских староверов: разнообразие догматических традиций на рубеже XX–XXI века…….. 423
Бегунова Е. А. Православные иконостасы г. Кемерово……. 433
Булгаева Г. Д. Иконы афонских обителей в храмах земли алтайской ……. 442
Сведения об авторах…… 450

Научное издание

СЛАВЯНСКИЙ МИР. ДИАЛОГ КУЛЬТУР

Сборник научных статей

Часть 1

Редактор *А. А. Лушпей*

Компьютерная верстка *Е. И. Ащеулов*

Дизайн обложки *С. Н. Казарин*

Подписано к печати 22.11.2011. Формат 60x84$^{1}/_{16}$. Бумага офсетная.
Гарнитура «Таймс». Уч.-изд. л. 21,5. Усл. печ. л. 26,7.
Тираж 100 экз. Заказ № 1022

Издательство КемГУКИ: 650029, г. Кемерово,
ул. Ворошилова, 19. Тел. 73-45-83.
E-mail: izdat@kemguki.ru