

**БАЙКАЛЬСКИЕ ВСТРЕЧИ - XII:
ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА КАК ОСНОВА
СОХРАНЕНИЯ И РАЗВИТИЯ ЭТНИЧЕСКОЙ
ИДЕНТИЧНОСТИ**



**Улан-Удэ
2022**

МИНИСТЕРСТВО КУЛЬТУРЫ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
ФГБОУ ВО «ВОСТОЧНО-СИБИРСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ
ИНСТИТУТ КУЛЬТУРЫ»



**Байкальские встречи – XII:
ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА КАК ОСНОВА
СОХРАНЕНИЯ И РАЗВИТИЯ ЭТНИЧЕСКОЙ
ИДЕНТИЧНОСТИ**

Материалы международной научно-практической конференции
29-30 сентября 2022 г.
Республика Бурятия, г. Улан-Удэ

Улан-Удэ
Издательско-полиграфический комплекс
ФГБОУ ВО ВСИК
2022

MINISTRY OF CULTURE OF THE RUSSIAN FEDERATION
EAST SIBERIAN STATE INSTITUTE OF CULTURE



**Baikal meetings – XII:
TRADITIONAL CULTURE AS THE BASIS
OF PRESERVING AND DEVELOPING ETHNIC
IDENTITY**

Proceedings of the international
scientific and practical conference
29-30 September 2022
Republic of Buryatia, Ulan-Ude city

Ulan-Ude
Publishing department of ESSIC
2022

УДК 008+930.85

ББК 71л0

Б 189

Утверждено
редакционно-издательским Советом
ФГБОУ ВО «Восточно-Сибирский государственный
институт культуры»

Ответственный редактор:

кандидат экономических наук Перова Е.Ю.

Научные редакторы:

доктор исторических наук Цыремпилова И.С.,

доктор исторических наук Дашиева Н.Б.

Редакционная коллегия:

доктор филологических наук Серебрякова З.А.,

кандидат филологических наук Ринчинова А.В.,

кандидат филологических наук Сангадиева Э.Г.,

кандидат филологических наук Шойбонова С.В.

кандидат социологических наук Матвеева Е.В.

Переводчики:

кандидат филологических наук Хобракова Л.М.

Б 189

Байкальские встречи – XII: традиционная культура как основа сохранения и развития этнической идентичности : материалы международной научно-практической конференции, 29-30 сентября 2022 г., Республика Бурятия, г. Улан-Удэ. – Улан-Удэ : Издательско-полиграфический комплекс ФГБОУ ВО ВСГИК, 2022 – 452 с. ISBN 978-5-89610-329-5.

В данное издание включены материалы международной научно-практической конференции «Байкальские встречи-XII», состоявшейся в г. Улан-Удэ 29-30 сентября 2022 г. Конференция проводилась в рамках Года культурного наследия народов России и программы мероприятий ФГБОУ ВО ВСГИК, посвященных 100-летию Республики Бурятия. В статьях рассматриваются теоретико-методологические основы и практические методы по сохранению и развитию этнической идентичности в современных условиях.

УДК 008+930.85

ББК 71л0

ISBN 978-5-89610-329-5

© ФГБОУ ВО «Восточно-Сибирский государственный институт культуры», 2022.

УДК 008+930.85

ББК 71.10

Б 189

Approved for publication
by the publishing Council of FSBEI HE
«East Siberian State Institute of Culture»

Chief editor:

Ph.D. in Economics Ye.Yu.Perova

Scientific editors:

D. Sc. in History I.S. Tsyrempilova

D.Sc. in History N.B. Dashieva

Editors:

D.Sc. in Philology Z.A. Serebryakova

Ph.D. in Philology A.V. Rinchinova

Ph.D. in Philology E.G. Sangadieva

Ph.D. in Philology S.V. Shoybonova

Ph.D. in Sociology Ye.V.Matveeva

Translators:

Ph.D. in Philology L.M. Khobrakova

Б 189 Baikal meetings – XII: traditional culture as the basis for preserving and developing ethnic identity: proceedings of the international scientific practical conference, 29-30 September 2022, the Republic of Buryatia, Ulan-Ude city. Ulan-Ude : Publishing department of FSBEI HE ESSIC, 2022. – 452 p.
ISBN 978-5-89610-329-5

The collection includes the proceedings of the international scientific practical conference «Baikal meetings – XII» held in Ulan-Ude city on 29-30 September 2022. The conference has been held in the Year of cultural heritage of the peoples of Russia and within the program of the events of FSBEI HE ESSIC devoted to the 100th anniversary of the Republic of Buryatia. The theoretical and methodological foundations and practical methods of preserving and developing ethnic identity in modern conditions are considered in the articles.

УДК 008+930.85

ББК 71.10

ISBN 978-5-89610-329-5

© East Siberian State Institute of Culture, 2022.

Приветственное слово ректора ФГБОУ ВО «Восточно-Сибирский государственный институт культуры»



**Уважаемые коллеги!
Дорогие друзья!**

Разрешите мне от имени коллектива и студентов Восточно-Сибирского государственного института культуры поприветствовать участников Международной научно-практической конференции «Байкальские встречи- XII», которая уже почти четверть века является визитной карточкой нашего института. Темой конференции этого года стало обращение к традиционной культуре как основе сохранения и развития этнической идентичности. Такой выбор был обусловлен тематикой 2022 года – Года культурного наследия народов России. Комплексное изучение и сохранение культурных традиций и ценностей, этнокультурного многообразия и самобытности народов и этнических общностей, объектов культурного материального и нематериального наследия является приоритетной научно-исследовательской темой нашего института.

В современных реалиях очень важно, чтобы был сформирован сбалансированный комплекс действий, как со стороны профессионального научного сообщества, так и практиков, творческих людей, общественности, направленных на поддержку и развитие культурной идентичности россиян. Это безусловно отвечает задачам духовно-нравственного, патриотического воспитания подрастающего поколения, формированию межнационального и межконфессионального согласия в обществе.

Отрадно, что среди участников конференции широкий круг представителей гуманитарных направлений: философы, историки, культурологи, социологи, лингвисты, литературоведы, этнографы

из Монголии и Китая, Узбекистана и Белоруссии, а также различных городов и регионов России: Москва и Санкт-Петербург, Казань, Кемерово, Красноярск, Новосибирск, Иркутск, а также Иркутской области, Алтайского и Забайкальского краев, Камчатки, республик Тыва и Саха (Якутия), Бурятия.

Уверена, что в рамках нашей конференции состоится продуктивный и заинтересованный разговор о методах сохранения, изучения и популяризации нематериальных и материальных культурных ценностей, богатого культурного наследия народов, проживающих в России и за ее пределами. Важным мероприятием конференции станет круглый «Традиционная художественная культура народов Сибири, Дальнего Востока и Центральной Азии как объект наследия», посвященный 80-летию ГАУК РБ «Бурятский национальный театр песни и танца «Байкал».

Надеюсь, что участники мероприятия смогут плодотворно поработать и обсудить важнейшие аспекты сохранения и развития традиционной культуры, проблем этнокультурного образования и воспитания, разработки и продвижения новых научных и творческих проектов!



**Ректор ФГБОУ ВО «Восточно-Сибирский
государственный институт культуры»,
кандидат экономических наук,
доцент Елена Юрьевна Перова**

Приветствие директора Ферганского регионального филиала государственного института искусств и культуры

Уважаемые участники конференции!



Руководство Ферганского регионального филиала государственного института искусств и культуры Узбекистана выражает признательность руководству Восточно-Сибирского государственного института культуры за приглашение нашего коллектива на международную научно-практическую конференцию «Байкальские встречи – XII».

Думаю, что доклады участников на актуальную тему «Традиционная культура как основа сохранения и развития этнической идентичности», поднятую конференцией, будут одинаково интересны всем и послужат прочной основой для дальнейших научных исследований, поскольку Восток с древних времен был колыбелью науки, искусства и культуры.

В истории человечества любая нация развивалась на протяжении веков и формировалась с пониманием своих исторических

ценностей, культурного наследия. В ходе своего длительного развития узбекский народ, как и другие народы Центральной Азии, подарил человечеству великих деятелей в области науки и искусства. На протяжении веков его богатое и уникальное национальное культурное наследие сохранялось и дошло до нас. Узбекский народ со своей великой историей государственности, культурой, обычаями и традициями вносит свой вклад в развитие мировой культуры. Хотя основная часть каждой национальной культуры создана самой этой нацией, она будет испытывать влияние общечеловеческой культуры, созданной народами мира. Культура никогда не может быть классовым явлением. Она будет служить всем как единое целое. Например, искусство и литература, архитектурные памятники, достижения науки принадлежат всем.

Национальное самосознание невозможно представить и без национальной культуры. Национальная культура является основным источником формирования, развития и становления национального самосознания. Представители нации извлекают выгоду из этого источника, обогащают психику, развивают мировоззрение. С другой стороны, отчуждение от национальной идентичности приводит к тому, что та или иная нация дистанцируется от своей культуры, которая является основным источником самообразования, и лишается духа извлекать из нее пользу. Отчуждение нации от ее идентичности восходит к разрушению ее самосознания. С наступлением этого процесса нация лишается своего национального «облика». Это в конечном итоге приводит к тому, что нация отдаляется от своих традиций, ценностей и становится толпой, которая развивается за счет духовности других.

В условиях глобализации особое внимание следует уделить роли образования и воспитательной работы; ни один другой социальный институт не может справиться с задачей образования по очистке процесса проникновения элементов, противоречащих национальной духовности и просвещению. Поэтому в условиях глобализации мы считаем целесообразным использовать современные педагогические технологии в обеспечении качества образования и профессиональной подготовки, гармонизации национальности.

В последние годы в нашей стране наряду со всеми сферами особое внимание уделяется сфере культуры. В частности, была проведена государственная политика по дальнейшему развитию национальной культуры Узбекистана, повышению духовно-просветительского уровня и знаний нашего народа, сохранению и развитию объектов материального и нематериального культурного наследия, возрождению нашей священной религии и традиций. Принятие президентом указов и постановлений, восстановление святых имен ряда мыслителей и ученых, широкое празднование юбилеев на международном уровне являются практическим выражением заботы, оказываемой государством развитию нашей культуры.

Исходя из того, что более 60 процентов населения нашей республики составляет молодежь, особое внимание уделяется реализации государственной политики в отношении молодежи и комплексной морально-правовой защите ее интересов, а также ряду адресных мер реализуются Законы и Указы Президента Республики Узбекистан «О государственной политике в отношении молодежи», «О стратегии действий по дальнейшему развитию Республики Узбекистан», «О повышении эффективности государственной политики в отношении молодежи и поддержке деятельности Союза молодежи Узбекистана», «О духовном воспитании молодежи», «О дальнейшем развитии сферы культуры и искусства», «О мерах по дальнейшему повышению роли и влияния культуры и искусства в жизни общества». В соответствии с Законом Республики Узбекистан «О государственной политике в отношении молодежи» предусмотрены премии, стипендии, образовательные гранты юношам и девушкам, конкурсы, олимпиады, выставки в целях выявления талантливой и одаренной молодежи. Действует система обеспечения их выборочного использования программ обучения, переподготовки и стажировок в зарубежных странах. В качестве форм и методов, выражающих современные потребности духовной системы, «Каждый предприниматель – помощник молодежи», Молодежные малые промышленные зоны, коворкинг-центры «Молодые предприниматели», комплексы «Молодежная служба труда», «Фабрика проектов», активность электронной площадки «Молодежный призыв», программа «Развитие семейного предпринимательства», проект

«Один миллион разработчиков», пять важных инициатив Президента, фонд «Молодежь – наше будущее», «Один предприниматель + одна молодежь» дают эффективные результаты.

Ферганский региональный филиал государственного института искусства и культуры Узбекистана был организован по инициативе Президента Республики Узбекистан 16 августа 2017 года, учитывая особое место, престиж и творческий потенциал Ферганской долины, являющейся древним центром национального искусства и культуры с целью воспитания талантливой молодёжи в духе представителей узбекского и мирового искусства, всестороннего поддержания и осуществления их творческих возможностей и стремлений, усовершенствования системы подготовки высококвалифицированных специалистов по направлениям культуроведение и искусствоведения, актёры театров и народного творчества для областей Ферганской долины. В настоящее время в нашем филиале ведется подготовка специалистов по направлениям «Актер музыкального театра», «Режиссер музыкального театра», «Фольклор и этнография», «Песня и танец», «Библиотечно-информационная деятельность».

Ферганский региональный филиал государственного института искусств и культуры Узбекистана тесно сотрудничает с высшими образовательными учреждениями России, Беларуси, Казахстана, Кыргызстана, Украины, Грузии, Армении, Таджикистана и Турции в рамках подписанных соглашений о сотрудничестве в области искусства и культуры.

Думаю, что организаторы конференции «Традиционная культура как основа сохранения и развития этнической идентичности» добьются всех целей, поставленных научным форумом.

От имени Ферганского регионального филиала государственного института искусств и культуры Узбекистана желаю успехов всем участникам конференции!

**С глубоким уважением, директор Ферганского
регионального филиала государственного института искусств и
культуры Узбекистана, кандидат философских наук,
доцент Давлат Ахаткулович Химматов**

ЧЕЛОВЕК, КУЛЬТУРА И ПРИРОДА: АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ И ИСТОРИКО- КУЛЬТУРНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ И ПРАКТИКИ

УДК [316.62-053.2]:303.4

Бутовская М. Л., Адам Ю. И., г. Москва, Россия

Butovskaya M. L., Adam Yu. I., Moscow, Russia

ДЕЛЕЖ С ДРУЗЬЯМИ И НЕЗНАКОМЦАМИ У ТУВИНСКИХ ДЕТЕЙ И ПОДРОСТКОВ В СВЕТЕ ТЕОРИИ ПАРОХИАЛИЗМА

TUVAN CHILDREN AND ADOLESCENTS' SHARING WITH FRIENDS AND STRANGERS IN THE LIGHT OF PAROCHIALISM THEORY

Цель данного исследования – оценка склонности к просоциальному поведению у детей и подростков тувинцев в зависимости от возраста, пола и наличия определенного варианта полиморфизма rs53576 гена рецептора окситоцина. В ходе экспериментального исследования была изучена связь между использованием одной из четырех основных стратегий (эгоизм, смешанная, эгалитарная и эгоистическая) в играх на дележ ограниченными ценными ресурсами с друзьями и незнакомцами у детей от 5 до 17 лет (n=435). В играх на дележ с друзьями гендерных различий в процентном распределении между используемыми стратегиями выявлено не было: и девочки, и мальчики проявили склонность к просоциальному поведению в отношении друзей. В играх с воображаемыми незнакомыми сверстниками гендерные различия в процентном распределении игроков, практикующих одну из четырех стратегий, были достоверно выражены. Готовность делиться ресурсами с незнакомцами наблюдалась у меньшего процента юношей (39%), по сравнению с девушками (51%). Выбор стратегий дележа зависел также от возраста игроков, как в сценариях с друзьями, так и с незнакомцами. Выявлена явная положительная корреляция между склонностью к

просоциальному поведению и возрастом; наибольшая же доля эгоистов наблюдалась в младшей возрастной группе 5-11 лет. Мы не нашли ассоциации между полиморфизмом гена rs53576 OXTR с альтруистическими или эгоистическими стратегиями дележа. Исследование выполнено в рамках гранта РФФ № 18-18-00075.

The aim of the study is to assess the inclination for prosocial behavior of the Tuvan children and adolescents depending on age, sex and presence of a certain variant of rs53576 polymorphism of the oxytocin receptor gene. During the experimental study the connection between the use of one of the four main strategies (egoism, mixed, egalitarian and egoistic) in the games of the children aged from 5 to 17 years (n=435) in the games to share limited resources with friends and strangers has been studied. In the games on sharing with the friends significant gender differences in the percentage between the strategies used have not been revealed: both girls and boys have been inclined to the prosocial behavior towards their friends. In the games with imaginary unfamiliar peers, gender differences in the percentage of the players practicing one of the four strategies have been significantly expressed. The willingness to share resources with strangers has been observed in a smaller percentage among the boys (39%), as compared to the girls (51%). The choice of strategies also depended on the age of the players, both in the scenarios with friends and strangers. There is a clear positive correlation between the inclination for prosocial behavior and age; the highest proportion of egoists has been observed in the junior group aged 5-11 years. We have not found any association between the polymorphism of rs53576 OXTR gene and altruistic or egoistic strategies of sharing. The study was done within the grant № 18-18-00075 of the Russian Science Foundation.

Ключевые слова: дележ ограниченными ресурсами, пол, возраст, тувинцы, дети и подростки, локус rs53576 гена OXTR.

Keywords: sharing limited resources, gender, age, the Tuvans, children and adolescents, locus rs53576 of the OXTR gene.

УДК 572(=512.31)

Ростовцева В. В., Бутовская М. Л., Мезенцева А. А.
г. Москва, Россия

Rostovtseva V. V., Butovskaya M. L., A. Mezentseva A. A.
Moscow, Russia

ВИЗУАЛЬНОЕ ВОСПРИЯТИЕ ОСОБЕННОСТЕЙ ФОРМЫ ЛИЦА СРЕДИ СОВРЕМЕННОЙ БУРЯТСКОЙ МОЛОДЕЖИ

VISUAL PERCEPTION OF FACIAL SHAPE FEATURES BY MODERN BURYAT YOUTH

В настоящей работе представлены результаты экспериментального исследования восприятия формы лица по критериям «угрожающий», «вызывающий доверие» и «привлекательный» среди современных молодых бурят. Результаты исследования выявили универсальные и полоспецифические особенности восприятия. Полученные данные рассматриваются в кросс-популяционной перспективе.

The article presents the results of the experimental study of the facial shape features perception according to such criteria as «threatening», «trustworthy» and «attractive» by young modern Buryats. The study has resulted in revealing universal and sex-specific peculiarities of the perception. The received data are considered in cross-population perspective.

Ключевые слова: форма лица, угрожающий, вызывающий доверие, привлекательный, визуальное восприятие, невербальная коммуникация, маскулинность, половые различия, буряты, геометрическая морфометрия.

Keywords: facial shape, threatening, trustworthy, attractive, visual perception, nonverbal communication, masculinity, sex differences, the Buryats, geometric morphometry.

Внешность играет важную роль во всех социальных взаимодействиях. Форма лица и тела, походка, мимика, особенности телодвижений составляют образ каждого человека и несут важную

информацию о его биологических и социальных качествах [1]. Каждый из этих элементов является компонентом невербальной коммуникативной системы, и способен не только передавать информацию, но и вызывать определенные ответные реакции у окружающих. Несмотря на то, что современные исследования указывают на важную роль формы тела и походки в визуальной репрезентации образа человека [2], лицо остается важнейшим компонентом невербальной коммуникативной системы [3]. Ряд экспериментальных работ указывают на то, что определенные особенности формы лица человека воспринимаются как более привлекательные и вызывающие доверие, другие же сигнализируют об агрессивных предрасположенностях [4-6]. Черты лица человека способны вызывать довольно сильные поведенческие реакции у окружающих [7]. Несмотря на это, вопрос о степени фактического распознавания, т.е. соответствия оценочных суждений, выносимых на основе визуального восприятия внешности, и действительных поведенческих предрасположенностей людей, остается открытым [7; 8].

В настоящей работе мы исследовали особенности восприятия внешности, а именно формы лица, среди современной бурятской молодежи. Для оценки лиц были выбраны такие критерии как «угрожающий», «вызывающий доверие» и «привлекательный», поскольку эти качества задействованы в трех важнейших и в то же время различающихся компонентах социальных взаимодействий человека – агрессивном поведении, доверии (и кооперации), и сфере отношений между полами, соответственно.

В задачи нашего экспериментального исследования входило следующее. 1. Выявление согласованности оценок мужской и женской внешности молодых бурят по критериям «угрожающий», «вызывающий доверие» и «привлекательный». Решение этой задачи позволяет оценить степень единообразия восприятия внешности по рассматриваемым критериям в популяции бурят с учетом фактора пола. 2. Выявление связи оценок внешности по рассматриваемым критериями с непосредственными морфологическими особенностями формы лица молодых бурят. Эта задача позволяет выявить черты лица, которые воспринимаются как угрожающие, вызывающий доверие и привлекательные в данной популяции. На сегодняшний день в научной литературе встречается довольно много

работ, исследующих особенности формы лица, связанные с приписыванием человеку тех или иных поведенческих качеств. Однако большинство таких работ проводятся в странах Европы и Северной Америки. Подобные исследования ранее не проводились среди народов Сибири. Полученные результаты позволят оценить универсальность восприятия особенностей формы лица в различных популяциях человека.

Методы. В настоящем исследовании для оценки внешности использовались индивидуальные фотографии молодых бурят (N=126, 63 мужчины, 63 женщины) в возрасте от 17 до 25 лет (средний возраст: 20 ± 2 года). Фотографии были сделаны по всем антропологическим стандартам в ходе исследования, проводившемся в г. Улан-Удэ в 2017 г. [9]. Затем, в 2022 г., эти индивидуальные фотографии были оценены независимой выборкой молодых бурят (N=186, 92 мужчины, 94 женщины) в возрасте от 17 до 27 лет (средний возраст оценивающих: 20 ± 2 года). Каждая фотография была оценена двадцатью разными участниками (10 мужчин, 10 женщин) по трем критериям: «угрожающий», «вызывающий доверие» и «привлекательный». Оценки выносились по 5-тибалльной шкале (от «совсем нет» до «очень»). Порядок представления фотографий и порядок критериев оценки были полностью рандомизированы. Для выявления согласованности восприятия мужской и женской внешности по рассматриваемым критериям был проведен анализ сходимости оценок методом внутриклассовой корреляции [10] в программе SPSS v. 26. Для выявления связи оценок внешности с морфологическими особенностями лица бурят был проведен анализ формы лица методом геометрической морфометрии с последующим многомерным дисперсионным анализом. Детальное описание метода можно найти в других наших научных публикациях [9; 11].

Результаты. Анализ сходимости оценок фотографий мужчинами и женщинами выявил, что по некоторым критериям достигалась высокая согласованность восприятия, в то время как по другим критериям фотографии оценивались с большим разбросом, что говорит о высокой индивидуальной вариабельности и отсутствии единообразия восприятия. Самая высокая согласованность была выявлена при оценке женских фотографий по критериям «угрожающий» и «привлекательный» (как мужчинами, так и женщинами),

женских фотографий по критерию «вызывающий доверие» (только мужчинами), а также мужских фотографий по критерию «угрожающий» и «привлекательный» (только женщинами). Средняя согласованность была выявлена для восприятия по критерию «вызывающий доверие» при оценке мужских фотографий мужчинами и женских фотографий женщинами. Также средняя согласованность была выявлена для оценок мужчинами мужских фотографий по критерию «угрожающий». Самая низкая согласованность была выявлена для мужских оценок мужских же фотографий по критерию «привлекательный» (коэффициент внутриклассовой корреляции составил 0,146), а также оценок женщинами мужских фотографий по критерию «вызывающий доверие». Суммарно эти результаты свидетельствуют о том, что в популяции молодых современных бурят существуют некоторые относительно стабильные стереотипы восприятия угрожающей, вызывающей доверие и привлекательной внешности. Однако единообразие восприятия привлекательности проявляется только на межполовом уровне, а также при восприятии женщинами женской внешности. Помимо этого, молодые бурятские женщины не продемонстрировали согласованности в том, какая мужская внешность (форма лица) вызывает у них больше доверия.

Анализ оценок внешности и морфологических особенностей лица выявил ряд статистически значимых связей. В соответствии с мужскими оценками, более привлекательными оказались женские лица, отличающиеся более округлой формой глаз, более полными губами и более узким (заостренным к подбородку) овалом лица (описанная дисперсия: 3%, $p=0,05$). Интересно, что женские лица, оцененные мужчинами как более угрожающие, отличались точно таким же набором черт как и более привлекательные (более округлая форма глаз, более полные губы, более узкий овал лица), за одним лишь исключением – угрожающие женские лица имели более близко поставленные брови с более резким V-образным наклоном (описанная дисперсия: 5%, $p=0,004$). Мужские лица с более узкой и вытянутой в высотном направлении формой, с более полными губами, и близко поставленными глазами и бровями (с более резким, V-образным наклоном бровей и глаз) оценивались мужчинами как менее благонадежные (не вызывающие доверия) (описанная дисперсия: 3%, $p=0,05$). Как было показано в одном из наших более

ранних исследований, такая форма лица является более маскулинной в бурятской популяции [9]. Женские (описанная дисперсия: 4%, $p=0,015$) и мужские (описанная дисперсия: 4%, $p=0,009$) оценки мужских лиц по критерию «угрожающий» также выявили достоверную связь с формой лица, однако в данном случае определяющим фактором оказался наклон лица при выставлении головы в положение Франкфуртской горизонтали при съемке – более угрожающими выглядели мужские лица немного наклоненные вниз (со всеми вытекающими особенностями формы, описанной в двумерной проекции). Этот результат указывает на роль профилировки мужского лица в наблюдаемом явлении, что выходит за рамки настоящей работы.

В случаях с женскими оценками мужских и женских лиц по критерию привлекательности, а также с оценками женских лиц мужчинами и женщинами по критерию благонадежности (вызывающий доверие) статистически значимых связей с формой лица обнаружено не было. Поскольку оценки лиц в этих случаях имели довольно высокую степень сходимости, можно заключить, что при восприятии участники выносили суждения на основе каких-то других сигналов, которые не улавливались нашим морфометрическим анализом.

Заключение

Результаты нашего исследования позволяют заключить, что у современной бурятской молодежи существуют относительно стабильные стереотипы восприятия угрожающей, вызывающей доверие и привлекательной внешности сверстников. При этом бурятские мужчины оказались невосприимчивы к мужской привлекательности лица. Неспособность мужчин оценивать привлекательность мужских лиц уже ранее была показана в одной из наших работ с участием не только бурят (независимая выборка), но и русских участников [6]. Несогласованность женских оценок мужских лиц по критерию благонадежности («вызывающий доверие»), скорее всего, может свидетельствовать о конфликте половых и кооперативных предпочтений при оценке женщинами мужских лиц. Аналогичное явление было показано в одной из недавних работ, проведенных на выборке молодых голландцев [7]. Таким образом, наши результаты хорошо согласуются с данными других исследований, проводившихся на представителях европеоидных популя-

ций. Несмотря на то, что в настоящей работе были выявлены относительно стабильные паттерны восприятия внешности среди бурят, лишь часть из них была связана непосредственно с морфологией лица. Форма лица была задействована в восприятии женской агрессивности и привлекательности мужчинами, а также в восприятии мужчинами мужской благонадежности (в случае с мужской агрессивностью полученные результаты требуют уточнения). В одном из недавних исследований, проведенных на немецкой выборке, было показано, что мужчины демонстрируют меньше негативных реакций на женскую угрожающую внешность, чем женщины на мужскую угрожающую внешность [5]. Результаты нашего исследования частично согласуются с этими данными, показывая, что в популяции бурят угрожающая и привлекательная женская внешность имеют очень схожие морфологические паттерны. Наконец, более маскулинная мужская форма лица бурят воспринималась мужчинами как менее благонадежная (не вызывающая доверие). Этот результат также согласуется с данными, полученными в исследованиях межличностного доверия, проводившимися ранее в Нидерландах и Великобритании (на европеоидных популяциях), и показавших, что женщины в целом, и фемининная форма лица в частности, вызывают больше доверия у окружающих, чем мужчины и маскулинная форма лица [7; 12]. Стоит отметить, что мужская полоспецифическая морфология лица (морфологическая маскулинность) может значительно варьировать между популяциями [9]. Таким образом, результаты нашего исследования свидетельствуют в поддержку относительной универсальности восприятия внешности окружающих, а также ее оценки по поведенческим критериям и привлекательности, по крайней мере, на основе морфологических особенностей, характерных для той или иной популяции.

Статья публикуется в соответствии с планом научно-исследовательских работ Института этнологии и антропологии РАН.

Примечания

1. Бутовская М. Л. Язык тела: природа и культура. М. : Науч. мир, 2004. 440 с.

2. Simhi N., Yovel G. Independent contributions of the face, body, and gait to the representation of the whole person // *Attention, Perception, & Psychophysics*. 2021. Vol. 83, № 1. P. 199-214.
3. Jack R. E., Schyns P. G. The human face as a dynamic tool for social communication // *Current Biology*. 2015. Vol. 25, № 14. P. 621-634.
4. Unfakeable Facial Configurations Affect Strategic Choices in Trust Games with or without Information about Past Behavior / Rezlescu C., B. Duchaine, C. Y. Olivola, N. Chater // *PloS One*. 2012. Vol. 7, № 3. P. e34293.
5. Facial Threat Affects Trust More Strongly than Facial Attractiveness in Women than It Does in Men / J. Brustkern, M. Heinrichs, M. Walker, B. Schiller // *Scientific Reports*. 2021. Vol. 11, № 3. P. 1-9.
6. Rostovtseva V. V., Mezentseva A. A., Butovskaya M. L. Perception of Emergent Leaders' Faces and Evolution of Social Cheating: Cross-Cultural Experiments // *Evolutionary Psychology*. 2022. Vol. 20, N 1. DOI: 14747049221081733.
7. Effects of sex and appearance on trust and trustworthiness / V. V. Rostovtseva, M. L. Butovskaya, A. A. Mezentseva, F. J. Weissing // *PsyArXiv*, 2022 (Preprint; DOI: 10.31234/osf.io/tq2rm).
8. Can people detect the trustworthiness of strangers based on their facial appearance? / B. Jaeger, B. Oud, T. Williams [et al.] // *Evolution and Human Behavior*. 2022. Vol. 43(4). P. 296-303.
9. Sexual dimorphism in facial shape of modern Buryats of Southern Siberia / V. V. Rostovtseva, A. A. Mezentseva, S. Windhager, M. L. Butovskaya // *American Journal of Human Biology*. 2021. Vol. 33, № 2. DOI: 10.1002/ajhb.23458.
10. Koo T. K., Li M. Y. A guideline of selecting and reporting intraclass correlation coefficients for reliability research // *Journal of chiropractic medicine*. 2016. Vol. 15, № 2. P. 155-163.
11. Лицо альтруиста: экспериментальное исследование просоциального поведения и морфологии лица бурят южной Сибири / В. В. Ростовцева, А. А. Мезенцева, С. Виндхагер, М. Л. Бутовская // *Экспериментальная психология*. 2021. Т. 14, № 2. С. 85-100.
12. Dzhelyova M., Perrett D. I., Jentsch I. Temporal dynamics of trustworthiness perception // *Brain Research*. 2012. Vol. 1435. P. 81-90.

**Буркова В. Н., Бутовская М. Л., г. Москва, Россия
Зинурова Р. И., г. Казань, Россия**

**Burkova V. N., Butovskaya M. L., Moscow, Russia
Zinurova R. I., Kazan, Russia**

**КРОСС-КУЛЬТУРНОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ АГРЕССИИ И
ТРЕВОЖНОСТИ ДО И ВО ВРЕМЯ COVID-19 (НА ОСНОВЕ
ОПРОСА СТУДЕНТОВ г. МОСКВЫ И КАЗАНИ)¹**

**CROSS-CULTURAL RESEARCH OF AGGRESSION
AND ANXIETY BEFORE AND DURING COVID-19 (ON THE
BASIS OF THE POLL OF THE STUDENTS OF MOSCOW AND
KAZAN)**

В настоящей работе представлены результаты исследования, проведённого до пандемии COVID-19 и во время нее среди студентов двух крупных городов России – г. Москвы и г. Казани. Была изучена динамика уровня агрессии и тревожности на фоне стресса пандемии в сравнении с допандемийными данными. Результаты исследования выявили как универсальные, так и культурно зависимые особенности поведения молодежи в условиях стресса глобального масштаба.

The article presents the results of the research conducted before and during the COVID-19 pandemic among the students of two major Russian cities, Moscow and Kazan. The dynamics of the level of aggression and anxiety on the background of pandemic stress has been studied in comparison with pre-pandemic data. The results of the study revealed both universal and culturally dependent features of youth behavior in the conditions of global stress.

Ключевые слова: COVID-19, пандемия, агрессия, тревожность, стресс, студенты, Москва, Казань.

¹ Данная работа выполнена на средства гранта Российского научного фонда (проект № 18-18-00075).

Keywords: COVID-19, pandemic, aggression, anxiety, stress, students, Moscow, Kazan.

В ситуации глобального стресса, который вызвала повсеместно пандемия COVID-19, люди столкнулись с множеством новых проблем и вынуждены были приспосабливаться к новым условиям существования. Основной проблемой, связанной как с самими фактом пандемии, так и с ее последствиями (психологическими, экономическими, политическими), стало увеличение уровня тревожности, наблюдаемое исследователями во многих странах мира [1]. Проведенные на данный момент исследования стрессированности населения на фоне пандемии COVID-19 имеют довольно однородные результаты.

Больше разнотчений при исследовании изменения агрессивного поведения во время пандемии. Одни работы указывают на повышение уровня агрессии во время карантина и ограничения передвижений, например, в США [2] и России [3]. В других исследованиях отмечено его снижение, например, в Китае [4].

В настоящей работе представлены результаты исследования, проведенного до пандемии COVID-19 и во время нее среди студентов двух крупных городов России – г. Москвы и г. Казани. Цель исследования – оценить изменения уровня тревожности и агрессии до и во время пандемии COVID-19 среди студентов в представленных выборках.

Методы. Для проведения опроса была использована специально созданная Google-форма с открытыми, полуоткрытыми и закрытыми типами вопросов, размещенная в сети Интернет. Всего было опрошено 2194 человека. Из них данные по 251 студенту из Казани и 237 студентов из Москвы были получены в доковидный период. Ковидная выборка в Москве была собрана в течение трех волн пандемии COVID-19: 1 волна – основной массив данных собран в мае 2020 г. (медиана – 5 мая 2020); 2 волна – основной массив данных собран в декабре 2020 г. (медиана – 7 декабря 2020); 3 волна – основной массив данных собран в мае-июне 2021 г. (медиана – 28 мая 2021); и составила 1344 чел. Даты сбора материала в целом соответствовали датировкам волн, установленным Роспотребнадзором [5]. Данные по казанским студентам были собраны только во время первой волны COVID-19 (362 чел.). Для оценки

уровня тревожности был использован опросник ситуативной тревожности Ч. Спилбергера в модификации и адаптации Ю. Л. Ханина [6]. Агрессивное поведение оценивалось с помощью опросника Басс-Перри [7].

Результаты. Статистический анализ (общие линейные модели (GLM ANOVA) с баллами по шкалам поведения (ситуативная тревожность, шкалы агрессии) в качестве зависимых переменных и набором независимых переменных (период исследования, пол, регион проживания) показал значимые главные эффекты всех трех независимых переменных, при этом период сбора данных (волна) имел наибольшие нагрузки для тревожности, тогда как для агрессии наибольшие нагрузки были получены по региону проживания (кроме физической агрессии, для которой наиболее значимым был пол).

Сравнительный анализ средних значений ситуативной тревожности по волнам показал, что уровень тревожности до пандемии был наименьший в обеих выборках, однако в московской выборке уровень тревожности был выше, чем в Казани (27 и 22, соответственно). На фоне COVID-19 наблюдалась значимая тенденция к снижению стрессированности респондентов от 1-ой к 3-ей волне (средние значения до пандемии = 27, 1-ая волна = 36, 2-ая волна = 32, 3-ая волна = 30). Данные результаты показывают, что люди адаптируются к стрессовым условиям и уровень их тревожности снижается, и в целом согласуются с теми работами, которые уже проведены в других странах.

При распределении уровня ситуативной тревожности по степени выраженности (высокий – умеренный – низкий) доля наиболее тревожных респондентов (высокий уровень СТ) была наименьшей в доковидный период (7,63% опрошенных московских студентов), максимальная – во время первой волны COVID-19 (19,83%), с каждой волной количество тревожных респондентов снижалось (15,34% во время второй волны и 11,32% во время третьей волны), хотя пока не достигло допандемийного уровня. В Казани высокий уровень тревожности до пандемии составлял всего 0,80% опрошенных (в сравнении с 7,63% у московских студентов), а во время первой волны COVID-19 достигал уже 7,18% респондентов (в сравнении с 19,83% у московских студентов). Таким образом,

молодежь в Казани и до пандемии, и во время нее, была менее стрессирована, чем студенты Москвы. Данное различие можно объяснить большими размерами мегаполиса Москвы по сравнению со столицей Татарстана, и наличием большего количества негативных раздражителей в Москве (СМИ, реклама, взаимодействие со множеством знакомых и незнакомых людей и т.д.), а также фактором повышенной анонимности в мегаполисе. Кроме того, повышению тревожности в Москве способствовало большее количество транспортных узлов и миграционных потоков в столице, большим уровнем заболеваемости в Москве по сравнению с Казанью, а также более жестким характером и длительностью вводимых ограничений, которые сами по себе вызывали дополнительный стресс. В целом, другие исследователи отмечают устойчивые региональные различия по возможным рискам заболеваемости и смертности от COVID-19, основанных на устойчивых региональных различиях в годовых показателях [8; 9].

Анализ изменений агрессивного поведения на фоне пандемии показал, что за исключением гнева, уровень всех шкал агрессивного поведения снизился за время пандемии COVID-19. Отдельно стоит отметить, что уровень агрессии до пандемии был самый высокий, а на фоне пандемии стал уменьшаться. Что касается гнева, у московских студентов допандемийный уровень и уровень первой волны значимо не отличались, тогда как у студентов из Казани уровень гнева повысился на фоне пандемии. Кросс-культурное сравнение данных показало, что уровень агрессии по всем шкалам опросника был ниже у казанских студентов.

Более ранние исследования предсказывали, что пандемия COVID-19 вызвала «идеальный шторм» факторов, которые могли способствовать росту насилия [10]. Однако, наши результаты показывают обратную тенденцию – на фоне пандемии от волны к волне уровень агрессии снижался. Данные разночтения можно объяснить как культурными различиями, так и особенностями протекания пандемии в каждом регионе. Так, например, скачок агрессии в Германии исследователи связывали с ужесточением ограничительных мер, снижением доходов и личным опытом инфицирования коронавирусом [11]. В США уровень агрессии сильно варьировал в зависимости от штата и принимаемых правительствами штатов огра-

ничений, а также происходящими социальными волнениями и политическими беспорядками на фоне роста количества инфицирования COVID-19 и летальных исходов [2]. Кроме того, надо отдельно отметить, что полученные другими исследователями результаты демонстрируют поведение по время первой волны пандемии, но не затрагивают другие периоды, как в нашем исследовании.

Заключение. Результаты нашего исследования позволяют заключить, что регион проживания имеет важное значение при оценке уровня тревожности и агрессии во время распространения COVID-19. Более высокие оценки по уровню тревоги наблюдались в Москве, чем в Казани. Результаты по Москве в целом отражают тенденцию большей тревожности жителей крупных городов и мегаполисов.

Динамика изменений уровня тревожности показывает, что люди адаптируются к новым условиям и уровень стресса от первой к третьей волне снижается. Динамика изменения агрессивного поведения демонстрирует снижение агрессии за время пандемии COVID-19 (от первой к третьей волне) у московских студентов, более того, уровень агрессии до пандемии был наиболее высокий в обеих группах. Полученные нами данные частично противоречат результатам других исследований, проведенных в первые месяцы пандемии, указывающих на повышение агрессии и насилия в условиях COVID-19. Это «противоречие» указывает на то, что стоит с большой осторожностью относиться к полученным выводам о росте агрессии в форме насильственных действий во время связанных с пандемией ограничений и изоляции, однако не исключает необходимости дальнейших исследований в этой области.

Примечания

1. Factors associated with highest symptoms of anxiety during COVID-19: Cross-Cultural Study of 23 Countries / V. N. Burkova, M. L. Butovskaya, A. K. Randall [et al.] // *Frontiers in Psychology*. 2022. Vol. 13. No 805586. DOI:10.3389/fpsyg.2022.805586.

2. Increasing aggression during the COVID-19 lockdowns / W.D.S. Killgore, S.A. Cloonan, E.C. Taylor, [et al.] // *Journal of affective disorders reports*. 2021. No 100163. DOI:10.1016/j.jadr.2021.100163.

3. Trends of anger and physical aggression in russian women during covid-19 lockdown / A. Klimovich-Mickael, N. Kubick, E. Milanesi [et al.] // *Front. Glob. Womens Health*. 2021. Vol. 2. No 698151. DOI:10.3389/fgwh.2021.698151.

4. Mental health problems during the COVID-19 pandemics and the mitigation effects of exercise: a longitudinal study of college students in China / Y. Zhang, H. Zhang, X. Ma, Q. Di // *International journal of environmental research and public health*. 2020. Vol. 17(10). No.3722. DOI:10.3390/ijerph17103722.

5. YandexDataLens : портал. URL: https://datalens.yandex/7o7is1q6ikh23?tab=X1&utm_source=cbmain&state=4d4ea3bc211 (дата обращения: 05.09.2022).

6. Спилбергер Ч. Д., Ханин Ю. Л. Исследование тревожности // *Диагностика эмоционально-нравственного развития* / ред. И. Б. Дерманова. СПб. : Речь, 2002. С. 124-126.

7. Buss A. H., Perry M. The Aggression Questionnaire // *Journal of Personality and Social Psychology*. 1992. Vol. 63 (3). P. 452-459. DOI:10.1037/0022-3514.63.3.452.

8. Zemtsov S. P., Baburin V. L. Risks of morbidity and mortality during the COVID-19 pandemic in Russian regions // *Population and economics*. 2020. Vol. 16, No. 4 (158). DOI:10.3897/poprecon.4.e54055.

9. Тревожность и агрессия во время COVID-19: на примере четырех регионов России / В. Н. Буркова, М. Л. Бутовская, Ю. Н. Феденок [и др.] // *Сибирские исторические исследования*. 2022. № 2. С. 132-158. DOI 10.17223/2312461X/36/8.

10. COVID-19 and family violence: is this a perfect storm? / K. Usher, Bradbury Jones C., N. Bhullar [et al.] // *Int. J. Ment. Health Nurs*. 2021. Vol. 30. Is. 4. Pp. 1022-1032. DOI:10.1111/inm.12876.

11. Life With Corona: Increased Gender Differences in Aggression and Depression Symptoms Due to the COVID-19 Pandemic Burden in Germany / L. Abreu, A. Koebach, O. Díaz [et al.] // *Frontiers in Psychology*. 2021. Vol. 12. No 689396. DOI:10.3389/fpsyg.2021.689396.

Семенова О. В., г. Москва, Россия

Semyonova O. V., Moscow, Russia

**ОСОБЕННОСТИ ИЗБИРАТЕЛЬНОСТИ И
РОДИТЕЛЬСКОГО КОНФЛИКТА. СРАВНИТЕЛЬНЫЙ
АНАЛИЗ ДАННЫХ ИЗ РОССИИ, США И БРАЗИЛИИ**

**PECULIARITIES OF SELECTIVITY AND PARENTS'
CONFLICT. THE COMPARATIVE ANALYSIS OF DATA FROM
RUSSIA, USA AND BRAZIL**

В настоящей работе представлена модель конфликта полов, отражающая пороговые значения для принятия репродуктивных решений мужчинами и женщинами. Модель была рассчитана с учетом эмпирических данных, собранных в трех странах: России, США и Бразилии. За основу проведенных в работе расчетов пороговых значений была взята модель конфликта полов, предложенная Д. Паркером и Л. Партридж в 1998 г. Сравнительный анализ полученных репродуктивных пороговых значений для трех стран показал, что в России слабее выражен конфликт полов на этапе выбора партнёрши, но одновременно присутствует более острый родительский конфликт, проявляющийся уже после зачатия и рождения детей.

The article presents a model of gender conflict reflecting the threshold values for making reproductive decisions by men and women. The model was calculated taking into account the empirical data collected in three countries: Russia, the USA and Brazil. The model of the gender conflict suggested by D. Parker and L Partridge in 1998 has been taken as the basis. The comparative analysis of the reproductive threshold values obtained for the three countries has shown that there is a reduced gender conflict in the phase of choosing a partner in Russia and, at the same time, there is an intense parental conflict after conceiving and giving birth to children.

Ключевые слова: конфликт полов, отцовские инвестиции, избирательность, половой отбор, кросс культурный анализ.

Keywords: gender conflict, paternal investments, selectivity, sexual selection, cross-cultural research.

Гармоничный союз мужчины и женщины в общественном сознании традиционно представляется полным взаимопомощи и кооперации. Однако при кажущемся сотрудничестве интересы вступивших в брак мужчины и женщины тем не менее редко совпадают [1]. Английский этолог-эволюционист Клинтон Ричард Докинз, писал о том, что всем известные частые и жаркие споры и конфликты родителей с детьми (несмотря на то, что их связывает половина общих генов) убедительно показывают, насколько более серьезным должен быть конфликт между супругами, которые и во все не состоят в родстве друг с другом [2]. Действительно, с точки зрения генетики в отношениях матери и отца неизбежно должен присутствовать конфликт их репродуктивных интересов. И хотя забота об общем потомстве объединяет усилия родителей, каждый из них в отдельности, безусловно, выиграет, если его партнёр будет усерднее заботиться о детях, тем самым освобождая его(ее) самого от бремени родительских обязанностей. Ведь усиленная забота партнера позволяет родителю перераспределять сэкономленную энергию на другие формы развития и репродукции, что способствует росту его собственной приспособленности.

Конфликт репродуктивных и родительских интересов приводит к различиям в половых ролях, когда поведение, свойственное одному полу, редко проявляется у другого. Так, классические модели половых ролей, предполагают, что агрессивное соперничество вовсе не свойственно женщинам, а излишняя избирательность мужчинам [3]. Ведь характерные для женского или мужского пола качества, неожиданно проявленные в представителях другого пола, могут существенно снизить дарвиновскую приспособленность (число рождённых и благополучно доживших до репродукции потомков).

В литературе половой конфликт описывается через различия мужских и женских эволюционных интересов [4]. Он широко распространен среди видов, размножающихся половым путём [2;

5], и может иметь в своей основе сугубо биологическую подоплеку, когда для каждого из полов присутствуют различные оптимумы в проявлении определенных наследственных поведенческих признаков. В то же время прямой конфликт полов характерен для тех случаев, когда исход репродуктивного взаимодействия мужчины и женщины не predetermined и остается спорным [6].

Одной из ключевых моделей такого прямого спора (конфликта) мужчины и женщины относительно репродукции является предложенная Джеффри Паркером и Линдой Партридж (1998) модель конфликта между полами из-за гибридизации [7]. Анализируя вновь возникшие взаимодействия двух разошедшихся в прошлом субпопуляций, авторы рассчитали вероятности их скрещивания. Принимая во внимание издержки приспособленности гибридного потомства, авторы предложили математическую модель для определения пороговых значений такого вида репродуктивной дилеммы партнёров, при учёте следующих параметров: соотношение полов в гипотетической популяции, вероятность встречи с представителем собственного вида и особенности проявлений мужской заботы о потомстве.

Д. Паркер и Л. Партиридж произвели расчет пороговых значений для такого рода невыгодной (в описанном авторами примере – гибридной) репродукции в терминах дарвиновской приспособленности, то есть были рассчитаны пороговые значения приспособленности для случаев встречи мужчины и женщины, совместное потомство которых не будет обладать достаточной жизнеспособностью. В результате было показано, что отбор будет благоприятствовать совместной репродукции, если коэффициент выигрыша от нее превышает затраты на поиск другой, более подходящей партнерши. Порог в таком случае для мужчин задается следующей формулой:

$$d_m = \frac{\sigma_m}{\gamma + \sigma_m}$$

Для женщин эти пороговые значение репродукции соответствуют:

$$d_f = \frac{\sigma_f}{1 + \sigma_f} ,$$

где отношение σ_m/σ_f является оперативным соотношением полов в данной популяции.

Расчет, предложенный Д. Паркером и Л. Партридж оперативного числа женщин в популяции задан следующей формулой:

$$\sigma_f = \left[-\left(1 - \frac{\gamma}{M} - \beta\right) + \sqrt{\left(1 - \frac{\gamma}{M} - \beta\right)^2 + 4\beta} \right] / 2$$

При этом оперативное количество мужчин в популяции будет равно:

$$\sigma_m = M(\sigma_f + 1) - \gamma,$$

где M – соотношение полов в регионе проживания респондента, γ – доля мужской заботы по отношению к женской заботе, которая принимается здесь за единицу [7, с. 268].

Д. Паркер и Л. Партридж также указали на прикладное значение предложенного метода, в частности, на возможную его применимость для оценки антагонистичной коэволюции избирательности в конфликте полов. Учитывая эти допущения, в данной работе авторы намерены произвести сравнительное моделирование сил полового конфликта, на основе предложенных Д. Паркером и Л. Партридж расчетов с привлечением эмпирических данных, касающихся изменений величины отцовских вложений, собранных в трех странах: в России, в США и в Бразилии.

Методы. Материалом для исследования послужили данные анонимного опроса *Родительский вклад*, проведенного в 2017-2019 годах в трех странах: России ($n = 572$), США ($n = 312$) и Бразилии ($n = 601$). Респондентов просили указать страну и регион проживания, состав семьи, пол, возраст, и другие биосоциальные характеристики. Также респонденты оценили по 7-мибалльной шкале уровень заботы и любви, которые им уделили отец и мать.

При обработке собранных данных для каждого респондента были рассчитаны пороговые уровни репродукции для отца (d_m) и для матери (d_f) на основе собранных эмпирических данных. Были использованы: (1) данные о количественном соотношении полов в

регионе проживания родителей респондента, (2) сообщаемые респондентом данные об уровне отцовского участия в его/ее воспитании (3); параметр B , характеризующий биосоциальную среду с отсутствием препятствий для контакта полов, нами был рассчитан путем деления числа репродуктивных лет матери респондента, занятых непосредственно вынашиванием и кормлением детей (1,5 года на каждого ребенка), к числу лет репродуктивной карьеры отца за минусом полутора лет на каждого известных респонденту биологического ребенка отца.

Для построения моделей конфликта полов была применена процедура моделирования двух трендов (d_m) и (d_f) в программной среде R (обобщенное линейное моделирование).

Результаты. В результате проведенного в среде R моделирования пороговых значений построены тренды мужской и женской избирательности (рисунок 1). На рисунке 1 показаны ожидаемые пороговые значения изменений мужской и женской избирательности в трех странах (Бразилия – красный цвет, Россия – зеленый, США – синий) относительно изменений уровня отцовских инвестиций (отцовский вклад, γ – доля мужской заботы к максимальной женской, принятой в расчетах за единицу), где тренды d_m , означающие пороговые значения для мужчин – это верхние прямые; и d_f , пороговые значения для женщин – нижние прямые. Полученные при расчетах тренды указывают на момент, при котором матери или отцу целесообразным было бы принятие решения о переходе от репродукции (сегмент ниже кривой) к отказу от нее (сегмент выше кривой).

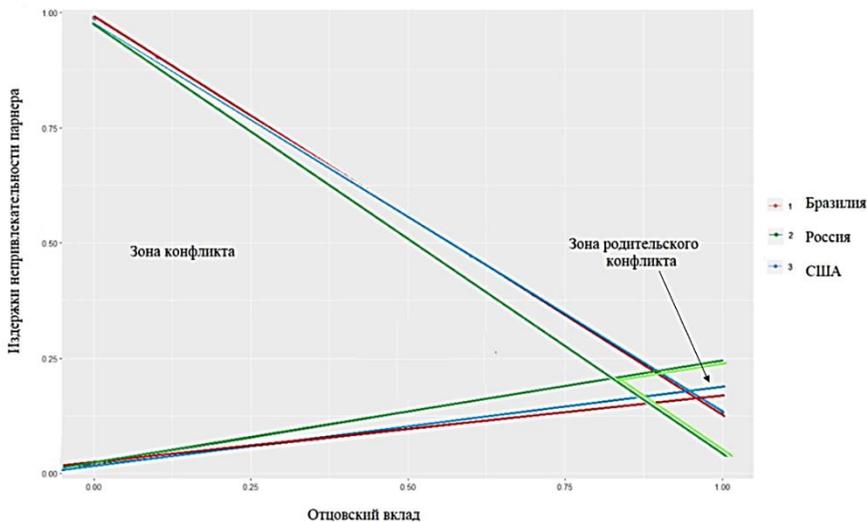


Рисунок 1. Модель конфликта полов для трех стран, где по оси OY показана привлекательность партнера (наибольшая привлекательность соответствует 0, а наименьшая – 1), по оси OX показаны изменения доли отцовского вклада, где максимальные инвестиции отца соответствуют 1, а минимальные – 0

Таким образом, на рисунке 1 верхние три тренда соответствуют изменчивости репродуктивного выбора мужчин в исследуемых странах, где меньшая мужская избирательность сопровождается отсутствием вложений в потомство. А высокий уровень заботы мужчин о детях характерен для тех случаев, когда партнёрша достаточно привлекательна.

Нижние три прямые соответствует ожиданиям женщин в размере отцовской помощи в зависимости от вложений партнёра (ось OX) и его привлекательности партнера (ось OY).

В соответствии с пояснениями, предложенными Д. Паркером и Л. Партридж к данному классу моделей, между линиями в левой и правой части графика располагаются сегменты, которые соответствуют разным фазам конфликта полов: слева – предкоупляционный конфликт, справа – конфликт полов относительно уровня родительской заботы. Таким образом, слева от точки пересече-

ния линий расположен сегмент, в котором преимущественно мужчины проходят строгие рамки полового отбора, где порогом для вступления мужчины в репродукцию является нижняя линия женской избирательности. В правой же части графика между пороговыми линиями мужской и женской избирательности возникает небольшой треугольный сегмент, который показывает величину диспута родителей относительно инвестиций в детей. Как видно из рисунка 1, линии женских предпочтений при выборе партнера возрастают, свидетельствуя о меньшей требовательности женщин по отношению к привлекательности мужчин, готовых щедро инвестировать в совместное потомство. Мужчины же, находящиеся в отношениях с недостаточно привлекательными женщинами, избегают родительских обязанностей, что и показывает нисходящий тренд мужских предпочтений в правой части графика. Для мужчин, в этом случае репродуктивные выгоды невелики, ценность совместного потомства падает, а возможность встретить другую, более подходящую партнершу возрастает тем больше, чем ниже соотношение полов, и чем меньше репродуктивных барьеров в конкретной биосоциальной среде.

Нижний треугольник, находящийся под линиями мужских и женских предпочтений, соответствует числу сложившихся пар, у которых нет конфликта, так как и для мужчин, и для женщин привлекательность партнёра (партнёрши) соответствует ожиданиям, также соответствуют их ожиданиям и инвестиции в потомство. Верхний же сегмент графика демонстрирует случаи, когда пары не создаются, так как ожидания и мужчин, и женщин кардинально отличаются.

Характерной особенностью для российской выборки является более правое и более высокое расположение точки пересечения пороговых трендов мужчин и женщин. Это формирует больший по площади сегмент в правой части графика, но меньший в левой части, по сравнению с другим двумя странами. В российской выборке, таким образом, происходит снижение сил отбора, действующих на мужчин, за счет смещения точки пересечения линии женской избирательности выше по вертикали, и увеличение давления сил отбора на этапе рождения и воспитания ребенка, преимущественно действующих на женщин, так как растет конфликтная

зона справа. Такое смещение свидетельствует о возрастающем конфликте полов относительно родительских обязанностей, и ведет к увеличению женской доли родительской заботы о детях.

Выводы и обсуждение. В представленной работе была использована методология, разработанная Д. Паркером и Л. Партридж (1998) для оценки выраженности конфликта полов. Учитывая возможные допущения применимости модели для оценки привлекательности партнёра, был смоделирован и графически представлен ожидаемый репродуктивный конфликт относительно отцовских инвестиций в трех странах: России, США и Бразилии.

В результате проведенных расчётов было показано, что в России менее выражен конфликт полов на этапе выбора партнёра; мужчины, однако, более разборчивы на этом этапе, а женщины, напротив, проявляют меньшую избирательность. При этом в российской выборке гораздо более выражен конфликт полов относительно родительских обязанностей. Вследствие чего положение женщин, вступивших в репродукцию, становится шатким, а доля женской заботы о детях увеличивается.

Важным выводом, следующим из предложенной в работе модели, является то, что смещение точки пересечения пороговых значений избирательности мужчин и женщин левее относительно отцовских вложений и выше относительно оси отражающий издержки, связанные с выбором недостаточно привлекательного («качественного») партнера, безусловно, снижает силу полового отбора перед репродукцией, действующую преимущественно на мужчин, но вследствие такого смещения, увеличивается сила давления отбора на женский пол преимущественно на этапе появления потомства, как это происходит в России. Наблюдаемое на правой части графика, снижение доли российских мужчин, готовых инвестировать личные усилия в заботу о детях, по всей видимости, оказывает негативное влияние на суммарную женскую репродуктивную эффективность, а значит, способствует падению рождаемости. Эта логическая взаимосвязь альтернативного действия сил отбора либо на представителей мужской, либо женской части населения, по нашему мнению, остается недостаточно полно представленной в современных российских исследованиях. Вследствие этого упущения часто теряется из виду биосоциальное понимание

наблюдаемых демографических изменений, а ведь снижение рождаемости является естественным спутником так называемого проигрыша женщинами неизбежного конфликта полов [8; 9].

Ограничения. Описанная в работе модель конфликта полов, безусловно, представляет достаточно упрощённую схему их реальных взаимоотношений, так как важным препятствием для ее приближения к реальности является балльная субъективная оценка долей родительских вложений, вошедших в расчеты, а не временная оценка затрат родителей на поиск и заботу, предложенная Д. Паркером и Л. Партридж [7].

Особенностью представленной модели является смещение акцента на этап родительства, в результате чего в модели отсутствует данные относительно половых контактов, не завершающихся рождением детей.

Рассмотренная в статье модель также не учитывает влияние особенностей совместного воспитания потомства, характерного для подавляющего большинства традиционных и современных обществ. Конфликт родительских обязанностей в случае совместного воспитания детей группой родственников или же посредством включения в заботу неродственных помощников и институциональных заведений не может быть представлен простым соотношением мужских вложений к женским, так как существенную помощь матери оказывают родственные и неродственные члены общества.

Благодарности. Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 19–313–90010 и в соответствии с планом научно-исследовательских работ Института этнологии и антропологии РАН. Автор благодарит за помощь в организации сбора данных для исследования А. Фигуереду, С. Токумару, К. Салмон, Р. Замбрано, Р. Перейра, Т. Луччи.

Примечания

1. Trivers R. L. Parental investment and sexual selection // Sexual selection and the descent of man. Routledge, 2017. P. 136-179.
2. Dawkins R., Davis N. The selfish gene. Oxford University Press, 1976.
3. Darwin C. The descent of man. New York : D. Appleton, 1871.

4. Parker G. A. Sexual selection and sexual conflict // M. S. Blum & N. A. Blum (Eds.). Sexual selection and reproductive competition in insects. London : Academic, 1979. P. 123-166.

5. Rice W. R. Dangerous liaisons // Proceedings of the National Academy of Sciences. 2000. T. 97, №. 24. P. 12953-12955.

6. Gavrilets S., Arnqvist G., Friberg U. The evolution of female mate choice by sexual conflict // Proceedings of the Royal Society of London. Series B: Biological Sciences. 2001. T. 268, №. 1466. P. 531-539.

7. Parker G. A., Partridge L. Sexual conflict and speciation // Philosophical Transactions of the Royal Society of London. Series B : Biological Sciences. 1998. T. 353, №. 1366. P. 261-274.

8. Kokko H., Jennions M. D. The relationship between sexual selection and sexual conflict // Cold Spring Harbor Perspectives in Biology. 2014. T. 6, №. 9. DOI: 10.1101/cshperspect.a017517

9. Lehtonen J., Jennions M. D., Kokko H. The many costs of sex // Trends in ecology & evolution. 2012. T. 27, №. 3. P. 172-178.

Очиров В. О., г. Улан-Удэ, Россия

Ochirov V.O., Ulan-Ude, Russia

**МАСКУЛИННОСТЬ В КОНТЕКСТЕ ПАТРИАРХАЛЬНОЙ
СИСТЕМЫ БУРЯТСКОГО ОБЩЕСТВА
(XIX – НАЧАЛО XX ВЕКА)**

**MASCULINITY IN THE CONTEXT OF THE PATRIARCHAL
SYSTEM OF THE BURYAT SOCIETY
(XIX – BEGINNING OF THE XX CENTURY)**

В статье рассмотрены сущность понятий «маскулинность», «мужское доминирование», «гендерная идентичность», «гендерные стереотипы» в рамках традиционного общества бурят.

The article considers the essence of the notions «masculinity», «male dominance», «gender identity», «gender stereotypes» within the framework of the traditional Buryat society.

Ключевые слова: гендер, маскулинность, этнография, социальная андрология, традиционное общество, буряты.

Keywords: gender, masculinity, ethnography, social andrology, traditional society, the Buryats.

Традиционное общество бурят основывалось на прочных патриархальных устоях, где преобладали мужское доминирование, маскулинные ценности и строго выстроенная иерархия мужских и женских ролей. Такое общество подчинено устоявшимся социальным нормам морали, права, религии, поэтому гендерная стратификация закреплена здесь более отчетливо. Э. Фромм отмечал: «Патриархат – это такой тип культуры, в которой мужчина для того, чтобы быть сильнейшим полом, несомненно, должен господствовать над женщиной» [1, с. 116].

В общественной жизни бурят господствовали четкое разделение труда по признаку пола, а также дихотомизация и поляризация мужских и женских социально-ролевых функций, занятий и сфер деятельности. Гендерное неравенство сложилось исторически

и было обусловлено причинами социального, экономического, религиозного толка.

В маскулинной системе ценностей идеализировалась модель традиционной патриархальной семьи. Взрослые мужчины и подростковая среда выступали в качестве агентов социализации, которые воспитывали мальчиков в духе гегемонной маскулинности. Патриархальное общество культивирует у мальчиков мужские эмоции и волевые качества (храбрость, риск, стремление к власти, победе) и табуирует проявление феминных черт (слабость, трусость, нежность). Как отмечал И.С. Кон, «мальчика делают мужчиной не женщины, а другие мужчины, будь то собственный отец, с которым он идентифицируется, или взрослые мужчины, совершающие над ним обряд инициации, или сообщество однополых сверстников» [2, с. 21]. В процессе гендерной социализации бурятские мальчики осваивали нормы социального поведения, гендерные стереотипы, получали правильное этическое, физическое, умственное и психическое развитие. Взрослые мужчины приучали молодежь к труду, самостоятельности, дисциплине, терпеливости, к умению справляться с трудностями, прививали любовь к природе и родному краю, знакомили с историей рода. По мере взросления мальчики стремились уже осознанно осмысливать и конструировать свою гендерную идентичность.

Традиционная маскулинная идеология тесно связана с такими понятиями, как война, спорт, власть и богатство. Война считалась привилегированной сферой мужской деятельности. В старину бурятский мужчина, прежде всего, ассоциировался с воином, который отстаивает справедливость и оберегает родную землю, защищает свою семью, род и племя от всевозможных бед, вражеских нашествий. По этой причине мужчина воспет в улигерах и преданиях (бурятские эпосы «Гэсэр», «Аламжи Мэргэн»). Кроме того, у всех локальных групп бурятского этноса существует множество устных сочинений, которые знакомят с родовыми и племенными героями, заступниками слабых и борцами за справедливость.

Поскольку мужчина считался, прежде всего, воином, соответственно от него требовалось подобающее физическое развитие. Широкой популярностью у бурят пользовались спортивные игры «*Эрын гурбан наадан*» («Три игрища мужей»). Спорт являлся таким

же видом мужской деятельности, как война, и выступал важнейшим институтом для выражения маскулинности и поддержания традиционной концепции мужского превосходства. По мнению М. Месснера, «для мужчин всех слоев общества, спорт выступает как средство повышения социального статуса, который недоступен женщинам. Таким образом, спорт служит мужским интересам, помогая создать и легализовать их доминирующее положение в обществе и по отношению к женщинам» [3, с. 231-232]. Спорт как типично мужской вид деятельности вырабатывал в мальчике такие черты характера, которые традиционно принято считать мужскими – силу, упорство, выносливость (культурно релевантные элементы мужественности). Как отмечает И. С. Кон, «стремление достичь высоких результатов соответствует канону маскулинности, поднимая самооценку собственной маскулинности у тех мальчиков, которым удастся достичь поставленных целей, и, понижая ее у тех, кто с этим не справляется. Спорт позволяет мальчику доказать свою маскулинность и быть признанным другими мальчиками. Это важно как для тех, кто этими свойствами обладает, так и для тех, у кого их нет» [4]. Победа в соревнованиях определяет ранг отдельного мужчины или мужского сообщества (рода), к которому он себя относит [5, с. 45-68]. Между тем бурятские спортивные игры способствовали всестороннему развитию и совершенствованию личности (физическое, эстетическое, нравственное воспитание).

В традиционном бурятском обществе понятие «власть» ассоциировалось с мужским началом и маскулинностью. Как писал Майкл Киммел, доминирующая маскулинность – это маскулинность тех мужчин, которым принадлежит власть. Модель доминантной маскулинности отображает представления о мужской гендерной роли. Данная форма маскулинности считается наиболее правильной и желаемой (например, маскулинность известных спортсменов, политических деятелей). Она представляется неким идеалом, лучшим образцом. Данный тип маскулинности обладает в патриархальном обществе статусом эталона, одновременно она нормативна, то есть стремление соответствовать ей всегда поощряется [6, с. 27]. Социальная активность, хозяйственная нагрузка бурятского мужчины способствовали повышению его авторитета, увеличению значения мужского слова, что давало право «голоса» в

обществе. В политической сфере господствовали мужчины, и они обладали полной монополией на публичную власть. Мужчины имели право избирать, быть избранными, судить, получать образование, наследовать имущество, участвовать в общественных собраниях и общинных молениях.

Особым почетом в общественной жизни бурят пользовались знатные мужчины, обладавшие богатством. Материальное благосостояние служило подтверждением их высокого социального статуса в обществе. Такие мужчины пользовались широкими правами, обладали авторитетом и избирались родовыми начальниками. Для того, чтобы завоевать уважение у сородичей, богач служил им опорой и в трудное время оказывал поддержку нуждающимся [7, с. 76]. Согласно обычному праву бурят, детей-сирот и стариков, оставшихся без приюта, должны были содержать богатые буряты [8, с. 139]. Мужчины, нажившие состояние собственным трудом, пользовались уважением среди своих сородичей [9, с. 103]. Статус богатого мужчины приравнивался статусу старшего в роде или уважаемого старика. Такой человек обычно отличался умом, высоким положением в обществе, знатностью и престижем. Сам факт, что такой человек выбрался из нивелирующего действия общины, свидетельствует о том, что на такое способна только личность, до известной степени исключительная [10, с. 33]. Однако богатство бурятского мужчины выражалось не только в наличии материального имущества. Важно было иметь большое потомство, особенно сыновей [11]. Бездетность подчеркивала неполноценность и ущербность мужчины, негативно влияла на его статус. Состоятельность мужчины в патриархальном обществе бурят определялась не только его социальной, но и сексуальной полноценностью.

Таким образом, гендерные стереотипы зафиксированы на уровне общественного и индивидуального сознания по схеме – правильное / неправильное (принцип «бинарной оппозиции»). Эти нормативные шаблоны задавали программу гендерно-стереотипизированного поведения и поддерживали асимметрию гендерной системы общества. Дихотомия и иерархия мужского/маскулинного и женского/феминного были характерной чертой традиционного бурятского общества, в котором гендерная иден-

тичность мужчины выражалась в проявлении в нем черт маскулинности, мужской природы и мужского менталитета.

Примечания

1. Фромм Э. Мужчина и женщина. М. : АСТ, 1998. 509 с.
2. Кон И. С. Маскулинность как история // Гендерные проблемы в общественных науках / отв. ред. И. М. Семашко. М., 2001. С. 9-38.
3. Месснер М. Маскулинность и профессиональный спорт // Антология гендерной теории. Минск, 2000. С. 218-235.
4. Кон И. С. Мальчик – отец мужчины. М. : Время, 2009. 703 с.
5. Морозов И. А. Поединок как зрелище (к вопросу о генезисе борьбы и драки) // Традиционные формы досуга: история и современность. М., 1998. С. 45-68. (Сохранение и возрождение фольклорных традиций / Рос. АН, Гос. респ. центр рус. фольклора; Вып. 9).
6. Малкина-Пых И. Г. Гендерная терапия. М. : Эксмо, 2006. 928 с.
7. Цыденова Д. Ц. Представления агинских бурят о жизни и смерти (конец XIX — начало XXI в.) / отв. ред.: Ф. Ф. Болонев, А. А. Бадмаев. Новосибирск, 2009. 194 с.
8. Самоквасов Д. Я. Сборник обычного права сибирских инородцев. Варшава, 1876. 282 с.
9. Галданова Г. Р. Закаменские буряты : ист.-этногр. очерки: (вторая половина XIX — первая половина XX в.) / отв. ред.: Л. П. Потапов, К. М. Герасимова ; РАН. Сиб. отд-ние. БИОН. Новосибирск, 1992. 172 с.
10. Петри Б. Э. Внутриродовые отношения у северных бурят. Иркутск, 1925. 71 с. (Отт. из: "Известия Биолого-геогр. науч.-исслед. ин-та при Гос. Иркутск. ун-те. Т. 2, вып. 3").
11. ПМА – Полевые Материалы Автора. Информант: Будаев Бэликто Очирович – 1927 года рождения, уроженец с. Алла, Курумканский район. Племя Эхирит, род Хэнгэлдэр.

УДК 572(=512.156)

**Мезенцева А. А., Ростовцева В. В., Демидов А. А.,
Басюл И. А., Бутовская М. Л., г. Москва, Россия**

**Mezentseva A. A., Rostovtseva V. V., Demidov A. A.,
Basyul I. A., Butovskaya M. L., Moscow, Russia**

ИЗУЧЕНИЕ ФИЗИЧЕСКОЙ СИЛЫ ПО ОБОБЩЕННЫМ ПОРТРЕТАМ МУЖЧИН ТУВИНЦЕВ: МОРФОЛОГИЯ И ВОСПРИЯТИЕ

STUDYING PHYSICAL STRENGTH ACCORDING TO THE GENERALIZED MALE PORTRAITS OF THE TUVANS: MORPHOLOGY AND PERCEPTION

В настоящей работе представлен комплексный анализ взаимосвязи между формой лица и физической силой молодых мужчин южной Тувы. Результаты исследования выявили набор характеристик мужского лица, достоверно указывающих на физическую силу. Кроме того, подтвердилась способность других людей, как мужчин, так и женщин, объективно оценивать по этим характеристикам физическую силу мужчин того же происхождения.

The article presents a comprehensive analysis of the relationship between the facial shape and physical strength of young men of Southern Tuva. A set of male facial characteristics which are sure to indicate physical strength has been revealed as the result of the study. Besides, the ability of other people, both men and women, to assess the physical strength of men of the same origin objectively, has been confirmed.

Ключевые слова: физическая сила, геометрическая морфометрия, форма лица, тувинцы.

Keywords: physical strength, geometric morphometry, face shape, the Tuvans.

Ранее целым рядом исследований была продемонстрирована способность человека точно определять физическую силу по статичным изображениям мужского лица [1-4]. Известно, что в европейских и африканских популяциях, крупные, отличающиеся

массивной нижней челюстью и относительно низким лбом с развитым надбровьем лица мужчин являются маскулинизированным и воспринимаются физически сильными. Напротив, лица феминизированных индивидов – более грацильные с чертами лица, с широкими скулами при относительно узкой нижней челюсти, высоким лбом, и большими глазами, полными губами – воспринимаются относительно женственными. Как правило, в оценках им приписывают небольшую физическую силу [1; 5-8]. В предыдущих работах связь между признаками лица и физической силой исследовалась преимущественно в промышленно развитых западных, реже доиндустриальных африканских обществах. Настоящая работа расширяет географический ареал исследований этой темы и вносит новые сведения о коренных популяциях Южной Сибири.

Материалы для настоящего исследования были собраны у южных тувинцев, проживающих в государственном природном биосферном заповеднике «Убсунурская котловина», в небольших селениях Монгун-Тайгинского и Эрзинского кожууна. Население этих областей, главным образом, занимается сельскохозяйственным трудом, подразумевающим регулярные физические нагрузки. Выборку натурщиков составили более 90 молодых мужчин, проживающих в п. Эрзин. Выборку оценивающих составили тувинцы обоих полов, 102 женщины и 39 мужчин в возрасте от 18 до 30 лет, постоянно проживающие в п. Мугур-Аксы и близлежащих селениях. Изучение областей лица, связанных с физической силой, проходило методом геометрической морфометрией с использованием программ trs-серии [9]. У всех натурщиков были собраны измерения силы кисти и фронтальный антропометрический фотопортрет. По методике, предложенной С. Виндхагер с соавторами, каждый фотопортрет был размечен конфигурацией, описывающей полную форму лица 71-ой морфометрической точкой [6]. Полученный массив конфигураций стандартизировался с помощью прокрустовой суперимпозиции и симметризации и затем сопоставлялся с индивидуальными значениями силы кисти. Затем методом многомерного регрессионного анализа осуществлялся поиск областей лица, особо чувствительных к изменениям значений силы кисти и достоверно с ними связанных. Статистическая значимость связей проверялась пермутационным тестом. Полученные результаты были визуализи-

рованы на обобщенном изображении мужчин тувинцев в форме двух противоположных портретов – мужское лицо, транслирующее высокую (+5SD) и низкую (-5SD) физическую силу (измерено по силе кисти). Впоследствии оба полученных портрета (морфа) оценивались независимой выборкой тувинцев по критерию физической силы, по шкале от одного до трех. Для того, чтобы выяснить различались ли оценочные суждения о физической силе двух разных типов лица мы провели статистический анализ методом порядковой логистической регрессии с повторяющимися измерениями.

Согласно результатам морфологического анализа, форма лица мужчин достоверно связана с силой кисти. Существенные изменения, ассоциированные с физической развитостью, затрагивали, практически полностью, нижнюю часть лица и верхнюю часть, в области лба, надбровья, глаз. Результаты анализа оценочных суждений показали, что индивиды обоих полов достаточно точно угадывали уровень физической силы мужчин тувинцев по изображениям их лица. Полученные нами результаты хорошо согласуются с результатами предыдущих работ в этой области и классическими представлениями этологов об информативности черт лица.

Исследование выполнено в соответствии с планом научно-исследовательских работ Института этнологии и антропологии РАН (ААМ, ВВР, ММБ). Сбор данных для настоящего исследования выполнен при поддержке гранта РФФИ №21-18-00597 (ААД, ИАБ).

Вклады авторов: дизайн исследования, сбор материалов в Эрзинском районе (2021), анализ данных и написание статьи (ААМ, ВВР, ММБ); сбор материалов исследования в Эрзинском (2020) и Монгун-Тайгинском (2022) районах (ААМ, ААД), подготовка локальной компьютерной программы для сбора оценок (ИАБ).

Примечания

1. Associations of physical strength with facial shape in an African pastoralist society, the Maasai of Northern Tanzania / M. L. Butovskaya, S. Windhager, D. V. Karelin [et al.] // PLoS ONE. 2018. Vol. 13. No 5. DOI: 10.1371/journal.pone.0197738.

2. Interrelationships among men's threat potential, facial dominance, and vocal dominance / C. Han, M. Kandrik, A. C. Hahn [et al.] // *Evolutionary Psychology*. 2017. Vol. 15, №1. DOI : 10. 1177/1474704917697332.

3. Holzleitner I. J., & Perrett D. I. Perception of strength from 3D faces is linked to facial cues of physique // *Evolution and Human Behavior*. 2016. Vol. 37, № 3. P. 217-229.

4. Human adaptations for the visual assessment of strength and fighting ability from the body and face / A. Sell, L. Cosmides, J. Tooby [et al.] // *Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences*, 2009. № 1656. P. 575-584.

5. The morphometrics of “Masculinity” in human faces / P. Mitteroecker, S. Windhager, G. Müller, K. Schaefer // *PLoS One*. 2015. Vol. 10, №. 2. P. 0118374.

6. Windhager S., Schaefer K., Fink B. Geometric morphometrics of male facial shape in relation to physical strength and perceived attractiveness, dominance, and masculinity // *American Journal of Human Biology*. 2011. Vol. 23, № 6. P. 805-814.

7. Бутовская М. Л., Мезенцева А. А. Обобщённые портреты мужчин масаев: внешняя привлекательность и физическая сила по оценкам экспертов из той же популяции // *Лицо человека: познание, общение, деятельность* / отв. ред.: К. И. Ананьева, В. А. Барбанщиков. М. : Когито-Центр, 2019. С. 495-505.

8. Facial cues to physical strength increase attractiveness but decrease aggressiveness assessments in male Maasai of Northern Tanzania / M. L. Butovskaya, A. A. Mezentseva, A. Mabulla [et al.] // *Evolution and Human Behaviour*. 2022. Vol. 43, №. 2. P. 115-121.

9. Rohlf F. J. The tps series of software // *Hystrix*. 2015. Vol. 26, № 1. P. 1-4.

Дашиева Н. Б., г. Улан-Удэ, Россия

Dashieva N. B., Ulan-Ude, Russia

ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНЫЕ ЛАНДШАФТЫ РЕСПУБЛИКИ БУРЯТИЯ

HISTORICAL AND CULTURAL LANDSCAPES OF THE REPUBLIC OF BURYATIA

Статья посвящена актуализации историко-культурных ландшафтов Бурятии как фактора развития туризма. Дается характеристика природно-культурных комплексов древнейших насельников Восточных Саян – сойотов с охотничье-промысловым типом хозяйства. Описаны три типа культурных ландшафтов бурят Тункинского и Окинского районов республики. Представлена общая характеристика образцов культурного ландшафта русского старожильческого населения – земледельцев-сибиряков.

The article is devoted to the actualization of the historical and cultural landscapes of Buryatia as a factor in the development of tourism. The characteristic of the natural and cultural complexes of the oldest inhabitants of the Eastern Sayans – the Soyots with their hunting and commercial type of economy is given. The three types of cultural landscapes of the Buryats of the Tunkinsky and Okinsky districts of the republic are described. The general characteristic of the samples of the cultural landscape of the Russian elderly population – the Siberian farmers is given. Ключевые слова: культурный ландшафт, туризм, проектирование, хозяйственно-культурный тип, охота, скотоводство, земледелие. Keywords: cultural landscape, tourism, projecting, economic and cultural type, hunting, cattle breeding, agriculture.

Ключевые слова: культурный ландшафт, туризм, проектирование, хозяйственно-культурный тип, охота, скотоводство, земледелие.

Keywords: cultural landscape, tourism, projecting, economic and cultural type, hunting, cattle breeding, agriculture.

В нашей современности туризм становится весомым фактором развития той или иной территории Российской Федерации, в связи с этим особое значение приобретает традиционная культура населяющих ее народов, которая вкупе с окружающей природой, образует отдельные участки разнообразных историко-культурных ландшафтов. Российские ученые Ю.А. Веденин и М.Е. Кулешова понятие «культурный ландшафт» определяют как природнокультурный территориальный комплекс, сформировавшийся в результате эволюционного взаимодействия природы и человека, его социокультурной и хозяйственной деятельности и состоящий из характерных сочетаний природных и культурных компонентов, находящихся в устойчивой взаимосвязи и взаимообусловленности [1, с. 16].

В Республике Бурятия уникальными природнокультурными комплексами обладают почти все районы. Вместе с тем наиболее интересными являются Тункинский, Окинский, Кабанский, Прибайкальский и Баргузинский районы, границы которых совпадают с территориями национальных парков и природных заповедников. На территориях этих районов основным типом культурного ландшафта является сельский, отражающий этнические аспекты взаимодействия человека и природы. Сочетание указанных факторов обуславливает необходимость разработки программы планового проектирования на данных территориях участков историко-культурных ландшафтов. Реализация подобной программы позволит решить несколько задач, связанных с созданием новых объектов, способствующих развитию туризма, решению прямых задач национальных парков и особо охраняемых территорий, нацеленных на сохранение, как природных ценностей, так и актуализации развития туристской инфраструктуры, прежде всего, этнокультурной направленности. Указанные задачи объединяются спецификой традиционной культуры, содержание которой проявляется в идее природности коллектива, осознании единства микрокосмоса человека и макрокосмоса Вселенной, пронизывающей все подсистемы ее структуры.

Таким образом, система расселения, хозяйства, материальной и духовной культуры, языка (в особенности топонимики) населения указанных районов могут стать образцами одного из возможных в нашей современности моделей природно-культурных комплексов, исторически обеспечивавших стабильное функционирование обще-

ства на основе гармонии между человеком, социумом и природой. В нашей современности в перечисленных районах активно осваиваются природные ресурсы, прежде всего, лечебнооздоровительного (многочисленные целебные источники), спортивно-оздоровительного (горы и реки) и туризма экологического направления. В то же время культурный ландшафт, созданный в результате взаимодействия природы и человека в его историческом развитии, слабо востребован. Подобная ситуация не отвечает реалиям развития указанных районов и Республики Бурятия в целом, как территории с богатой и самобытной культурой, активно вступающей в рынок туризма. В качестве возможного рассмотрим некоторые направления включения историко-культурного ландшафтного разнообразия территории Окинского и Тункинского районов в программы развития туризма в республике.

При разработке проектов следует учитывать, что создается не музейная экспозиция, какие мы видим в Этнографическом музее народов Забайкалья (г. Улан-Удэ), а культурные комплексы живых и развивающихся в конкретной природной среде этнических групп, с исторически присущей традиционной хозяйственной деятельностью, отраженной в объектах материальной и духовной культуры, способах природопользования, составляющей целостность с окружающей природой. Планируя отдельные зоны этнокультурных ландшафтов в данных районах, необходимо учитывать историю их заселения представителями разных этнических групп, являвшихся носителями разных хозяйственно-культурных типов. Об этом могут свидетельствовать памятники археологии, традиционные формы жилищ, элементы быта, технологии природопользования и др.

Сохранение историко-культурного ландшафта как наследия конкретного народа не может осуществляться, полностью изолируя их от социальной, хозяйственной и культурной жизни человека. Это положение приобретает особую актуальность, когда речь идет о малочисленных народах Сибири и Севера, живших охотой, рыболовством и собирательством. Согласно исследованиям Л. Р. Павлинской, расположенный на центральном плоскогорье Восточных Саян, Окинский район включает в себя две экологические ниши, предрасположенные для существования как охотничье-оленоводческого, так и скотоводческого хозяйства [2, с. 49]. В высокогорной части района

проживают сойоты-охотники и оленеводы, а сойоты-скотоводы, в хозяйстве которых важное место занимает и охота, расселяются в более низких местах по долинам горных рек. В нашей современности мы можем иметь в виду только фрагменты культурного ландшафта, обустроенного сойотами – одним из коренных народов Восточных Саян, относящегося к самодийской группе народов и численными к малочисленным народам Сибири [2, с. 8].

В последние десятилетия под влиянием общих социально-экономических тенденций проблемой для ведения традиционного хозяйственного уклада сойотов стало то обстоятельство, что их традиционные охотничьи угодья вошли в территорию Тункинского национального парка. Полагаем, что в связи с данным обстоятельством в этих районах необходимо формирование на территории национального парка участка щадящего природопользования, исторически присущего хозяйственной деятельности сойотов.

Следующий тип культурного ландшафта района – культурный ландшафт бурят с кочевым типом скотоводства высокогорного типа с разведением в хозяйстве наряду с крупным рогатым скотом, овцами и лошадьми – с летними пастбищами в низинах, в большей части яков с выпасом на крутых горных склонах. Применительно к граничащему с Горной Окоя Тункинскому району можно говорить о трех типах культурных ландшафтов. А) По сведениям путешественников первой половины XIX века, тункинские буряты, живущие по реке Иркут, как и все забайкальские, кочуют три раза в году – весной, летом и зимой – и живут в войлочных шатрах. В хозяйстве имеют большие табуны лошадей, много рогатого скота и овец [3]. Б) В горно-таежных местностях преобладал скотоводческо-промысловый тип хозяйства (охота, рыболовство, лесной промысел), незначительное развитие получило земледелие.

К началу XX века, наряду с типичными сезонными поселениями скотоводов-кочевников у бурят, занимающихся земледелием, происходит процесс оседания. В проекте их поселения можно представить в виде комплексов с восьми- и шестистенными бревенчатыми юртами бурят-скотоводов, культовыми сакральными и другими достопримечательными местами. В) Образцы культурного ландшафта земледельцев-сибиряков с традиционными типами крестьянской усадьбы с особенным декором и окраской домов, хозяйственных по-

строек, мельницей, кузницей и др. В «Описании Иркутского наместничества 1792 года» сообщается, что «вывезенные из Польши поселенные раскольники» (семейские Забайкалья) «в хлебопашестве успевают почти пред всеми прочими уездами и прибылью скотоводства не токмо сами питаются, но и в город с изобилием доставляют» [4, с. 89-90].

В пространственно-географическом плане все комплексы будут располагаться в непосредственной близости от формирующегося международного туристского направления Байкал – озеро Хубсугул на территории Республики Монголия. Об истории территории указанных районов Бурятии свидетельствуют топонимы, имеющие самодийские, тунгусские, тюркские, монгольские, бурятские и русские истоки. Указывая на специфичности отдельных этнических групп и связанности с ними ландшафтов, они демонстрируют преемственность и взаимодействие между ними. Так, своей этнической спецификой обладают расселенные на побережье озера Байкал русские и бурятские рыбацкие поселки (Кабанский и Прибайкальский районы).

Большое значение, придаваемое рекреационным качествам этих местностей, ведет к деградации историкокультурной среды. Так, в местности Турка (Прибайкальский район) в последние годы идет процесс создания масштабной туристско-рекреационной особой экономической зоны «Байкальская гавань», изменено устье реки Турка, строятся гостевые дома и многоэтажные гостиницы. Между тем название этой местности происходит от названия впадающей здесь в Байкал реки Турка со значением «омулевая» на эвенкийском языке. В связи с этим представляется возможным проектирование здесь отдельной зоны эвенков – хамниганов Бурятии, занимавшихся охотой, оленеводством и сезонным рыболовством, представляющей собой симбиоз природного и культурного ландшафта. Поселения этой группы эвенков располагались у реки, озера, в лесу далеко друг от друга. Эвенки в таких поселениях имели навесы и изгороди для лошадей, оленей, а также хозяйственные постройки – свайные амбары с односкатной или двускатной крышей на очень высоких столбах (3-4 м) и помосты на столбах-сваях для хранения имущества, снастей, припасов [5, с. 59].

В связи с проблематикой наследия, по мнению В. Н. Калущкого, в процессе освоения и обустройства «своего» культурного

ландшафта любое сообщество создает особую топологическую организацию, отсюда система топологической организации любого культурного ландшафта уникальна. Наиболее зримо топологическая организация культурного ландшафта проявляется в его топонимической системе, фольклоре местного сообщества, в территориальной организации хозяйственной деятельности конкретного поселения. С другой стороны, топологическая организация культурного ландшафта – реальная конструкция, отражающая природные и хозяйственные особенности освоенной территории [6, с. 117-118].

Учитывая, что проекты будут реализовываться на территории, которая относится к особо охраняемой территории, при их разработке в качестве партнеров мы видим администрации муниципальных образований разного уровня, администрации национального парка, юристов, возможно депутатов Народного Хурала республики. Статья подготовлена на основе методологических разработок коллектива сотрудников Российского научноисследовательского института культурного и природного наследия имени Д.С. Лихачева (Культурный ландшафт как объект наследия. Москва - С.-Петербург, 2004).

Примечания

1. Ведение Ю. А., Кулешова М. Е. Культурные ландшафты как категория наследия // Культурный ландшафт как объект наследия. М. ; СПб : Дмитрий Буланин, 2004. С. 13-36.

2. Павлинская Л. Р. Кочевники голубых гор. (Судьба традиционной культуры народов Восточных Саян в контексте взаимодействия с современностью). СПб. : Европейский Дом, 2002. 263 с.

3. Геденштром М. М. Отрывки о Сибири. СПб., 1830. 165 с. // Библиотека Русского географического общества. URI: <https://elib.rgo.ru/handle/123456789/216739> (дата обращения: 05.09.2022).

4. Описание Иркутского наместничества 1792 года. Новосибирск : Наука, Сиб. отд-ние, 1988. 254 с.

5. Соколова З. П. Жилище народов Сибири (Опыт типологии). М. : ТриЛ, 1998. 284 с.

6. Калущков В. Н. Топологическая организация традиционного культурного ландшафта // Культурный ландшафт как объект наследия. М. ; СПб. : Дмитрий Буланин, 2004. С. 116-132.

Лбова Л. В., г. Санкт-Петербург, Россия

Lbova L.V., Saint Petersburg, Russia

**ИНТЕГРАЦИЯ ВОЗМОЖНОСТЕЙ СОВРЕМЕННЫХ
ИНФОРМАЦИОННЫХ ТЕХНОЛОГИЙ И ПОТЕНЦИАЛ
ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ НАРОДОВ
ЗАБАЙКАЛЬЯ**

**INTEGRATION OF INFORMATION TECHNOLOGY
POSSIBILITIES AND THE HISTORICAL AND CULTURAL
HERITAGE POTENTIAL OF THE PEOPLES
OF TRANSBAKALIA**

В статье представлены результаты исследования, направленного на развитие уникальных подходов для отечественной археологии и к публикации научно-значимой информации об объектах археологического наследия народов Забайкалья. На основании комплекса археологических методов в совокупности с методами исторической семантики, и этнографическими данными предложены новые подходы к классификации и интерпретации искусства центральноазиатских археологических культур. Современные методы обработки и представления трехмерных моделей в области петроглифоведения адаптированы для различных типов объектов древнего монументального искусства (мегалитов, плоскостей с рисунками, выполненными краской или выполненных в технике гравировки и пикетажа). Установлено, что способы электронной публикации и научного обмена такими данными на сегодняшний день слабо развиты в России и странах СНГ. В рамках проекта проведены исследования и выработаны новые концепции и технологии для оптимизации разработки трехмерных прорисовок, способов их использования, публикации в веб и научного обмена.

The article presents the results of the study aimed at developing the Russian archaeologists' unique approaches to the publication of significant information about the objects of the archaeological heritage of the peoples of Transbaikalia. On the basis of the complex of archaeolog-

ical and historical semantics methods and ethnographic data, new approaches to classification and interpretation of art of the Central Asian cultures are suggested. Modern methods of processing and presenting three-dimensional models in the field of petroglyphs studies are adapted to various types of objects of the ancient monumental art (megaliths, planes with drawings made with paint or in the technique of engraving and picketing). It has been found out that the ways of electronic publication and scientific exchange of such data are not well developed in Russia and the countries of the CIS. Within the project, research has been carried out and new concepts and technologies have been developed to optimize the development of three-dimensional sketches, ways of using them, publication on the web and scientific exchange.

Ключевые слова: археология, наскальное искусство, мобильное искусство, трехмерные модели.

Keywords: archaeology, rock art, portable art, 3D models.

Применение трехмерных технологий обеспечивает доступ к виртуальным высокоточным копиям уникальных археологических объектов/предметов для исследователей из различных организаций и стран, возможность работы с которыми в настоящее время практически отсутствует. Кроме того, использование трехмерных моделей позволяет сохранить в той или иной степени первоначальный облик уникального археологического объекта, который, как известно, подвергается разрушению во время раскопок, разрушается при использовании иных аналитических методов исследования, или при «реставрационных» работах.

В рамках проекта РНФ «Разработка технологий и информационной системы документирования и научного обмена археологическими данными», реализованного на базе лаборатории мультидисциплинарных исследований первобытного искусства Евразии НГУ (2018-2021) было предложено развитие уникальных для отечественной археологии подходов к публикации научно-значимой информации об объектах археологического наследия народов Центральной Азии в целом, и Бурятии, в частности. Методы и подходы апробировались на объектах культурного наследия, расположенных на территории Алтая, Прибайкалья и Забайкалья, Дальнего Востока и северного Казахстана.

Разработан пакет информационных систем по мобильному искусству Сибири и Дальнего Востока (mobileart.artemiris.org) [5], наскальному искусству Сибири (rockart.artemiris.org) [2], искусству Мальты (malta.artemiris.org), как уникальны коллекционных собраний Южной Сибири [1]. Авторским коллективом исследованы, систематизированы, документированы и опубликованы в интернете более 300 объектов мобильного искусства Сибири и Дальнего Востока, включая 3D модели [3]. Географический охват – Минусинская котловина, Забайкалье, Камчатка, хронологические рамки – эпоха камня – ранний железный век. Разработана и применена авторская методика регистрации пигмента на поверхности предметов мобильной пластики (бивень, камень, раковина, кость) на основе использования результатов спектрального анализа [4; 5; 6]. Осуществлен пилотный проект регистрации состава красок крашенных петроглифов на основе использования результатов спектрального анализа [3; 4]. Были выявлены краски на орудиях стоянки Ушки-5 на Камчатке с возрастом 11-13-тыс. лет назад, которые, предположительно, могли использоваться как орудия для тату. Первый этап предполагает микроскопическое исследование поверхности готовых изделий, орудий труда. В случае выявления следов пигмента на поверхности, предмет получает очередь на аналитическое исследование. Для определения элементного состава краски на поверхности изделий, выявленной при микроскопическом исследовании, использовался метод сканирующей электронной микроскопии и энергодисперсионной рентгеновской спектроскопии (SEM-EDX), что позволило изучить микроструктуру образцов, определить элементы, количественные показатели компонентов в составе пигмента. При этом учитывается концентрация пигмента, а также элементный состав нейтрального фона (фона поверхности без краски) предмета. Третий этап предполагает сравнительный анализ состава пигмента по химическим элементам, кластерный анализ и поиск аналогий по базе данных пигментов северной Евразии, которая находится в стадии разработки.

В результате выполнения проекта с использованием бесконтактных методов документирования и целого ряда авторских методик, исследован и опубликован в открытом доступе значительный массив данных как по памятникам наскального искусства, так и по

коллекциям мобильной пластики. Комплексное документирование, включающее высокоточное трехмерное копирование плоскостей с наскальными рисунками, обеспечило сохранение в цифровом виде памятников наскального искусства, находящихся под угрозой разрушения. Впервые систематизированы коллекции мобильной пластики Сибири и Дальнего Востока и обеспечен открытый доступ к их материалам, представлены результаты технологического и трасологического анализа предметов коллекций, содержащих уникальную информацию о традициях и культурах региона Центральной и Северо-Восточной Азии.

Опыт, полученный в рамках работы лаборатории ЛМИПИЕ и указанного проекта, активно тиражируется в образовательной среде высшей школы университетов Сибири и Казахстана [7].

Примечания

1. Lbova L. V., Kazakov V. V., Rostyazhenko T. E. Virtual prehistory portable art collection of Siberian Mal'ta-Buret' culture: ways of documenting, classification and representation // *Annales d'Universite 'Valahia' Targoviste, Section d'Archeologie et d'Histoire*. 2020. Vol. 22. P. 7-18.

2. Трехмерное моделирование петроглифов Южной Сибири / В. В. Казаков, А. И. Симухин, В. С. Ковалев [и др.] // *Археология и геоинформатика. Четвертая Международная конференция : тез. докл. М. : ИА РАН, 2019. С. 46-47.*

3. Тамчинский оленный камень: опыт документирования мегалитических объектов / В. В. Казаков, А. И. Симухин, В. С. Ковалев [и др.] // *Сибирские исторические исследования*. 2019. № 3. С. 141-167.

4. Лбова Л. В. Колористика в сибирских культурах ледникового периода // *V Северный археологический конгресс : тез. докл. Ханты-Мансийск, 11-14 дек. 2019 г. Ханты-Мансийск : ООО Универс. тип. «Альфа-Принт», 2019. С. 376-378.*

5. Лбова Л. В., Казаков В. В., Жумадилов К. Б. Информационная система «Древнейшее искусство Сибири и Дальнего Востока» – новый научно-образовательный ресурс в Новосибирском государственном университете // *Вестник НГУ. Сер. : История, филология*. 2019. Т. 18, № 5. С. 9-20.

6. Музейные коллекции в 3D: опыт Новосибирского государственного университета / А. И. Панкина, В. В. Казаков, Л. В. Лбова [и др.] // Вестник Бурятского научного центра Сибирского отделения Российской академии наук. 2019. № 3(35). С. 177-180.

7. Умиткалиев У. У., Лбова Л. В., Хабдулина М. К. Новые методы и технологии в профессиональной подготовке специалистов в сфере археологии и этнологии. // Вестник Евразийского национального университета им. Л. Н. Гумилева. Сер. : Исторические науки. Философия. Религиоведение. 2020. № 2(131). С. 77-84.

УДК 39(571.1/.5)

Ултургашева Н. Д., Цуканова О. А., Бадарчи А.-К. А.,
г. Кемерово, Россия

Ulturgasheva N.D., Tsukanova O.A., Badarchi A.-K. A.
Kemerovo, Russia

К ПРОБЛЕМАМ ЭТНОКУЛЬТУРНОГО ПРОЕКТИРОВАНИЯ В СОХРАНЕНИИ И ТРАНСЛЯЦИИ ЭТНИЧЕСКОГО НАСЛЕДИЯ АВТОХТОННЫХ ЭТНОСОВ СИБИРИ

TO THE PROBLEMS OF ETHNOCULTURAL PROJECTION IN PRESERVATION AND TRANSLATION OF ETHNIC HERITAGE OF AUTOCHTHONOUS ETHNIC GROUPS OF SIBERIA

В статье рассматриваются проблемы, существующие в сфере этнокультурного проектирования как одного из современных средств сохранения и трансляции этнического наследия автохтонных этносов Сибири (на примере коренных народов, проживающих на территории Кемеровской области, Республик Тыва, Хакасия, Алтай).

The article deals with the problems that exist in the field of ethnocultural projection as one of modern means of preserving and transmitting the ethnic heritage of the autochthonous ethnic groups of Siberia (on the example of the indigenous peoples living in the Kemerovo region, the Republics of Tyva, Khakassia, Altai).

Ключевые слова: этнокультурный проект, этническое наследие, традиционная культура, автохтонные этносы Сибири.

Keywords: ethnocultural project, ethnic heritage, traditional culture, autochthonous ethnic groups of Siberia.

С позиций системного подхода традиционная культура в своей исходной форме базируется на этнокультурных ценностях и идеалах. Вместе с тем, культурологический подход рассматривает данное явление, прежде всего, как деятельностный способ бытия человека. Именно этим и определяются механизмы ее сохранения и

трансляции в социокультурной ситуации современной России. Ключевым здесь является фактор духовно-нравственного воспитания подрастающего поколения, сохранения культурного разнообразия и формирования этнокультурной и гражданской идентичности.

Необходимость реализации потенциала традиционного наследия в современных условиях определяется содержанием выступления Президента Российской Федерации В. В. Путина на заседании Совета по культуре и искусству: «...Назрела необходимость существенно пересмотреть и подходы в сфере культуры, и саму систему ее государственного и муниципального управления. К сожалению, практика отношения к культуре по остаточному принципу оказалась очень живучей. Сфера культуры стереотипно воспринимается не более чем подотрасль социального блока. Переломить ставшее привычным отношение к культуре как развлечению трудно, может быть очень трудно, но безусловно необходимо. И культурная политика должна способствовать этому, выводить культуру на ту высоту, которой она достойна» [1].

В этой связи актуальным направлением в поиске современной этнической и общероссийской идентичности нам представляется разработка и реализация проектов с точки зрения научного понимания исторических перспектив и современных возможностей культур автохтонных этносов Сибири. Технология проектирования в этнокультурной сфере включает в себя постановку проблемы, основанную на предварительном анализе этнокультурной ситуации, последующую разработку и реализацию проекта. На сегодняшний день владение проектной логикой и технологией существенно дополняют аналитические, организационно-управленческие и консультационно-методические функции ключевых элементов (как объектов, так и субъектов) этнокультурной сферы [2].

Проблемы, анализируемые в контексте этнокультурного проектирования, можно рассмотреть с двух точек зрения. С одной стороны, они являются объективно отмеченными фактами негативных явлений в этнокультурной сфере, например, угроза возможной утраты традиционных ценностей или факторы, влияющие на усложнение процесса культурного развития в рамках общества, этнической группы, конкретной территории или отдельно взятой личности. С другой, формулировка проблем этнокультурного ха-

рактера может быть следствием противоречия между реальным и желаемым состоянием объекта этнической культуры, субъективно переживаемым автором проекта, который по какой-либо причине берет на себя ответственность за приведение данного объекта в идеальное для общества состояние.

Проблемно-целевая ориентация этнокультурных проектов предполагает многообразие ее адресатов, к которым она может быть обращена потенциально. Например, обращение к местной администрации является необходимым, так как этнокультурный проект, как правило, ставит перед собой цели и задачи по решению проблем сохранения и развития народной художественной культуры этносов, проживающих на конкретной территории, что влияет на поддержание ее культурно-исторической уникальности. Субъекты национальной культурной политики выступают в качестве возможных источников поддержки и финансирования проектов, соответствующих приоритетам данной области. Федеральные органы исполнительной власти являются адресатом этнокультурных проектов в связи с их приоритетными направлениями деятельности по сохранению и развитию национальных культур народов России, а также в связи с реализацией различных федеральных программ в сфере культуры, для которых территориальные проекты могут быть средством реализации. Средства массовой информации могут содействовать практической реализации проекта, повышая его статус в глазах общественности, а также привлекая внимание к проектной деятельности со стороны населения и потенциальных спонсоров, которые в свою очередь, могут получить повышение имиджа, дополнительные рекламные возможности и взаимовыгодные контакты путем инвестирования и благотворительной деятельности. Обращение к населению города, района или региона, в частности к творческой интеллигенции, обуславливается улучшением этнокультурной сферы в целом через реализацию проекта, культурное развитие территории, содействие творческим инициативам, поддержке дарований и др.

Анализ научной литературы, нормативно-правовых источников, интернет-ресурсов, а также участие в непосредственной деятельности по развитию национально-культурных объединений различного уровня, функционирующих на территории Сибири, позво-

ляет нам выделить следующие актуальные проблемы, существующие в сфере реализации этнокультурных проектов.

В качестве одного из негативных аспектов, по своим последствиям для бытования народной художественной культуры в современном мире, можно обозначить ценностно-этические изменения этнического самосознания, имеющие свое начало в коммерциализации традиционной культуры и последующей утратой ее священных и ценностных смыслов. На наш взгляд, это связано с попытками включения материальной и духовной составляющих традиционных культур в современное пространство глобализирующегося мира, что в свою очередь, приводит к формированию эрзац-культуры, которая более активно воспринимается обществом, несмотря на свой упрощенный и развлекательный характер. Так, Айлана Калиновна Кужугет, доктор культурологии, профессор, отмечает, что «стремление к накоплению, отказ от традиционных ценностей, общемировая тенденция на расширение индустрии развлечений ведет к уничтожению самой культуры как таковой, замене ее на эрзац-культуру» [3].

С целью анализа влияния этнокультурных проектов на сохранение и трансляцию народной художественной культуры автохтонных этносов Сибири, нами представляется необходимым рассмотреть нормативно-правовую базу, и, в частности, государственные программы по сохранению, развитию культуры и национальных отношений, реализуемые в различных регионах Сибири.

Так, например, в региональной стратегии государственной национальной политики в Кемеровской области на период до 2025 года освещается межэтническая ситуация в Кузбассе, с перспективой развития конструктивных внутренних связей и специфика региональной этнонациональной политики, включая развитие этноязыковой сферы, в том числе путем разработки и реализации соответствующих проектов [4].

Государственная программа Республики Тыва «Развитие культуры и туризма на 2021-2025 годы» ставит своей целью сохранение и развитие культурного наследия, формирование многообразной и доступной культурной жизни населения Республики Тыва, укрепление международных культурных связей. Программа ориентирована на использование потенциала этнокультурного проекти-

рования, так как традиционная народная культура выступает в качестве ресурса развития, активизации жизнеспособных культурно-исторических традиций, способных дать социальный и экономический эффект [5].

Государственная программа «Культура Республики Хакасия» (2016-2020 годы), включает в себя следующие подпрограммы: «Развитие культурного потенциала Республики Хакасия»; «Наследие»; «Искусство»; «Туризм». При этом этнокультурные проекты в данной программе рассматриваются как в плане творческих проектов в сфере культуры и искусства, реализуемых некоммерческими организациями, включая сохранение и развитие традиционной культуры, так и в качестве бизнес-проектов в сфере туристской индустрии [6].

В рамках Государственной программы Республики Алтай «Развитие культуры» на 2019-2024 годы под проектами понимаются выставочные, гастрольные (творческие) проекты. Также отдельно рассматривается проект «Инициативы граждан», в рамках которого предусматривается реализация проектов «по сохранению и восстановлению природных ландшафтов, историко-культурных памятников и поддержке национальных культурных традиций, народных промыслов и ремесел» [7].

На наш взгляд, все эти государственные программы создают условия для развития этнокультурного проектирования в регионах.

При этом, к проблемам реализации проектов в этнокультурной сфере также можно отнести недостаточную поддержку данной сферы со стороны государства, так как в настоящее время в государственных грантовых конкурсах принимает участие большое количество разнохарактерных этнокультурных проектов, направленных на сохранение и трансляцию этнического наследия автохтонных этносов Сибири, но не все из них получают поддержку, и, как следствие, не имеют средств для реализации. Очень многие проекты не проходят даже отборочный этап, несмотря на их актуальность и важность для этнокультурных сообществ.

Также одной из существующих проблем в сфере этнокультурного проектирования является недостаточная информированность общества о существующих этнокультурных программах и проектах, связанная со сложностями эффективного централизован-

ного информирования граждан. Следующая, достаточно острая, проблема связана с отражением проектной деятельности в средствах массовой информации. Как правило, данная деятельность, в том числе и этнокультурная, упоминается в недостаточной степени и зачастую транслируются лишь итоги проектов.

В качестве проблемы также выделяется недостаточное количество должностей для специалистов, ориентированных на работу с проектами, в этнокультурных центрах и других национально-культурных объединениях. Следовательно, существует потребность в специалистах, которые имели бы достаточное количество времени для получения различной информации по поиску новых проектов и программ для развития и совершенствования работы этнокультурных центров, оформлению и подаче заявок, проведению презентации проекта. Также во многих учреждениях, даже при условии наличия «молодого» коллектива, нет опыта реализации этнокультурных проектов, это можно объяснить тем, что сфера образования в настоящее время в большей степени направлена на учебный процесс, чем на практику реализации этнокультурных проектов.

Совершенствование опыта проектной деятельности в этнокультурной сфере, на наш взгляд, в первую очередь, определяется привлечением руководителей и участников национально-культурных объединений к повышению компетентности путем участия в различных видах образовательных курсов по этнокультурному проектированию.

Таким образом, созидательный, творческий характер этнокультурного проектирования определяется его ориентацией на позитивные изменения в культурной жизни этноса на основе исследовательской деятельности. Это связано с тем, что одной из основополагающих характеристик «человека культурного», как субъекта современного социального существования и развития, является его «способность к проективной деятельности, продуктивному воображению, творческому и свободному преобразованию реальности на основе модели потребного будущего. Эта способность задается самой сущностью культуры, которая есть, прежде всего, совокупность проектных, или идеальных, духовных способов и результатов освоения и преобразования мира природы, общества, самого человека» [2, с. 8]. Вследствие этого, этнокультурное проектирование играет важную роль, так

как оно позволяет возрождать и воспроизводить элементы материальной и духовной культуры автохтонных этносов Сибири.

Примечания

1. Заседание Совета по культуре и искусству // Президент России : [офиц. сетевые ресурсы]. URL: <http://www.kremlin.ru/events/president/news/19353> (дата обращения: 15.08.2022).

2. Бирженюк Г. М. Методология и технологии региональной культурной политики // Панорама культурной жизни Российской Федерации : науч.-информ. сб. М. : РГБ : НИО Информкультура, 2000. С. 2-39.

3. Кужугет А. К. Проблемы преподавания культуры Тувы в образовании XXI века // Сибирский педагогический журнал. 2011. № 11. С. 136-140.

4. Об утверждении Региональной стратегии государственной национальной политики в Кемеровской области на период до 2025 года : Распоряжение Коллегии Администрации Кемеровской области от 3 марта 2016 г. № 74-р // Администрация города Кемерово : офиц. сайт. URL: <https://www.kemerovo.ru/?page=3082> (дата обращения: 15.08.2022).

5. Об утверждении государственной программы Республики Тыва «Развитие культуры и туризма на 2021 - 2025 годы» : Постановление Правительства Республики Тыва от 20 окт. 2020 г. с изм. и доп. в ред. от 24 авг. 2022 г. № 502. URL: <https://docs.cntd.ru/document/570977445> (дата обращения: 20.10.2022).

6. Об утверждении государственной программы Республики Хакасия «Культура Республики Хакасия» : Постановление Правительства Республики Хакасия от 27 окт. 2015 г. № 558 с изм. и доп. в ред. от 12.11.2019 г. URL: <http://docs.cntd.ru/document/430660035>. (дата обращения: 15.08.2022).

7. Об утверждении государственной программы Республики Алтай «Развитие культуры» : Постановление Правительства Республики Алтай от 1 окт. 2018 № 308 с изм. и доп. в ред. от 17.07.2019 г. URL: <http://docs.cntd.ru/document/550205289> (дата обращения: 15.08.2022).

УДК 394.2(=551.2)

Руденко А. И., с. Тигиль, Камчатский край, Россия

Rudenko A. I., Tigil, Kamchatka krai, Russia

ОБРЯДОВЫЕ ПРАЗДНИКИ ИТЕЛЬМЕНОВ – КОРЕННОГО МАЛОЧИСЛЕННОГО НАРОДА КАМЧАТКИ

RITUAL HOLIDAYS OF THE ITELMEEN, SMALL INDIGENOUS PEOPLE OF KAMCHATKA

В статье рассмотрены обрядовые праздники ительменов – коренного малочисленного народа Камчатки: «Алхалалалай» и «Вскрытие реки Каврал». Основное внимание уделено разным видам обрядовых действий, выявлены категории обрядовых предметов, жертвоприношений и обращений-символов. Ительменские праздники способствуют возрождению и сохранению культуры народа, обретению этнокультурной идентичности.

The article examines the ritual holidays of the Itelmen, small indigenous people of Kamchatka: «Alkhalalalai» and «Debaacle of the river Kavral». Particular attention is paid to various kinds of ritual actions, the categories of some ritual objects, offerings and appeals-symbols were revealed. The Itelmen's holidays promote revival and preservation of the people's culture, acquisition of the ethno-cultural identity.

Ключевые слова: ительмены, обряд, традиция, Камчатка, идол, магия, этнокультурная идентичность.

Keywords: the Itelmen, ritual, tradition, Kamchatka, idol, magic, ethno-cultural identity.

В статье проводится обзор ительменских обрядовых праздников «Алхалалалай» и «Вскрытие реки Каврал». Ительмены (самоназвание – «житель», «тот, кто существует») – коренной малочисленный народ Камчатки, проживающий в Тигильском районе Камчатского края. Обрядовые праздники ительменов связаны с их производственными циклами, весенне-летним и осенним сезонами. Оба обряда были возрождены в селе Ковран: «Алхалалалай» – в 1988 г. и «Вскрытие реки Каврал» – в 2012 г., являющимся очагом

ительменской культуры в Тигильском районе. Эти главные события произошли благодаря артистам ительменского фольклорного национального ансамбля «Эльвель», носителям ительменской культуры и творческой интеллигенции с. Ковран. Организаторы использовали описание обряда «Алхалалалай» российским ученым XVIII века С. П. Крашенинниковым, присутствовавшим на праздниках у южных камчадалов в 1738 и 1740 гг., у северных – 1739 году [1]. Проведение праздника «Вскрытие реки Каврал» наблюдалось автором в Ковране в 2015 году. «Алхалалалай» впервые проводился в 2015 году в селе Тигиль. Традицией стало отмечать его в Тигиле один раз в два года в конце августа, в то время как в Ковране – ежегодно в сентябре. В Тигиле «Алхалалалай» в 2019 году был исследован и задокументирован. Все обрядовые праздники проводились и проводятся артистами ансамбля «Эльвель». Внимание было обращено на этапы проведения обрядовых ритуалов и обрядовые предметы, используемые для совершения действий, обращения – символы, составлена их классификация.

Кратко представим описание обрядовых праздников. *Праздник «Алхалалалай»* включает множество действий. Приведем некоторые из них. Начинается представление с магического обряда очищения жилища. Его проводят с помощью тоншичей-оберегов – это пучки травы, которые олицетворяют природу, их вешают над очагом, повязывают убитым животным на шею, чтобы предотвратить ущерб природе. В жилище разжигают чистый огонь, его кормят и задабривают, чтобы очистить жилище и избавить жителей от грехов уходящего года. Участники обряда проводят замену прошлогодней лестницы на новую, потому что в течение года по ней сновали злые духи. Для ительменов лестница олицетворяет связь между верхним и нижним мирами. Селение выбирает сильных мужчин для добычи в лесу стройной березы – символа счастья. И когда ее приносят, то всех приглашают участвовать в обряде вноса березы в жилище. Пока мужчины ищут березу, уважаемый старик проводит обряд с шаманской рыбой камбалой – символом встречи миров. Ее обвязывают тоншичем и закапывают. Женщины подходят к месту обряда с камбалой, каждая поворачивается вокруг себя, и кричат: «Алулу». Для задабривания врагов их кормят отварными клубнями саранки. Варит сарану уважаемый старик селения. Жен-

щины изготавливают урилдычи (деревянные палочки-рогатки), итунги (остроголовые божки), камули (деревянные палочки). Итунги затем втыкают в крышу жилища. Старик изготавливает из бревна Хантая – ительменского хранителя домашнего очага, с изображением лика в его верхней части, которого по традиции украшает тойон (староста, глава селения) веревкой (косой), свитой из травы, Старик совершает жертвоприношение чистому огню. Он говорит о том, что Кутх (Ворон) приказал приносить огню жертву, чтобы милдовал, защищал от врагов, пожаров. Изготовленных болванчиков сжигают. Далее совершаются обряды с китом (главный источник пищи ительменов в древности, без него не проходит благодарение природе) и волком, существами, сплетенными из травы. Одна из женщин тащит на себе чучело кита, бросает его на землю. А дети подбегают и потрошат его брюхо, достают угощения. В чучело волка по традиции стреляет из лука тойон. Далее совершается обряд угощения Хантая. Ритуал очищения проводится прохождением людей под аркой из березовых ветвей. В двух действиях праздничного церемониала насчитывается 20 ритуальных обрядов.

В результате исследования выявлено, что современное исполнение обряда не является религиозным действием и характеризуется отсутствием лиц, к которым он мог быть адресован. Все ритуалы имеют защитную функцию, производились с целью восстановления порядка в природе, нарушенного в период производственной деятельности. Ритуалы классифицированы по группам: 1. Магические действия, производимые при помощи ритуальных предметов: тоншичей, болванчиков, камулей, урилдычей, итунгов, шаманской камбалы, медвежей лопатки, чучел кита и волка. 2. Очищение от злых духов путем их кормления и отпугивания: замена лестницы; вынос ездовых собачьих принадлежностей; крики мужчин для изгнания гамулов – злых духов, женщины издавали дикие вопли, косоглазья и кривя ртами, корчились, падали на землю, изгоняя из себя злых духов. 3. Действия со священным деревом (березой). 4. Жертвоприношения: кормление ритуальных объектов брусникой, толкушей (ительменское блюдо из отварного лосося, перемолотого с ягодой и жиром нерпы).

Обрядовый праздник «Вскрытие реки Каврал» проходит на берегу реки Ковран (в устье), у идола Нузавуч – охранителя моря,

расположенного на холме, и на «Тропе предков», проходящей вдоль берега реки до площади села Ковран. Церемониал включает в себя 4 ритуальных действия и различные типы обращений. Начинается праздник ритуальным действием «Приветствие реки Каврал». Уважаемый старик (старейшина), принесший рыбу, призывает женщин подойти и разделать лосось. Женщины подходят к реке со словами: «Рыба – это наша еда, рыба – наша одежда, рыба – наша родина». Женщины пластают рыбу, привязывают к косе, плетеной из травы, рыбы головы с хребтами, а затем прикрепляют косу к ветке ольхи. Один конец косы бросают в реку. Другой конец тащит одна из уважаемых женщин с большим трудом против течения реки, имитируя, таким образом, наличие большого количества рыбы в реке. Она призывает женщин села помочь ей. Это обращение относится и к беременным женщинам. Считается, что их участие в обряде будет способствовать успешным родам и, одновременно, обильному ходу рыбы на нерест. Жители и гости подходят к реке, берут косу, поднимают и вытаскивают ее на берег. Во время следующего обряда «Благодарения реки» за ее щедрые дары уважаемый старик призывает жителей брать по кусочку коры с рыбой и опускать их в реку. Он произносит слова-обращения к реке. Например, «Здравствуй, речка! Я живу здесь. Мои родители и деды всегда здесь жили. Каврал – река, прими от нас угощение. Унеси от нас беды и болезни. Дай нам мир, хорошей жизни и много рыбы». Участников обряда призывают пустить дары по течению со словами: «На, возьми! Это наш дар тебе!». Уважаемый старик приглашает всех отправиться от устья реки Каврал к идолу Нузавучу, хранителю моря и помощнику рыбаков, для совершения обряда «Кормления хранителя Нузавуча». Расположенный на холме, деревянный идол с изображением лика верхней части деревянной скульптуры (бревна), встречает жителей. Старейшина обращается к идолу: «Морской дед, оберегай наших рыбаков. Нузавуч, дай нам много рыбы!». А потом жители берут корюшку, обвязывают ее косой из травы и вешают на идола. Они произносят слова: «Ешь. Прими от нас угощение». Первыми проходят возле идола женщины, проводившие обряд «Приветствия реки Каврал». Далее уважаемый старик приглашает на ительменском языке участников идти по тропе предков вдоль реки. Это шествие имеет целью напомнить нынеш-

нему поколению древние традиции предков о бережном отношении к реке Каврал. В результате исследования обрядового праздника «Вскрытие реки Каврал» проведена классификация обращений по типам. 1. Приветствия: «Здравствуй, река Каврал!». 2. Призывы к совершению действий: «Помогите мне разделять рыбу», «Приглашаем всех угостить, обнять и погладить Нузавуча», «Пойдемте тропою предков». 3. Прошения: «Нузавуч, дай нам много рыбы», «Каврал-река, дай нам мир, хорошей жизни, много рыбы». 4. Задабривания: «Каврал-река, мы от души отдаем тебе эту еду», «Нузавуч, возьми дары», «На, ешь. Прими от нас угощения».

Рассматривая ритуалы обрядовых праздников «Алхалалалай» и «Вскрытие реки Каврал» со стороны «механизма действия» (по С. А. Токареву), можно их отнести к разным типам магии. К контактной – использование тоншичей, урилдычей, итунгов, камулей, медвежей лопатки в обрядах «Алхалалалае»; косы, плетеной из травы, куски коры тополя, кусочки рыбы, хлеба, ветки ольхи в обряде «Вскрытие реки Каврал». К катартической – обряд очищения жилища, замена лестницы, обряд добывания «чистого огня», обряд отшептывания женщин в «Алхалалалае». Магия плодородия и магия промысловая, относящиеся к контактному типу магии – привлечение беременных женщин для проведения обряда «Приветствие реки Каврал». Имитативная – потрошение чучела кита, выстрел из лука по фигуре волка в обряде «Алхалалалай». С. А. Токарев отметил, что Крашенинников вполне правильно понял смысл этого обряда; он предположил, что обряд исполнялся для того, «чтоб им прямым (т.е. настоящим) китов и волков промыслять и есть, как с травяными поступали» [2, с. 404-506]. Для обрядов «Алхалалалай» характерен апотропеический/отгоняющий тип магии. Смешанный тип магии можно наблюдать в обрядах «Вскрытие реки Каврал» и «Алхалалалай». С. А. Токарев указал: «В очень многих случаях магические обряды обнаруживают сочетание двух или даже трех и более принципов [2].

Осенний праздник «Алхалалалай» является календарным праздником. Его проведение связано с окончанием сезонных работ. Он посвящен очищению от грехов и задабриванию духов, направлен на гармонизацию отношений человека с природой, которая была утрачена в связи с промысловой деятельностью ительменов в

течение года, на возрождение рода, знаменует собой переход к новому сезонному циклу. В XVIII веке ительмены проводили его в ноябре. С 2010 года он является официальным праздником Камчатского края и отмечается в сентябре. «Вскрытие реки Каврал» является также календарным праздником. Он посвящен началу ловле рыбы в новом году. Если в 20-е гг. XX в. его проводили в начале весны, когда на реке шел ледоход, то в настоящее время в июне. Ритуальные действия благодарения, кормления, задабривания духов реки, почитания традиций предков имели целью добиться успеха в рыболовстве, укрепления мира, пополнения рода, сохранения природы для будущих поколений.

Выявлены общие черты при проведении обоих праздников. Во время обрядовых действий используются ритуальные предметы, такие как тоньшичи, косы, плетенные из травы, рыба, одноликие идолы-охранители, ветви деревьев (ольхи, березы). Проводятся кормления идолов, божков, а также угощения жителей и гостей церемоний. В период обрядовых действий артисты исполняют песни, танцы, которые проводятся по кругу, совершают обход жилища (балагана) и идолов по кругу. Разносятся людские крики и вопли, громкие звуки ударов в бубны, имитируются крики чаек, рычание медведей. В комплексе все действия приобретают магическое значение, выполняют защитную функцию, направлены на воспроизведение рода, свидетельствуют о мифологическом мировоззрении ительменов в древние времена. Можно констатировать, что фольклорный ансамбль «Эльвель» актуализирует вопросы о традициях ительменов, насчитывающих сотни лет, зафиксированных исследователями Камчатки XVII-XIX вв., а также учеными российской и советской науки в XX веке. В связи с развитием этнического самосознания ительменов активизировалось внимание к их народной культуре, происходит переосмысление исторического прошлого этого немногочисленного народа Камчатки. Творческая интеллигенция выступает хранителем своей древней культуры и служит ее транслятором, что способствует развитию этнокультурной идентичности ительменов, осознанию своей самобытности, воспитанию любви к малой родине и, в целом, к многонациональной культуре России. С. В. Гузенина и Л. Е. Яковлева, отмечают: «... осознание этнической идентичности невозможно вне освоения пространства

родной этнокультуры» [3]. Возникает вопрос: что выступает доминантой ительменской этнокультурной идентичности? Для раскрытия этого аспекта необходимо применить комплексный подход к изучению социальной и культурной жизни ительменов на современном этапе.

Примечания

1. Крашенинников С. П. Описание земли Камчатки. Петропавловск-Камчатский, 2018. С. 898-899.

2. Токарев С. А. Ранние формы религии. М. : Политиздат, 1990. 622 с. (Библиотека атеистической литературы). URL: <http://kronk.spb.ru/library/tokarev-sa-1990-1959.htm> (дата обращения: 30.08.2022).

3. Гузенина С. В., Яковлева Е. Л. Роль культуры в процессе обретения этнической идентичности. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/rol-kultury-v-protssesse-obreteniya-etnicheskoy-identichnosti?ysclid=17lcgbw0mm272267687> (дата обращения: 30.08.2022).

Махачкеева Г. В., г. Улан-Удэ, Россия

Makhachkeeva G.V., Ulan-Ude, Russia

**О ТРАДИЦИЯХ НАЦИОНАЛЬНОЙ РЫБАЛКИ
АЛАРСКИХ БУРЯТ**

**ABOUT THE NATIONAL FISHING TRADITIONS
OF THE ALAR BURYATS**

В статье впервые рассматриваются некоторые традиции рыболовства этнотерриториальной группы аларских бурят, расселенных на западной периферии этнической Бурятии, в левобережной части реки Ангара в Аларском районе Усть-Ордынского Бурятского округа Иркутской области. Автор выявляет локальные особенности отрасли (этногенетические истоки, лексика, элементы материальной и духовной культуры), свидетельствующие о самобытном характере хозяйствования.

The article considers some fishing traditions of the ethnoterritorial group of the Alar Buryats settled on the western edge of ethnic Buryatia in the left-bank part of the Angara River in the Alar district of the Ust-Orda Buryat okrug of the Irkutsk region for the first time. The author reveals the local peculiarities of the industry (ethnogenetic origin, lexis, elements of material and spiritual culture) that reflect the distinctive character of householding.

Ключевые слова: аларские буряты, Предбайкалье, реки, озеро, рыболовство, традиции, лодки, инвентарь.

Keywords: the Alar Buryats, Cisbaikalia, rivers, lake, fishing, traditions, boats, inventory.

Данная тема не была предметом специального исследования. Некоторые описания рыболовства на Ангаре имеются в совместной работе И. А. Молодых и П. Е. Кулакова (1896). Частично рыбные промыслы балаганских бурят, к которым ранее относились аларские, рассматривались М. Н. Хангаловым (1958). Касается этой темы Ж. А. Зимин, исследовавший природные условия Аларской

долины (2004). Согласно представленной им географической характеристике, территория характеризуется маловодностью: значительные водотоки – реки Белая, Голуметь, Аларь и их притоки, ранее – Ангара. Единственное крупное озеро и района, и Усть-Ордынского округа – Алятское, естественный водоем длиной более шести километров, а шириной полтора километра. Сравнительно обводнена юго-западная подтаежная часть с ручьями, речками, мелкими озерами и болотами [1, с. 28-29].

Несмотря на маловодность долины, аборигены занимались рыбными промыслами на имеющихся реках, о чем свидетельствуют археологические, лингвистические, фольклорные данные. Так, в 60-х годах на правом берегу Алятского озера археологи обнаружили на древней стоянке эпохи неолита костяные рыболовные приспособления [2]. Об активном рыболовстве говорит и топоним Голуметь (в переводе с бурятского *гульмэ(н)* – рыболовная сеть). Самостоятельный характер отрасли отражает и лексика, часть которой является локальной: ловили щуку *шоошмой*, линка *зэбэн*, карася *зоодэ*, сорогу *улан нюдэн*, налима *гутаар*, хариуса *хадаран*, окуня *алгана* и др. Рыболовные сети и ловушки плели из конского волоса. Ловили мордами *гур*, удочками *гахули* или *хиима*, железными и деревянными острогами *хэрэ*, для мелких рыб – *годоли хэрэ*, лучили рыбу [3, с. 64]. Часть терминов в той или иной форме встречается у некоторых тюркских народов, в частности у тувинцев, что, несомненно, является фактом тесного взаимодействия в прошлом [4, с. 216].

Древние локальные традиции сохранились на берегах Алятского озера, где из поколения в поколение передается лодочное ремесло: изготовление лодок-долбленок из цельной сосны, дерева не менее метра в поперечном сечении. Их издавна долбили *малтаха* или *тунхихэ* теслом *ооли хухэ* [5]. Технология выдалбливания, называемая субстратной, когда объём цельного дерева уменьшается путём изменения его формы, своими корнями восходит к палеолиту [6, с. 7-8]. На долбленках буряты переезжали на ангарские острова во время покосов, рыбачили, прикрепив лодку к льдине [7, с. 217]. Такие лодки-однодеревки разных типов были известны у многих народов от Урала до Дальнего Востока и подразделяются по конструктивным признакам. По остову, носу и другим более мелким

деталю аларская лодка относится к группе наиболее древних долбленых колодообразных. Более поздние характеризуются типичной остроконечностью [8, с. 8]. Приводится в движение шестью, весла имеют вспомогательное значение. В конце XIX и начале XX в. такой тип сохранялся только в двух, территориально разделенных районах, – на Камчатке (у ительменов, оседлых коряков, анадырских чукчей и эвенков) и на юге Сибири (шорцев, ограниченно у бурят, эвенков, тувинцев) [8, с. 113-116]. Этот факт может свидетельствовать об истоках происхождения аларской лодки, так как связи Предбайкалья с дальневосточными культурами общеизвестны (В. А. Туголуков (1980), А. В. Харинский (2001, 2009), Б. Б. Дашибалов (2005) и др.). Кроме того, существует версия о том, что глоттогенез всех популяций и этнокультурных общностей охотников-рыболовов Северной Азии (прасамодийских, праэвенкийских и праэвенских) мог происходить в одном общем очаге, включающем все таежные субрегионы Восточной Сибири и смежные им районы Приморья и Обь-Енисейского междуречья [9, с. 161].

Лодка у аларцев имеет два названия: *онгосо* и *бат*. Термин *онгача*, *онгосо* бытует у амурских эвенков, тувинцев, якутов, долганов, монголов и бурят. Считается, что слово эвенкийского происхождения. Но, возможно, это тюркизм, так как сходство наблюдается в разных формах бурятского и тюркских языков (кирг., казах. и т.д.), т.е. основу составляет общеалтайский термин *анга* [10, с. 6]. *Бат*, русскоязычное название аборигенной лодки, распространено на территории от Урала до Дальнего Востока [11].

По мнению японского этнографа Акаба Седзена, специально приехавшего в Аляты, аларская лодка – родственница знаменитой пироги американских индейцев. До сих пор она используется в качестве промысловой: местные рыбаки выходят на озеро на батах и, загоняя рыбу в сеть, взбивают веслом воду – *батают* [12]. Русская же лодка используется как транспортное средство.

Рыболовство нашло отражение и в шаманизме балаганских бурят, где основной рыболовный инвентарь имел своих покровителей: *Гуреши-нойон* – морды, *Хэрэши-нойон* – остроги, *Хэльмэши-хатан* – весел и т.д. В шаманских призываниях и народных преданиях упоминается берестяной челнок *усяхан хыба* [3, с. 115]. Обожествление сил природы ярко демонстрируют молебны, посвящен-

ные хозяевам вод. У них просят обильного лова рыбы, защиты от несчастий на воде, излечения от болезней [3, с. 118]. Испокон веков в традициях бурят было почитаемое отношение к воде. Не допускается умывание в водоеме, стирка одежды, чистка предметов, вещей и даже ночные крики на берегу. Загрязнение воды *бузурлуулха* считается большим грехом. Он не замаливается, остается за конкретным человеком, не затрагивая его род, и обязательно влечет за собой негативные последствия. Начинаются они с болезней, плохо поддающихся медицинскому лечению. По словам местных жителей, благодаря бережному отношению к озеру, на протяжении длительного времени Алятский водоем не уменьшается [13].

Таким образом, на основании вышеизложенного можно полагать, что рыбные промыслы аларских бурят имеют древние самодийско-эвенкийские корни, о которых свидетельствуют самобытные технологии, инвентарь и лексика. На более позднем этапе исторического процесса терминология была заимствована тюркскими и монгольскими племенами.

Примечания

1. Зимин Ж. А. Аларь: история и современность. Кн. 1. Аларь – родная колыбель. Улан-Удэ : Изд.-полигр. комплекс ВСГАКИ, 2004. 203 с.

2. Шагунова Л. Гонки на батах-долбленках устроят для туристов на «втором Байкале» // Областная : общественно-политическая газ. URL: <https://www.ogirk.ru/2019/10/02/gonki-na-batah-dolblenkah-ustrojat-dlja-turistov-na-vtorom-bajkale/> (дата обращения: 28.09.2021).

3. Хангалов М. Н. Собрание сочинений. Улан-Удэ : Бурят. кн. изд-во, 1958. Т. 1. 550 с.

4. Вайнштейн С. И. Историческая этнография тувинцев. М. : Наука, 1972. 314 с.

5. Махачкеев А. В. Баты с игривого озера Аляты. URL: <https://burunen.ru/news/society/60593-baty-s-igrivogo-ozera-alyaty/> (дата обращения: 18.11.2021).

6. Подмаскин В. В., Турмов Г. П. Лодки народов мира в визуальной антропологии (по материалам конца XIX – начала XXI в.) Владивосток : Изд. дом Дальневост. федерал. ун-та, 2014. 304 с.

URL: http://ihaefe.org/files/publications/full/lodki_2014.pdf (дата обращения: 28.09.2021).

7. Молодых И. А., Кулаков П. Е. Иллюстрированное описание быта сельского населения Иркутской губернии. СПб. : Паровая скоропечатня П. О. Яблонского, 1896. 246 с.

8. Историко-этнографический атлас Сибири. М. ; Л. : Акад. наук СССР, 1961. 496 с.

9. Туров М. Г. Еще раз о исторической прародине и ранних этапах этногенеза тунгусов-эвенков // Народы и культуры Сибири. Взаимодействие как фактор формирования и модернизации : сб. ст. Иркутск : Оттиск, 2003. Вып. 2. С. 147-170.

10. Павлов Е. В. Культ «хозяина» истока Ангары Ама Саган ноёна: к проблемам ареальной вариативности, семантики и генезиса // В мире традиционной культуры бурят : сб. ст. Улан-Удэ : Изд-во БНЦ СО РАН, 2007. С. 4-36.

11. Бельгибаев Е., Назаров И. Традиционное рыболовство таежных групп Алтая. URL:<http://philosophy.spbu.ru/userfiles/rusphil/Kultura%20narodov%20Severnogo%20Altaya.pdf> (дата обращения: 28.09.2021).

12. Швыдченко Т. Индейские замашки алятских рыбаков // Байкал Инфо. URL: <https://baikal-info.ru/region/2012/31/001001.html> (дата обращения: 18.11.2021).

13. Гергесова Л. Кто поможет Алятскому озеру // Байкал Инфо. URL: <http://baik-info.ru/kto-pomozhet-alyatskomu-ozeru> (дата обращения: 25.11.2021).

ЭТНИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА И ХУДОЖЕСТВЕННОЕ ТВОРЧЕСТВО: ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ И ПРИКЛАДНЫЕ АСПЕКТЫ

УДК 17.022.1

Чебунин А. В., г. Улан-Удэ, Россия

Chebunin A. V., Ulan-Ude, Russia

ТРАДИЦИОННЫЕ ЦЕННОСТИ И ГУМАНИЗМ

TRADITIONAL VALUES AND HUMANISM

Традиционные ценности сложились в процессе развития родовой и общинной социальной системы, где в основе мировоззрения лежал социоцентризм. Воспроизводство традиционной личности обеспечивали консервативно-социалистические идеи с ориентацией на самоограничение и сотрудничество, а также мировые религии, закладывающие базовые духовные ценности. Развитие капиталистической системы и ее либерально-гуманистической идеологии привело к слому традиционной социально-экономической структуры и нивелированию традиционных и духовных ценностей. На смену пришел гуманизм с его ориентацией на первичность человека, потребительство, гедонизм и конкуренцию, что и привело цивилизацию к всестороннему кризису. Поскольку возвращение к традиционным ценностям невозможно в силу изменившихся социально-экономических условий, выход из кризиса может обеспечить только обращение к духовным ценностям.

Traditional values were formed in the process of development of the tribal and communal social system, where the worldview was based on sociocentrism. The traditional personality's reproduction was ensured by conservative socialist ideas with the focus on self-restraint and cooperation, and world religions that also formed basic spiritual values. The

capitalist system development and its liberal-humanistic ideology led to the destruction of the traditional socio-economic structure and leveling of traditional and spiritual values. It was replaced by humanism with its focus on the primacy of man, consumerism, hedonism and competition, which led civilization to comprehensive crisis. Since the return to traditional values is impossible due to the changed socio-economic conditions, the only way out of the crisis can be an appeal to spiritual values.

Ключевые слова: традиционное общество, традиционные ценности, капиталистическое общество, либерально-гуманистические ценности, идеология, социальное развитие, духовные ценности.

Keywords: traditional society, traditional values, capitalist society, liberal humanistic values, ideology, social development, spiritual values.

По мере углубления всестороннего кризиса современной либерально-капиталистической цивилизации все больше людей начинают обращать свой взор к традиционным ценностям, видя в них инструмент восстановления социального порядка и гармонии. Логика здесь простая: коль либеральные ценности не могут обеспечить социальную гармонию, более того, привели человечество к процессу самоуничтожения, необходимо вернуться к тем ценностям, которые обеспечивали развитие и устойчивость социальной структуры в прошлом. Наиболее действенно данная логика работает в противопоставление обществ, где гуманистическая и либеральная идеология полностью победила, и обществ, где в разной степени сохранились так называемые традиционные ценности в силу более позднего включения в либерально-капиталистическую систему. Однако в этом противопоставлении можно заметить явное противоречие: стремясь всеми средствами достичь уровня экономического развития развитых западных стран через дублирование их социально-экономической модели, эти государства занимают определенную критическую позицию к их политической и культурной жизни. Подобная двойственная позиция, помимо когнитивного диссонанса, приводит к прямой эклектике различных ценностных систем, сочетая в себе элементы гуманизма и либерализма, с одной стороны, и консерватизма и традиционализма – с другой.

В этом контексте ориентация на либеральный социально-экономический базис и противостояние его политической и духовно-культурной надстройки в контексте ориентации на традиционные ценности не имеет никакого смысла, ибо базис определяет сущность надстройки, поэтому это противостояние превращается в чистое фарисейство, когда говорится одно, а на практике осуществляется совершенно другое. Иначе говоря, живя в капиталистическом обществе, невозможно быть свободным от либеральной идеологии и придерживаться традиционных ценностей, ибо последние есть элемент традиционного общества со своей социально-экономической и политической структурой. Соответственно, возвращение к традиционным ценностям в современных условиях вызывает большие сомнения в своей практической реализации. В то же время господство идеологии гуманизма остро ставит вопрос о ее соотношении с традиционными ценностями и возможности их сочетания с гуманизмом или трансформации в новых социально-политических реалиях.

Несмотря на широкое использование понятия «традиционные ценности», его смысловое содержание в настоящее время является весьма расплывчатым и эклектичным [1]. С одной стороны, они воспринимаются как народно-этнографические и религиозные элементы традиционной жизни, с другой – как нормы социального воспроизводства традиционного общества с его ориентацией на социоцентризм и коллективизм, противостоящему антропоцентризму и индивидуализму. Обобщая такое понимание, можно сказать, что традиционные ценности – это те социальные и духовные ценности, которые обеспечивают воспроизводство исторически сложившейся жизни общества. Социальные ценности включают, прежде всего, семью (род, общину и народ в широком смысле), духовные ценности – те духовно-психические качества личности, которые способствуют укреплению семьи и общины – почитание родителей, уважение старших, скромность, трудолюбие, бережливость, сострадание и т.д. и т.п.

Традиционные ценности сформировались и развивались в условиях родового и общинного общества, когда требовалось обеспечить воспроизводство социума при ограниченных материальных ресурсах. В таких обстоятельствах вся жизнь человека была подчи-

нена интересам этого самого социума, с которым человек себя и идентифицировал. Соответственно этому сформировался и способ жизнедеятельности традиционной личности, основанный на самоограничении и сотрудничестве и соответствующий экономическому базису, где экономика обслуживала интересы воспроизводства общества. Подобное положение обуславливалось низким уровнем развития производительных сил и тяжелыми условиями жизни, при которых выживание было возможно только при коллективном труде, где индивидуализм способствовал быстрому разрушению устоявшихся социальных отношений и разрушению социума, поэтому всячески пресекался как на практике, так и в идеологии.

Соответственно, идеологией традиционного общества выступали консервативно-социалистические идеи родовой и крестьянской общины с их идеалами справедливости, равноправия и сотрудничества. Корреляция социально-экономического базиса и консервативно-социалистической идеологии с одной стороны обуславливала определенную степень социального отчуждения личности, ее непосредственную зависимость от общественного мнения, с другой стороны, формировала модель традиционной социальной личности с соответствующими духовно-психическими качествами. Поскольку воспроизводство традиционной общественной системы напрямую детерминировалось именно такой личностью, то все элементы традиционной культуры и были направлены на воспитание подобной социально-ориентированной личности. В процессе исторической эволюции человеческой цивилизации выживали наиболее жизнеспособные и устойчивые общества с наиболее эффективными культурными механизмами формирования модели традиционной социальной личности для самовоспроизводства, среди которых наиболее действенными себя показали учения мировых религий. Именно мировые религии способствовали развитию духовного потенциала, который лег в основу воспитания и развития социальной личности, обеспечивающей устойчивое воспроизводство традиционной социальной структуры.

Иначе говоря, мировые религии не только ориентировали личность на высшие духовные ценности любви, сострадания, милосердия, терпения и смирения, бескорыстия и т.д., но и через свои нормы и заповеди ориентировали человека на соответствующий

способ жизнедеятельности посредством самоограничения и жертвенности, уважения и почитания родителей и старших, помощь нуждающимся и т.д. Это все вводило определенные рамки и ограничения для эгоизма и индивидуализма, способствовало высокому качеству социальных отношений в контексте традиционной социальной структуры.

Однако по мере развития духовного потенциала личности и общества в целом, а также повышения уровня производительных сил коллективный труд перестал быть гарантией выживания общества и человека. Более того, индивидуальный бизнес без социальных обязательств за счет эксплуатации или коммерции мог принести более высокий материальный достаток для человека, чем его доходы в традиционной социально-экономической и политической структуре. Но для этого требовалось обеспечение гарантий частной собственности и основных прав личности, что, в свою очередь, требовало слома традиционной социально-ориентированной системы. В процессе развития капиталистических отношений все больше таких индивидуально-ориентированных людей повышали свой материальный, а затем в ходе буржуазных революций и политический статус, в результате чего традиционная (общинная) социально-экономическая система сменилась на капиталистическую. Соответственно, ориентация на социальное воспроизводство сменилось ориентацией на экономическое воспроизводство, и если в традиционном обществе экономика работала на социальное воспроизводство, то в новом капиталистическом обществе общество стало работать на экономическое воспроизводство.

Первичность материально-индивидуального благополучия вызвало и изменение способа жизнедеятельности человека – самоограничение и жертвенность постепенно сменились на потребительство и гедонизм, а сотрудничество – на конкуренцию. Естественно, что данный процесс был весьма растянут по времени, пройдя через этап первичного накопления капитала, где через преступления, а где через самоограничение, но в конечном итоге пришедший к современной эпохе всеобщего потребительства, когда материальное благополучие стало критерием основного статуса человека. Традиционные социальные отношения стали не нужны, более того, они стали помехой для нового способа жизнедеятельно-

сти, потому в основном подверглись разрушению, последний этап чего можно наблюдать в западных странах на примере разрушения института семьи. В результате, человек из социального отчуждения попал в материальное отчуждение, а вся политическая и духовно-культурная система стала воспроизводить новую модель личности, ориентированную на индивидуализм и материальное благополучие.

В этом контексте традиционные ценности стали помехой для капиталистических ценностей, поскольку новая социально-экономическая структура требовала новую модель личности для своего воспроизводства. Однако переход к новым ценностям, способу жизнедеятельности и идеологии не мог произойти сразу, поскольку вся европейская цивилизация своими корнями глубоко уходила к христианскому мировоззрению, ставшим каркасом традиционной европейской жизни и соответствующих ценностей. Поэтому трансформация традиционных ценностей заняла длительный исторический период, в ходе которого произошел постепенный и кардинальный слом как традиционного уклада жизни, так и соответствующей культурно-идеологической формы.

Идеологическим инструментом для слома традиционного мировоззрения с его ориентацией на социоцентризм явился гуманизм, как система идей, провозгласившей человека высшей ценностью [2]. Формирование этой идеологической системы заняло достаточно длительное время и происходило параллельно со становлением капиталистической социально-экономической структуры, хотя истоки гуманистических идей как мировоззрения индивидуальной личности можно проследить со времен Античности. Идеи гуманизма изначально защищали и обосновывали концепцию индивидуализма, основных прав личности, частной собственности и материального благополучия. Они служили идеологией капиталистической системы и противостояли нормам традиционного общества с его ориентацией на социальные и духовные ценности. Однако гуманизм не мог себе позволить открытое опровержение этих самых социальных и духовных ценностей, чтобы не быть уличенным в сатанизме в обществе, где христианское учение дало глубокие корни. Поэтому как паразит, постепенно проникающий и отравляющий организм, гуманизм также постепенно проникал в

общественное сознание, пользуясь софистическими и логическими уловками.

Прежде всего, это была уловка отождествления понятий гуманизм и гуманность, смещения аксиологического и этического начала. Первичность человеческого замещалось первичностью гуманности, как основного признака человека. Но, как этическая категория, гуманность отражает, прежде всего, духовные качества человека, которые гуманизм, отсекая онтологический и трансцендентный статус духовного, автоматически обозначил вторичными признаками человека. Иначе говоря, в этическом аспекте гуманизм отождествляет человека как предмет и гуманность как его признак, но в аксиологическом аспекте человек становится важнее всех его признаков, ведь согласно гуманизму каждый человек самодостаточен, и негуманному человеку нельзя отказать называться человеком и, соответственно, пользоваться всеми правами человека при соблюдении формальных законодательных и социальных норм.

Это вопиющее логическое противоречие, нивелированное смещением этики и аксиологии, своим прямым следствием имеет деградацию и обесценивание духовного начала в мировоззрении, поскольку этика вторична в отношении аксиологии, определяющей отношение субъекта с миром. Другими словами, высшая ценность человека порождает его первичность, в мировоззрение это ведет к антропоцентризму и обуславливает потребительское, можно сказать паразитическое, отношение к окружающему миру и обществу. В свою очередь, потребитель попадает в зависимость от материального благополучия и становится легким объектом манипуляции и эксплуатации. В результате, попадая в ситуацию материального отчуждения, человек сам становится материальным объектом в качестве инструмента материального обогащения собственника средств производства. Таким образом, гуманизм как идеология индивидуальной личности и потребителя становится механизмом воспроизводства соответствующих личностей, ориентированных на либерально-гуманистические ценности, как основы воспроизводства капиталистической социально-экономической системы.

По мере развития капитализма гуманизм в качестве его идеологии становился все более нетерпимым к традиционным социальным и духовным ценностям. В первую очередь, нападкам

подверглось религиозное сознание как механизм формирования духовных ценностей и духовной личности. Используя науку как инструмент материального познания мира, проносающего реальные результаты улучшения условий жизни, гуманизм отвергает онтологические основания духовной жизни, обращает человека именно к материальному аспекту жизни. Материализм, атеизм, первичность биологической жизни в отношении всех прочих аспектов человеческого бытия стало основным кредо гуманизма [3]. Однако в такой материализации происходит процесс расчеловечивания, когда простая жизнь человека становится дороже прочих ценностей, в результате в момент выбора человек может отказаться от идеалов любви, нравственности и просто Родины ради сохранения своей жизни. Нравственность стала лишь инструментом социальной лояльности, сохраняющей форму внешнего социального благополучия, от которой можно легко отказаться при малейшей угрозе не только жизни, но и материального благополучия. Иначе говоря, провозглашая гуманность своим основным принципом, гуманизм уничтожает эту гуманность, превращая человека в рациональное животное, озабоченное материальным благополучием.

Вслед за духовными ценностями гуманизм начал уничтожать и социальные ценности. Поскольку конечный логический выбор при отказе от всех идеалов упирается в физиологию и гедонизм, семья становится препятствием для такой жизни, ибо требует жертвенности и самоограничения. В результате свободный выбор человека приводит к отказу от детей и семьи в целом. Гендерное равноправие, как следствие провозглашаемого либерального равенства, обуславливает атомизацию, индивидуализацию общества и разрушению всех традиционных социальных отношений. В этом контексте различные развращения становятся нормой, а традиционные нормы – угрозой либерально-гуманистической идеологии, поскольку противоречат этим самым нормам, вследствие чего любые возражения против извращений воспринимаются как экстремизм. Именно таковыми являются логические следствия основных принципов гуманизма, как паразитирующей идеологии паразитирующей капиталистической социально-экономической системы, по сути носящей античеловеческий характер.

Таким образом, всесторонний кризис современной западной цивилизации есть прямое следствие развития капитализма с его либерально-гуманистической идеологией, воспроизводящей модель индивидуальной личности. Нивелирование традиционных ценностей и уход в прошлое модели традиционной личности с ориентацией на социальное благополучие, которую заменила индивидуальная личность с ориентацией на материальное благополучие, поднимает вопрос о возможности возрождения этих традиционных ценностей для выхода из кризиса и поиска новых путей развития. Однако изменившиеся социально-экономические условия делают невозможным такое возрождение. Общество не может вернуться к общинному производству для нового запуска процесса воспроизводства социальной личности, поскольку это будет цивилизационной деградацией. Поэтому все призывы вернуть традиционную культуру и традиционные ценности есть не что иное, как призывы вернуться в «Золотой век» крестьянской общины с ее патриархальной семьей.

В результате современное общество оказалось перед трудным выбором своего дальнейшего пути развития. Капитализм и либерально-гуманистическая идеология уже полностью обнажили свой деструктивный характер, направленный на материальное отчуждение и расчеловечивание, а традиционные социальные ценности просто невозможно вернуть в силу изменившихся социально-экономических реалий. Однако философское осмысление вектора цивилизационного развития в качестве развития не просто материального базиса и производства материальных благ, а именно производительных сил, важнейшим из которых является сам человек и его сознание, как элемент и результат развития общественного сознания, прошедшего этапы мифологического, обыденного, религиозного, научного сознания и подошедшего к этапу формирования философского общественного сознания, позволяет выделить основные черты будущего общества и его идеологии. Будущее общество – это общество духовной личности, отрицающей индивидуальную личность, как она отрицает социальную. Способ жизнедеятельности такой личности будет определяться жертвенностью и аскетизмом (отрицающие потребительство), соборностью (отрицающей конкуренцию) и творчеством (отрицающим конформизм). Идеоло-

гией такого общества станет философский теизм, объединяющий религию и науку, выводящий человека из рамок материального и социального отчуждения и вводящий его в рамки духовного отчуждения, обуславливающего его духовное развитие.

Насколько переход к новому обществу будет безболезненным и быстрым зависит от каждого человека и его способности принять духовные ценности в качестве ориентира жизнедеятельности. Важную роль в этом играет осмысление и понимание идеологических функций гуманизма, а также места и роли традиционных ценностей. Пока люди ведут потребительский образ жизни и придерживаются гуманистической идеологии, одновременно пропагандируя возвращение к традиционным ценностям, всесторонний социально-экономический, политический и духовно-нравственный кризис будет расширяться с небольшими временными отступлениями, неспособными решить системные проблемы. Решение этих проблем в рамках совершенствования материально-техногенной структуры превращает человека в био-робота, обслуживающего эту систему и потерявшего свою духовную сущность. Подобное развитие событий выбивается из историко-диалектической логики и видится крайне маловероятным в контексте необходимости постоянного расширения ресурсной базы для такой системы. Поэтому наиболее вероятным представляется качественная эволюция социально-экономического базиса и соответствующего ему общественного сознания.

Как показывает история, эволюция базиса и общественно сознания взаимосвязана и диалектична. Нежелание самовольного изменения мировоззрения порождает внешние условия, обуславливающие такие изменения через несчастья и страдания. Однако именно несчастья и страдания отрывают человека от материальных привязанностей и возвращают его к духовным истокам своей сущности. Параллельно этому будет происходить и становление новой социально-экономической структуры, основанной на экономии природных ресурсов и плановом, экономном производстве материальных благ. В этом контексте апелляция к традиционным ценностям имеет значение только через их соотнесение с духовными ценностями в качестве противопоставления материально-ориентированным либерально-гуманистическим ценностям. Здесь

необходимо четкое понимание, что возврата в прошлое быть не может – общинная структура ушла в прошлое, а капиталистическая вступила в полосу всеразрушающего кризиса, выход из которого невозможен в рамках отжившей себя социально-экономической модели. Объективные законы социально-экономического развития влекут общество в новое качественное состояние, и хотя борьба за прогресс неизбежно сопровождается большими жертвами, выбор правильного пути и его осознание помогут ускорить процесс социальной трансформации и сократить страдания, обуславливающих насильственные изменения сознания и жизни людей.

Таким образом, можно констатировать, что разрушение традиционных ценностей напрямую обуславливается капиталистической системой и ее либерально-гуманистической идеологией с ориентацией на первичность человека и индивидуализм. Поэтому все призывы вернуться к традиционным ценностям без изменения социально-экономической структуры не имеют никакого смысла. В то же время кризис капиталистического общества ставит вопрос о его трансформации, которая невозможна без должного понимания сущности его идеологии, обеспечивающей воспроизводство индивидуальной личности. Только переосмысление базовых ценностей и переход на воспроизводство новой духовной личности с соответствующим способом жизнедеятельности способно вывести общество из сложившейся ситуации и гарантировать основания его дальнейшего развития.

Примечания

1. Дежнев В. Н., Новикова О. В. Традиционные ценности: к определению понятия // Вестник Шадрин. гос. пед. ин-та. 2015. № 4. URL: http://shgpi.edu.ru/files/nauka/vestnik/2015/4_28/20.pdf (дата обращения: 05.09.2022).

2. Чебунин А. В. Смысл и функции гуманизма // Вестник Бурят. гос. ун-та. Философия. 2021. Вып. 2. С. 3-16.

3. Борзенко И. М., Кувакин В. А., Кудишина А. А. Основы современного гуманизма : учеб. пособие для вузов / под ред.: В. А. Кувакина, А. Г. Круглова. М. : Рос. Гуманист. об-во, 2002. 350 с.

Мадюкова С. А., г. Новосибирск, Россия

Madyukova S. A., Novosibirsk, Russia

**РОЛЬ ЭТНОКУЛЬТУРНОГО НЕОТРАДИЦИОНАЛИЗМА
В ОБЩЕСТВЕННОМ СОЗНАНИИ И ЕГО ВЛИЯНИЕ
НА ФОРМИРОВАНИЕ ИДЕНТИЧНОСТИ**

**ETHNOCULTURAL NEOTRADITIONALISM ROLE
IN PUBLIC CONSCIOUSNESS AND ITS IMPACT
ON IDENTITY FORMATION**

В статье изложены основные идеи концепции этнокультурного неотрадиционализма и круг проблем, связанных с изучением данного феномена. Автор рассматривает взаимосвязь неотрадиционализма с этнической идентичностью в социокультурной жизни этноса через анализ конкретных «этнических маркеров», современных способов трансляции этнокультурного знания, а также тенденции к десакрализации и коммерциализации этнической культуры как негативной особенности развития внутрироссийского этнического туризма, а также влияние цифровизационных процессов на механизмы сохранения и трансляции этнической культуры в современности, подчеркивая значимость сохранения поликультурности в постглобальном мире.

The article outlines the main ideas of the conception of ethnocultural neotraditionalism and the range of problems connected with the study of this phenomenon. The author considers the relationship of neotraditionalism with ethnic identity in the socio-cultural life of an ethnic group through the analysis of specific «ethnic markers», modern ways of transmitting ethno-cultural knowledge, as well as the trend towards desacralization and commercialization of ethnic culture as a negative feature of the development of national ethnic tourism, and also the impact of digitalization processes on the mechanisms of conservation and transmission of ethnic culture in modernity, emphasizing the importance of preserving multiculturalism in the post-global world.

Ключевые слова: этнокультура, традиция, неотрадиция, этнокультурный неотрадиционализм, этническая идентичность; социокультурная динамика, межэтнические взаимодействия, интеграция.

Keywords: ethnic culture, tradition, neotradition, ethnocultural neotraditionalism, ethnic identity, sociocultural dynamics, interethnic interactions, integration.

Исследование особенностей существования традиционных этнических культур в современном мире, их роли в этническом самоопределении, а также проблем трансляции и сохранения этнокультур, является одной из трендовых тем в отечественном социогуманитарном дискурсе XXI века [1; 2; 3]. Одним из способов описания и анализа социокультурных процессов в этой области является использование концепта этнокультурный неотрадиционализм. В наших работах он используется уже почти 20 лет (с 2003 года) [4], и на протяжении этого времени предметное поле анализа феномена неотрадиционализма существенно расширилось: изначально в наших публикациях речь шла преимущественно об обрядах жизненного цикла у тюркских народов Южной Сибири, но в ходе дальнейших исследований функционирования этнических культур в современности мы пришли к выводу, что всю жизнь современного этноса и этнической культуры можно интерпретировать в неотрадиционалистской парадигме. Важно отметить в данном контексте трансформацию оценки роли традиций в современных этносоциальных процессах: в исследованиях последних лет традиция всё чаще рассматривается не как застывший «атавизм» культуры, а как динамическое явление, где этнокультура становится основой выбираемого будущего через обращение к авторитету прошлого.

Ключевые характеристики этнокультурного неотрадиционализма следующие. Неотрадиционализм, в отличие от традиционализма, предполагает синтез традиции и новации, постоянное включение новаций в традицию в процессе проверки на соответствие ее ценностному ядру. Нужно понимать, что, даже содержательно обновляясь, традиция не перестает существовать, но она является живой, не остается статичной, а, трансформируясь в ходе

межэтнических взаимодействий и адаптируясь к новым условиям, становится неотрадицией. Такая неотрадиция является наиболее значимым фундаментом воспроизводства этнической идентичности. Через поддержание неотрадиционалистского образа жизни в современных «национальных» регионах нашей страны реализовано обозначение границ «своей» общности в пространстве социальных взаимодействий, являясь значимым основанием групповой идентичности в полиэтничной социокультурной реальности. Обеспокоенность за сохранность и трансляцию этнической культуры, как на уровне декларирования позиций региональных властей, так и жителей – на бытовом уровне, является одной из ключевых характеристик таких сообществ, где локальный патриотизм формируется посредством популяризации этнических культур (конкретных обрядов и обычаев), а так называемые «этнические маркеры» формируют культурные этнические границы. К таким маркерам можно отнести общение на родном языке, проведение национальных свадебных обрядов, приготовление блюд национальной кухни, использование элементов национальной одежды, причесок, украшений в повседневной жизни и многое другое. Здесь важно зафиксировать рациональный подход к воспроизводству этнокультурных традиций, их осознанное использование в качестве основания идентификации себя с этническим сообществом или субэтнической группой.

Вместе с тем, наряду с рационализацией традиционного этнокультурного знания мы фиксируем процессы его десакрализации и коммерциализации. Ярким примером таких процессов является развитие этнотуристической отрасли и использование «этнически маркированной» продукции (блюд, одежды, украшений) в развитии туристического бизнеса. Отели премиум-класса, выстроенные в виде уютных городков, с кондиционерами, душевыми кабинами и wi-fi в номерах, национальные блюда в сочетании с кетчупом, соевым соусом и круассанами в ресторанах, а также «фитокосметика» из настоев горных трав, собранных вручную, в номерах для спа-процедур. В сувенирных лавках можно приобрести «национальную» одежду, сшитую из дешевых тканей на промышленном производстве и украшения, созданные на специальных станках (не вручную). Такие квазитрадиционные объекты имеют отдаленное отношение к аутентичной этнокультуре, однако демон-

стрируют адаптационные механизмы подстраивания этнических культур под современные запросы на «экзотику», занимая место в нише индустрии развлечений и досуга.

Еще одной значимой характеристикой неотрадиционализма, на наш взгляд, является радикальная смена каналов трансляции этнокультурного знания с частных (семейных) в традиционном обществе на публичные (СМИ, политические кампании, система образования, интернет) в современности. При этом вектор трансляции этнокультурного знания также может меняться, передавая социокультурную информацию не от старшего поколения к младшему, а наоборот (например, в случае, когда дети узнают об обычаях своего народа в рамках курса «Основы духовно-нравственной культуры народов России» и предлагают выполнять этнокультурные традиции и конкретные обряды в семье). Здесь особо стоит упомянуть влияние процессов цифровизации на феномен этнокультурного неотрадиционализма. Новую важную роль в трансляции этнокультурного знания приобретают социальные сети, мессенджеры и цифровые образовательные платформы. В исследованиях последних лет эта тема возникает всё чаще. Примером может служить исследование об использовании тувинцами мессенджера Вайбер в процессе подготовки к проведению родового обряда, когда в онлайн-пространстве происходит обсуждение деталей (место и время проведения обряда, распределение обязанностей) будущего обряда [5]. Или анализ репрезентаций якутского народного эпоса Олонхо в Instagram, где в статье показано, как масштабируется и адаптируется Олонхо, и как якутские сказители используют преимущества и возможности социальных сетей для его популяризации [6]. Особое распространение цифровые технологии в самых разных сферах жизни получили в период пандемии коронавируса, и важно понимать, что этнокультурный неотрадиционализм также является одной из таких сфер, и это не противоречит ценностному ядру этнокультурной неотрадиции.

Значение неотрадиционализма в сохранении, поддержании и трансляции идентичности трудно переоценить. На наш взгляд, переосмысление, сохранение, а иногда и возрождение, а также популяризация этнокультурных традиций играет важную роль в процессах самоопределения как отдельных личностей, так и этниче-

ских сообществ. Озабоченность воспроизводством этнической культуры становится важным ресурсом их самоутверждения, а также определения перспектив их развития. Важно отметить, что этническая идентичность не является оппозицией государственно-гражданской идентичности, что многократно подтверждено в ходе наших исследований. Поэтому, с нашей точки зрения, сохранять, поддерживать, а иногда и возрождать этнические культуры в современности необходимо. В современных исследованиях всё чаще звучит тезис о кризисе парадигмы глобализации и переходе к многополярному миру. Соответственно, как представляется, в постглобальном мире мы сможем наблюдать рост ценности этнокультурной специфичности, как фундамента групповой солидарности. И даже с учетом трансформаций форм и, отчасти, содержания этнокультурного знания, важная роль традиционной культуры в общественном сознании будет сохраняться.

Примечания

1. Ламажаа Ч. К. Архаизация общества: тувинский феномен. М. : Кн. дом «Либроком», 2013. 272 с.
2. Неотрадиционализм: архаический синдром и конструирование новой социальности в контексте процессов глобализации. СПб. : Центр информатизации образования «КИО», 2019. 320 с.
3. Попков Ю. В., Тюгашев Е. А. Этнокультурный неотрадиционализм и идентичность в современных социокультурных трансформациях. Новосибирск : Изд-во Новосиб. гос. техн. ун-т, 2020. 256 с.
4. Мадюкова С. А., Попков Ю. В. Феномен социокультурного неотрадиционализма. СПб. : Алетейя, 2011. 132 с.
5. Ламажаа Ч. К. Социальная культура тувинцев и онлайн-пространство // Новые исследования Тувы. 2021. № 2. С. 115-129. DOI: 10.25178/nit.2021.2.10.
6. Andreev K. M. A. The Epic on Instagram: Affordances, Creativity, and Tradition on Social Media // Актуальные проблемы гуманитарных и социальных исследований : материалы XIX Междунар. науч. конф. молодых ученых в области гуманитарных и социальных наук / под ред. В. В. Петрова. Новосибирск : ИПЦ НГУ, 2021. Р. 34-37.

Кузьмина Н. В., г. Москва, Россия

Kuzmina N. V., Moscow, Russia

**К ВОПРОСУ О КУЛЬТУРНОМ РАЗВИТИИ РОССИИ В
СВЕТЕ РАЗВИТИЯ ИНФОРМАЦИОННОГО ОБЩЕСТВА**

**TO THE ISSUE OF THE CULTURAL DEVELOPMENT
OF RUSSIA TAKING INTO CONSIDERATION THE
INFORMATION SOCIETY DEVELOPMENT**

В настоящей статье автор размышляет о роли, которую играют социальные сети в свете развития информационного общества. Опираясь на статистические данные и результаты исследований аналитических компаний, автор констатирует, что в современной ситуации в социальных сетях ведётся активная работа по искажению традиционных отечественных культурно-нравственных ценностей, нивелированию исконных, бытийных ценностей, спланивающих общество, а также по насаждению чуждых российской культурной ментальности смыслов.

The author of the article thinks about the role that social networks play taking into consideration the information society development. On the basis of the statistical data and research results of the analytical companies, the author states that there is active work in social networks at present to distort traditional national cultural and moral values, level the primordial, existential values that unite society, and also to impose meanings alien to the Russian cultural mentality.

Ключевые слова: культура, культурные ценности, традиция, информационное общество, цифровизация, социальные сети.

Keywords: culture, cultural values, tradition, information society, digitalization, social networks.

Сегодняшний день характеризуется стремительным ростом цифровых технологий, расширением и даже необходимостью их использования в ежедневной жизни большинства людей. Во многом катализатором этих изменений стала пандемия COVID-19,

вследствие которой образовательный процесс был в той или иной степени перестроен под требование проведения учебных занятий, разного рода аттестаций в школах, вузах, организациях дополнительного образования в онлайн-формат. Не только образование, но и сферы досуга и творчества, предпринимательства и даже здравоохранения в сжатые сроки стали интенсивно взаимодействовать с гражданами в виртуальном пространстве. Так, большую популярность приобрели онлайн-занятия творчеством, телемедицина, порталы по поддержке бизнеса и т.п. Важным следствием этого перехода в онлайн стало то, что люди стали гораздо больше времени проводить в Интернете, а значит, читая новости, смотря видеоролики, контекстную рекламу и проч., интенсифицировались вызовы, риски и угрозы информационно-психологической агрессии в отношении пользователей Сети: учащаются случаи кибератак, разного рода деструктивного информационно-психологического воздействия на молодёжь, появляются и с высокой скоростью распространяются фейки, имеющие под собой как хулиганство, так и подрыв государственных национально-культурных устоев. Главным каналом коммуникации, с одной стороны, и пространством угроз такого рода, с другой, являются социальные сети.

Согласно статистическому сборнику НИУ ВШЭ «Информационное общество в Российской Федерации за 2020 год», подготовленному на основе данных Росстата, Минцифры России, Минкультуры России, Минобрнауки России, Минпросвещения России, Евростата, 72,6% опрошенных пользуются Интернетом каждый день или почти каждый день, причём это почти все люди в возрасте от 15 до 24 лет [1, с. 66]. Главной целью выхода в Сеть респонденты отметили участие в социальных сетях, что составило 76,7% [1, с. 72]. Исходя из этого становится очевидно, что пространства виртуального общения имеют как бесспорные преимущества, так и недостатки, причём последние обладают реальной силой в активизации деструктивных социальных процессов. К их числу относятся изложенные в Стратегии информационной безопасности Российской Федерации угрозы «вмешательства во внутренние дела государств, подрыва их суверенитета и нарушения территориальной целостности, компьютерных атак на российские информационные ресурсы, дестабилизации общественно-политической ситуации в России» [2].

История России знает немало кризисов, связанных с насаждением иной культурной системы, чуждой традиционной (например, реформы Петра Великого). Однако преодолевать их удавалось только с помощью опоры на корневую отечественную культуру, которая благодаря синтезу способствовала возникновению более высокого уровня развития культуры. Ключевым же здесь является воспроизводство человечности с опорой на приоритетное развитие духовно-нравственных основ личности с помощью языка, символов, знаков, устоявшихся норм и правил и т.д. [3].

В современной ситуации недружественных действий ряда западных стран с их стороны в социальных сетях ведётся активная работа по искажению традиционных отечественных культурно-нравственных ценностей, нивелированию исконных, бытийных ценностей, сплывающих общество, а также по насаждению чуждых российской культурной ментальности смыслов, опирающихся на главенствующую роль личной выгоды и потребления. Иначе говоря, социальные сети стали пространством не только информационного, но и культурного противостояния. А поскольку основная их аудитория – это молодые люди, находящиеся на этапе поиска и становления своей ценностно-смысловой системы, деструктивная деятельность блогеров, эстетизирующих глупость, жестокость, потребительское отношение к жизни, делает подростков неспособными идентифицировать информационно-идеологические вызовы (к примеру, отличить фейковую новость). Чтобы предупредить трансформации таких вызовов в угрозы, государственные и частные аналитические компании проводят крупномасштабные исследования соцмедиа. Одной из таких организаций является «Крибрум», которая, начиная с 2017 года, изучает распространение деструктивного контента, анализирует характер распространения, прогнозирует проявления в реальной жизни. Сотрудничество компании по этому направлению ведётся со всеми ответственными государственными структурами России. С 2018 года регулярно проводятся исследования о фальсификациях истории, информационных кампаниях против России в мире и т.д. Среди ярких проектов компании по этому направлению – «Война с Победой: десакрализация подвига народа», «Демонтаж героических образов», «Информационная война против России. Конструирование образа врага», «Фальсификация

истории. Манипуляции в социальных медиа» [4]. Как видим, осуществляется работа по исследованию контента социальных сетей и активности в них, однако, несмотря на это, в российском медийном пространстве складывается опасная ситуация, осложняющаяся день ото дня непрерывно усиливающейся агрессией против культурной ментальности жителей России.

В связи с этим думается, что именно воспроизводство человечности как основа российской корневой культуры должно стать главным смыслом проводимых в культурной и информационной политике страны изменений. Именно этот смысл нацелен на то, чтобы вернуть в свою цивилизационно-культурное пространство Россию, что будет благоприятствовать гармоничному и быстрому развитию.

Примечания

1. Информационное общество в Российской Федерации. 2020 : стат. сб. / Федер. служба гос. статистики ; Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики». Электрон. текст дан. (33,6 Мб). М.: НИУ ВШЭ, 2020. URL: <https://rosstat.gov.ru/storage/mediabank/lqv3T0Rk/info-ob2020.pdf> (дата обращения: 28.03.2022).

2. О Стратегии национальной безопасности Российской Федерации : Указ Президента Рос. Федерации от 02.07.2021 № 400 от 02.07.2021 // КонсультантПлюс. URL: http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_389271/ (дата обращения: 28.03.2022).

3. Джерелиевская И. К. От культуры вседозволенности к культуре самоограничения : монография. М. : Моск. гор. ун-т управления Правительства Москвы, 2008. 200 с.

4. Крибрум : [офиц. сайт]. URL: <https://www.kribrum.ru/activity/sotsialnye-proekty> (дата обращения: 28.03.2022).

Чжан Цзин, г. Минск, Беларусь

Zhang Jing, Minsk, Belarus

**ТУН БИНЬ, БОЖЕСТВО-ПОКРОВИТЕЛЬ МАСТЕРОВ
ФАРФОРА И ТРАДИЦИЯ ЕГО ПОЧИТАНИЯ В
ЦЗИНДЭЧЖЭНЕ**

**TONG BIN, THE PATRON DEITY OF PORCELAIN
MASTERS AND TRADITION OF ITS WORSHIPPING
IN JINGDEZHEN**

Статья знакомит с традицией почитания Тун Биня, божества-покровителя керамистов. Культ Тун Биня возник в среде мастеров императорских гончарен Цзиндэчжэня и на протяжении трехсот лет способствовал развитию корпоративного духа и преемственности поколений в фарфоровом искусстве. В наши дни восстановлен храм в честь божества и ежегодно проводится праздник, реконструирующий ритуал поклонения Тун Биню, что свидетельствует о важности данной традиции для современной китайской культуры и искусства.

The article introduces the tradition of worshipping Tong Bin, the patron deity of ceramists. The cult of Tong Bin originated among the imperial potters of Jingdezhen and for three hundred years has contributed to the development of corporate spirit and intergenerational continuity in the porcelain art. Today, the temple in honor of the deity has been restored and a holiday is held annually to reconstruct the ritual of Tong Bin worship, demonstrating the importance of this tradition to modern Chinese culture and art.

Ключевые слова: Тун Бинь, Фэнхошэнь, Бог Ветра и Огня, фарфор Цзиньдэчжэнь, традиционные верования китайцев, традиционное искусство Китая.

Keywords: Tong Bin, Fenhoshen, God of Wind and Fire, Jingdezhen porcelain, traditional beliefs of the Chinese, traditional art of China.

Цзиндэчжэнь – всемирно известный центр фарфора, где с глубокой древности до наших дней развивается это удивительное искусство. Здесь на протяжении столетий формировались разнообразные стили и сложные технологии создания фарфоровых шедевров. Передавая из поколения в поколение свои профессиональные секреты, мастера фарфора строго придерживались не только правил и рецептов, но также своих особых духовных традиций. Более четырёхсот лет в Цзиндэчжэне сохраняются ритуалы и церемонии почитания Тун Биня, божества-покровителя этого сложного ремесла.

Как известно, китайский пантеон отличается разнообразием и невероятной многочисленностью, поскольку в нем соединяются буддийские и даосские верования с почитанием предков. Рассматриваемый нами пример позволяет понять, как всеобщая традиция поклонения предкам может взаимодействовать с духовной культурой профессионального сообщества, поскольку формирование представлений о Тун Бине как божестве-покровителе керамистов начинается с посмертного обожествления Тун Биня – реального человека, который жил и умер в Цзиндэчжэне на рубеже XVI-XVII вв.

История Тун Биня свидетельствует, что и гончарное производство не обходится без драматических коллизий. Императорские керамисты, обязанные беспрекословно исполнять любые пожелания властителя, иногда получали сложнейшие, а то и невыполнимые заказы – создание огромных сосудов со сложным декором превосходило технические возможности печей. Легендой стала история о том, как император Ванли (годы правления 1563-1620) однажды пожелал иметь новый большой лунган (龙缸) – ритуальный масляный светильник с туловом из фарфора и богатым сакральным декором, изображающим дракона. Прихоть императора, как это зачастую бывает, обернулась для его подданных большой проблемой и стоила жизни одному из мастеров – Тун Биню.

Эту историю подробно рассказывает Тан Ин, бывший генеральным управителем императорских гончарен в XVIII веке и составивший несколько трактатов с описанием технологий фарфорового производства и обычаев Цзиндэчжэня [1, с. 63-64]. Он повест-

вует, что Тун Бинь родился в уезде Фулян в префектуре Жаочжоу¹. У этого человека был прямолинейный характер, и с детства он стремился получить место чиновника, но его родители рано умерли, и Тун Бинь был вынужден учиться ремеслу. По обычаям того времени семья Тун Биня должна была послать одного человека на принудительные работы в императорскую гончарню. Никто не хотел идти, так как мастеров там часто пороли плетью или морили голодом. Тун Бинь вызвался пойти исполнять трудовую повинность, но не выдержал издевательств императорского надсмотрщика Пань Сяна и трудностей работы над императорским заказом: мастерам всё никак не удавался благополучный обжиг большого лунгана. В отчаянии от жестоких наказаний Тун Бинь бросился в гончарную печь и сгорел, он пожертвовал собой ради успешного обжига. На следующий день мастера открыли печь и оказалось, что лунган наконец превосходно получился. С тех пор не было никаких проблем при обжиге фарфора.

Семья Тун Биня похоронила его останки на горе Феникса. Люди были благодарны ему за искренность и основали поминальный храм, чтобы поклоняться ему. Вскоре Тун Биня стали почитать как бога-покровителя керамистов под именем Яошэнь (窑神, «бог гончарной печи»). Успех фарфорового искусства во многом зависит от процесса обжига, поэтому божеству дали еще одно, метафорическое имя Фэнхошэнь (风火神, «бог ветра и огня»). В знак уважения к потомкам Тун Биня их семье подарили парные флаги с изображением крылатых тигров – ценный атрибут поклонения Фэнхошэню. Для совершения ритуалов в честь Фэнхошэня керамисты всякий раз одалживали флаги и вместе с потомками своего божества-покровителя устраивали торжественную процессию и пир. Поминальный храм Тун Биня стал важным духовным центром Цзиндэчжэня, мастера называли его Фэнхошэньмяо (风火神庙) – Храм Ветра и Огня.

По свидетельству Тан Ина, в храме хранился поврежденный лунган – свидетельство одной из неудачных попыток выполнения

¹ Поскольку Цзиндэчжэнь находится в префектуре Жаочжоу, это свидетельствует, что Тун Бинь был местным уроженцем.

императорского заказа, стоявших Тун Биню жизни: «Лунган был оставлен в углу храма, так как из-за повреждения его не стали использовать. Увидев это, я велел двум носильщикам переставить лунган на западную сторону Храма Ветра и Огня. Лунган и поминальный павильон должны быть симметричны» [2, с. 180-181].

К сожалению, эта реликвия не сохранилась до наших дней. Однако в 1957 г. археологи, исследовавшие гробницу императора Ваньли, обнаружили в ней три лунгана: «Эти сосуды служили неугасимыми лампадами, на них изображены драконы и имеется ритуальная надпись 大明嘉靖年制 (“Изготовлено в год Великих светил Цзяцзин”). Высота каждого лунгана 0,7 м, диаметр 0,7 м; внутрь сосудов наливалось масло ... В лунганах обнаружены фитили со следами горения» [3, с. 45-46].

Таким образом, мы имеем материальные свидетельства о жизни Тун Биня как исторического лица. В связи с этим нельзя не отметить, что китайскому культу обожествления умерших в целом не свойственно наделять их некими сверхъестественными (в смысле нахождения вне природы) качествами. Обожествление умерших – это ритуал, основанный на древнекитайском представлении о предках, как связующем звене между людьми и высшей силой – Небом. Предки, их призраки или духи, наряду с божествами иной природы, воплощают или воспроизводят в земном мире творческий порядок Небес [4].

Хроники Цзиндэчжэня свидетельствуют, что со временем культ Тун Биня обретал всё большую важность. В XVIII веке руководство императорских гончарен дважды проводило обновление и реставрацию поминального храма – Храма Ветра и Огня – в 1710 и 1729 гг. Тан Ин, который был не только успешным управителем, но и талантливым керамистом, собственноручно создал для храма вывеску бело-голубого фарфора с надписью 佑陶灵祠 («Духовная святыня фарфора»), хранящуюся сейчас в Музее керамики Цзиндэчжэня.

В эпоху Цин Храм Ветра и Огня занимал главенствующее место в Цзиндэчжэне, располагаясь с восточной стороны императорской гончарни. Помещения храма включали мемориальный павильон и зал для проведения ритуалов. Ху Чэн в статье «Исследование традиционных устоев и обычаев гончарен Цзиндэчжэня»

описывает ритуальное празднество керамистов: «В день праздника работники гончарни должны навести порядок в мастерской, затем на дверях наклеивают надпись на желтой бумаге 风火神 (Фэнхошэнь), а также по двум сторонам клеят растяжки с надписями 风助火力 («Ветер помогает силе огня») и 火借风威 («Огонь заимствует могущество ветра») и вешают парные флаги с изображением крылатых тигров. Перед входом в гончарню устраивают алтарь с жертвенным сосудом и приношениями. Участники церемонии, возглавляемые наиболее уважаемым мастером, зажигают поминальные красные свечи и благовония, возносят молитвы своему божеству и совершают земные поклоны. Событие проходит очень торжественно и завершается запуском петард, пиршеством и различными развлекательными представлениями» [5, с. 87-88].

Раз в двадцать лет в Цзиндэчжэне проводился грандиозный праздник Фэнхошэня, в этот день опытные мастера официально набирали новых учеников. Новички показывали свои навыки и умения, угощали учителя чаем и совершали вместе с ним жертвоприношение в Храме Ветра и Огня. Там учитель зажигал огонь и передавал его ученикам. Эстафета передачи огня была священной церемонией, олицетворяющей непрерывное наследование мастерства изготовления фарфора.

Культурологи Хуан Сичжэнь и Лю Чжунхуа свидетельствуют: «Праздник Фэнхошэня – это самое радостное событие в жизни мастеров Цзиндэчжэня, одновременно величественное и шумное. Готовясь к празднику, они обычно экономят деньги, а когда наступает время церемонии, надевают обновки и украшения, устанавливают сцену, много едят и пьют. Мы были свидетелями праздничной церемонии в 1933 году. Здесь было более сотни сцен, десятки представлений «танца дракона» и «танца льва» ... Участники процессии несли сначала большие фонари с надписью «Божество ветра и огня», затем парные флаги с изображением крылатых тигров (говорят, что раньше они еще запускали петарды), за ними маршировал оркестр. Затем следовали люди с предупредительными надписями, после их прохода выступали актеры с танцами дракона и льва, их сменяли участники с ритуальными нишами для изображений святых, треножниками для жертвоприношений, статуей Тун

Биня. В шествии также участвовали буддийские всадники с благовониями и свечами в руках. Процессию завершали четыре музыканта с большими барабанами и гонгом, громогласно бьющие в свои инструменты. Обычно в церемонии участвует большое количество людей» [6, с. 124-125].

После падения династии Цин императорские гончарни были преобразованы. По мере развития социалистических государственных фарфоровых фабрик традиционные обычаи постепенно исчезали, в середине XX века ушел в прошлое праздник Фэнхошэня. В 1952 году Храм Ветра и Огня временно превратили в Дворец культуры трудящихся, а в 1961 году здание было снесено. Там, где когда-то находились императорские гончарни, возникли Керамическое бюро провинции Цзянси, Компания фарфоровой промышленности Цзянси и Фарфоровая фабрика Цзянго. Но уже в 1983 году городские власти Цзиндэчжэня взяли руины Императорской гончарной фабрики под охрану как культурную ценность муниципального уровня. К 2002 году с этой территории были перенесены все современные учреждения. В 2004 году здесь прошла первая Международная выставка керамики, в рамках которой старинный праздник керамистов воссоздали вновь.

В 2008 году власти Цзиндэчжэня восстановили Храм Ветра и Огня на прежнем месте. Здесь снова прошел традиционный праздник. Процессия начала свой путь от Цзиндэчжэньского керамического института и направилась к Императорской гончарне. В ней принимали участие артисты Пекинской оперы, исполнители танцев дракона и льва, участники в традиционных костюмах несли образы богов. У ворот Императорской гончарни они совершили ритуал поклонения Тун Биню.

19 октября 2015 года в музее Цзиндэчжэня был открыт бронзовый памятник Тун Биню высотой 9,9 метра. Власти города объявили 19 октября «Днем памяти Тун Биня». В этом же году Императорская гончарня в Цзиндэчжэне была признана национальной туристической достопримечательностью уровня 4А. Теперь каждый год 19 октября керамисты и другие жители Цзиндэчжэня возлагают цветы перед статуей Тун Биня в знак почтения к легендарному мастеру. У возрожденного ритуала важный культурный смысл: Тун Бинь служит образцом для подражания, ведь он не бо-

ялся власти, обладал смелостью сражаться и был наполнен духом свободы. В то же время он обладал профессиональным духом мастеров, стремящихся к совершенству. Возрождение праздника Фэнхошэня в современном Цзиндэчжэне служит важному делу корпоративного сплочения мастеров, обмена опытом, способствует развитию фарфорового искусства. Исследование традиций, связанных с почитанием божества-покровителя керамистов Тун Биня представляет ценную информацию для современных ученых, раскрывая специфику верований, традиций, социокультурных ценностей китайской цивилизации.

Примечания

1. Чжоу Сычжун. Заметки: Шедевры китайской керамики / Чжоу Сычжун. Ухань : Изд-во Уханьского ун-та, 2016. 477 с. (на кит. языке: 周思中。中国陶瓷名著校读。-武汉 : 武汉大学出版社, 2016年。 - 477 页).

2. Чэнь Нин. Сопоставление и исследование пятитомника "Слово гончарам" чиновника, ответственного за керамику, Тан Ина / Чэнь Нин. Пекин : Изд-во легкой промышленности, 2019. 220 с. (на кит. яз.: 陈宁。督陶官唐英《陶人心语》五卷本的整理与研究。 - 北京 : 中国轻工业出版社, 2019年。 - 220页).

3. Доклад о раскопках императорской гробницы Чанлин. Краткое описание пробных раскопок гробницы Динлин // Археология. 1958. С. 37-47. (на кит. яз.: 长陵发掘委员会工作队。定陵试掘简报//考古。 - 1958年。 37-47页).

4. Yao X. Chinese Religion : A Contextual Approach / Xinzhong Yao, Yanxia Zhao. London : New York : A&C Black, 2010. 226 p.

5. Ху Чэн. Исследование традиционных устоев и обычаев гончарен Цзиндэчжэня / Ху Чэн // Керамика. 2021. С. 87-88. (на

кит. яз.: 胡程。景德镇传统烧窑习俗研究 //陶瓷。-2021年。87-88页).

6. Избранные материалы по истории и культуре Цзянси. Т. 7 / Комитет по делам материалов культуры и истории провинции Цзянси, 1981. 177 с. (на кит. яз.: 文史资料研究委员会。江西文史资料选辑第七册。- 江西省 : 江西省出版事务管理局, 1981年。 - 177页).

УДК [070:303.645](571.17)

**Новиков Д. В., Сафарова Т. В., Рызбаева А. А.,
г. Кемерово, Россия**

**Novikov D. V., Safarova T. V., Ryzbaeva A. A.,
Kemerovo, Russia**

**ЭТНИЧЕСКАЯ ТЕМАТИКА В РЕГИОНАЛЬНОЙ ПРЕССЕ
КЕМЕРОВСКОЙ ОБЛАСТИ (НА ПРИМЕРЕ ОБЛАСТНОЙ
ГАЗЕТЫ «КУЗБАСС», 2004 г.)**

**ETHNIC THEME IN THE REGIONAL PRESS OF THE
KEMEROVO REGION (ON THE EXAMPLE OF THE
REGIONAL NEWSPAPER «KUZBASS», 2004)**

В статье представлены результаты проведённого авторами контент-анализа материалов Кемеровской областной газеты «Кузбасс». Целью являлось выявить характер отражения этнической, этнокультурной сферы региона и формирования соответствующих представлений в читательской среде. Согласно полученным выводам, рассмотренные материалы в целом проводят идею поликультурности Кузбасса как одной из ключевых его ценностей. В читательской аудитории формируются установки на бесконфликтное сосуществование этносов в многонациональном регионе.

The article presents the results of the author's content analysis of the materials of the Kemerovo regional newspaper «Kuzbass». The goal

has been to identify the nature of reflecting the ethnic, ethno-cultural sphere of the region, and formation of relevant ideas in the readers' environment. According to the findings, the reviewed materials generally support the idea of multiculturalism of Kuzbass as one of its key values. The attitudes towards the conflict-free coexistence of ethnic groups in a multinational region are formed in the readers.

Ключевые слова: региональная пресса, этническая информация, читательская аудитория, массовое сознание, тематические сюжеты, категории анализа.

Keywords: regional press, ethnic information, readers, mass consciousness, thematic story-lines, categories of analysis.

Кемеровская область исторически сформировалась как многонациональный по составу населения регион [1, с. 91]. С рубежа 1980-1990-х гг. практически все этнические группы оказались вовлечены в процессы возрождения и развития своих национальных культур. И это находит свое отражение в региональных СМИ, формирующих общественное мнение, включая материалы периодической печати. В рамках заявленной темы мы попытались охарактеризовать влияние, оказываемое областной кузбасской прессой на этнокультурные представления читательской аудитории о своем регионе. В частности, интерес представляет толерантный/конфликтный потенциал транслируемых в массовое сознание идей (идеологем). Следует отметить, что проблема их мониторинга поставлена в работах доктора исторических наук В. К. Мальковой, опирающейся на опыт исследований центральных и республиканских СМИ [2]. Для анализа нами привлекались материалы газеты «Кузбасс», опубликованные в течение августа 2004 г. Ведущий статус данного ежедневного массового издания в Кемеровской области определяет репрезентативность полученных выводов для печатных органов региона в целом. В период, выбранный для анализа, в печатных органах Кемеровской области сформировался характер отражения этнической тематики регионального значения, актуальный до настоящего времени.

Цель данной работы заключается в раскрытии потенциала этнической информации, транслируемой в массовое сознание материалами печатной периодики. Исследование проводилось посред-

ством контент-анализа. Первичное ознакомление с контентом позволило условно выделить такие категории анализа, как «история», «наследие», «неотрадиция», «творчество», «общество», «демография», «политика», «инфраструктура», «индустрия». Единицами анализа стали тематические сюжеты, единицами счета – частота их встречаемости в пределах исследуемого периода (см. таблицу). Согласно рабочей гипотезе нашего исследования, газетные публикации в разных аспектах ориентируют читателя на спокойное и заинтересованное восприятие региональной этнокультурной ситуации.

Категория «история» представлена достаточно краткими сюжетами, отсылающими читателя к частным аспектам этнонационального развития в первое послереволюционное десятилетие. Авторы публикаций в основном обращаются к опыту формирования этнической политики в области культуры и образования. Так, показательными являются упоминания о первом издании шорского букваря, функционировании национальных («русских», «татарских», «американских») школ в рамках АИК «Кузбасс». На наш взгляд, данные сюжеты следует рассматривать в ключе пристального интереса к развернувшемуся в регионе процессу этнического возрождения. При этом вслед за лидерами национальных движений периодическая печать фокусировала внимание аудитории на исторических событиях и фактах (таких, как исконное проживание тюркоязычных этносов на данной территории, деятельность Алтайской духовной миссии и т.п.). Рассматриваемые материалы можно отнести к категории «нейтральных», объективно фиксирующих факты. Анализ содержания публикаций позволил выделить объединяющую их идеологему, вольно или невольно проводимую в массовое сознание: «государство всегда уделяло внимание национально-этническому вопросу, поддерживая коренные и иные этносы в рамках актуальных для конкретного периода политических задач» [3; 4; 5; 6].

Сюжеты категорий «неотрадиция» и «творчество» посвящены текущим праздничным мероприятиям районного уровня, частным задачам некоторых мусульманских общин, а также этническим аспектам в творческой жизни региона. В соответствии со сложившейся в кузбасской прессе (и СМИ в целом) практикой, читателю здесь предлагается толерантный образ поликультурного и

поликонфессионального по составу Кузбасса. Это подтверждается и явно прослеживаемой по всем публикациям идеологемой: «этническая составляющая является неотъемлемой в культурном развитии нашего региона». На наш взгляд, данный подход объективно связан с журналистским интересом к активным процессам этнокультурного возрождения и развития на территории Кемеровской области. Здесь явно выражена ориентация массовой аудитории на позитивное восприятие данного факта, подача идеи в контексте взаимного обогащения проживающих в области народов [7; 8; 9; 10; 11].

Созвучная идея прослеживается и в сюжетах, объединённых нами в категорию «наследие». Освещая деятельность музеев по сохранению и трансляции элементов этнической культуры шорцев, они привлекают внимание к проблеме ценности народных традиций в исторической памяти современного общества. Следует заметить, что областной прессой Кузбасса преимущественное внимание уделяется этнокультурной сфере именно автохтонного населения. И рассматриваемые сюжеты в очередной раз подтверждают данную тенденцию. В этой же связи не обошла пресса вниманием и организационные задачи национальных обществ – Ассоциации шорского народа и центра шорской культуры «Алтын Шор» г. Междуреченска [12; 13; 14; 15].

Проявляя интерес к этническим аспектам жизни региона, авторы газетных публикаций порою представляют вниманию читателей собственную интерпретацию событий и фактов. При этом субъективные суждения не всегда подкрепляются оценками экспертов. В рассматриваемом нами контенте примером является материал о «вымирании» шорского народа, основанный на авторской интерпретации данных официальной статистики за 1960-2000-е гг. [16]. Категорию «политика» нам позволили сформировать попавшие на страницы печати мероприятия органов власти, а также структурные изменения в Администрации Кемеровской области. Речь идёт об образовании департамента культуры и национальной политики, заседаниях по вопросам развития туризма, добывающей промышленности и иных проблем, напрямую затрагивающих интересы коренного населения [17; 18; 19; 20; 21].

В последние десятилетия на областном уровне разрабатываются и реализуются региональные программы развития, в том числе учитывающие потребности этнических элит и групп. И пресса здесь является беспристрастным источником информации, хотя принимаемые на государственном уровне решения не всегда соотносятся авторами публикаций с интересами данных групп. В качестве примера приведём освещение заседания по вопросам развития горнолыжного туризма в Горной Шории – исконной территории компактного проживания коренного тюркоязычного этноса (шорцев).

Отдельная группа сюжетов (категории «инфраструктура») указывает на заинтересованное внимание прессы к проблемам шорского села (таким, например, как бездорожье) и мерам поддержки со стороны Администрации (открытие ФАП, установка средств связи). Вероятно, определённую роль здесь играет необходимость информационного обеспечения государственной поддержки коренных и малочисленных народов на местах. Кроме того, данные проблемы активно манифестировались этнической интеллигенцией ещё в первой половине 1990-х гг. – в период становления «движения по их возрождению». Согласно формируемой данными сюжетами идеологеме, «несмотря на существующие проблемы в социально-экономической сфере Кузбасса, региональные власти обеспечивают комплексное их решение, и одним из направлений данной работы является развитие инфраструктуры в местах компактного проживания автохтонного населения» [22; 23].

Одной из центральных тем для кузбасских СМИ закономерно является угледобывающая отрасль, включая и некоторые аспекты её влияния на образ жизни коренного населения. Этим и определяется наличие в анализируемом материале сюжетов категории «индустрия». Следует отметить авторские позиции большинства представленных здесь материалов, обрисовывающих картину исключительно выгодного соседства угольных предприятий для национального шорского села, несмотря на ряд проблем, зафиксированных антропологами. Внимание исследователей сосредоточено на этноэкономических/культурных/психологических последствиях промышленного освоения традиционных хозяйственных угодий автохтонов. С другой стороны, в газетных материалах присутству-

ют суждения о перспективах развития сельской инфраструктуры, а также о финансовой поддержке шорских этнокультурных центров со стороны добывающих предприятий. И здесь достаточно чётко выражено представительство интересов. Отдельные нейтральные материалы информируют читателя о текущем развитии угольной отрасли на юге Кузбасса [24; 25; 26; 27; 28].

Таким образом, при разных авторских подходах рассмотренные материалы в целом проводят идею поликультурности Кузбасса как одной из ключевых его ценностей. Большинство публикаций формируется благоприятный образ социальной среды региона и отдельно – областной администрации как гаранта межэтнического развития. И здесь мы сталкиваемся с реакцией кузбасской прессы на развернувшееся в регионе этнокультурное движение, с формированием бесконфликтных этнических установок в читательской аудитории. При этом поверхностный (до некоторой степени) подход авторов газетных публикаций выражается в отсутствии связи описываемых культурных мероприятий с деятельностью национальных общественных объединений, функционирующих в области.

Преимущественное внимание к отдельным этническим группам (таким, как шорцы, русские, татары) определяется как наибольшей этнокультурной активностью последних (в плане проведения массовых открытых мероприятий), так и журналистским интересом к проблемам социально-экономического развития мест компактного проживания автохтонного населения.

Таблица категорий и единиц анализа

Единицы анализа		Частота употребления	
Категории	Подкатегории	Абсолютная (раз)	Относительная (%)
История	Упоминание тюркских наименований природных объектов	1	25%
	Упразднение Алтайской духовной миссии	1	25%

	Издание первого шорского букваря	1	25%
	Освещение деятельности АИК (упоминание «русских», «татарских», «американских» школ)	1	25%
Наследие	Этнографическая выставка «Шорцы» в историко-архитектурном музее «Кузнецкая крепость» (г. Новокузнецк)	1	25%
	Упоминание экспозиций МБУ «Мысковский историко-этнографический музей», г. Мыски	1	25%
	Презентация сборника духовного творчества шорцев, коллективом Кемеровского областного краеведческого музея	1	25%
	Упоминание шорского этнонима (в материале, посвященном кузбасскому путешественнику)	1	25%
Неотрадиция	Освещение спортивно-состязательной программы районного праздника (упоминание «русского национального оружия»)	1	16,6%
	Праздники Медовый, Яблочный и Ореховый Спас (общее описание)	1	16,6%
	Планирующееся строительство мечети в г. Междуреченске	1	16,6%
	Экскурсионно-организаторская деятельность мусульманской воскресной школы г. Прокопьевска	1	16,6%
	Празднование 80-летия Ижморского района (упоминание «национальных блюд»)	1	16,6%
	Празднование 10-летия Международного дня коренных и малочисленных народов,	2	33,3%

	в среде шорцев и телеутов		
Творчество	Освещение профессиональной биографии художника П. Е. Тайбичакова	1	25%
	Деятельность шорской художницы Л. Арбачаковой	1	25%
	Ансамбль русского танца «Молодой Кузбасс»	2	50%
	Интервью корреспондента с руководством Государственной филармонии Кузбасса (упоминание интереса кемеровской аудитории к выступлениям фольклорного коллектива из Республики Тыва)	1	25%
Общество	Отражение текущих задач Ассоциации шорского народа и общественной организации «Алтын Шор» г. Междуреченск	1	100%
Демография	Динамика численности шорцев, проживающих в Кузбассе (со ссылкой на данные статистики за период 1960-х – 2000-х гг.; с авторским выводом о «вымирании» данной группы населения)	2	200%
Политика	Образование департамента культуры и национальной политики, в структуре Администрации Кемеровской области	1	20%
	Освещение работы заседания, посвящённого развитию горнолыжного туризма в Горной Шории	1	20%
	Конкурсные природоохранные программы	1	20%
	Освещение выездного заседания коллегии областной Администрации (19 августа 2004 г., г. Таштагол), посвящённого развитию горнорудных предприятий (с акцентом на «улучшение качества жизни»	1	20%

	посёлков юга Кузбасса) Освещение роли городской администрации Междуреченска и местной шорской общественности в развитии этнокультурного движения коренного населения	1	20%
Инфра- структура	Открытие ФАПа в шорском селе (в контексте освещения 10-летия Международного дня коренных народов)	1	20%
	Проблема бездорожья в отдалённых шорских посёлках	1	20%
	Освещение ситуации с приростом населения и состоянием дошкольных учреждений в Междуреченском районе Кемеровской области (оцениваемой автором как критической)	1	20%
	Запуск в эксплуатацию спутникового телефона в шорском посёлке	1	20%
	Расширение сети магазинов в г. Таштагол и пос. Калтан	1	20%
Индустрия	Соседство угледобывающего предприятия (шахты «Урегольская») с шорским пос. Чувашка (с авторской оценкой ситуации, ориентирующей исключительно на перспективы развития местной инфраструктуры; в контексте изложения истории развития шахты)	1	20%
	Публикация извещений об аукционах на право пользования угольными недрами (с акцентом на требование трудоустройства местного, в т. ч. коренного населения)	1	20%
	Интервью корреспондента с генеральным директором ОАО «Угольная компания	1	20%

	<p>«Южкузбассуголь»</p> <p>Упоминание о поддержке общественных объединений шорцев со стороны некоммерческой организации «Фонд развития городов Междуреченск и Мыски» (в контексте освещения деятельности компании «Стальная группа «Мечел»)</p> <p>Развитие угольной промышленности в г. Мыски на юге Кузбасса (территория компактного проживания шорского этноса)</p>	<p>1</p> <p>1</p>	<p>20%</p> <p>20%</p>
--	--	-------------------	-----------------------

Примечания

1. Многонациональный Кузбасс. Кемерово, 2003. 160 с.
2. Малькова В. К. Этничность и медиа: опыты этнополитического анализа современных российских СМИ. М. : ИЭА РАН, 2020. 420 с.
3. В конце 20-х // Золотые купола. 2004. 25 авг. С. 3.
4. Карев Н. Попутки // Кузбасс : [обл. газ.]. 2004. 7 авг. С. 11.
5. На Кемеровском руднике // Золотые купола. 2004. 25 авг.
6. Подготовлен к изданию // Золотые купола. 2004. 25 авг. С. 3.
7. Назаренко Н. Праздник поздних лакомств лета // Кузбасс. 2004. 21 авг.
8. Шипилова Т. Под звездами Нострадамуса // Кузбасс. 2004. 4 авг. С. 4.
9. Шорский «Кен Кыс» // Кузбасс. 2004. 7 авг.
10. Штраус О. В Сербию, на танцы // Кузбасс. 2004. 21 авг.
11. Штраус О. Сколько стоит зрелище? // Кузбасс. 2004. 18 авг.
12. Викторова Т. «Мы молоды и перспективны!» // Кузбасс. 2004. 20 авг. С. 3.
13. Попок В. Дикая буйволица Катунь // Кузбасс. 2004. 26 авг. С. 1, 14.

14. Радич Е. Звездные тайны зеленой горы // Кузбасс. 2004. 21 авг. С. 3.
15. Тимошук А. Что мы знаем о шорцах // Кузбасс. 2004. 14 авг. С. 14.
16. Худик Л. В дефиците – детский сад // Кузбасс. 2004. 11 авг. С. 1.
17. Культура и политика, объединяйтесь! // Кузбасс. 2004. 24 авг.
18. Под сенью горы Зеленой // Кузбасс. 2004. 3 авг. С. 1.
19. 94 процента // Кузбасс. 2004. 4 авг. С. 2.
20. Рудники заживут по программе // Кузбасс. 2004. 20 авг. С. 1.
21. Худик Л. Кто куда, а я – в «Алтын Шор» // Кузбасс. 2004. 10 авг. С. 6.
22. На ликвидацию стихийных бедствий // Кузбасс. 2004. 25 авг. С. 1.
23. На связи – Усть-Кабырза // Кузбасс. 2004. 4 авг. С. 1.
24. Щербакова Е. За дешевыми продуктами // Кузбасс. 2004. 18 авг. С. 2.
25. Белокуров Г. «Южкузбассуголь» – с уверенностью в будущее // Кузбасс. 2004. 27 авг. С. 22-23.
26. Извещение о проведении аукциона // Кузбасс. 2004. 24 авг. С. 4, 6.
27. Стальная группа «Мечел» помогает развитию Кузбасса // Кузбасс. 2004. 27 авг. С. 20.
28. Шипилова Т. Чувашка – между вчера и завтра // Кузбасс. 2004. 5 авг. С. 4.

Азизов С. С., Талабоев А. Н., г. Коканд, Узбекистан

Azizov S. S., Talaboev A. N., Kokand, Uzbekistan

**ИЗУЧЕНИЕ КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ
АЛЬ-РОШИДОНИЙ НА ПРИМЕРЕ ГОРОДА РИШТАН**

**STUDYING THE CULTURAL HERITAGE OF
AL-ROSHIDONIY ON THE EXAMPLE OF RISHTAN CITY**

Великий мыслитель Аль-Рошидоний сыграл немаловажную роль в развитии города Риштан. Глубокое знание мусульманского наследия, трудолюбие Аль-Рошидоний сыграло большую роль в становлении известного мыслителя и ученого не только в ферганской долине, но и во всем мире. Риштанское керамическое изделие славится во всем мире как культурное наследие гончарного производства. Население города Риштана отличается своим трудолюбием, гостеприимством и это все переходит из века в век, из поколения в поколение.

A great thinker Al-Roshidoni played a significant role in the development of the city Rishtan. His deep knowledge of the Muslim heritage, hard work played a great role in the formation of the famous thinker and scientist not only in the Ferghana valley but also in the whole world. The Rishtan ceramic item is famous all over the world as cultural heritage of pottery production. The population of Rishtan is distinguished by its diligence, hospitality and that is passed from century to century, from generation to generation.

Ключевые слова: мыслитель, наследие, правитель, история, личность, керамика, гончарство, деятельность.

Keywords: thinker, heritage, ruler, history, personality, ceramics, pottery, activity.

Бурхануддин аль-Маргинани ар-Риштоний – среднеазиатский мыслитель, учёный-философ, автор книги «Аль Хидоя фи шархБидоя аль мубтадий», или сокращённо «Китаб аль Хидоя» – «Руководство по комментарию к «Началу для начинающего (обу-

чение) «Хидоя» («аль Хидоя»)). Жил и трудился в древнем Риштане. Название города Риштан известно тем, что здесь жил и трудился великий мыслитель Бурхануддин аль-Маргинани ар-Риштоний. В центре города расположено место паломничества Аль Рошидоний. Центральная улица Риштана носит имя великого мыслителя. До того, как арабы завоевали город Риштан, семья великого мыслителя жила рядом с мечетью Гумбаз. Предки Бурхануддин аль-Маргинани ар-Риштоний пользовались большим уважением не только в городе Риштане, но и по всей ферганской долине. Так как они были знатоками исламской религии.

В Маргелане в медресе Пир Сиддик Бурхануддин аль-Маргинани ар-Риштоний в течение многих лет получал образование у великих ученых-богословов Маргилана. Именно здесь он получил псевдоним «Бурханиддин ал мила». Бурхануддин – арабское имя и состоит из двух корней Бурхан – «доказательство», «дин» – «религия». Слово «милла» означало, что он является знатоком мусульманского права и юридических традиций местных народов. И с того времени во всем мусульманском мире его называли Бурхануддин аль-Маргинани ар-Рошидоний. В последующие годы он продолжил учёбу у знаменитых улемов и факихов Мавераннахра и Хорасана. В Самарканде Бурхануддин аль-Маргинани ар-Рошидоний для Риштанцев и маргиланцев создал место для постоянного проживания под названием Дахбет.

У Бурхануддина Маргилани было три сына:

- Имамуддин-Мухаммад ибн-Али-ибн-Абу-Бакр-ибн-Абдулджамил аль-Фергани, аль-Маргилани, аль-Рошидоний, ас-Самарканди;

- Низомуддин-Умарибн-Али-ибн-Абу-Бакр-ибн-Абдулджамил аль-Фергани, аль-Маргилани, аль-Рошидоний, ас-Самарканди;

- Жалолиддин-Мухаммад' ибн-Али-ибн-Абу-Бакр-ибн-Абдулджамил аль-Фергани, аль-Маргилани, аль-Рошидони, ас-Самарканди.

По инициативе правительства в Риштане реконструирован мавзолей. В 2000 г. был широко отмечен 910-летний юбилей со дня рождения Бурхануддина Маргилани.

Город Риштан расположен в 50 км от Ферганы и Коканда. Риштан в начале был небольшим населенным пунктом. А в настоящее время это большой современный город керамики. Риштан славится изумительно сладким уроком – Кандак.

Риштан является одним из самых древних городов Ферганской долины и Центральной Азии. С давних времён до сегодняшнего дня Риштан известен как центр по производству уникальной керамики. С давних времен в Риштане жили и развивали керамические тонкостные дела замечательные мастера кулолы (Уста). Здесь же проходил Великий шелковый путь. Развитию гончарного промысла в Риштане способствовало изобилие местного сырья. Все компоненты для изготовления керамической посуды добывались на месте. В самом городе добывается красноватая глина, которая называется «хокисурх» (пер. с таджикского «красная земля»). Гончарное ремесло в своем развитии претерпевало определенные трудности. В начале мастера работали в домашних условиях, и вся работа проводилась вручную. А сейчас взамен пришла современная техника. Современный Риштан широко известен авторскими работами знаменитых мастеров художников-керамистов, таких как Аишер Назимов, Рустам Усманов. Каждый узор этих мастеров своего дела неповторим.

По инициативе президента Шавката Мирамоновича Мирзиёева Риштан приобрел новый облик. На смену темным улицам пришли широкие дороги, вдоль которых вытянулись во весь рост многоэтажные дома, спортивные комплексы, кафе, магазины и другие общественные места. В магазинах, расположенных вдоль центральной улицы Аль Рошидоний, предусмотрено всё для туристов. Продаются обычно местные гончарные изделия. Также в Риштане есть множество музеев. Эти музеи гостеприимно встречают туристов, а также молодоженов.

В Центре города Риштан в основном общение ведется на таджикском языке. Общение на таджикском языке население города Риштана после завоевания арабами сохранило до наших времен. Прибыль основной части населения поступает из гончарского производства. Традиция «устозшогирт» переходит по наследству.

Примечания¹

1. Пирмедова Х. М. Центр юридической базы в Центральной Азии // Электронные библиотеки. 2020. Т. 23, № 5. С. 970-976.
2. Евкочев Ш. А. О вкладе народов Мавараннахра в исламские науки // Minbar. IslamicStudies. 2022. Т. 15, № 2. С. 263-283.
3. Старр Ф. Утраченное просвещение. Золотой век Центральной Азии от арабского завоевания до времен Тамерлана. М. : Альпина Паблишер, 2016.
4. Эшонхонов М. З. Общая характеристика матуридского калама и основные этапы его развития // Известия Института философии, политологии и права имени А. Баховаддинова Академии наук Республики Таджикистан. 2019. № 1. С. 78-82.

УДК 281.9(571.54-25)+755

Решетникова Т. М., г. Улан-Удэ, Россия

Reshetnikova T. M., Ulan-Ude, Russia

ХУДОЖЕСТВЕННЫЕ ОСОБЕННОСТИ ИКОНОСТАСА СВЯТО-НИКОЛЬСКОГО ХРАМА Г. УЛАН-УДЭ

ARTISTIC PECULIARITIES OF THE ICONOSTASIS OF SAINT-NICHOLAS TEMPLE OF ULAN-UDE CITY

Статья посвящена изучению структуры, композиции, иконографии, графических и колористических особенностей иконостаса Свято-Никольского храма г. Улан-Удэ, созданного во второй половине 2000-х гг. Описание и анализ иконостаса осуществлены на основе собранных автором материалов, не вводимых ранее в научный оборот.

The article is devoted to study of structure, composition, iconography, graphic and coloristic peculiarities of the iconostasis of St. Nicholas temple of Ulan-Ude city built in the second half of the 2000s. The description and analysis of the iconostasis have been made on

¹Библиографическое оформление статьи в авторской редакции

the basis of the materials collected by the author and not introduced into the scientific circulation before.

Ключевые слова: икона, иконостас, иконография, деисусный чин, местный чин, праотеческо-пророческий чин, царские врата, диаконские врата, Свято-Никольский храм г. Улан-Удэ.

Keywords: icon, iconostasis, iconography, deesis tier, local tier, forefathers' prophetic tier, holly doors, deacon's door, St. Nicholas temple of Ulan-Ude city.

В постсоветскую эпоху в нашей стране после длительного периода атеистической пропаганды и забвения религиозных ориентиров и ценностей происходит взрыв интереса к тому, что долгое время скрепляло, цементировало всю нашу духовную культуру, – к православию и к его зримому воплощению в архитектурных и изобразительных формах. За последние 30 лет отреставрировано и построено множество храмов, восстанавливаются традиции иконописания и создания иконостасов, отражающих самую суть русского православия – соборность. Причем современные иконописцы чаще обращаются к опыту мастеров не императорского, а древнерусского периода. Из всего вышесказанного ясно, что изучение любых аспектов православного искусства представляется актуальным.

Деревянное здание Николаевской церкви было сооружено на железнодорожной станции Верхнеудинска в 1900-х гг. После революции 1917 г. храм использовался в качестве зала ожидания, в 1937 г. был закрыт и впоследствии разрушен. В 2002 г. ветераны-железнодорожники предложили построить вблизи вокзала г. Улан-Удэ часовню. Однако спустя два года было решено возвести храм, а в уже в 2006 г. состоялось его освящение.

Небольшой компактный однокупольный храм, состоящий из трех частей, последовательно расположенных друг за другом – вестибюля-«трапезной» с надстроенной шатровой колокольней, зала для молящихся и апсиды, – производит удивительно гармоничное впечатление. Строгость призматических объемов основных частей здания хорошо сочетается с цилиндрическими барабанами и полукруглой почти цилиндрической формой апсиды. Центральному куполу на высоком барабане вторят небольшие главки, венчающие колокольню и барабанчик апсиды, в то же время его луковичная

форма контрастирует с шатром. Строгость прямых линий (горизонтальных и вертикальных членений) гармонируют с округлыми очертаниями арок, окошек, медальонов и трифориев – трехчастных арочных проемов с вторящими им трехлопастными завершениями фасадов. «Диалог» криволинейных и прямолинейных очертаний присутствует и на главном фасаде: полуциркульное завершение арочных проемов крыльца, его фронтона и окон колокольни, ее же круглое окно, трифорий взаимодействуют с треугольным фронтоном и прямыми вертикальными и горизонтальными выступами.

Гладкие поверхности стен Никольского храма, окрашенные в белый цвет, ненавязчиво контрастируют с выделяющимися архитектурно-декоративными деталями – обрамлениями окон и трифориев, пилястрами основной части здания и барабана и выступающими краями кровель. В 2022 г. стены были перекрашены в ярко-желтый цвет, а детали остались белоснежными, в связи с чем контраст стал более явным. Стены и своды интерьера окрашены в нежно-голубой цвет.

Стиль Никольского храма, на наш взгляд, можно определить как модерн. Это проявляется в сочетании древнерусских традиций со стилизацией мотива трифория, заимствованного из средневековой западноевропейской архитектуры.

Композиция иконостаса Свято-Никольского храма отличается строгостью, симметрией (царские врата и центральные изображения двух верхних рядов больше по ширине по сравнению с остальными, иконы справа и слева от них равны по количеству и ширине), масштабной соразмерностью с архитектурой храма, пропорциональностью (высота нижнего ряда равна суммарной высоте двух верхних, высота среднего ряда в два раза больше верхнего), четкостью и гармоничным соотношением горизонтальных и вертикальных членений. Рациональность и отчетливость структуры иконостаса проявляется в том, что иконы (большой частью прямоугольные за исключением фигурного завершения царских и диаконских врат), отделены друг от друга колонками с растительными капителями, а ряды – тяблами. Элементы деревянной резьбы с мотивами аканфа, виноградной лозы и пальметты-крина очень деликатно и органично вписываются в цоколи местного ряда, убранство царских и диаконских врат.

Иконостас Свято-Никольского храма имеет не совсем обычную структуру. Классическая трехъярусная композиция включает местный, праздничный и деисусный чин. Здесь же праздничный отсутствует, а праотеческий и пророческий объединены в один ряд.

Праотеческо-пророческий поясной чин

Деисусный полнофигурный чин

Местный чин

Местный ряд имеет следующую структуру.

На створках Царских врат изображены Святой Григорий и Святой Василий, над ними «Благовещение»; справа и слева с точки зрения зрителя поясные иконы Спаса Вседержителя и Богоматери Одигитрии; на створках диаконских врат – образы Святого Евлампия и Святого Лаврентия; завершают ансамбль местного ряда справа и слева иконы Николая Чудотворца и Сергия Радонежского.

Деисусный полнофигурный чин состоит из 11 икон. В центре Спас Пантократор на троне. Справа и слева от него расположены образы Иоанна Крестителя и Богоматери, архангелов Гавриила и Михаила, апостолов Павла и Петра, Василия Великого и Григория Богослова, Николая Чудотворца и Иоанна Златоуста.

Праотеческий и пророческий поясной чин состоит также из 11 икон. В центре – икона Богоматери «Знамение», как правило, располагающаяся в пророческом чине. Справа от нее – образы Захарии, Иакова, Аввакума, Исаяи, царя Соломона, слева – образы царя Давида, «судьи» Гедсона, праотцев Моисея, Авраама, Адама.

Иконография образов вполне соответствует древнерусскому канону. Изображения на золотистом фоне отличаются застылостью поз, отрешенностью ликов, аскетичностью (истонченностью плоти). Для рисунка характерны строгость, отчетливость контуров, резкость линий. Нет никакой размытости, неопределенности. Статика преобладает над динамикой, хотя последняя тоже присутствует в легких наклонах голов и торсов персонажей, в плавных движениях рук. Колорит построен в основном на холодных тонах (даже красный и темно-вишневый (багор) не активны, а нейтральны), отепляемых золотистым свечением фона и жизнеутверждающими нежно-зелеными красками позема, отличается яркостью, контрастностью, но в тоже время сдержанностью. В целом с помощью

средств графики и живописи создается впечатление уравновешенности, покоя, выключенности из суетного мира. Нет эмоциональных всплесков и напряженности, что, например, свойственно иконостасу Троицкого придела Свято-Троицкого храма г. Улан-Удэ.

Иконостас по существу это расширенный Деисус – моление Богоматери, святых, ангельских чинов, пророков и праотцов за человеческий род. В это моление за спасение и объединение с Богом включаются и верующие, находящиеся в храме. Поэтому трактовка центрального образа Деисуса имеет ключевое значение в понимании иконостаса в целом. В данном случае это образ Христа Вседержителя на троне – один из наиболее распространенных в византийском и древнерусском искусстве. Спас Пантократор – это представление о Христе как о Небесном царе/Властителе мира и Судии (вершителе судеб), «представление о том, что Иисус Христос, принесший в мир спасение, во всем равен и «единосущен» Отцу – Творцу и Создателю этого мира» [1, с. 22]. Спас Вседержитель из Деисусного чина Свято-Никольского храма г. Улан-Удэ в соответствии с канонам располагается фронтально сидящим на троне с Евангелием в левой руке – символом принесенного им учения, и с благословляющим жестом поднятой правой руки. Изображение Христа в полный рост на престоле подчеркивает его «царственность» и функцию Судии на Страшном суде. Впечатление грозного величия усиливается благодаря строго вертикальной постановке фигуры, суровости лика, резкости, даже жесткости линий, формующих одеяния, но слегка смягчается благодаря плавным очертаниям спинки трона и подушек. Колорит спокойный, сдержанный, строится на контрасте двух холодных оттенков лилового и цвета морской волны со стальным отливом.

Центральная икона третьего яруса – «Богородица», что свидетельствует о большей значимости пророческих образов, так как обычно она располагается именно в этом чине. В данном случае это тип изображения «Оранта» («молящаяся»), а конкретнее такая его разновидность, как «Знамение», то есть знак спасения, начала новой жизни. Представляет собой поясное изображение Богоматери с поднятыми в молитвенном жесте руками и с вочеловечившимся от нее младенцем в лоне. Фигура Богородицы, окутанная в темно-вишневый мафорий землистого оттенка, расположена на фоне си-

него ромба со звездами (символа Вселенной) и красного квадрата, руки не выходят за ее контуры. Младенец Христос с безвозрастным строгим ликом, облаченный в золотистые одежды, благословляет мир широко распахнутыми руками, увеличивая силу молитвы Богоматери. Фигуры Иисуса и Марии расположены строго фронтально и вертикально, и идеально ритмуются: малый «треугольник» младенца четко вписан в большой «треугольник» матери, большой нимб Богородицы вторит малому нимбу Христа. Фигуры серафимов/херувимов, представляющих обобщенный образ высших Небесных Сил, предстоящих Богу, фланкируют с двух сторон изображение Богоматери с младенцем. Это загадочные существа в виде ликов с шестью крыльями. В данном случае они расположены в профиль с тремя крыльями сверху и снизу по принципу зеркальной симметрии и окрашены в зеленый и бледно-красный цвета.

Состав персонажей, предстоящих Спасу в деисусном чине, вполне традиционен, хотя есть и небольшое отличие – вместо мучеников здесь Святитель Григорий и Николай Мирликийский, которому посвящен храм. Их изображение строго соответствуют канону. Образы расположены по принципу зеркальной симметрии по отношению к Христу, наклон их торсов и голов усиливаются к центру, что способствует плавному нарастанию динамики на фоне общей «статуарности» фигур и «архитектурности» складок одеяний. Также от периферии к центру усиливается и колористическая насыщенность: от светлых архиерейских одеяний четырех крайних фигур до темно-синих элементов одеяний Богоматери (мафорий) и Иоанна Крестителя (милоть). Белый, золотистый цвета и различные оттенки синих, зеленых, багряных, лиловых гармонично перекликаются друг с другом.

Поясные фигуры праотцев и пророков находятся строго над персонажами деисусного чина, причем композиционно, графически и ритмически вторят им. Колорит их одеяний строится на соотношении преимущественно светлых тонов хитонов и темных насыщенных – гиматиев.

Далее обратим внимание на местный ряд. В верхней части царских врат традиционно размещено «Благовещение», смысл которого – весть о спасении, открывшем людям путь к Раю. На створках вместо Евангелистов изображены Святители, богословы, Отцы

Церкви Василий Великий, один из авторов литургии, и Григорий, облаченные в светлые архиерейские одеяния. Им вторят, расположенные на створках диаконских врат, облаченные в белоснежные одеяния, стройные фигуры Святого Лаврентия, архидиакона римской христианской общины, и Святого Евлампия – мучеников за веру, пытаемых сходным образом – на раскаленной решетке. Справа и слева от Святителей находятся классические образы Спаса Пантократора и Богоматери Одигитрии (в данном случае Иверской), предвещающих вход в Рай, который и символизирует царские врата. Наряду с наиболее почитаемыми и любимыми на Руси святыми – Сергием Радонежским и Николаем Чудотворцем, которому посвящен храм, – их поясные изображения в темных одеяниях чередуются со светлыми ростовыми фигурами персонажей на Царских и диаконских вратах.

Святой преподобный Сергей Радонежский – игумен земли Русской, основатель ряда монастырей, в том числе Троице-Сергиевой лавры под Москвой, духовный собиратель русского народа, основоположник русского старчества, возобновитель монашеского общежития, один из последовательных сторонников исихазма и, по выражению отца Павла Флоренского, – «ангел-хранитель» России. Прославился своим монашеским подвигом и чудесами при жизни и после смерти (изведение источника, воскрешение отрока, многочисленные исцеления, спасение городов русских).

Иконография Преподобного Сергия восходит к образу на посмертном покрове, сшитом в 1420-х гг. Резко очерченный лик старца с близко посаженными глазами и морщинами под ними, хорошо выделяющимися надбровными дугами, с шапкой седых волос и окладистой округлой бородой, легко узнаваем, несмотря на отсутствие явного портретного сходства. Стройная фигура святого облачена в монашеские одеяния: подризник, мантию, куколь – капюшон, хранящий от земных соблазнов. Цветовая гамма включает белый, холодные оттенки синего и приглушенного багряного, являющегося доминантным.

Николай Мирликийский, он же Николай Чудотворец, он же Николай Угодник, он же Святитель Николай – святой христианских церквей, был архиепископом г. Миры в Ликии на юге Малой Азии, выступал против Ария и его ереси. Прославился своими чудесами и

скорой помощью нуждающимся. Считается покровителем всех слоев общества, но особенно детей, путешественников, моряков, больных, несправедливо осужденных и находящихся в заключении, всех попавших в беду. Его называют «правилом веры», «образом кротости» и «скорым в помощях».

Николай Мирликийский изображен, согласно канону, в виде высоколобого, лысеющего старца в архиерейских одеждах (фелони приглушенного багряного и серо-голубого оттенков и омофора светло-серого цвета с крестами черного цвета с золотыми вставками). Поза святого, держащего в левой руке Евангелие и с поднятой благословляющей десницей, величава. Этому способствует и строго вертикальное фронтальное расположение его фигуры. Спокойный, исполненный мудрости, одухотворенный лик Николая, вылеплен светло-коричневыми с сероватым отливом охрами.

Иконостас Свято-Никольского храма г. Улан-Удэ, созданный в начале XXI в., имеет трехъярусную структуру, отличается гармоничностью, пропорциональностью, уравновешенностью, выразительностью и композиционной целостностью, соответствием иконографическому канону и такому ключевому свойству русского православия, как соборность («множество, собранное силой любви»). Все изображения самодостаточны и в то же время совместно друг с другом составляют единое смысловое и художественное целое. При созерцании и молитвенном обращении к иконостасу Никольского храма возникает чувство покоя, умиротворенности, тихой радости, словно бы сопровождаемого литургическим звучанием и визуальными ощущениями, описанными отцом Павлом Флоренским: иконостас как граница видимого и невидимого миров – это стена с пробитыми в ней окнами, в которых мы видим «живых свидетелей Божиих» [2, с. 428]. Условность изображений растворяется, фигуры святых выступают из мягкого золотистого свечения и вступают в немой диалог с молящимися.

Примечания

1. Барская Н. А. Сюжеты и образы древнерусской живописи. М. : Просвещение, 1993. 223 с.: ил.
2. Флоренский П. А. Иконостас // Сочинения в 4 т. М. : Мысль, 1996. Т. 2. С. 419-527.

Юлдашев А. М., г. Коканд, Узбекистан

Yuldashev A. M., Kokand, Uzbekistan

**АКТУАЛЬНОСТЬ ИЗУЧЕНИЯ ТВОРЧЕСТВА ВЕЛИКОГО
РУССКОГО КОМПОЗИТОРА ПЕТРА ИЛЬИЧА
ЧАЙКОВСКОГО В РЕСПУБЛИКЕ УЗБЕКИСТАН**

**ACTUALITY OF STUDYING THE CREATIVITY OF THE
GREAT RUSSIAN COMPOSER PETER ILYICH
TCHAIKOVSKY IN THE REPUBLIC OF UZBEKISTAN**

Данная статья о великом творце, внесшем большой вклад в сокровищницу мировой музыкальной культуры, основоположнике русского классического балета, создателе множества произведений в различных жанрах музыкального искусства, обсуждаются некоторые стороны творчества композитора, призывающего тысячи сердец любить красоту и бороться со злом.

The article tells about a great creator who contributed greatly to the treasury of the world musical culture, founder of the Russian classical ballet, composer of a variety of works in different genres of musical art; some sides of the composer's creativity calling thousands of people to love beauty and fight with the evil are discussed.

Ключевые слова: народные песни, музыкальные жанры, теория музыки, гармония, ритм, ансамбль, балет, либретто, опера, концерт, увертюра, кантата, оратория, симфония.

Keywords: folk songs, musical genres, theory of music, harmony, rhythm, ensemble, ballet, libretto, opera, concert, overture, cantata, oratorio, symphony.

В мире много народов, но мало тех, кто гордится своими детьми, внесшими достойный вклад в сокровищницу мировой культуры. Александр Сергеевич Пушкин, Лев Николаевич Толстой, Антон Павлович Чехов, Петр Ильич Чайковский – достойные сыновья русского народа. П. Чайковский, продолжавший традиции Михаила Глинки и Александра Даргомыжского, создававший

оперные и балетные произведения, симфонические и камерные произведения и занял достойное место в русской музыкальной культуре XIX века.

П.И. Чайковский родился 7 мая 1840 года (25 апреля по старой дате) в городе Вятский Воткинской губернии России в интеллигентной дворянской многодетной семье. Его отец, Илья Петрович Чайковский, был горным инженером, а мать, Александра Андреевна Ассиер хорошо разбиралась в передовой музыке своего времени. Мать дала П.И. Чайковскому первые уроки игры на фортепиано. Родители, видевшие в нем большой интерес к музыкальному искусству и талант, дали ему большие возможности серьезно заниматься музыкой. Когда ему исполнилось 10 лет, его отправили учиться в Юридическое учебное заведение в Санкт-Петербурге. В этом огромном городе он впервые познакомился с творчеством таких композиторов, как М. Глинка, Д. Россини, К. Вебер, а интерес к музыке усилился после просмотра их опер. Хотя он начал работать юристом, музыкальное искусство никогда не оставляло его в покое. По этой причине ему посчастливилось стать музыкантом, его самая большая мечта – получить профессиональное музыкальное образование была достигнута довольно поздно, в 22 года. В 1861 году (год отмены крепостного права в России) Чайковский учился на курсах при русском музыкальном обществе и, снова занимаясь самостоятельно, поступил во вновь открывшуюся в 1862 году Петербургскую консерваторию, где учился в классах знаменитых А. Рубинштейна и Н. Заремби. В консерватории он наряду с теоретико-музыкальными занятиями усердно занимался игрой на флейте и органе. В 1864 году как композитор он написал увертюру к драме А.Островского «Гроза», и в этом произведении раскрылась его драматическая сторона. Чайковский, окончивший консерваторию с серебряной медалью в 1865 году, в качестве дипломной работы создал кантату «К радости» на текст Шиллера. Через год П.И. Чайковский приехал в Москву по приглашению Н. Рубинштейна и был назначен профессором Московской консерватории, что сильно повлияло на его творческую деятельность. В консерватории, наряду с напряженной творческой работой, он работал педагогом-воспитателем и публицист-критиком. В Москве он близко подружился с А. Островским. Вместе с ним он

часто участвовал в объединении передовых представителей русской литературы, театрального искусства и музыки – «Кружке художников», организованном Н. Рубинштейном, А. Островским, В. Одоевским. Театральные впечатления положительно сказались на становлении и развитии творческих принципов П.И. Чайковского как оперного композитора.

В 1860-х и 1870-х годах завязалась крепкая дружба Чайковского с композиторами «Могучей кучки» Милием Балакиревым, Николаем Андреевичем Римским-Корсаковым, а также Стасовым. Опираясь на советы и положительные отзывы друзей, Чайковский создал увертюру-фантазию «Ромео и Джульетта» и произведение «Буря».

Большинство произведений П.И. Чайковского относятся к периоду его проживания в Москве. Например, оперы «Воевода», «Ундина», «Кузнец Вакула», «Опричник», балет «Лебединое озеро», 3 симфонии, увертюры-фантазии для оркестра, «Концерт №1», «Времена года» сборник сочинений для фортепиано, вариации и ряд других произведений.

В эти годы он создал сборник из 50 народных песен на основе народных мелодий, представляющих собой произведения, связанные с образами русской жизни.

Творческий путь П.И. Чайковского начался в середине 1860-х гг., а самые яркие произведения молодого композитора были созданы в 1870-х гг.

Среди них опера «Евгений Онегин», балет «Лебединое озеро», его четыре симфонии, «Ромео и Джульетта» и другие симфонические произведения.

Одна из главных причин успеха произведений П.И. Чайковского в том, что они обращаются к человеческой душе, раскрывают богатый внутренний мир, чувства и надежды человека с умом и художественным мастерством. Произведения П.И. Чайковского, признанного самым известным композитором среди композиторов мира, отличающихся своей мелодичностью.

П.И. Чайковский преподавал теорию музыки, гармонию, инструментальную и композиционные курсы в Московской консерватории в течение 12 лет. Хотя на творчество П.И. Чайковского большое влияние оказали оперы и драмы великого австрийского

композитора Вольфганга Моцарта и французского композитора Жоржа Бизе, симфонии Людвига Бетховена, гениальное творчество Роберта Шумана, в его произведениях отчетливо видна душа русского человека, его характер.

Достоин внимания творчество П.И. Чайковского как новатора и плодovitого творца, внесшего свои новшества во все направления музыкального творчества.

П.И. Чайковский продолжил традицию лирико-психологической музыкальной драмы одного из своих учителей А. Даргомыжского и впервые в русской музыке сумел раскрыть все возможности этого жанра. Кроме того, П.И. Чайковский пробовал свои силы в лирико-комедийных операх и создал новый тип симфонии, получивший название симфония-драма и симфония-трагедия. Развил жанр одночастных программных увертюр и жанр симфонических поэм.

Педагогическая деятельность П.И. Чайковского оказала большое влияние на развитие российского профессионального музыкального образования. Основанное на многолетнем педагогическом опыте, написанное им «Руководство по теоретическому изучению гармонии» является здравым, глубоким, исчерпывающим, свободным от абстракций от других имевшихся до того времени учебных пособий. Оно используется до сих пор как один из основных учебников в музыкальных учебных заведениях.

П.И. Чайковский создал произведения, принесшие ему большую известность во время пребывания в Москве. В связи с постоянным творчеством и некоторыми семейными обстоятельствами Чайковский некоторое время жил за границей, в основном в Италии, чтобы поправить здоровье, немного отдохнуть и обменяться творческими идеями. В этой стране он написал «Симфонию № 4», оперу «Евгений Онегин» на собственное либретто, по мотивам произведения А.С. Пушкина, при частичном вмешательстве К. Шаловского. Вернувшись из Италии, он снова погрузился в свое творчество. После этого родилась опера «Дочь Орлеана» на тему героизма и патриотизма по трагедии Шиллера. Опера «Мазепа» по поэме А.С. Пушкина, «Полтава» об историческом прошлом. Опера «Чародейка» – опера одновременно лирико-трагической и народно-бытовой темы.

В 1890 году Чайковский написал оперу «Пиковая дама», которая считается образцом мировой классической музыки. Это было вторым крупным достижением Чайковского в оперном искусстве после оперы «Евгений Онегин».

В 1885 году Чайковский был избран директором Московского филиала Санкт-Петербургского общества камерной музыки, а через год избран почетным членом Русского музыкального общества.

В 80-е годы Чайковский создал множество различных симфонических и камерных произведений. Программная симфония «Манфред» 1885 г., «Пятая» симфония 1888 г., увертюры «1812» и «Гамлет», произведения «Итальянское каприччио», посвященные памяти А. Рубинштейна, трио для фортепиано, скрипки и виолончели, принесшие большую известность композитору, множество романсов, поэтических песен для детей и второй знаменитый балет «Спящая красавица».

Поездка в Прагу в 1888 году принесла Чайковскому большую славу. Он также добился больших успехов в Париже. В 1891 году он взбудоражил публику своим талантом и мастерством в Америке и очаровал своим искусством.

В 1893 году Кембриджский университет Англии признал его гениальным композитором мира и присвоил Чайковскому докторскую степень.

Творчество П.И. Чайковского в последние годы жизни примечательно своим разнообразием. Вскоре после оперы «Пиковая дама» – струнный секстет «Воспоминания о Флоренции», лирическая опера «Иоланта» 1891-1892 гг., третий балет «Щелкунчик» и в 1893 г. знаменитая Симфония Петра Чайковского №6 – Патетическая, которая стала вершиной его жизни. В эти периоды создание музыки было основным смыслом жизни П. Чайковского. В эти годы он побывал в творческих поездках во многих зарубежных странах – Италии, Швейцарии, Германии, Чехии – но где бы он ни был, не было дня, чтобы знаменитый композитор П.И. Чайковский не творил и не жил созданием нового произведения. Одновременно с творчеством неутомимый артист совмещал общественную и дирижерскую работу.

Еще в 1885 году Чайковский, ощущавший потребность жить и творить, вдали от жизни людей, спешащих куда-то по разным делам в больших городах, переселился в местечко близ города Клин. Спокойная, красивая природа, умиротворение этого края побуждали композитора к творчеству с большей энергией.

Здесь композитор написал свои лучшие произведения, в том числе последнюю симфонию «№6 – Патетическую», вдохновенную прекрасной природой.

Симфония была исполнена в Петербурге в 1893 году под управлением самого автора и имела всеобщий успех. 26 октября этого же года ушел из жизни известный артист, композитор-новатор, всю свою жизнь посвятивший развитию отечественного и мирового музыкального искусства. Это было тяжелое расставание для всего мирового искусства.

Похороны композитора приняли форму грандиозной демонстрации, прощания с великим творцом, достойного прощания с человеком, который дал людям возможность насладиться сотнями оставленных им шедевров искусства, научил их любить красоту и бережно чтить ее. Коллеги и ученики творца из разных уголков мира прощались с любимым великим человеком.

С нежностью и любовью народ выражал свое огромное уважение творческому, плодovитому композитору.

Хотя великий художник покинул этот мир, незабываемые воспоминания, оставленные им при жизни, шедевры, созданные им, веками трогают сердца тысяч людей.

В целях увековечения имени Петра Ильича Чайковского, дальнейшего расширения популяризации произведений, созданных композитором, его именем названы многие музыкальные и художественные школы, средние специальные учебные заведения, улицы, дворцы культуры.

На международном уровне постоянно проводится конкурс имени Петра Ильича Чайковского. Этот конкурс проводится в несколько этапов, самый важный из которых заключается в том, что в выступлениях участников обязательно должны звучать произведения Петра Ильича Чайковского, что еще больше повысит интерес к его творчеству и распространит творчество композитора среди более широкой аудитории.

Творчество Петра Ильича Чайковского широко пропагандируется и изучается в высших и средних специальных музыкальных учебных заведениях. Это доказательство того, что со временем ценность произведений Петра Ильича Чайковского растёт. Музыка и оперы Петра Ильича Чайковского ещё долгие годы будут жить на сценах больших дворцов искусств и театров.

Примечания¹

1. Мирзиёев Ш. М. Мы построим наше великое будущее вместе с нашим смелым и благородным народом. Ташкент : Изд-во Узбекистана, 2017.

2. Мирзиёев Ш. М. Вместе мы построим свободную и процветающую, демократическую страну Узбекистан. Ташкент : Узбекистан, 2016. 56 с.

3. Мирзиёев Ш. М. Критический анализ, строгая дисциплина и личная ответственность должны быть ежедневным правилом деятельности каждого руководителя. Ташкент : Узбекистан, 2017. 104 с.

4. Мирзиёев Ш. М. Обеспечение законности и интересов человека – залог развития страны и благосостояния народа. Ташкент : Узбекистан, 2017. 48 с.

5. Мирзиёев Ш. М. Мы построим наше великое будущее вместе с нашим смелым и благородным народом. Ташкент : Узбекистан, 2017. 488 с.

6. Стратегия действий по пяти приоритетным направлениям развития Республики Узбекистан на 2017-2021 годы : УП-4947 [Указ Президента Респ. Узбекистан] от 07.02.2017.

7. Стратегия развития Нового Узбекистана на 2022-2026 годы : УП-60 от 28.01.2022.

8. Смирнова Э., Самонов А. Русская музыкальная литература. М. : Музыка, 1986.

9. Попов Т. В. Русская музыкальная литература. М. : Музыка, 1989.

10. Левик Б. История зарубежной музыки : учебник. Ташкент, 1981.

¹ Библиографическое оформление статьи в авторской редакции

11. Проблема историко-стилистической эволюции. Новосибирск, 1994.
12. Грубер Р. И. Всеобщая история музыка. М. : Музыка, 1965. Ч. 1. 484 с.
13. Галацкая Ю. Музыкальная литература зарубежных стран. Вып. I – IV. М., 1967.
14. Друскин М. С. История зарубежной музыки. Вып. 4. М., 1963. 581 с.
15. Нигора Нуриллаева. Композиторы народов Содружества Независимых Государств. 2016.
16. Юлдашев А., Артыков Н., Мирзаев Х. Методика обучения студентов самостоятельной работе при исполнении на музыкальных инструментах // ACADEMICIA : Международный междисциплинар. исслед. журн. 2021. Т. 11, Вып. 1.
17. Юлдашев А. Роль работы с учебными оркестровыми группами узбекских народных инструментов по теме «оркестр-класс» в повышении исполнительского навыка // Восточное искусство и культура. 2021. 4 дек.
18. Развитие материальной и духовной культуры народов Центральной Азии / А. Юлдашев, С. Азизов, В. Бобоев, Б. Джураев // Философские чтения XIII. 2021. С. 2585-2591.

Чэн Цитин, КНР
Cheng Qiting, China

**НАРОДНЫЙ ТАНЕЦ ХАНЬ: ТАНЕЦ ЛЬВА И ЕГО МЕСТО
В ТРАДИЦИОННОЙ КИТАЙСКОЙ КУЛЬТУРЕ**

**HAN FOLK DANCE: LION DANCE AND ITS PLACE IN THE
TRADITIONAL CHINESE CULTURE**

В статье описывается танец льва, который является народным танцем ханьцев. Исторически он сформировался из придворного танца льва эпохи династии Тан. После эпохи Пяти династий и Десяти царств культура танца льва с миграцией попала в район Линнань из Центральных равнин. При династии Мин танец появился в провинции Гуандун, а ныне распространился среди зарубежных китайцев. Танец «Пробуждение льва» в провинции Гуандун считается благоприятным для изгнания злых духов и предотвращения зла. Каждый фестиваль или какое-либо крупное событие обычно сопровождается танцем «Пробуждение льва», что добавляет мероприятию веселья.

The article describes the lion dance, which is a folk dance of the Han people. Historically, it was formed from the court lion dance of the Tang dynasty. After the era of the Five dynasties and Ten kingdoms, the lion dance culture migrated to the Lingnan region from the Central Plains. During the Ming Dynasty, the dance originated in Guangdong province and has spread among the overseas Chinese at present. The dance «Lion Awakening» in Guangdong province is considered favourable for driving evil spirits out and preventing evil. Each festival or any major event are usually accompanied by the dance «Lion Awakening», which adds fun to the event.

Ключевые слова: китайская культура, танец льва, танец национальности хань, китайское нематериальное культурное наследие.

Keywords: the Chinese culture, lion dance, dance of nationality Han, Chinese intangible cultural heritage.

Танец льва представляет собой феномен народного искусства Китая, также известное как «музыка тайпина» уже в Древнем Китае. Танец льва делится на южный и северный, и южный танец также называется «Пробуждение льва» [1]. Танец льва считается благоприятным для изгнания злых духов и предотвращения зла. На каждом фестивале или крупном мероприятии должен быть танец льва, чтобы добавить веселья. В танце льва главным элементом выступает фигура льва. Его туловище делается из цветных полосок ткани. Каждого льва обычно исполняют два человека, один танцует голову, а другой – хвост льва.

Исполнители переодеваются собаками или другими животными под музыку гонгов и барабанов (например, Пиксиу «это свирепый благоприятный зверь, записанный в древних китайских книгах и народных мифах и легендах, который связан с «драконом», «фениксом», «черепашкой» и «единорогом»), делают различные движения, праздничные и благоприятные действия. Во время выступления танцоры льва используют различные движения, чтобы выразить боевые искусства южного стиля, которые выглядят очень мужественно [2].

Каждый танец имеет региональные особенности. Для примера рассмотрим танец гуандунского льва. Танец льва провинции Гуандун относится к южному стилю народной танцевальной культуры хань, объединяющей боевые искусства, танец и музыку. В китайской истории он родился из придворного танца льва династии Тан (VII-IX вв.). После эпохи Пяти династий и Десяти царств (X в., период великого разделения в китайской истории), с миграцией с Центральных равнин на юг, культура танца льва была представлена в районе Линнань. Во времена династии Мин (XIV-XVII вв.) танец льва появился в уезде Наньхай провинции Гуандун (ныне Фошань, провинция Гуандун). Во время Опиумных войн люди из Фошаня провинции Гуандун, у которых было чувство национальной обиды, стали широко танцевать его. Согласно легенде, в древние времена в районе Наньхай провинции Гуандун была чума, и погибло бесчисленное количество людей. В это время появился мифический зверь, и чума исчезла везде, где побывал зверь. Чтобы отплатить за добро и выразить почтение и благодарность, жители деревни склеили бамбуковые полоски и бумагу в форме зверей и танцевали под ба-

рабаны. Поскольку внешний вид мифического зверя напоминает легендарного льва, жители деревни называют его «Лев Руи», что означает «пробуждающийся лев». «Лев Руи» также подразумевает изгнание злых духов и подавление демонов. «Пробуждение льва» означало пробуждение души страны, выражающееся боем в барабаны для бодрости духа. С тех пор «там, где есть китайцы, должен быть танец «Пробуждение льва», что стало важной церемонией для повышения престижа нации и утверждения культуры Китая.

Происхождение танца пробуждающегося льва. Запись о танце льва в Линнане впервые встречается в «Ханьской книге Лэ Чжи», в которой упоминается «человек-слон» [3]. Согласно интерпретации Мэн Канга, человека из государства Вэй в период Троецарствия, «человек-слон» был художником, который играл рыбу, креветку и льва. Можно видеть, что танец льва появился самое позднее в период Троецарствия. Во времена Южной и Северной династий танцы льва уже были популярны. Во времена династии Тан танец льва превратился в синтез песни и танца, исполняемый сотнями людей, а также исполняемый при дворе как музыка и танец Янь. После династии Тан танцы льва были широко распространены среди простых людей.

Согласно книге «Танец Пробуждение львов в Наньхай» нет никаких сомнений в том, что танцы пробуждающихся львов («Южные львы») в Китае произошли от танцев желтых львов на Севере [4]. Однако об этом нет никаких записей, и их точный возраст не может быть подтвержден. В целом достоверно известно, что после эпохи Пяти династий и Десяти царств танец распространился с Центральных равнин в районе Линнань. В «Сборнике китайских этнических народных танцев» (том Гуандун) в главе «Львы» говорится: «Говорят, что Фошань является родиной танца львов» (исначально Фошань находился под юрисдикцией округа Наньхай). В «Записях городка Фошань» записано: «Отдел пяти доу сообщил Министерству промышленности и торговли в Книге сбора промышленных товаров о существовании продукции в виде львов» [5]. Это ясно показывает, что мастерство изготовления фигур львов в округе Наньхай было лучшим во всех регионах в то время.

Есть много видов танцев льва. Как уже было сказано, есть Южная школа и Северная школа. Они имеют разные стили и харак-

теристики. Голова льва Южной школы и Северной школы строго различаются по форме. Северный стиль основан на реализме, в то время как в Южной школе преобладают мифологические образы. По сути, можно сказать, что Южный лев вовсе не лев, а няньский зверь, потому что лев Южного стиля имеет рога на голове, а у льва нет рогов. Так, на голове льва в провинции Гуандун имеется рог, мощный и грубый, а барабанная музыка – захватывающая и тревожная. Лев в дельте Жемчужной реки является основным представителем.

Танец льва в южном стиле – самый представительный танец льва. После того, как этот танец распространился по разным местам, он приобрел региональные особенности, отличаясь хваткой, танцем и внешним видом из-за местных обычаев (особенно в Малайзии, Сингапуре и других местах). Тем не менее по духу и смыслу он остается прежним. Внешний вид головы и характер льва выражены в цвете, например, красного льва национального героя Гуань Гуна, черно-белого цвета с синим носом и железными рогами и усами героя Чжан Фэя.

Во время выступления гремят гонги и барабаны, танцоры льва сначала некоторое время бьют по барабану, который называется «кайчжуань», а затем два человека играют роль льва и танцуют, а другой человек носит образ улыбающегося «Большоголового Будды» и держит в руке большой веер из подсолнуха (традиционный веер в провинции Гуандун) и выводит льва на сцену.

Движения танцоров львов в основном представляют собой движения животных. Основные упражнения: «собирать зелень», «пить воду с высокой платформы», «бросать мячи льву», «наступать на кучи цветов сливы» и так далее. Среди них упражнение «собирать зелень» – это суть пробуждения льва, в нем есть процесс восхождения, наследования, поворота и закрытия, который драматичен и похож на историю. Оно претерпело изменения и породило множество упражнений, получивших широкое распространение.

В Суйси (округ, находящийся под юрисдикцией города Чжаньцзян, провинция Гуандун, Китай) танец льва постепенно превратился из традиционных наземных львов в львов с высокой платформой, львов с высоким шестом и львов на ходулях. Сложность танца льва также увеличивается, например, за счет добавле-

ния хождения по канату, прыжков с парашютом и других представлений. Самая высокая платформа близка к 3 метрам, а максимальный пролет составляет 3,7 метра, что в полной мере отражает характеристики «нового, высокого, сложного и опасного танца» и он считается одним из лучших в Китае.

В Гуанчжоу также есть песчаный карьер (расположенный в деревне Шакэн, провинция Гуандун). Для здешнего танца характерны: голова льва высокая и узкая, глаза большие и могут поворачиваться, рот широкий и спина широкая. Также имеются широкий, сгорбленный нос, полные щеки и зубы, которые можно спрятать или обнажить. Представления делятся на три категории: лев, танец льва и молодой лев. Радость, гнев, грусть, радость, движение, неподвижность, шок и сомнение льва выражаются через сложные движения, такие как парение, движение, уклонение, порхание, вращение и прыжки по земле или по платформе, которые показывают мощь льва и его бодрость.

С 1980-х гг. почти в каждом поселке есть своя танцевальная команда львов, круглый год на церемонии открытия учреждений или мероприятий постоянно играют гонги и барабаны. Популяризация львиного искусства среди широких масс в различных городах и селах также беспрецедентна. Гуандунский танец льва стал всемирно известным народным танцевальным брендом, уникальным для провинции Гуандун.

Производство фигуры льва обладает своей спецификой: в качестве основных материалов используются бамбук и бумага. Сначала делают форму головы льва с помощью бамбука, а затем наклеивают на бумагу. Глаза льва, уши, рот и т. д. подвижны, а затем приклеивают ровно траву или растительные ткани. После высыхания наносят краску, а затем закрепляют лаком. Самой большой особенностью формы южного льва является то, что на его голове есть дополнительный рог. Говорят, что он был создан, чтобы избежать различных табу, таких как танец желтого льва, которым особенно наслаждался император, чтобы власти не обвинили в непочтительности к императору. Самая тяжелая голова льва весит 6,5 кг, а самая легкая – 3,5 кг, всего есть четыре категории. Традиционная длина хвоста льва составляла 4 метра, но потом ее изменили на 2,6-3 метра, чтобы было удобнее танцевать.

Существует много видов львов, один из них – золотой лев, также называемый тайским львом, который используется для приветствия гостей или этикета торжественного общения и, как правило, его очень сложно танцевать, поскольку, когда львы встречаются, они должны касаться глаз друг друга. Затем золотые львы встают на колени и кланяются друг другу и обмениваются приглашениями, прежде, чем снова начнется танец льва. Помимо золотого льва, есть также черные львы, красные львы и разноцветные львы, которые, как уже было сказано, представляют героев Чжан Фэя, Гуань Гун, соответственно и Лю Бэя (персонажей классических эпизодов «Троецарствия», одного из четырех известных китайских романов). Глубокая дружба между Лю Бэйем, Гуань Гуном и Чжан Фэйем всегда высоко ценились среди китайцев и они являются очень положительными образами в китайской культуре. Соответственно, львы отражают разные личности, такие как могучий и свирепый черный лев, величественный красный лев и нежный цветной лев. Кроме того, из-за формы люди в разных местах называют пробуждающегося льва по-разному: например, в Наньхае (расположенный в Фошане, провинция Гуандун) большеголовый лев, в округе Хэшань (расположенный в городе Цзянмэнь, провинция Гуандун) – синтез льва и утки, в Индэ (город уровня префектуры в провинции Гуандун) синтез льва и курицы и т. д.

Музыка для танца пробуждения льва тоже особенная: барабан – основной музыкальный инструмент танца пробуждения льва, также добавлены гонги, чтобы сформировать ревущий и подавляющий звук. Сила, скорость и мягкость звука барабана устанавливается в соответствии с различными упражнениями и движениями танца. Техника игры на барабанах, позы и жесты музыкантов очень специфичны. Существует три вида барабанных партитур: барабан с тремя звездами, с пятью звездами и с семью звездами.

Движения и приемы танца льва очень сложные, по словам старого артиста, движения ног в танце льва полностью перенимают движения животных: эти движения сильные и мощные, работа ног стабильна, поэтому каждый, кто учится танцевать льва, должен сначала изучить боевое искусство Нанцюань, чтобы заложить основу движений.

Процедуры исполнения танца льва подразделяются на выход из пещеры, спуск с горы, переход через мост, питье воды, сбор зелени, пьяный сон, пробуждение пьяным, подъем в гору, игра в мяч и т. д.

Выбор зеленого цвета является кульминацией сложности этого танца. Он делится на «высокую зеленую добычу» и «наземную зеленую добычу», где представлены зеленый цвет воды, зеленый цвет краба, зеленый цвет дна моста и зеленый цвет разрушения. Упражнения насыщенные и красочные, с высокими навыками и большой сложностью. Кроме того, здесь есть уникальные навыки, такие как «Львиный фонарь», «Лев, бросающий мяч», «Большоголовый Будда, ведомый львом», а также «Лев с высоким ворсом», «Лев с цветущей сливой» и «Лев, идущий по канату», которые развивались в новейшее время под влиянием циркового искусства.

Танец льва имеет широкую массовую поддержку среди жителей провинции Гуандун. Танец «Пробуждение льва» в Гуандуне считается благоприятным, на каждом крупном мероприятии должен исполняться именно этот танец, чтобы добавить веселья. Танец льва в Гуандуне известен не только в Китае, но и за границей. Зарубежные китайцы из других стран также имеют обычай танцевать льва, поэтому танец льва широко распространен в зарубежных китайских общинах.

Деятельность по продвижению танца «Пробуждение льва» в настоящее время широко распространена в южных регионах и зарубежных китайских общинах и стала культурным мостом для зарубежных соотечественников, чтобы вернуться к традициям своих предков. Его культурная ценность и влияние очень высоки. Поскольку Китай придает большое значение защите нематериального культурного наследия, поэтому 20 мая 2006 г. Государственный совет утвердил Гуандун Синши как центр распространения танца льва для включения в первую партию национального списка нематериального культурного наследия.

Примечания

1. Танец льва // Сеть по делам провинции Гуандун. URL: http://dfz.gd.gov.cn/sqyl/fwzwhyc/content/post_1109684.html (дата обращения: 19.09.2022).

2. [Традиционный танец] Танец льва в песчаной яме (провинция Гуандун) // Веб-сайт нематериального наследия - Танец льва. URL: https://www.feiyiw.cn/index.php?app=article&act=view&article_id=15760 (дата обращения: 19.09.2022).

3. Танец льва // Список репрезентативных проектов национального нематериального культурного наследия Китая. URL: https://www.ihchina.cn/search_result/keyword/%E9%86%92%E7%8B%AE (дата обращения: 19.09.2022).

4. Синши Госюэ : журнал. 2019. Вып. 12.

5. Гуандунский танец льва. URL: <https://baike.so.com/doc/6545050-6758794.html#6545050-6758794-1> (дата обращения: 19.09.2022).

Ахмедов Р., г. Коканд, Узбекистан

Akhmedov R., Kokand, Uzbekistan

**РОЛЬ ИЗУЧЕНИЯ ТВОРЧЕСТВА МУРОДЖОНА
АХМЕДОВА В ВОСПИТАНИИ ПОДРАСТАЮЩЕГО
ПОКОЛЕНИЯ В ДУХЕ НАЦИОНАЛЬНЫХ ЦЕННОСТЕЙ**

**ROLE OF STUDYING MURODZHON AKHMEDOV'S
CREATIVITY IN EDUCATING YOUNG GENERATION IN THE
SPIRIT OF NATIONAL VALUES**

В данной статье представлена информация о жизни и творческой деятельности Народного артиста Узбекистана, известного певца Муроджона Ахмедова, его художественных образах на сцене и значении их изучения в воспитании будущего поколения в духе национальных ценностей.

The article presents the information about the life and creative activity of the People's artist of Uzbekistan, famous singer Murodzhon Akhmedov, his artistic images on the stage and the significance of their study in educating young generation in the spirit of national values.

Ключевые слова: искусство, роль, образ, песня, сцена.

Keywords: art, role, image, song, stage.

Музыкально-драматический театр имени Хамзы в Коканде является старейшим театром в республике. Театр был основан в 1915 году Хамзой Хакимзадой Ниязи и народным артистом Узбекистана Миршахидом Мирокиловым. За свою почти 90-летнюю историю театр подготовил для узбекского национального театра десятки мастеров сцены, таких как: Халима Насырова, Лютфиханум Саримсакова, Наби Рахимов, Мурад Кулдашев, Хаджикурбан Назаров, Сабохон Каримова, Занжирали Мирзатов, Мухтаржан Муртазаев.

М. Ахмедов родился 1 января 1918 года в селе Катта Авган, вблизи нынешнего города Коканда, Узбекистанского района, в бедной крестьянской семье. Он полюбил искусство с самого раннего

возраста. В подростковом возрасте он ходил на свадьбы и другие церемонии, проводимые в его деревне, слушал мелодии и песни артистов, снова и снова клал тарелки в патефон, что было в то время традицией, особенно ему нравились большие (тарелочные) песни популярных в то время среди народа певцов с Бешарыка – Хамракул кары и Рахман Хафиз. Когда он выходил в поле, чтобы пасти скот, сидя на осле, напевал понравившиеся ему мелодии и песни.

Здесь юный Муроджон начинает усердно учиться у своего учителя приемам постукивания доиры (национальный инструмент) и пению. В 1933 году его приглашают работать в Театр юного зрителя, который впервые был создан в Коканде. В этом театре он вместе с Ахмаджоном Эрматовым и Утанбаем Саримсоковым, получив образование у опытных педагогов, как Мухторжон Муртозов, начинает изучать классические и народные песни, такие как: «Юзингникурсаиб», «Ул кун жонон», «Ох ким рахмайламас», «Айлама», «Тошкентироги». Песни, которые он выучил, постепенно начинают попадать в репертуар концертных номеров театра.

Муроджон, обладатель звонкого, как колокол голоса исполнил лирические песни, которые становились популярными у народа, затем его приглашают в колхозно-совхозный театр, открытый в 1935 году в бывшем райцентре Кагановичского (ныне узбекистанского) района Яйпана. Мураджон участвует в концертной программе театра в качестве солиста (исполнителем национального инструмента доира) и певца. Участвуя в концертной программе театра, Мураджон сначала выступает на массовых сценах в спектаклях, поставленных творческим коллективом, а затем начинает играть и небольшие эпизодические роли. Так, постепенно он с помощью творческого коллектива театра начинает раскрывать секреты исполнительского искусства и его специфические грани.

В конце 1939 года Мураджон был призван на службу в ряды бывшей Советской Армии в братскую Украинскую Республику. Готовясь к поступлению на военную службу, он берет с собой свой любимый музыкальный инструмент дутар. Там он часто тренируется и играет на нём. Во время службы в армии он собирает вокруг себя из числа узбекских соотечественников музыкантов и певцов, играющих на дутаре, скрипке и барабане, и создает небольшой ан-

самбль, а по степям и окраинам Украины звучат узбекские мелодии и песни.

В начале 1940 года представители военного командования прибыли в воинскую часть, где служил Муроджон, и в торжественной обстановке вручили ему Почетную грамоту, выданную исполкомом Ферганского областного совета за активное участие в строительстве новых оросительных каналов и сооружений в области.

В спектакле «Кинжал Тахира», поставленном Пулатой Рахмоновой, молодой актрисой, окончившей театральную студию им. Вахтангова в Москве, Муроджон жизнерадостно и убедительно сыграл роль главного героя Тахира.

Муроджон вскоре начинает привлекать внимание творческого коллектива театра своим трудолюбием, упорством и любовью к своей профессии. После этого руководство театра, учитывая способности и творческие возможности Муроджона, стало поручать ему роли мальчика-сироты Эркина в спектакле «Гунчалар», Аскара в «Аршин мал-олан», Кадыра в «Гульсара». Муроджон, в свою очередь, неустанно работает над этими доверенными ему ролями и старается сыграть их в совершенстве. Со временем у молодого артиста начинает развиваться лирический голос, «драматический тенор», по выражению специалистов, и амбициозные драматические способности, необходимые для исполнения ролей в крупных музыкальных произведениях, особенно для создания образа главных героев.

В подготовке и исполнении роли Тахира Муроджону помогают режиссер, поставивший этот спектакль, Мамадали Хайдаров и талантливый актер, впервые сыгравший эту роль в театре, музыкальный герой театра Валижан Хамраев. Исполнение Муроджоном роли Тахира превосходит все ожидания.

Говоря языком музыки, его прекрасный звонкий, драматический тенор, данный Богом голос, в таких ариях и дуэтах Тахира, как «Отматонг», «Мухаббат», «Аюрмиш», «Ситора», «Аюрганлар», «Отмагайтонг» обрадует любого. Спектакль «Тахир и Зухра» и созданный им образ Тахира сыграли важную роль в профессиональном становлении Муроджона. Он сделал его известным за рубежом, он заслужил высокую репутацию и уважение среди поклон-

ников театра, любителей музыки и пения. Поэтому теперь его стали называть не Муроджоном, а Муроджоном Ахмедовым.

После этого М. Ахмедов работал под руководством своих наставников К. Назарова и М. Хайдарова, а также опытных режиссеров театра Садуллы Журабоева и Соли Ахмедова, а также своего наставника Валижона Хамроева, он стал ему дублером (партнером) на сцене: Фархад в спектакле «Фархад и Ширин», Кайс (Меджнун) в «Лейли и Меджнун», Умар в «Полете орла», Бахадыр в «Тор-море», «Невеста в пять сомов», Амон в «Баходире», Хайдар в «Нурхане», Кадир в «Ичкари» (Гульсара), Рустам в «Холисахане».

В то время на театральной сцене огромное внимание уделялось постановке произведений на больших полотнах (объемах). Театральные сцены не имели таких удобств, технических условий и освещения как сейчас. Кроме того, оформление сцены в театрах носило условный характер. Поэтому, чтобы увидеть настоящую декорацию между каждым актом, потребовалось бы 20-30 минут, а то и больше.

Арии Тахира, такие как «Отматонг», «Ситора», «Алпамиш», «Туйлармубарак», которые были исполнены братом Муроджоном вскоре после постановки спектакля «Тахир и Зухра», являются самыми любимыми песнями молодежи. Даже спустя 62 года эти песни по-прежнему исполняются артистами и певцами.

М. Ахмедов в 1944 году женился на молодой выдающейся танцовщице театра Канизахан Абдуназаровой и вместе с ней участвует в спектаклях и концертных программах театра.

В 1941 году началась Великая Отечественная война и теперь перед всеми литературными и художественными учреждениями, а также перед театральными организациями, была поставлена задача – подготовить сценические постановки и концертные программы, изображающие жизнь на фронте и в прифронтовой полосе (внутри страны), мобилизовать через них массы, особенно молодежь, на фронт.

Так, к концу 1941 года в узбекской драматургии была создана первая музыкальная драма С. Абдуллы и Т. Джалилова, изображающая фронтовую жизнь. Эта пьеса называлась «Курбан Умаров».

Спектакль «Курбан Назаров» пробудил чувства любви к своей стране, народу и ненависти к врагу у тех, кто никогда не видел войны и не знал, что это такое, до сих пор были заняты работой день и ночь. Кроме городской публики, рабочие, приехавшие из окрестных райцентров и на грузовиках, велосипедах и даже на ослах, месяцами и годами смотрели спектакль снова и снова.

В годы Великой Отечественной войны и после войны (1945-1950) в репертуар театра, наряду с произведениями, соответствующими тому времени, входили пьесы представителей узбекской национальной драматургии, русской и мировой литературы: «Майсаранингиши», «Алпомиш», «Азиз и Санам», «Бой ила хизматчи», «Гульсара», «Ревизор», «Женитьба», «Пятисумная невеста».

Народные артисты Узбекистана: Занжирали Мирзатов, Сабохон Каримова, Муроджон Ахмедов, Мурод Кулдошев, Ньмат Касимов, заслуженные артисты Узбекистана: Пулатой Рахмонова, Содиржон Очилдиев, Убайдулло Мадрахимов, Эргашхан Мирмахмудова, Набижон Гофуров, из зрелых и талантливых артистов: Валижон Хамроев, Касимжон Халилов, Ноъмонжон Азимов, Шарафатхан Тожибоева, Вахобжон Раупов, Махбубахан Мансурова и десятки других молодых исполнителей выросли и повзрослели в этих спектаклях.

После Второй мировой войны в жизни Кокандского театра начался новый период. В 1948 году присоединился к творческому коллективу Театр юного зрителя, действовавший в Коканде. В связи с этим 15 талантливых молодых людей театра Неуматжон Шеркузиев, Давудхаджа Гофуров, Инобат Ахмедова, Шомурод Хакимов, Саодатхон Сайфутдинова, Муминахон Азимова, Сабохон Насирова, Субонкул Муродов, Фарида Кориева, Собиржон Умаров, Джурабой Маматкулов, Гуломжон Содиков и Оминахон Содикова были приняты в национальный театр, работали там в содружестве с мастерами-артистами, они начали смело идти к новым вершинам своего творчества.

Одним из последних образов, созданных М. Ахмедовым на сцене театра Коканда, стал образ деревенского парня Шерали в музыкальной драме «Мукими». Несмотря на то, что Шерали – эпизодический персонаж, Ахмедову удалось возвысить ее в ряды важных персонажей пьесы своим мастерством и сочным музыкальным го-

лосом. В эту песню влюбилась не только публика в зале, но и его коллеги по сцене, когда он взял в руку тарелку и спел песню «Эй чехраситобоним» на стихотворение Муками в картине «Ковунсайли» (праздник дыни). Этой песней он покориł не только публику, но и своих партнеров по сцене.

После этого М. Ахмедов с большим мастерством исполнял возложенные на него новые роли в недавно поставленных на сцене театра спектаклях «Халисхан», «Одна слуга двум богачам», «Легенда одной любви» турецкого писателя Назыма Хикмета.

Успеху М. Ахмедова в спектакле безоговорочно способствовала театральная команда, участвовавшая в нем, особенно его партнеры по сцене – народная артистка Узбекистана Сабохон Насирова, сыгравшая Мохинабону, и народный артист Узбекистана – Обид Хасанов, сыгравший Хисрава.

За 16 лет (1939-1955) творческой работы в кукольном театре М. Ахмедов создал более 50 запоминающихся образов в спектаклях различных жанров. Но так же, как жизнь каждого в этом преходящем мире, не течет гладко и плавно в одном потоке. В личной жизни М. Ахмедова также происходили некоторые перемены, как добровольные, так и неутешительные.

Так началась жизнь и творческая деятельность и музыкально-драматического, и комического театра имени Ю. Шакаржонова, имени М. Ахмедова в Ферганской области, одной из будущих известных отраслей узбекского театрально-певческого искусства.

Как в природе нет ничего чистого, так и в жизни нет идеального (во всех отношениях зрелого, совершенного и совершенного человека). Бумага белая, поэтому на ее поверхности есть черные пятна, а черная вещь черная, поэтому на ее поверхности есть белые пятна. Ведь говорят, что на Луне тоже есть пятна! Ни один человек не может прожить жизнь без недостатков и недостатков. Там, где есть работа, обязательно будет недостаток. Недостаток устраняется в процессе движения вперед, усилий и труда.

М. Ахмедов работал в Ферганском театре с 1955 по 1975 гг. В спектакле «Мирза Иззат в Индии», созданном на сцене театра за последние два десятилетия, Мирза Иззат, Гариб в «АшикГариб и Шахсанам», Парпи Хафиз в «Тахир и Зухра», Норкузи в «Нурхан», Фархад в «Фархад и Ширин», Равшан в «Зулхумор», в «Дилороме»,

Моний в главный герой драмы местного драматурга Мухаммаджона Хайруллаева «Гавхар», поставленной в 1968 году. Успешно сыграл роль Гафура в «Мальчике иль служанке», он внес значительный вклад в развитие искусства узбекского театра и дело эстетического воспитания современников.

Примечания¹

1. Ahmedov R. MurodjonAhmedov-Fergana Valleys Singer // International Journal of Culture and Modernity. 2021. Vol. 11. P. 412-418.

2. Умарова Х., & Усмонов Ш. Санъатгабағишланганумр // Oriental Art and Culture. 2019. IV (1). P. 53-58.

3. Yuldashev K., & Jo‘Rayeva M. Farg‘onalik Xofiz Murodjon Ahmedov ijodiga chizgilar (1918-1988) // Oriental Art and Culture. 2022. 3(2). P. 835-837.

4. Saydullayeva M. Omonyor and national memory // Web of Scientist: International Scientific Research Journal. 2022. Vol. 3, № 3. P. 364-369.

5. Saydullayeva M. Tanovarlarning yaratilish tarixiga bir nazar // Scientific progress. 2021. № 2(6). P. 1635-1638.

¹Библиографическое оформление статьи в авторской редакции

Волобуева Н. В., г. Улан-Удэ, Россия

Volobueva N. V., Ulan-Ude, Russia

СОХРАНЕНИЕ ТРАДИЦИЙ ИСПОЛНИТЕЛЬСТВА НА НАЦИОНАЛЬНОМ БУРЯТСКОМ ИНСТРУМЕНТЕ ЧАНЗА

PRESERVING TRADITIONS OF PERFORMING ON THE NATIONAL BURYAT INSTRUMENT CHANZA

В данной статье рассмотрена история развития чанзового исполнительства. Она представлена в контексте становления и развития инструмента чанза. Актуальность темы состоит в систематизировании всех этапов развития бурятской чанзы, концертных исполнителей, их потенциал в сохранении инструмента. Анализ заявленных проблем дал возможность предположить, что для дальнейшего эволюционирования бурятского народного инструмента чанза в современной инструментальной музыке необходимо взаимовлияние русской домры.

The article considers the history of development of performing on chanza. It is presented in the context of the formation and development of the chanza instrument. The actuality of the theme is to systematize all stages of the development of the Buryat chanza, concert performers, their potential in preserving the instrument. The analysis of the stated problems has made it possible to assume that mutual influence of the Russian domra is necessary for the further evolution of the Buryat folk instrument chanza in modern instrumental music.

Ключевые слова: традиции, чанза, исполнители, домра, бурятский инструмент, мастера, композиторы.

Keywords: traditions, chanza, performers, domra, the Buryat instrument, masters, composers.

Чанза – бурятский национальный инструмент со своей уникальной историей создания и развития. В отличие от других национальных инструментов Бурятии и Монголии, таких как суха-хур, сур, моринхур и другие, которые ведут свою историю с древней-

ших времен, чанза молодой инструмент, которому нет еще и ста лет. Мы знаем и год создания инструмента, и имя мастера, создавшего её [1, с. 29].

В 1940 году в г. Москва проводилась I Декада бурят-монгольского искусства. Для участия в этом важном для республики мероприятии был создан оркестр бурятских народных инструментов, в состав которого вошел монгольский инструмент шанза. После большого успеха концертных выступлений оркестра на Декаде было принято решение создать струнный музыкальный инструмент, который бы отличался от монгольской шанзы и русской домры своим уникальным тембром и стал традиционным инструментом музыкальной культуры Бурятии. Великая Отечественная война внесла свои коррективы и воплотить идею в жизнь удалось только в 1944 году. Известный в Бурятии музыкант-исполнитель и мастер А. Ф. Зонхоев сконструировал трехструнную ладовую чанзу [2].

Чанза состоит из трех основных частей: корпуса, грифа и его головки. Форму и материал изготовления корпуса инструмент взял у монгольской шанзы. Корпус чанзы плоский овальной формы, верхняя дека изготавливается из змеиной кожи, нижняя – из дерева бук. Материал струн, механику крепления струн к головке, строй и способ звукоизвлечения новый инструмент позаимствовал у русской домры. Струны у чанзы металлические, звук извлекают щипком медиатора – пластинка овальной формы из пластмассы или капролактана. На головке грифа установлен механизм и колки для натягивания струн. Такое сочетание достоинств двух национальных инструментов разных культур дало возможность чанзе развивать исполнительские возможности до профессионального уровня и предопределило дальнейшее существование, как музыкального инструмента академической направленности.

В 1947 году этот инструмент был введен в состав оркестра народных инструментов. В 1950 году мастером А.Ф. Зонхоевым были созданы оркестровые разновидности бурятской чанзы – альтовая и теноровая. В 1964 году выдающийся музыкальный мастер Б.Д. Дугаров создал первую четырехструнную чанзу приму [3]. Еще одним из лучших бурятских мастеров по изготовлению бурятских народных инструментов считался О. Д. Жамбалов. Его музы-

кальные инструменты до сих пор пользуются большим спросом у музыкантов-исполнителей. Для того чтобы изготовить чанзу, ему требовалось несколько недель кропотливой работы. Для изготовления чанз он применял дерево бук. Из небольшого бруска вытачивал гриф, корпус, обтягивал кожей. В основном для мембраны использовалась шкура забайкальской козы, но более популярны сегодня чанзы, обтянутые кожей гремучей змеи, привезенной из Монголии и Китая. По словам мастера, такие инструменты на более долгий срок сохраняют качество звука. «У чанзы, обтянутой кожей козы, также прекрасный звук, но он может поменяться с годами, – говорил Очиржап Жамбалов, – а змеиные мембраны не изменяют своего звука на протяжении многих десятилетий».

После создания бурятской чанзы, пригодной для концертного музицирования, встал вопрос о подготовке профессиональных музыкантов-исполнителей на данном инструменте. В 1962 году в Улан-Удэнском музыкальном колледже им. П. И. Чайковского был открыт класс чанзы. Первым преподавателем на бурятской чанзе стал А. Ф. Зонхоев, позднее с ним вместе класс чанзы стал вести и домрист А. И. Ягупенко. Педагогам-новаторам приходилось решать множество задач: создавать учебные планы, программы специальных курсов, подбирать репертуар, укомплектовывать класс чанзы необходимыми инструментами [3].

На сегодняшний день чанза позиционируется не только как традиционный национальный инструмент, а в статусе профессионального музыкального инструмента входит во все ступени образования. Классы чанз есть практически во всех ДМШ Республики Бурятия, в Агинском Бурятском округе в составе Забайкальского края и в Усть-Ордынском Бурятском округе Иркутской области.

В Колледже искусств им. П.И. Чайковского класс чанзы ведет Заслуженный работник культуры Республики Бурятия Ц.Р. Балабанова, в ВСГИК – доцент кафедры инструментального исполнительства и музыкального искусства эстрады Н. В. Волобуева.

Традиции игры на бурятской чанзе в 2000-х годах успешно развивала молодая исполнительница А. Субанова. Получив достойную исполнительскую подготовку как домристка (класс профессора СГИИ им. Д. Хворостовского В.П. Зеленого), она сумела применить богатство исполнительских приемов, выработанных школой

игры на русской домре, к бурятской чанзе. Появление в Бурятии солиста-чанзиста принесло положительные результаты: бурятская чанза получила новый импульс в своем развитии. Бурятские композиторы стали обращать внимание на этот инструмент, создавать различные произведения. В 2007 году В. Усович пишет «Концерт для чанзы с симфоническим оркестром» в трех частях, в этом же году Д. Коркина создает «Концертную пьесу для чанзы и фортепиано», «Танцующее пламя», «Поэма», Е. Олерская пишет Фантазию для чанзы и фортепиано «Бег через туман». В 2008 году О. Шаренда сочиняет «Концерт для чанзы и фортепиано» в трех частях. Все эти произведения были созданы согласно исполнительским возможностям Анны [4].

В Бурятском национальном оркестре Театра песни и танца «Байкал» инструмент чанза имеет мелодическую, иногда солирующую функцию. Почти все исполнители-чанзисты оркестра окончили ВСГИК (Ж. Маюрова, А. Шодонова, Т. Аюшеева, Т. Дармаева, И. Балдакшинова, Р. Бархалева).

В качестве сольного инструмента чанза звучит на различных площадках города. Для привлечения большего интереса и дальнейшей популяризации приходится искать интересные форматы концертов. С большим успехом чанза звучит в различных музыкальных проектах. В 2016 году впервые чанза звучит с русским оркестром. В музыкальном проекте «Образы» были исполнены «Капричио для трех чанз» и русского оркестра «Забайкалье» О. Шаренда, концерт для чанзы I часть В. Усовича; солисты – лауреаты международных и всероссийских конкурсов М. Холхоева, П. Пихтина, Н. Волобуева. В 2018 году состоялся новый литературно-музыкальный проект «Весенняя мозаика», впервые чанза звучит с мировой литературной классикой, исполнители – преподаватели и студенты ВСГИК. В 2019 и 2020 годах в проекте «Звучала музыка с экрана» концерт исполняется новым коллективом, созданным в стенах ВСГИК – ансамблем чанзистов «Вдохновение». Все проекты были реализованы на сцене КТЦ «Феникс».

Чанза достойно представляется на музыкальных конкурсах и фестивалях различного масштаба, от городских до международных: Международный конкурс «Найдал», Международный конкурс исполнителей на струнных национальных инструментах стран Ази-

атско-Тихоокеанского региона «Кубок Байкала», «Звуки Евразии». Все больше стали встречаться конкурсы и фестивали, где отдельной номинацией звучат национальные струнные инструменты. Лучшие исполнители на традиционном бурятском инструменте – чанза были приглашены на зарубежные гастроли. Чанза А. Субановой звучала в Южной Корее, Болгарии. Будучи студенткой ВСГИК М. Холхоева (класс доцента Н. В. Волобуевой) была приглашена на фестиваль в Австрию, город Зальцбург, где чанза звучала в лучших залах Европы.

В настоящее время существуют определенные трудности в сохранении и развитии традиций музыкального исполнительства на чанзе. Прежде всего, это отсутствие мастеров-изготовителей. В какой-то мере ситуацию спасает мастер струнно-щипковых народных инструментов (который в основном делает балалайки, домры, гитары) С. П. Шаров. Он берется за изготовление бурятского инструмента, но его чанзы отличаются тембрально. Его инструменты имеют более звонкий, яркий и открытый звук, что делает голос чанзы все больше похожим на русскую домру.

Также существуют сложности и с набором студентов в учреждения среднего и высшего образования. В связи с реформой образования школы уже много лет выпускают молодежь, не мотивированную на собственное развитие, на напряженную учебу, напряженный труд и, как следствие, на освоение профессии музыканта. Это не может не сказываться на качестве подготовки абитуриентов, приходящих в вуз.

Несмотря на трудности, традиции исполнительства на бурятской чанзе продолжают накапливаться и передаваться следующим поколениям.

Примечания

1. Банеев Ю. А. Современные бурятские народные музыкальные инструменты : учеб. пособие. Улан-Удэ, 1993. 71 с.

2. Куницын О. И. Бурятская музыкальная литература. Улан-Удэ : Бурят. кн. изд-во, 1986. Вып. 1. 112 с.

3. Чанза: школа мастерства : учеб. пособие : в 3 ч. Ч. 3 : Переложения для чанзы. Улан-Удэ : Информполис, 2007. 115 с.

4. Субанова А. Б. Исполнительский анализ концерта для чанзы с симфоническим оркестром В. А. Усовича : учеб.-метод. пособие / Вост.-Сиб. гос. акад. культуры и искусств, Ин-т музыки, Каф. нар. инструментов. Улан-Удэ : Изд.-полигр. комплекс ВСГА-КИ, 2014. 40 с.

УДК 791.43.03(470.51)

Столбова П. А., г. Санкт-Петербург, Россия

Stolbova P. A., Saint Petersburg, Russia

УДМУРТСКОЕ КИНО: К ВОПРОСУ ФОРМИРОВАНИЯ НАЦИОНАЛЬНОЙ КИНЕМАТОГРАФИИ

UDMURT CINEMA: TO THE ISSUE OF NATIONAL CINEMATOGRAPHY FORMATION

Кинематограф, будучи на данный момент самым массовым видом искусства, обеспечивает становление и последовательное раскрытие темы национальной идентичности в современном мире. Основная цель работы – попытка выявления особенностей национального кинематографа в Удмуртской Республике с учетом исторических этапов и основных тенденций его развития.

Cinematograph, as the most mass art form at the moment, ensures the formation and consistent development of the national identity theme in modern world. The main goal of the work is an attempt to identify the features of the national cinematograph in the Udmurt Republic, taking into account the historical stages and main trends of its development.

Ключевые слова: фильм, удмуртский, национальный, республика, культура.

Keywords: film, Udmurt, national, republic, culture.

Кинематограф, будучи на данный момент самым массовым видом искусства, обеспечивает становление и последовательное раскрытие темы национальной идентичности в современном мире.

Как отмечает в своей статье А.В. Хованская, «провинциальная культура может стать фактором укрепления культурной идентичности, быть положительным примером в решении проблем, возникающих в условиях глобализационных процессов» [3, с. 70].

Учитывая то, что кинематограф охватывает большое количество зрителей, он может быть охарактеризован в том числе и как важнейший эстетический и социокультурный феномен, способствующий успешной репрезентации особенностей многонационального государства, формированию духовно целостной атмосферы общества, что подчеркивает актуальность представленной темы. Основная цель работы – попытка выявления особенностей национального кинематографа в Удмуртской Республике с учетом исторических этапов и основных тенденций его развития.

Американский режиссер Роберт Флаэрти считается одним из основоположников кинематографа как такового, а «Нанук с Севера», рассказывающий про эскимоса и его семью, становится одним из первых примеров фильма этнографического жанра. С одной стороны, фильм показывает нам жизнь северных народов, однако, с другой стороны, в самой позиции режиссера есть невероятно колонизаторская степень высокомерия, мол, мы приехали посмотреть, как ведут хозяйство, охотятся, покажем зрителям и поедем дальше.

В контексте национальной и этнографической идеи в области искусства данная работа являет первый пример выезда автора с целью создания кинематографического произведения за пределы своей студии: он отправляется в экспедицию, открывает ранее закрытый для зрителя мир – человечество узнает о существовании других культур, погружается в первобытный мир, оставаясь в настоящем. Хронику-фильмы снимали и раньше, но никто не мог предполагать, что из «сырой» реальности можно создать художественное произведение, а не просто зафиксировать происходящее на пленку.

Е.С. Дорошук в своем исследовании [1, с. 148] об особенностях кинематографа Республики Татарстан формулирует следующие принципы национального кинематографа или этнокино: ориентация на самобытность и аутентичность наций и этносов; выход за рамки мононациональной политики в кинематографе, предполагающий межкультурный диалог как основу киноязыка и докумен-

тализма; учет этнических факторов в развитии документальных форматов – жанровая динамика на основе межнационального и межкультурного взаимодействия.

Своеобразие удмуртского искусства во многом обусловлено продолжительной изоляцией региона от других культур Поволжья, Урала, финно-угорского языкового пространства. В течение десятилетий главенствующее место в экономической и региональной политике занимал военно-промышленный комплекс, а железодельные и оружейные заводы становились важными градообразующими предприятиями. Такая ситуация не могла не отразиться на развитии искусства в республике: Удмуртия имела статус закрытого региона. При том Удмуртская земля – уникальное место, где чтут многовековые традиции и обычаи, выражая их в искусстве, где древность с ее мудростью незримо присутствуют в современном мире.

Итак, кинопроизводство относительно новое направление в современной творческой жизни Удмуртии, однако показ первого национального полнометражного художественного фильма «Соперницы» состоялся в далеком 1929 году. Фильм о НЭПе с постепенным переходом к этапу коллективизации, воплощением на экранах древних обрядов – свадебных, сезонных, бытовых – стал востребованным актуальным произведением, отвечающим запросам времени. В 1920-е годы искусство становится силой, оперирующей современными технологиями, а особое значение приобретают информационные и агитационные источники информации: фотография, плакат, кино, журнал. Главное преимущество заключается в том, что это позволяет привести сферу художественного производства в соответствие с современным уровнем развития технологий и перейти к массовому производству документально достоверной информации.

Первый фильм, снятый на удмуртской земле, съемки которого проводились в деревне, где все массовые эпизодические роли были исполнены жителями деревни Карамас-Пельга, оказался важным не только с точки зрения творческого прорыва и начала формирования киноискусства в Удмуртии, но и относительно преодоления травмы сложных социально-политических процессов, возможности понимания близких, собственного народа как общности,

цельного организма, в том числе визуально представленные в обращении к обрядовым практикам. В.С. Чураков в статье [4, с. 113] об археолого-этнографических экспедициях отмечает, что именно в 1920-30-е гг., несмотря на все трудности, были выявлены и собраны самые разнообразные сведения, относящиеся к истории, языку, фольклору и этнографии удмуртского народа, в том числе воплощенные в данном фильме.

Второй полнометражный фильм, снятый на удмуртской земле, вышел спустя 65 лет. В октябре 1994 года на большом экране появилась картина «Тень Алангасара» режиссера Аркадий Черниенко. Фильм по мотивам удмуртских мифов и легенд снимался в красивейших местах Шарканского района. Для региона это было событием – впервые в подобной аудио-визуальной форме были воплощены сказания древнего народа. Историки отмечают, что интерес к данному сюжету обусловлен активизировавшимися в то время в республике историко-культурными, археологическими изысканиями, например, фундаментальное исследование городища Иднакар, общим ростом интереса к реконструкции памятников и культурных объектов: «В драматургических, поэтических произведениях, в живописи и графических работах художников с сер. 1990-х гг. стали отражаться темы богатырского периода удмуртского народа, фольклорные и мифологические мотивы» [2, с. 96]. В основе сюжета – сказание о Дунае, сыне Белой Лебеди, который однажды явился к древним удмуртам из поднебесья для того, чтобы понять живущих на Земле. В массовых сценах снимались жители деревень Мувыр, Пашур, села Шаркан и города Ижевска. Фильм получил несколько престижных наград и одобрение публики не только в России, но и за рубежом.

Спустя 20 лет появились фильмы «Пузкар» («Гнездо») и «Узы-боры» («Ягода-клубника»). Картина «Узы-Боры» польского режиссера Петра Паланга вышла в свет в 2011 году. Романтическая молодежная комедия представляет историю о Максиме из деревни Гондыргурт, который влюбляется в певицу Викторию Ядыгарову. Чтобы познакомиться с девушкой, молодой человек приглашает ее в деревню на концерт, где и завязываются отношения героев.

«Пузкар» (2014) стал первой молодежной романтической комедией на удмуртском языке – история о трех молодых удмурт-

ских парнях, которые живут в одной квартире в Ижевске. Ребята отличаются друг от друга взглядами на жизнь, представлениями о будущем, характерами, однако объединяет их городская столичная жизнь, обыденные проблемы и стремление найти свою любовь.

Более полнометражных работ в регионе не создавалось. По мнению режиссёра фильма «Пузкар», актера Национального театра Удмуртской Республики Сергея Наговицына, одной из причин прекращения работы в этом направлении стало низкое качество кинопродукции, напрямую зависящее от финансирования. Удмуртское кино – вещь затратная и почти не окупаемая. Два любительских фильма, как отмечает С. Наговицын, были сняты на чистом энтузиазме. В республике есть талантливые сценаристы, операторы, режиссеры, которые делают профессиональное видео на русском языке, однако тот импульс, который изначально был задан романтическими комедиями, практически не нашел последователей, за исключением отдельных авторов.

Одним из наиболее влиятельных удмуртских режиссеров сейчас можно назвать Льва Вахитова. За 20 лет творческой деятельности им было снято более двух десятков работ, среди которых фильм «Великий день» – Пасха в удмуртской деревне Варклет Бодья; «Странник. Художник Сергей Орлов»; документальный фильм «Солнечный зайчик. Художник Менсадык Гарипов», получивший «Тэффи-регион» в 2004 году. Лев Вахитов – режиссер с необыкновенным ощущением красоты и гармонии окружающего мира. Его фильмы отличаются особым трепетным отношением к визуальной эстетике и представлению самобытного мира родного народа – в своих преимущественно документальных картинах он стремится показать мир удмуртского края, воплощенный в работах современных художников, быт деревенских жителей. Льва Вахитова можно было бы в полной мере назвать национальным удмуртским режиссером, однако его талант оказался не очень востребованным на родине: в последние годы Лев Александрович снимает за ее пределами, главным образом на Севере (Ханты-Мансийский АО).

Несмотря на отсутствие материальной базы и поддержки национального кино, с каждым годом в республике появляется все больше энтузиастов, желающих делать кино на удмуртском языке. Например, Денис Корнилов: при работе над своими фильмами он

становится и режиссером, и сценаристом, и оператором, и монтажером. Так, в 2016 году он создает короткометражку «Анай» («Мама») о пожилой женщине, которая живет в деревне. Актуальная тема о молодых людях, которые уезжают из родных мест в город, оставляя родителей.

Павел Эль – еще один самобытный режиссер-любитель, который работает в крайне необычных для национального кино стилях – швединг (ремейки известных фильмов) и мамблкор (любительская съемка, небольшой бюджет, непрофессиональные актеры). В кинематографическом портфолио режиссера два фильма на удмуртском языке: «Ещё один день» (2017) и «Ambient» (2018).

Итак, изучая и сохраняя национальные традиции, удмуртские авторы продолжают создавать актуальные, востребованные современные произведения. Удмуртия – земля с богатой культурой и историей, место, где живут поистине талантливые люди, мастера своего дела, готовые представить частичку своего края в наиболее колоритных формах.

1990-2000-е годы стали периодом формирования национального кинематографа. Этнокино становится на сегодня одним из ярких культурных феноменов, искусством и явлением народной культуры с ограниченным числом вовлеченных в процесс создания произведений специалистов и такой же определенной целевой аудиторией. Самобытность культуры, обусловленная ментальностью народа, сложными и, порой, противоречивыми историко-культурными условиям с общей отстраненностью от взаимодействий с другими национальными кинематографиями, например, Якутии или Татарстана, общей зажатостью в раскрытии творческого потенциала и ограниченностью ресурсов для реализации перспективных идей отдельных энтузиастов – все это позволяет говорить об искреннем интересе художников к развитию и трансляции культуры и самобытных особенностей края, воплощенных в немногочисленных работах кинематографистов Удмуртской Республики.

Вопрос формирования и установления национальной кинематографии в данном случае становится скорее проблемой обеспечения инфраструктуры для успешного развития массового визуального искусства, способствующего укреплению и утверждению яркости и специфики национальной культуры.

Примечания

1. Дорошук Е. С., Байрактар М. Х. Исторические аспекты и динамика развития национального кинематографа регионов России в контексте этнодокументалистики (на материале Республики Татарстан) // Междунар. науч.-исслед. журн. 2021. № 5-3 (107). С. 144-149.
2. Иванова М. Г. Археологическое наследие Удмуртии: новые методические подходы в исследованиях // Ежегодник финно-угорских исследований. 2015. № 3. С. 90-99.
3. Хованская А. В., Кукьян В. Н. Влияние постмодернистских идей на культурную идентичность региона // Вестник Пермского гос. гуманитар.-пед. ун-та. Сер. № 3 : Гуманитарные и общественные науки. 2013. № 2. С. 66-72.
4. Чураков В. С. Обзор фольклорно-лингвистических и археолого-этнографических экспедиций, работавших среди удмуртов в 20-е -30-е годы XX века // Ежегодник финно-угорских исследований. 2010. № 2. С. 102-115.

ЯЗЫК И ЛИТЕРАТУРА КАК СРЕДСТВО ОБЕСПЕЧЕНИЯ ЕДИНСТВА ЭТНОКУЛЬТУРНОГО ПРОСТРАНСТВА И УСЛОВИЕ СОХРАНЕНИЯ ЭТНИЧЕСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

УКД 008(470+517.3)

Хаш-Эрдэнэ Самбалхундэв, г. Эрдэнэт, Монголия

Khash-Erdene Sambalkhudev, Erdenet, Mongolia

ИСТОРИЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ И МЕЖКУЛЬТУРНАЯ КОММУНИКАЦИЯ: К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ

HISTORICAL HERITAGE AND INTERCULTURAL COMMUNICATION: TO THE PROBLEM SETTING

В статье рассматривается проблема сохранения исторического наследия, сущность мировой глобализации и актуальность межкультурной коммуникации для национальной идентификации, роли языка, культуры этнических народностей в развитии межкультурных отношений. Автором выдвигается постановка проблемы, фундаментальная задача анализа особенностей социально-исторической памяти, межкультурной коммуникации в России и Монголии, моделирование на этой основе социогенетических оснований обеих цивилизаций с последующим их сопоставлением.

The article deals with the problem of preserving historical heritage, the essence of world globalization and actuality of intercultural communication for national identification, language role and culture of ethnic peoples in the development of intercultural relations. The author sets the problem, the fundamental task of analyzing the features of socio-historical memory, intercultural communication in Russia and Mongolia, modelling the sociogenetic foundations of both civilizations with their further comparison on this basis.

Ключевые слова: историческая память, межкультурная коммуникация, глобализация, сохранения идентичности, Евразийство, социогенетические основания.

Keywords: historical memory, intercultural communication, globalization, identity preservation, Eurasianism, sociogenetic foundations.

Наш мир многополярен и многообразен, как и народы со своими традициями и этносом. И привести их в один шаблон «глобализации» не получается, планета вступает в новый этап глобализации – неоглобализации. С одной стороны, идет интенсивный процесс унификации, стандартизации и универсализации – в основном по западному образцу – почти во всех сферах общественной деятельности, культуры, образа жизни людей. С другой стороны, наблюдается стремление этнических групп, наций и народов в процессе межкультурной коммуникации сохранить свою культурную, языковую идентичность на основе изучения и освоения своего исторического наследия. Однако данное справедливое стремление к субъектности не может реализоваться стихийно: требуется система научно и методологически обоснованных рекомендаций по эффективному использованию исторического наследия в межкультурных коммуникациях, культурно-воспитательном, научно-образовательном сферах, формировании гражданственности, повышении политической культуры и совершенствовании деятельности институтов гражданского общества.

Этнокультурное многообразие и коммуникация есть тот неиссякаемый источник обогащения мировой культуры человечества, без которого она неизбежно деградирует. Проблема межкультурной коммуникации как фактор стабильности общества в социально-гуманитарной науке исследуется в основном с позиции мультикультурализма и глобализации.

Актуализация этнических проблем в современном мире выступает как ответ на процессы глобализации, как проявление неоднородности цивилизаций. Чем сильнее «вызовы» глобализации, тем с большей настойчивостью народы стремятся сохранить свою культуру, язык, религию и традиции. Поэтому так остро сегодня стоят проблемы национальной идентичности.

Со сталкивающимися новыми вызовами человечество должно находить пути их решения путем нахождения этнографической общности и уважения многообразия традиций и обычаев других народов и только в цивилизационном общении.

«Культурное пространство – это сложнейший территориально-исторический и демографически обусловленный, естественно-научный, философский, социально-психологический и этнологический конгломерат вещей, предметов, идей, ценностей, настроений, традиций, этических норм эстетических, политических и социальных взглядов в определенной историко-культурной ситуации, проявляющейся в границах конкретного ареала и времени» [10].

Как видим, в этом определении понятие «культурное пространство» представлено в качестве междисциплинарного по своей сути. Если «пространство» – компонент исследования математики и естествознания, то характеристика «культурное» связывает его с комплексом практически всех социогуманитарных наук. Культурное пространство – это условия жизнедеятельности, и как таковые они, во-первых, активны по отношению к находящемуся в них человеку. Однако, кроме людей, культурное пространство содержит вещи и предметы, т. е. артефакты культуры и не относящиеся к культуре природные условия территории. Поэтому, во-вторых, включенный в культурное пространство человек получает из него средства к существованию и информацию. Эти элементы используются в практической жизни, делают пространство способом деятельности субъекта. И, наконец, в-третьих, субъект постоянно сам воздействует на культурное пространство. В результате «диапазон» этого воздействия простирается от простого присутствия в нем до фактора, выступающего причиной его изменений. И важнейшим фактором носителя этой информации является язык как средство межкультурного общения. Язык – это и форма, и содержание, и структура этнической культуры. Как заметил Б. Рассел [9], постигая устройство языка, мы многое узнаём об устройстве мира. Язык – это, прежде всего, важнейшее средство, обеспечивающее единство этнокультурного пространства, орудие образования совместного социального пространства-времени [8, с. 44-45, 50, 51].

Можно сказать, что культурно-языковое пространство через предметы нематериальной культуры, фольклор, литературу, традиции, обычаи, ритуалы, феномены искусства маркирует пространство этнической культуры.

Россия, например, страна изначально многонациональная. На ее территории проживает сотни представителей самых разных национальностей и вероисповеданий, в том числе и этнические монголы – буряты, калмыки и тувинцы – и они создают основу единого этнокультурного пространства.

Монголия – страна в национальном отношении однородная, абсолютное большинство составляют монголы и один аймак/область заселяют казахи. Народностей среди монголов около десятка, общая численность населения достигла трехмиллионный рубеж. Однако этнокультурное пространство с Россией сложилось в течение столетий.

Для монголов и русских, особенно сибиряков, пространство имеет великий смысл. В текущей повседневности, обыденной жизни оно сбрасывает с себя категориальные философские одежды. Не теряя своей природной самобытности, оно сплошь заполнено плотью жизни, существует в понятиях, символах и направлениях, за которыми мы – современные люди со своими заботами, надеждами, огорчениями и радостями. Люди перемещаются в пространстве, движимые своими целями, что-то находят, что-то теряют. Пространство порождает в нас что-то такое, о чем заметил в свое время Ж. Жорес, говоря о *русских*, как о *широко разбросанном народе*. Не будет ни малейшей натяжки эти слова сказать и о *монголах* – они тоже «широко разбросаны» по своей обширной территории, что *объективно сближает менталитет наших народов* и ярко проявляется в общих чертах их национального характера.

Своеобразным «ядром» культурного пространства является *национальная когнитивная база*, проявляющаяся как структурированная совокупность знаний, национально-маркированных и культурно-детерминированных представлений, необходимых и обязательных для всех представителей данного национально-культурного сообщества.

Наверное, вряд ли стоит забывать, что на процессы сближения ментальных качеств русского и монгольских народов имело влияние то обстоятельство, что значительная часть территории Древней Руси три столетия находилась под властью Золотой Орды.

Правление Золотой Орды, безусловно, повлияло на сближение менталитетов русских и монголов, оставило свой глубокий след в культурном пространстве русского народа. По аналогии можно сказать, что русский поэт Александр Блок вовсе не преувеличивал, когда называл русских «скифами с раскосыми глазами». Примеров такого сближения народов сколько угодно. Это и то, что дети многих русских князей (включая Александра Невского) воспитывались при дворах монгольских ханов.

Начиная с XVII в., российское культурное пространство интенсивно расширяется за счет освоения территорий Сибири и Дальнего Востока. В частности, происходит заметное сближение приграничных культурных пространств Монголии и России. Параллельно с проникновением в азиатскую часть страны значительных групп переселенцев, торговцев и промышленников просвещенная мысль России все более обращается к Востоку. В российской культуре стабильно растет интерес к духовным достижениям азиатских цивилизаций, а вместе с тем и к принятым на Востоке формам жизнедеятельности. Выдающиеся русские мыслители всячески приветствовали это сближение и, более того, всегда отмечали близость, «восточную природу» многих черт русского национального характера и менталитета с народами Азии, Монголии в том числе.

Великий мастер литературной психодрамы Ф. М. Достоевский, обращаясь в своей публицистике к Востоку, призывает Россию «повернуть в Азию». Он пишет: «В Азии, может, еще больше наших надежд, чем в Европе. Мало того: в грядущих судьбах наших может быть Азия-то и есть наш главный исход!.. Надо прогнать лакейскую боязнь, что нас назовут в Европе азиатскими варварами и скажут про нас, что мы азиаты еще более, чем европейцы... Это ошибочный стыд наш, это ошибочный наш взгляд на себя единственно как на европейцев, а не азиатов (каковыми мы никогда не переставали пребывать)... Со

стремлением в Азию у нас возродится подъем духа и сил...» за то, чтобы Россия трансформировалась таким образом, чтобы быть способной совместно с азиатскими народами изолироваться от разлагающего влияния Запада.

Одним из факторов, способствующим появлению черт российской ментальности в менталитете монголов, является то, что в составе России есть значительное число этносов *монголоидной* и, что особенно важно, *монголоязычных* и *тюркоязычных* групп населения. Причем, территориально расселение бурят, калмыков, тувинцев, алтайцев и др. происходит в непосредственной близости к Монголии, что значительно облегчает связи народов двух стран, и этот фактор сегодня становится одним из важнейших в процессе дальнейшего сближения народов России и Монголии. Принято считать, чтобы стать личностью и членом национально-культурного сообщества, человек должен пройти процесс социализации и инкультурации, или, как говорил А. Н. Леонтьев, «путь вrastания в цивилизацию» [12, с. 19]. Однако процессу «вrastания в цивилизацию», на мой взгляд, должен предшествовать процесс вrastания в *менталитет* своего народа и знакомство с менталитетом *народов-соседей*, какими и являются для Монголии аборигенные группы российского населения вдоль ее северной границы с Россией. Сутью этого процесса и одновременно его целью является трансляция культуры. Основным каналом трансляции культуры является русский *язык*, ибо на начальном этапе социализации культура транслируется, как правило, в виде фольклорных текстов (например, сказок, песен, стихов, пословиц, игр и т.д.), в которых в наибольшей степени отражается менталитет каждого народа.

Важнейшим этапом сближения этнокультурного пространства стал советский период развития Монголии. За 70 лет развитие Монголии в XX веке напрямую связано с огромным влиянием советского менталитета в социально-экономической, этнокультурной области и с массовой популяризацией русского языка.

Весь этот период охарактеризован не только политико-экономическими тенденциями развития, но и сближением человеческих отношений, межкультурного пространства.

С другой стороны, должно активизироваться встречное движение по изучению монгольского языка и монгольской культуры в России. Эта мера также могла бы способствовать развитию единого этнокультурного пространства. Настало время, как говорится, «не разбрасывать камни, а собирать камни». При этом следует помнить, что *в менталитете русских и монголов много общего*, и это та база, на которой и можно строить отношения дружбы и уважения между народами двух стран, формировать толерантность.

Обобщая все вышесказанное, следует сделать вывод о том, что в стремлении формирования образа России в монгольском обществе и формирования образа Монголии среди русских ведущее место должна занимать популяризация русского языка и формирование *ментально-лингвистического комплекса* – этого процесса, который представлен тремя ипостасями: *мышлением, сознанием и языком*.

Перед учёными наших стран предстоит постановка проблемы, фундаментальная задача анализа особенностей социально-исторической памяти, межкультурной коммуникации в России и Монголии, моделирование на этой основе социогенетических оснований обеих цивилизаций с последующим их сопоставлением.

Примечания¹

1. Косарев М. Ф. Древняя история Западной Сибири: человек и природная среда. М. : Наука, 1991. 298,[3] с.
2. Коновалов П. Б. Хунну в Забайкалье. Улан-Удэ : Бурят. кн. изд-во, 1976. 218 с.
3. Майский И. М. Современная Монголия. Иркутск, 1921 ; Пржевальский Н. М. Монголия и страна тангутов. СПб., 1875.
4. Бира Ш. Тенгеризм // Век глобализации. 2009. № 1. С. 152.
5. Марко Поло. Орчлонгийн элдэв сонин. Улаанбаатар, 1987.
6. Ким Жон Рэ. Мянган жилийн туухэн хун. Улан-Батор, 1999.

¹Библиографическое оформление статьи в авторской редакции

7. Россия - Монголия: самобытность и взаимовлияние культур в условиях глобализации : [сб.] / [отв. ред.: В. М. Дианова, К. Ю. Солонин]. СПб. : Фак. философии и политологии Санкт-Петербург. гос. ун-та, 2009. 359 с.

8. Пигалев А. И. Культурология. Кн. 1. Волгоград, 2000.

9. Рассел Б. Человеческое познание его сферы и границы. М., 2000. 464 с.

10. Кургузов В. Л. О понятии «культурное пространство» и проблеме самоидентификации его регионального образца // Культурное пространство Восточной Сибири и Монголии. Улан-Удэ : Изд.-полигр. комплекс ВСГИК, 2002. С. 21-33.

11. Кульпин Э. С. Цивилизационный феномен Золотой Орды // Общественные науки и современность. 2001. № 3. С. 74-88.

12. Леонтьев А. Н. Проблемы развития психики. 3-е изд. М. : Изд-во Моск. ун-та, 1972. 575 с.

Серебрякова З. А., г. Улан-Удэ, Россия

Serebryakova Z. A., Ulan-Ude, Russia

ЦЕННОСТИ БУРЯТСКОЙ КУЛЬТУРЫ В НАЦИОНАЛЬНОМ РОМАНЕ

VALUES OF THE BURYAT CULTURE IN THE NATIONAL NOVEL

Феномен национального романа – один из весомых культурных итогов прошлого столетия в Бурятии. Вопреки существовавшим в советское время ограничениям бурятские романисты сумели адекватно интерпретировать наследие прошлого, выразить любовь к родной земле и народу, воспроизвести ценности национальной культуры, четко проявить убежденность в необходимости их сохранения и развития, что обуславливает большое общекультурное значение бурятского романа.

The national novel phenomenon is one of the significant cultural outcomes of the last century in Buryatia. In spite of the restrictions of the Soviet times, the Buryat novelists have managed to interpret adequately the heritage of the past, express love for the native land and people, reproduce the values of national culture, demonstrate their conviction clearly to preserve and develop them that determine a great general cultural significance of the Buryat novel.

Ключевые слова: национальная культура, наследие, традиции, ценность, народ, литература, бурятский роман, писатель, герой.

Keywords: national culture, heritage, traditions, values, people, literature, the Buryat novel, writer, character.

В последние десятилетия все полнее осознается сложность и многомерность литературы XX века, необходимость ее интерпретации в широком историко-культурном контексте, при учете региональной специфики развития и роли писателей в развитии национальной культуры.

К весомым культурным итогам прошлого столетия в Бурятии относится феномен национального романа, для которого особенно характерно «художественное постижение универсального содержания бытия с вниманием к национальным, конкретно-историческим аспектам жизни» [1, с. 63].

Многие авторы бурятских романов сумели, вопреки принижению личности, недооценке значения художественного творчества, дефициту свободы и других примет ушедшей эпохи, создать произведения большого общекультурного звучания, повлиявшие на их современников и внесшие огромный вклад в культуру родного народа.

Этому способствовала уникальность природы романа, которая состоит в том, что «ни один жанр не охватывает действительность с такой широтой и глубиной, как роман, ни один жанр не в состоянии раскрыть человеческую душу, людские взаимоотношения с такой полнотой, как это может сделать роман» [2, с. 137].

Однако советским романистам, исходившим из сознания, в значительной мере соответствующего действительности, масштабности и исключительности событий, происходящих в стране, не всегда удавалось за пафосным воспеванием эпохальных свершений не упускать из виду человека. Были такие примеры и в бурятской прозе, но не они определили главное направление ее развития.

Одной из основных черт бурятского романа является адекватная интерпретация прошлого. Хотя в самых первых произведениях этого жанра и спорадически – в 1960-1970-х гг. – отдается дань каноническому для соцреализма объявлению прошлого необытием [3, с. 483], уже в третьем по счету романе, «Доржи, сын Банзара» (1952) Ч. Цыдендамбаева, прошлое далеко не одномерно: порицая социальную несправедливость, автор проводит идею ценности наследия и опыта предков.

В таком же ключе этот писатель раскрывает прошлое в продолжении упомянутого произведения – романе «Вдали от родных степей» (1957, 1959). Близки им по смыслу и романы «Поющие стрелы» (1963) А. Бальбурова, «Путь праведный» (1963) Б. Санжина и др.

За рамки исторического жанра эта идея вышла и была воплощена в ряде новых аспектов в романах «Голубые сопки» (1962)

Ж. Балданжабона, «Степные дороги» (1967) Ц.-Ж. Жимбиева, «Долина бессмертников» (1975) В. Митыпова и др.

О творческом использовании такой существенной части наследия, как фольклор, свидетельствует образ степи в романе «Степные дороги»: «У края чистого неба быстроногий хулэг-скаун Красное солнце развесил яркие лучи-гриву, раскидал по всей степи, раскалив до ослепительной белизны снег» [4, с. 406].

Главный герой романа «Долина бессмертников» писатель Олег Аюшеев отличается обостренным ощущением времени, способностью буквально жить в истории, постигать непреходящее в ней.

Невозможно представить ни одно романное повествование без мотивов любви к родной земле, ее природе, народу, но лишь отдельным авторам, среди которых Ч. Цыдендамбаев в «Доржи, сыне Банзара», Ж. Балданжабон в «Голубых сопках», В. Митыпов в «Долине бессмертников», Ц.-Ж. Жимбиев в «Течении» (1978), П. Малакшинов в романе «Аларь-гол» (1979), А. Ангархаев в «Вечном цвете» (1982), удалось избежать соцреалистической патетики или, как минимум, соблюсти меру в ее выражении. Разумеется, надо учитывать, что в более ранний период развития литературы сделать это было намного труднее, чем позднее.

Особая проникновенность образов родной земли отличает письмо П. Малакшинова: «Оглядывает степь Аржит, а в глазах рябит, и она вся то колеблется волнами, то подрагивает под высоким, слепящим солнцем, словно какая-то великая сила укачивает долину, заставляя всех, кто находится на ее просторной ладони, заснуть и видеть на ходу чудесные, одурманивающие сны» [5, с. 478].

Пейзаж в романе «Аларь-гол» выражает идеи преемственности поколений, сопряженности жизни обычных людей с вечностью, наполняет их бытие глубоким смыслом, выполняя особую миссию в воссоздании культурной памяти народа [6, с. 142].

Синтезом идеи значимости прошлого и чувства любви к земле предков является следующий фрагмент из романа В. Митыпова: «... все мы – древнего рода, за каждым из нас выстраивается длинейший ряд предков, уходящий в глубину сотен тысяч лет... Это учит дорожить жизнью – своей и чужой, рождает чувство ответственности за дела свои, а главное – за еще более бесконечную

вереницу потомков, которая от каждого из нас протягивается в тысячелетия будущего» [7, с. 94-95].

Прежде, чем рассматривать такое непосредственно связанное с отмеченными выше чертами качество романа, как интерпретация в нем ценностей национальной культуры, следует отметить, что к числу принципов соцреализма относится его «предельно жесткое, функциональное отношение к культуре, традициям...» [8, с. 284-285]. Несмотря на это, бурятским романистам удавалось воспроизводить эти ценности, отчетливо выражать их позитивную оценку и убежденность в необходимости их сохранения и дальнейшего развития.

Элементы материальной культуры бурят, их хозяйственный уклад, быт нашли отражение уже в первом национальном романе – «Степь проснулась» (1949) Ж. Тумунова, где запечатлены особенности степного скотоводства, убранство юрты, традиционная мебель и утварь, старинные луки, стрелы и т.п. Это присуще также романам Б. Санжина «Путь праведный», «Поющие стрелы» А. Бальбурова, который можно назвать энциклопедией бурятской культуры, в том числе материальной, «Течение» Ц.-Ж. Жимбиева, трилогии Д.-Р. Батожабая «Похищенное счастье» (1965), действие которой выходит далеко за пределы Бурятии, и др.

Большое место почти во всех романах отводится поведенческой культуре бурят, таким качествам, как уважение к старшим, значимость семьи, родственных связей, заботливое отношение к детям, сдержанность, толерантность к людям другой веры и национальности, почтительное отношение к святыням, уважение к мудрости, учености и др.

Особенно удачно на современном автору материале сумел воплотить своеобразие местной культуры повседневности Ж. Балданжабон. Исследователи справедливо писали о том, что «Голубые сопки» дают возможность «по-настоящему прикоснуться к миру современной бурятской реальности, приоткрыть многие стороны жизни простых скотоводов в интересных деталях и подробностях, всегда сопряженных с человеческой субъективностью» [9, с.178].

Духовная культура получила детальное отражение в романистике. В романе «Степь проснулась» воспроизводятся многие традиции, обычаи и обряды бурят: празднование Сагаалгана, обы-

чай гостеприимства, обряд сватовства, коллективная помощь молодым семьям, проведение хороводов, состязаний и пр.

На примерах почти всех видов народного искусства показана гениальность его творца-народа в первом романе о Д. Банзарове. Автор прослеживает процесс зарождения образов, события и обстоятельства, повлиявшие на их появление, выражает восхищение талантом, передавая зачарованность юного слушателя улигера, восхищение взрослой аудитории, глубокий смысл и совершенство формы творений одаренных резчиков, златокузнецов и других мастеров. Народное творчество в этом произведении не только плод усилий безвестных творцов. Оно «персонифицировано в образах конкретных героев: сказителя Борхонока, художника и резчика по дереву Эрдэмтэ, музыканта и рассказчика Еши, златокузнецов Бадлы и Хэшэгтэ, мастеров импровизации Жалмы, Дулсан, Рандала и других» [10, с. 147].

Система духовных ценностей современного представителя бурятского народа в романе Д. Эрдынеева «Большая родословная» (1978) диалектически объединяет традиционные и обусловленные временем написания произведения и одновременно непреходящие жизненные ориентиры: иметь доброе имя и любимое дело, быть достойным человеком, воспитать хороших детей, заботиться об общем благе, помогать людям, осуществить свою мечту и самореализоваться как личность.

Для исполняющих старинную песню героев романа «Вечный цвет» А. Ангархаева она выступает одной из духовных опор, объединяющей и вдохновляющей силой. Они чувствуют родство с предками, ощущают себя «прямо-таки многоопытными мужами», никогда не теряющими отваги, способными отвечать на вызовы времени. «Сурина была та песня, сурина жизнь предков, не чета нынешней. А мы? Неужто только в песне способны мы одушевиться, а в жизни захнычем перед любой трудностью, отступим перед любым испытанием?» [11, с. 285].

Таким образом, бурятский роман XX в. показал значимость наследия прошлого, воспроизвел ценности всех сфер национальной культуры, воплотил идеи необходимости их сохранения и дальнейшего развития, в лучших своих произведениях художественно

убедительно выразил любовь к Бурятии и родному народу и тем самым внес весомый вклад в развитие бурятской культуры.

Примечания

1. Имихелова С. С. Неомифологизм и autofiction: две тенденции современном российском романе // Роман в литературе и культуре народов России : сб. материалов Всерос. науч.-практ. конф. / отв. ред.: И. С. Цыремпилова, З. А. Серебрякова. Улан-Удэ : Изд.-полигр. комплекс ВСГИК, 2021. С. 62-70.

2. История советской многонациональной литературы : в 6 т. Т. 2. М. : Наука, 1972. 560 с.

3. Постоутенко К. Исторический оптимизм как модус сталинской культуры // Соцреалистический канон : сб. ст. под общ. ред.: Х. Гюнтера и Е. Добренко. М. : Акад. проект, 2000. С. 481-491.

4. Жимбиев Ц.-Ж. Год огненной змеи / пер. Н. Асмоловой и В. Тендрякова ; Степные дороги / пер. А. Китайника. М. : Известия, 1980. 448 с.

5. Малакшинов П. Аларь-гол // Антология бурятского романа : в 10 т. Т. 7. Улан-Удэ : Респ. тип., 2008. С. 453-664.

6. Серебрякова З. А. Культурная память в романе П. Малакшинова «Аларь-гол» // Вестник Вост.-Сиб. гос. ин-та культуры. 2018. № 4(8). С. 139-144.

7. Митьпов В. Г. Долина бессмертников. М. : Современник, 1975. 236 с.

8. Ковский В. История подлинная и мнимая // Избавление от миражей. Соцреализм сегодня : [сб. ст. / сост. Е. А. Добренко]. М. : Сов. писатель, 1990. С. 270-294.

9. Скрынникова Т. Д., Батомункуев С. Д., Варнавский П. К. Бурятская этничность в контексте социокультурной модернизации (советский период) : коллективная моногр. / сост. Т. Д. Скрынникова. Улан-Удэ : Изд-во БНЦ СО АН СССР, 2004. 216 с.

10. Серебрякова З. А. Тема художественного творчества в раннем бурятском романе // Вестник Бурят. гос. ун-та. 2017. Вып. 6 : Филология. С. 145-150.

11. Ангархаев А. Л. Вечный цвет : роман / пер. с бурят. И. Булгаковой и Н. Очирова. М. : Современник, 1988. 335 с.

Ринчинова А. В., г. Улан-Удэ, Россия

Rinchinova A. V., Ulan-Ude, Russia

**ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ БРЕНДЫ РЕСПУБЛИКИ БУРЯТИЯ
В ПРАКТИКЕ ПРЕПОДАВАНИЯ РУССКОГО ЯЗЫКА КАК
ИНОСТРАННОГО**

**ETHNOCULTURAL BRANDS OF THE REPUBLIC
OF BURYATIA IN THE PRACTICE OF TEACHING RUSSIAN
AS A FOREIGN LANGUAGE**

В статье выявляется специфика преподавания русского языка как иностранного в республике, дается описание национально-культурного компонента в обучении русскому языку, рассматриваются этнокультурные бренды, характеризующие Бурятию.

The article reveals the specifics of teaching Russian as a foreign language in the republic, describes the national-cultural component in teaching Russian, considers ethnocultural brands characterizing Buryatia.

Ключевые слова: русский язык как иностранный, национально-культурная самобытность, этнокультурный бренд, межкультурная коммуникация.

Keywords. Russian as a foreign language, national and cultural identity, ethnocultural brand, intercultural communication.

Формирование коммуникативной компетенции иностранных учащихся невозможно без фоновых знаний об истории, культуре страны изучаемого языка. Иными словами, чтобы выстраивать успешную межкультурную коммуникацию на русском языке, обучаемый должен решать задачи взаимодействия и взаимопонимания с носителями языка в соответствии с культурным многообразием полиэтнической России.

У иностранных учащихся, которые прибывают в Россию, безусловно, есть определенное представление о стране. Как правило, эти знания носят весьма поверхностный характер, в частности,

возможно выделение следующих ключевых слов: холод, снег, медведь, матрёшка, балалайка, шапка-ушанка, водка и т.д. Безусловно, эти стереотипы практически едины для всех иностранцев, однако у желающих учить русский язык, данный ассоциативный ряд, по вполне понятным причинам, несколько шире: Путин, русский балет, Кремль, Пушкин, Чехов, Байкал и т.д. Безусловно, Россия воспринимается как огромная территория с уникальными природными условиями и ресурсами, многообразием традиций и обычаев населяющих ее народов.

Иностранцы, выбравшие Восточно-Сибирский государственный институт культуры (ВСГИК), который находится в Республике Бурятия, знают только о Байкале, единичные примеры ассоциаций с буддизмом, этносом. В свете сказанного, процесс изучения русского языка как естественного канала трансляции иноязычной культуры невозможен без интеграции в данную этнокультурную среду, в ее обычаи, коды этикета, ономастику, пространственно-временные явления и т.д. Важно подчеркнуть, что иностранцы в Бурятии, находясь практически полностью в русскоязычной среде, тем не менее, осознают этническое многообразие, национально-культурную самобытность республики.

Понятие «этнокультурный бренд», как известно, было введено Тишковым В.А. для обозначения не только формирования, но и продвижения культурных образов, этнических ассоциаций, связанных с определенным субъектом РФ [2; 3].

По мнению Хорольцевой Е.Б.: «Бренд региона может создаваться как территориальная идентичность, выраженная в этнокультурных ценностях, образах, символах. В этом случае речь идет о конструировании этнокультурного бренда» [6, с. 26].

В исследованиях Лёвочкиной Н.А. региональный культурный бренд понимается как ресурс продвижения региона, который основан на каком-либо историко-культурном событии или памятнике культуры, а также может быть основан на конкретной исторической личности [4, с. 96].

Нам ближе определение Горловой И.И. «этнокультурный бренд территории следует понимать, как целостный образ, отличающийся критерием узнаваемости и несущий в себе черты, характер-

ризующие социальную и культурную жизнь заданной локальности» [7, с. 31].

В свете сказанного, для иностранцев желающих учиться в России, очень важно воспринимать как уникальность всей страны в целом, так и ее отдельных регионов.

Учебники по русскому языку как иностранному (РКИ) выстроены таким образом, что буквально с первых тем рассматриваются вопросы, касающиеся результатов материальной, художественной, интеллектуальной деятельности: литературы, искусства, национальных традиций, бытовой жизни и т.п. Практически во всех учебных изданиях встречаются тексты о Байкале, который не ассоциируется конкретно с Бурятией, а выступает в целом как бренд России. Вместе с тем, организация всего учебного процесса во ВСГИКе направлена на изучение историко-культурного наследия региона, этнокультурных маркеров коренных народов. Это не только учебные дисциплины, содержащие национально-региональный компонент, но и мероприятия, проводимые вузом, к примеру, этнофестиваль «Каравай дружбы»; выступления коллективов «Забайкалье», «Сибирский сувенир», оркестра бурятских народных инструментов и многих других творческих объединений института.

Иностранцы учащиеся, как правило, сталкиваются с реалиями бурятской культуры, поскольку бурятский язык наряду с русским является государственным языком республики. Так, в трамвае объявление остановок на русском языке дублируется на бурятском; вывески госучреждений оформлены на русском и бурятском языке; многие торговые марки, баннеры так или иначе отражают этническое многообразие: *Бурятхлебпром*, *Бурятмяспром*, кондитерская фабрика «Амта»- локальные товарные бренды; вывеска кальянного магазина *ХаанаУтаан*, досл. с бур. «где дым» и т.д.

Встречаются и эвенкийские наименования, к примеру, здание торгово-делового центра «Арун» досл. с эвенк. «возрождение», где располагается и центр эвенкийской культуры. Вывеска магазина продуктов «Марикта» досл. с эвенк. «место, заросшее низкорослой березой» отражает именование многих топонимических объектов: гидронимов, ойконимов.

Многие мероприятия, организуемые в частности в г. Улан-Удэ, выполняют функции этнокультурного и этносоциального вза-

имодействия, которые мы можем отнести к брендам событийного толка: *День города, праздник Белого месяца – Сагаалган; Сурхарбан* и т.д. Очевидно, формирование страноведческих знаний и развитие культурной компетенции реализуется у иностранных учащихся ВСГИК с учетом этнокультурной специфики региона.

В своем исследовании Дашибалова И.Н. приводит мнение экспертов об организации различных форм популяризации этнических культур Бурятии. Так, самыми распространенными направлениями развития культур народов республики являются: 1) развитие туристских маршрутов этнорелигиозного и исторического плана; 2) внедрение социально-значимых проектов, формирующих региональные этнические бренды республики; 3) организация мероприятий, популяризирующих языковое многообразие народов Бурятии [1, с. 276].

Данные направления так или иначе формируют определенный имидж привлекательности республики – этнокультурные бренды республики. Конкретный регион, как и определенная этническая культура, всегда часть некоей общей территории с общими традициями и историей, часть общенациональной и общечеловеческой культуры [7, с. 22]. Соответственно, этнокультурные бренды отражают этническое многообразие страны в целом.

Процесс обучения русскому языку как иностранному включает следующие аспекты национально-специфических компонентов культуры [5, с. 148]:

- адаптация иностранных обучающихся не только в условиях русской речевой среды, но и с учетом этнокультурных особенностей Бурятии;

- отбор лингвострановедческих текстов для составления учебных пособий, содержащих сведения о республике;

- организация внеаудиторной воспитательной работы: различные мероприятия, экскурсии. В частности, традиционно организуются экскурсии на Байкал, относящийся к брендам в категории «Природные объекты и явления»; Иволгинский дацан – бренд «Культурные сооружения и комплексы»; с. Тарбагатай «Культура семейских» – бренд «Традиции и промыслы».

Страноведческий материал является необходимым компонентом всего комплекса учебно-методических материалов. Так,

информация о Бурятии содержит следующие темы: Байкал (география и климат, флора и фауна озера, мифы и легенды Байкала), Улан-Удэ, Институт культуры (ВСГИК), национальные праздники и традиции, национальные блюда и т.д. Этнокультурные бренды республики отражены в текстах «Религии в Бурятии», «Иволгинский дацан», «Остров Ольхон», «Сагаалган». Безусловно, материал данных текстов можно использовать при обучении всем видам речевой деятельности.

Краеведческий материал приближает иноязычную коммуникацию к личному опыту учащихся, позволяет им оперировать в учебной беседе фактами и сведениями, с которыми они сталкиваются в своей повседневной жизни. На основе этого материала можно моделировать вполне реальные коммуникативные ситуации: беседа о родной стране, о ее столице, о родном городе, проведение виртуальной экскурсии по родному городу и т.п.

Таким образом, развитие культурной компетенции иностранного учащегося позволяет существенно расширить границы своего сознания: снижает этноцентризм, способствует преодолению стереотипов и предвзятого отношения к другой культуре, ведёт к взаимопониманию при иноязычном общении, приобщает к общечеловеческим ценностям.

Примечания

1. Дашибалова И. Н. Этнокультурное многообразие и этно-территориальное брендинг в Республике Бурятия: оценки экспертов // *Modern Science*. 2019. № 12-4. С. 276-279.

2. Культура и пространство: историко-культурные бренды и образы территорий, регионов и мест / В. К. Малькова, В. А. Тишков, В. Н. Калущков [и др.]. Ростов н/Д : Южный науч. центр РАН, 2012. 311 с.

3. Малькова В. К., Тишков В. А. Антропология историко-культурных брендов территорий, регионов и мест // *Культура и пространство*. М. : Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН, 2010. Т. 2. С. 6-57.

4. Левочкина Н. А. Региональные культурные бренды как тренд развития территорий // *Экономика и социум*. 2015. № 3-2(16). С. 95-100.

5. Тихоненко Е. В. Социолингвистический и этнокультурный аспекты обучения РКИ в Республике Беларусь // Методика преподавания иностранных языков и РКИ: традиции и инновации : материалы IV Междунар. науч.-метод. онлайн-конф. 2019. С. 145-152.
6. Хорохольцева Е. Б. Проектирование этнокультурного бренда региона как ресурс управления развитием территории // Среднерусский вестник общественных наук. 2018. Т. 13, № 2. С. 23-36.
7. Этнокультурное брендинг территории в контексте стратегии регионального развития: научно-методические подходы и практики : коллективная моногр. / И. И. Горлова, Т. В. Коваленко, О. И. Бычкова [и др.]. М. : Институт наследия, 2020. 114 с.

Нимаева И. Б., г. Улан-Удэ, Россия

Nimaeva I. B., Ulan-Ude, Russia

**СТИЛЕВЫЕ ОСОБЕННОСТИ РОМАНА ДОРЖИ
ЭРДЫНЕЕВА «АРГАМАК ИЩЕТ ХОЗЯИНА»**

**STYLISTIC PECULIARITIES OF DORZHI ERDYNEEV'S
NOVEL «ARGAMAK IS LOOKING FOR THE OWNER»**

В данной статье рассматриваются стилевые особенности произведения известного бурятского писателя Доржи Эрдынеева. По мнению автора статьи, вышеназванный роман отличается стилистическим разнообразием. Это экскурсы в прошлое, множество диалогов, внутренних монологов, лирические отступления, пейзажные зарисовки и другие, что придаёт произведению неповторимый колорит и своеобразие.

The article considers the stylistic peculiarities of the work of the famous Buryat writer Dorzhi Erdyneev. In the author's opinion, the novel is distinguished by stylistic variety. These are excursions into the past, many dialogues, inner monologues, lyric retreats, landscape sketches, etc. that give unique flavor and originality to the work.

Ключевые слова: стилевые особенности, лирическое отступление, внутренний монолог, диалог, пейзажная зарисовка, речевая характеристика, художественные тропы и другие.

Keywords: stylistic peculiarities, lyric retreat, inner monologue, dialogue, landscape sketch, speech characteristic, art tropes, etc.

Актуальность темы нашего исследования в том, что в современном обществе переводческая работа является одним из верных путей для ознакомления с художественными произведениями иноязычных писателей. При этом важно подчеркнуть мысль о том, что в процессе данной работы необходимо в полной мере учитывать стилевые особенности переводимого текста, так как продукт перевода предстает перед читателем как феномен, свидетельствующий о национальной литературно-художественной культуре дру-

гих наций и народностей. Исследователь Т.А. Буравлева верно подчеркивает мысль о том, что «...основная задача переводчика – передать художественные достоинства оригинала, достичь эстетического воздействия и создать полноценный литературный текст на языке перевода» [1, с. 441-443]. По мнению другого исследователя В.В. Сдобникова «... от перевода художественного текста зависит то, как произведение будет воспринято читателем. Поиск наиболее подходящих эквивалентов и работа с различными приемами перевода позволяет успешно решить данную задачу» [2, с. 345]. В рамках сказанного, в процессе нового перевода на русский язык отдельных частей вышеназванного романа, имеющих судьбоносное значение для целостного восприятия произведения, мы пришли к выводу о том, что данный роман не утратил своего идейно-художественного значения и в наши дни, и вполне может стать достойным объектом внимания для мирового читателя.

Роман бурятского прозаика Д.О. Эрдынеева «Хүлэг инсагална» («Аргамак ищет хозяина») был написан в 1974 году. В нем показан важный период в жизни бурятского народа, когда зарождался колхозный строй, где главенствует коллективный труд, на основе которого люди строят новую жизнь. В романе затронуты важные нравственные проблемы – духовности и бездуховности, добра и зла, любви и ненависти, вины и раскаяния и так далее. Все эти далеко непростые проблемы решаются автором через неповторимые литературные образы. Герои романа – обычные люди, с их сильными и слабыми сторонами. Речевая характеристика этих героев отличается правдивостью, типичностью, образностью, живостью. Автор мастерски показывает через образы героев столкновение разных идей, взглядов, даже в отношении отдельных семей (к примеру, образы старика Ошорхая и его сына Майдари). Среди героев есть приверженцы старых взглядов и новых идей.

Стилевые особенности рассматриваемого нами произведения Доржи Эрдынеева отличаются многообразием, что вызывает живой интерес у читателя. В первую очередь, необходимо обозначить экскурсы в прошлое, которые составляют одну из особенностей в романе. Автор постоянно вводит читателя в события из прошлого, откуда тянется нить всего происходящего в настоящем, обозначая причинно-следственные связи. Роман делится на несколько

частей, каждая из которых имеет свое название, свой сюжет, но все они внутренне взаимосвязанны. Сюжетные линии в произведении разнообразны. В частности, если говорить о первой части романа, которая называется «Даяаншын ортог соо» («В обители у даянши»), то она является важной по отношению к дальнейшему содержанию романа. Внук одного из главных героев романа, старика Ошорхая, вместе с друзьями, находит затерявшуюся в таежных дебрях обитель даянши, который оказался сватом Ошорхая, в свое время сбегавшего со свадьбы своей дочери на лучшем скакуне, принадлежащем старику. Ошорхай догадался о нём, по сохранившимся деталям конской сбруи его скакуна, которые он сам и сделал.

История поступка Холхоя тоже уходит в далёкое прошлое, когда тот, будучи в изгнании, совершил конокрадство, использовав лучшего скакуна Ошорхая. После этого случая Ошорхай разорился и был вынужден жить в сплошных невзгодах и лишениях. Своего скакуна Ошорхай растил с тех пор, когда он был еще жеребёнком. Через долгое время, после всяких перипетий, связанных с его «новоиспеченным хозяином» Холхоем, скакун вернулся домой, к своему старому настоящему хозяину. Но счастье обретения своего доброго старого хозяина длилось для коня недолго. Так получилось, что Холхой вновь угнал этого же аргамака, но теперь уже навсегда.

Главное, никто из них в те далёкие времена не имел представления друг о друге. Они познакомились на свадьбе дочери и сына, Ханды и Майдари. Холхой увидел знакомого скакуна и начал осторожно расспрашивать о нём у свата. Ошорхай рассказал Холхойу, обо всём, что произошло когда-то в его жизни в связи с потерей лучшего скакуна.

В Холхое проснулась и заговорила совесть. Он уже не мог оставаться среди людей, смотреть им в глаза. Ему захотелось в сию минуту покинуть этот мир, убежать, исчезнуть, очиститься от прошлого. И Холхой, пока его никто не видел, неожиданно покинул свадебное место, ускакав на том же аргамаке хозяина Ошорхая в глухую даль, где никто не смог бы его увидеть, узнать.

В романе вызывают интерес у читателя искромётные диалоги, внутренние монологи, лирические отступления, воспоминания героев о событиях минувших дней, великолепные пейзажные зарис-

совки. Приведем пример внутреннего монолога, принадлежащего герою романа Холхою: «... Да, надо отдалиться, быстрее надо отдалиться... Нельзя мне людям смотреть в глаза... Они меня не поняли, да и я не должен стараться понимать их... Если б это были старые времена, то я был бы счастливее всех, опережал бы других. Но сейчас настали такие времена, которые я не в силах понять и принять их суть... А если сказать прямо, то я страдал всё время, без конца... Каждый мой шаг отдаляет меня от людей, уводит в другую сторону, совершенно противоположную... Да и возраст у меня уже не тот! Ом маани пад ме хум!.. Арья бааламни, Лхамо сахюусамни!.. Я молюсь Богу Зонхобо, просветителю умов человеческих... Я молюсь одиннадцати Нигуурта, которые относятся ко всему живому на земле с добрейшей и чистейшей душой... Арья баала, ом маани пад ме хум!..».

Также отличается своеобразием пример лирического отступления в тексте романа: «... Аргамак отчаянно заржал в поисках своего хозяина. Это были далеко не возгласы радости, скорей всего, это были возгласы с нотами обиды, это были конские возгласы отчаяния, связанные с потерей прекрасных стремлений, с потерей последних надежд... Да, аргамак был прав! Ведь он всю жизнь провёл среди людей, а сейчас, среди свадебной суеты, он не смог отыскать хозяина. Он отчаянно звал своего хозяина громким ржанием! Но, увы!.. Поэтому аргамак был прав, когда глубоко обиделся на всех. Всю жизнь ездили на нем верхом, всю жизнь с ним вместе боролись за счастливую жизнь. И теперь он остался в полном одиночестве! И это его одиночество связано с заблуждением хозяев, мучающихся и страдающих от непонимания сущности новых времён...».

К стилевым особенностям относится и наличие в данном произведении старинных бурятских песен, придающих тексту колорит и этнопоэтику. Это, к примеру, обрядовые хвалебные песни, которые поются перед большими скачками в адрес лучших рысаков- скакунов, которым пророчат победу:

Оум сайн!!!

Амгалан жаргалан гарахын орон

Үни эгүүридэ оршохо болтогой!

Тэнсэлгүй олон хүлэгүүдэй дундаһаа

Түрбэлгүй томоор тобойн гарахан
Хүлэг эрдэнийн солые айладханаб!
Хүн эзэнэйнь магтаал дууланаб!..
Эрхимшэлэн харагдагша
Энэ хүлэг морин!
Хурданаар ерэнэн
Хуаа шаргал бүргэдэй
Хүүеһэн мэтэ
Хара хуаа барас!.. [3, с. 217].

Кроме обрядовых, есть лирические песни о любви к родной земле, о любви к матери и отцу и другие. Так, например, в следующей песне говорится о родительской любви:

Эрбэд, эрбэд соохорхон
Эжэл соохоноо янзатай.
Энээхэн ябаһан бэемни
Эжыдэм абадам хайратай.
Хотогор, хотогор соохорхон
Хорёо соохоноо янзатай.
Холшорхон ябаһан бэемни
Хододоо эжыдэм хайратай [3, с. 140-141].

В первых двух строках поётся о чувстве привязанности к своему коню. У бурят-монгольских народов конь является одним из важных видов домашних животных в хозяйстве, поэтому во многих старинных песнях затрагивается эта тема. В следующих строках поётся о неиссякаемой любви отца и матери к своим детям, о том, как это дорого ценят повзрослевшие дети, традиционно отдавая дань уважения родителям. Эта старинная лирическая песня очень красива, мелодична, протяжна.

Далее, необходимо отметить и то, что язык романа Доржи Эрдынеева изобилует оригинальными средствами художественной выразительности. Здесь много фразеологизмов, парных слов, аллитерированных предложений. Есть экзотизмы, диалектизмы, архаизмы, а также метафоры, эпитеты, сравнения и другие. В частности, метафора «Оршолонто ажабайдалай хүсэтэ долгиндо шэдүүлжэ, шэдүүлжэ суглараад, ...» – «Сильнейшие, мощные волны жизненных перипетий кидают и кидают людей в свои пучины, ...»; сравнение – «Хэжэнгэ нютагыг сэлмэг уһаараа ундулуулдаг

аалихан урадхалта Худан голой үерлөөд, хабадаа ухаяа багтааж ядан, үргэн талаяа зэдэлүүлдэг мэтэ, амгалан сагай жаргал зоной сэдхэлдэ иигэжэл халин байба бшуу» – «Счастьем переполнялись души людей в этой спокойной, безмятежной жизни, как будто река Худан, с ее чистой водой и медленным течением, разливалась во время весеннего наводнения, заполняя прозрачной водой Кижингинскую долину», фразеологизм – «Түрөөгүй үхибүүндэ түмэр үлгы бү бэлдэ» – «Не готовь железную люльку для ещё не родившегося ребёнка» и так далее.

В тексте данного произведения, кроме всего, много примеров старинных пословиц: «Хүннээ жэшээ абаха, хүндэ ажалһаа абаха» – «Пример берут с человека, уважение приходит от труда», «Түрэ хурим – хүнэй туһын, үлдэхэ даараха – өөрын хубиин» – «Свадьба – дело общее, а страдания от голода и холода – личный удел», «Хэбтэһэн хүн хээли алдаха, ябаһан хүн яһа зууха» – «Лежачий похудеет, идущий найдет съестное» – эквивалент «Под лежачий камень вода не течёт», «Гэдэргээ унаһан гэнэтэй – «То и виновно, что упало назад», «Шагаагаа хадаа, тудаха хэрэгтэй, хэлээ хадаа, бүтээхэ хэрэгтэй» – «Раз прицелился, то надо попасть, раз сказал, то надо выполнить», «Бүргэдэй шэнжэ далидань, баатарай шэнжэ зоригтонь» – «Образ орла в его крыльях, образ богатыря в его храбрости» и другие. Все они говорят о том, что среди бурят традиционно почитались такие качества у человека, как уважительность, трудолюбие, выдержка, справедливость, совесть, мужество, настойчивость, ответственность и так далее.

Таким образом, можно сделать вывод о том, что стилевые особенности романа «Аргатак ищет хозяина», автором которого является известный бурятский писатель Доржи Эрдынеев, отличаются многообразием, свидетельствующим о писателе как о носителе традиционной духовной культуры своего народа. Языковое богатство и разнообразие художественных средств также характерно для данного произведения.

Примечания

1. Буравлёва Т. А. Стратегии и тактики в переводе художественного текста // Молодой ученый. 2020. № 17 (307). С. 441-443.

2. Сдобников В. В., Петрова О. В. Теория перевода : учеб. для студентов лингвистических вузов и фак. иностран. яз. М. : АСТ : Восток-Запад, 2007. 444 с.

3. Эрдынеев Д. О. Хулэг инсагаална : роман. Улан-Удэ : Бурят. кн. изд-во, 1974.335 с.

УДК 028.5

Шаньгинова Г. А., г. Улан-Удэ, Россия

Shanginova G. A., Ulan-Ude, Russia

ЧТЕНИЕ КАК ФАКТОР СОХРАНЕНИЯ СЕМЕЙНЫХ ТРАДИЦИЙ

READING AS A FACTOR OF PRESERVING FAMILY TRADITIONS

В статье рассматривается значение семейного чтения для сохранения и передачи семейных традиций. Кратко излагаются подходы специалистов в области семейного чтения. Излагается вклад библиотек в организацию чтения в семье.

The article considers the importance of family reading for preserving and transmitting family traditions. The approaches of specialists in the field of family reading are briefly outlined. The contribution of libraries to the organization of reading in the family is described.

Ключевые слова: семейное чтение, ребёнок, родители, библиотека, книга, семейные традиции, семья, традиции чтения.

Keywords: family reading, child, parents, library, book, family traditions, family, reading traditions.

Семейное чтение играет огромную роль в духовном развитии, расширении кругозора, самообразовании подрастающего поколения. В семье чтение является одним из способов социализации детей и подростков, объединяющим разные поколения, способствуя формированию и передаче духовных ценностей. Чтение выступает фактором сохранения семейных традиций, передаваемых из поко-

ления в поколение. Тихие семейные вечера, проведённые за чтением любимых книг, реализация рефлексии в качестве «послечтения», закладывают основы творческой деятельности детей. В этом случае происходит сплочение интересов семьи, старшее поколение на своём примере демонстрирует младшему поколению любовь к книге, к чтению.

Первые примеры семейного чтения проявляются в античности, когда К. Цензорий читал своему ребенку «Историю Рима» [1]. Семейное чтение в нашей стране ведёт свои истоки с Древней Руси, уже тогда подчёркивалась воспитательная роль книги. Круг семейного чтения был сформирован преимущественно «душеполезной литературой», к которой относились религиозные книги: Священные Писания и Предания. Наиболее активный период расцвета семейного чтения относится к XVII-XVIII вв., когда в семьях дворян, крестьян устраивались громкие чтения книг.

Свидетельством значимости семейного чтения, его роли в сохранении традиций семьи является тот факт, что когда В.А. Сухомлинский изучил жизнь 460 семей с подростками, совершившими преступление, пришел к выводу об отсутствии у них семейной библиотеки. В приобщении ребенка к чтению В.А. Сухомлинский большое значение отводил родителям. Исходя из чего, им была создана школа для родителей по приобщению их к чтению. В данной школе подростки имели возможность посещать «Комнату мысли», где знакомились с той книгой, которая заставляла их размышлять, задумываться над различными вопросами [2].

Из дефиниций ключевого термина «семейное чтение» наиболее оптимальной, отражающей его суть и особенности, представляется формулировка Л.М. Курганской: «Целенаправленный непрерывный психолого-педагогический процесс совместного чтения детей и родителей с последующим обсуждением, анализом произведения в любых формах (пересказ, письменное сочинение, игра-инсценировка, драматизация и др.)» [3].

Вопросы семейного чтения изучены в диссертационных исследованиях: Н.Л. Голубевой, Ф.К. Фидаровой, С.И. Лякишевой, Е.А. Бухтияровой, Е.А. Колосовой и др. Краткий обзор точек зрения ведущих специалистов в области семейного чтения демонстрирует разнообразные направления, исследуемые ими. Так, Н.Л. Го-

лубева отмечает отсутствие эффективности семейного чтения, ссылаясь на недостаточное владение родителями репертуаром современной детской литературы, произведений российских и зарубежных писателей [4]. Ю.П. Мелентьева раскрывает сущность, особенности семейного чтения (чтение вслух, совместное действие членов семьи, взаимосвязь с личной библиотекой и др.) сквозь призму моделей чтения [1]. Ю.Ю. Колесникова рассуждает о необходимости возрождения традиций материнского чтения [5].

Полагаем, что именно в семье происходит первое знакомство ребёнка с книгой, соответственно, одной из главных задач родителей в этом процессе становится возможность открытия перед ребёнком интересного и захватывающего пространства книги. Эмоциональное сопереживание персонажам, реакция детей на прочитанное (смех, плач и др.) помогают малышам увидеть и прочувствовать мысли, характер, поступки героев, наделять каждого из них разными чертами. Чрезвычайно важно после чтения обсуждать книгу, поскольку оно формирует у ребенка собственное мнение, позволяет развивать речь и воображение.

Приобщение к книге в семье чаще всего начинается в дошкольном возрасте. Однако, как свидетельствует практика, в большинстве случаев семейное чтение ограничивается преимущественно только самим чтением, в то время как вопросы подрастающих почемучек остаются без внимания. Очевидно, занятость родителей не позволяет в полной мере достичь эффективности в семейном чтении с помощью бесед о прочитанном, обсуждения поведения главных героев книги, рисования и лепки.

В различных видах семей сложились свои традиции чтения: у одних – постепенное, тщательное обдумывание круга этого чтения, у других – выбор книг домашней библиотеки. Различается семейное чтение и по периодичности, насколько часто родители проводят вместе со своими детьми время за совместным чтением. Отсюда, возникает одно из требований, предъявляемое к семейному чтению – его постоянность.

Существенную помощь родителям в организации семейного чтения оказывают библиотеки. В частности, среди мероприятий, проведённых Российской государственной детской библиотекой можно перечислить следующие: Всероссийский онлайн-фестиваль

семейного чтения [#ЧитайФест](#), лектории, круглые столы, видеолекции, вебинары, Недели детской книги и др. Значителен вклад и региональных библиотек, в Республике Бурятия большинство общедоступных библиотек специализируются на семейном чтении или обозначают в качестве основного направления деятельности. В городе Улан-Удэ обслуживанием семей микрорайона Восточный занимается филиал МАУ ЦБС Центр чтения «Семейный меридиан». Сегодня эту библиотеку посещает около трети проживающих там жителей, где каждый член семьи находит своё пространство – квесты, интерактивные площадки, игротеки, скалодром и многое другое. Библиотеками разработан массив ресурсов в помощь организации семейного чтения [6].

Примечания

1. Мелентьева Ю. П. Семейное чтение: теоретический аспект // Библиосфера. 2011. № 4. С. 11-14.

2. Сухомлинский В. А. Рождение гражданина // ЛитМир : электрон. б-ка. URL: <https://www.litmir.me/br/?b=42008&p=1> (дата обращения: 28.09.2022).

3. Курганская Л. М. Семейное чтение: традиции и современность // Вестник Белгород. гос. технолог. ун-та им. В. Г. Шухова. 2012. № 4. С. 232-234.

4. Голубева Н. Л. Деятельность детской библиотеки по подготовке родителей к семейному чтению как межличностному общению: науч.-метод. аспекты : автореф. дис. ... канд. пед. наук : 05.25.03. М., 1994. 16 с.

5. Колесникова Ю. Ю. Воспитание грамотного читателя через возрождение традиций материнского чтения // Образование: прошлое, настоящее и будущее : материалы IV Междунар. науч. конф. (г. Краснодар, фев. 2018 г.). Краснодар : Новация, 2018. С. 141-144. URL: <https://moluch.ru/conf/ped/archive/275/13598/> (дата обращения: 30.09.2022).

6. Певцова Ю. В. Семейное чтение: краткий обзор ресурсов по его организации / науч. рук. Г. А. Шаньгинова // Этюды культуры-2017 : материалы междунар. науч.-практ. конф. студентов, аспирантов и молодых учёных, Томск, 21 апр. 2017 г. Томск, 2017. С. 98-102.

Бадртдинова А. А., г. Казань, Россия

Badrtdinova A. A., Kazan, Russia

ФОНЫ И НАРОДНЫЕ ПЕСНИ: ВКЛАД ФОНЕТИСТОВ В СОХРАНЕНИЕ КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ

SPEECH SOUNDS AND FOLK SONGS: PHONETISTS' CONTRIBUTION TO THE PRESERVATION OF CULTURAL HERITAGE

В статье описывается вклад фонетистов в сохранение нематериального культурного наследия народа через изучение звуковых особенностей диалектов на материале народных песен. Приводятся примеры из песен кряшенских татар (на примере исполнителей кряшенских песен В. Захарова, Д. Мироваевой, государственного фольклорного ансамбля кряшенских татар «Бермянчек»), чатских татар (исследования Н. Х. Нургаяновой).

The article describes the contribution of phonetists to the preservation of the intangible cultural heritage of the people through the study of the sound features of dialects on the material of folk songs. The examples of the songs of the Kryashen Tatars are given (of the performers of the Kryashen songs as V. Zakharov, D. Mirovaeva, the state folklore ensemble of the Kryashen Tatars «Bermyancheck»), the Chat Tatars (studies of N. H. Nurgayanova).

Ключевые слова: фоны, фонетисты, жоканье, песни, чатские татары, кряшенские татары.

Keywords: sounds of speech, phonetists, singing, songs, the Chat Tatars, the Kryashen Tatars.

Диалект как форма существования языка является средством коммуникации, который реализуется в речи с помощью фонов. Фоны как способ реализации языка – нематериального культурного наследия – соответственно тоже являются частью этого наследия. Язык не только наследие, но еще и код, который определяет принадлежность индивидуума к определенной нации. Нация и

культура взаимосвязаны. И нация не бывает без языка, который реализуется в речи с помощью фонов, и отсюда вытекает важный вывод, фонны – часть культуры народа. И как любой элемент какой-либо системы фонны тоже должны подвергаться анализу и описанию. Этим обычно занимаются фонетисты.

Идентифицируя, описывая и анализируя фонны, фонетисты их материализуют в виде символов с помощью транскрипции и вносят бесценный вклад в сохранение речи (соответственно и языка).

Фонетисты, как правило, знакомы и с филологией, и с физикой, и с математикой, и с компьютерными программами, и с анатомией, и с медициной (функциональная диагностика – рентген, МРТ), и с нейролингвистикой, и логопедией и т. д. При описании вокализма и консонантизма языка (диалекта), фонетистам приходится обращаться к историческим данным, к этимологии, к морфологии, к синтаксису, к древним письменным памятникам, к словарям изучаемого языка и других языков, изучать контакты носителей языка и т. д. После тщательного и кропотливого анализа, в итоге, как правило, фонетист имеет выводы в виде, например, в случае вокализма татарского языка, девяти гласных звуков. Поэтому иногда труд фонетиста не заметен. Но, как упоминалось выше, если фонны – культурное наследие, то фонетисты, изучающие эти фонны, без работы которых невозможно их материализовать, декодировать и передавать будущим поколениям, тоже являются частью культурного наследия.

Фонны извлекаются из речи, например, из текстов устного народного творчества, которые являются ценным источником при изучении звуковых особенностей диалектов. Если же при опросе информант может стараться говорить правильно, с учетом норм литературного языка, то при реализации устного народного творчества, особенно при исполнении песен, контролировать этот процесс сложно. В то же время есть песни, которые исполняются как принято среди носителей диалектов, например, в песнях кряшенских татар сохраняются особенности этого говора. Заслуженный артист Республики Татарстан Вадим Захаров (https://vk.com/v_zakharov_off) в песне «Бас эле станокка» ('Встань за станок') поет: */bas äle xstanokka xstannarr xstan da bas äle*

xstanokka xstannarx xstan da sezneñ öfen genä zäşim sezneñ öfen genä zäşim şuşx tatarxstanda/, правописание:

Бас әле ыстанокка,

Ыстаннары ыстан да.

Бас әле ыстанокка,

Ыстаннары ыстан да.

Сезнең өчен генә жәшим,

Сезнең өчен генә жәшим,

Шушы Татарыстанда.

Наш перевод: *'встань за станок, ой какой стан, ради вас только живу в Татарстане'*. Здесь видно жоканье в слове */zäşim/* 'живу' литературный вариант которого */jäşim/*, явления эпентезы и протезы: */tatarxstan/*, */xstanok/*, */xstan/*. Явление жоканья – одно из основных свойств среднего диалекта татарского языка. Вообще в народных кряшенских песнях это распространенное фонетическое явление. Также поет и заслуженная артистка Республики Татарстан Диляра Мироваева (<https://vk.com/mirovaeva>) в кряшенской народной песне «Кәвәл авылы көе»: */suda balıx zözäder lä ... böten döñzanıñ nurı ... qara küzeñä qarasam zörägem zana minem/*, правописание такое:

Суда балык жөзәдер лә...

Бөтен дөнжаның нуры...

Кара күзеңә карасам,

Жөрәгем жана минем...

Наш перевод: *'рыба плывет в воде ... свет всего мира ... сердце мое горит, когда смотрю в твои черные глаза'*.

Государственный фольклорный ансамбль кряшен «Бермянчик» тоже исполняет народные песни со свойственным этому говору жоканьем (<https://www.bermenchek.ru/about/>).

Таким образом, песни – хранители языка, которые на письме кодируются с помощью идентифицированных фонем в виде транскрипции.

При расшифровке текстов песен ученые-музыковеды тоже «пишут так, как слышно», то есть не так, как принято в литературном языке или в орфографических правилах языка, например, музыковед Н. Х. Нургаянова, при исследовании песен чатских татар Колыванского района Новосибирской области, пишет: */dostım alma*

dostɾm χörmä dostɾm quraj jeläge dostɾm dostɾqta jäziek betmäš doneja kiräge/, транскрипция автора:

Достым алма, достым хөрмә,

Достым курай йеләге,

Достым достыкта яңциек,

Бетмәс донея кирәге [1, с. 436], наш перевод: 'друг мой – яблоко мое, хурма моя, малина моя, друг мой да будем жить дружно, проблем и так хватает'. Здесь ученый передал йоканье /*jeläge*/ 'ягода' литературный вариант /*ziläge*/, свойственное чатским татарам, описанное М. Р. Булатовой [2, с. 213], оканье /*dostɾm*/ 'друг мой' литературный вариант /*dustɾm*/, свойственное чатским татарам [3]. Следует отметить, что изучение татарской народной песенной культуры является особым междисциплинарным научным направлением, объединяющим как композиторов, музыковедов, так и литературоведов, этнологов, языковедов [4, с. 80].

Таким образом, в разных научных исследованиях фиксируется речь, что поможет при анализе языка в будущих диахронических, сравнительно-исторических исследованиях, в современных сопоставительных исследованиях.

Исходя из всего, этого мы можем резюмировать, что звуковой строй языка как элемент построения устной речи, без которой трудно представить и духовную, и материальную культуру, является важнейшей частью этой культуры. Несомненно, фонетисты играют важную роль при сохранении культурного наследия.

Примечания

1. Нургаянова Н. Х. Этномузыкальные традиции татар Новосибирской области // Национально-культурное наследие. Татары Новосибирской области = Милли-мәдәни мирасыбыз: Новосибирск өлкәсе татарлары. Казань, 2021. С. 427-468.

2. Булатова М. Р. Томск татарларының тел үзенчәлекләре һәм рухи мәдәнияте // Милли-мәдәни мирасыбыз. Томск өлкәсе татарлары = Национально-культурное наследие. Татары Томской области. Казань, 2016. С. 209-276. URL: <http://www.antat.ru/ru/iyli/publishing/book/2015/%D0%A2%D0%BE%D0%BC%D1%81%D0%BA-2017.pdf> (дата обращения: 29.06.2022).

3. Бадурдинова А. А. Система вокализма говоров татарских сел Кольванского района Новосибирской области (по материалам экспедиции 2017-го года) // Мир науки. Социология, филология, культурология. 2019. № 1, Т. 10. URL: <https://sfk-mn.ru/PDF/05FLSK119.pdf> (дата обращения: 29.06.2022).

4. Миннуллин К. М. Из истории собирания и изучения татарских народных песен // Керуен. 2020. Т. 69, № 4. С. 75-82.

УДК 821.512.31.09

Исаков А. В., г. Улан-Удэ, Россия

Isakov A. V., Ulan-Ude, Russia

КОНСТРУИРОВАНИЕ ОБРАЗА БУРЯТСКОЙ НАЦИИ В ПРОСВЕТИТЕЛЬСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ НАЧАЛА XX ВЕКА¹

CONSTRUCTING THE IMAGE OF THE BURYAT NATION IN THE EDUCATIONAL LITERATURE OF THE BEGINNING OF THE XX CENTURY

В статье на материале двух поэм, написанных лидерами бурятского национального движения начала XX в., рассматривается процесс конструирования образа бурятской нации. Выявлено, что в бурятской литературе данного периода происходит формирование представлений о субэтническом составе, пространстве и историческом пути бурятской нации. Поэма Э.-Д. Ринчино «Новая судьба» даёт, в первую очередь, пространственный образ бурятской нации, а поэма Б. Барадина «Сказ о предках бурят-монголов» конструирует национальный исторический нарратив. Оба произведения манифестируют общие представления о бурятском народе как общности племён, происходящих от общих предков, являющихся наследниками империи Чингисхана и расселённых вокруг Байкала. Объеди-

¹ Статья подготовлена в рамках государственного задания (проект № 121031000259 «Этнокультурная идентичность в архитектонике фольклорных и литературных текстов народов Байкальского региона»).

няет авторов и то, что оба они считают начало XX в. переломным моментом в истории своего народа, когда должен начаться новый расцвет бурятской нации.

On the basis of two poems written by the leaders of the Buryat national movement at the beginning of the XX century, the process of constructing the image of the Buryat nation is considered. It is revealed that the formation of the ideas about the sub-ethnic composition, space and historical path of the Buryat nation takes place in the Buryat literature of that period. E.-D. Rinchino's poem «New Destiny» gives a spatial image of the Buryat nation, and B. Baradin's poem «The Tale about the Ancestors of the Buryat-Mongols» constructs a national historical narrative. Both works manifest common ideas about the Buryat people as a community of tribes descended from common ancestors having been the heirs to the empire of Genghis Khan and settled around Lake Baikal. What unites the authors is the fact that both of them consider the beginning of the XX century a turning point in the history of the people, when a new rise of the Buryat nation should begin.

Ключевые слова: бурятская нация, бурятская литература, литература бурятского просветительства, бурятское национальное движение, образ нации.

Keywords: the Buryat nation, the Buryat literature, the Buryat educational literature, the Buryat national movement, nation image.

В начале XX века бурятская литература вступает в новую эпоху своего развития, связанную с появлением национального движения. Молодая бурятская интеллигенция, состоящая из студентов и выпускников средних и высших учебных заведений, начинает вести активную работу по обновлению бурятской культуры, ставит своей целью создание у бурят современных социокультурных и политических институтов. Важнейшим средством выражения этих новых идей была литература. Литературное творчество представителей бурятской интеллигенции того времени принято называть литературой бурятского просветительства – в соответствии с научной традицией, которая определяет просветительство как этап в истории литератур многих народов России в Новое время [7, с. 61]. Этот исторический этап сыграл решающую роль в становлении национального самосознания в бурятской литературе и культуре в

целом: в ней впервые появилась идея нации и образ бурятского народа как единой культурной, социальной и политической общности (в то время как в предшествующее время речь шла об отдельных племенных и территориальных группах, идентифицирующих себя с монгольским и буддийским миром, но никак не с бурятской нацией) [4].

Как считает современная наука, в частности, один из ведущих исследователей в этой области Б. Андерсон, для появления нации необходимо создать её общепризнанный образ, который включает в себя в том числе представления о пространственных границах и историческом пути нации [1]. Именно такой процесс конструирования образа нации протекал в бурятской литературе начала XX века, и до сих пор он не стал предметом специального научного рассмотрения. Потому в данной статье хотелось бы рассмотреть два произведения, наиболее ярко отразивших процесс конструирования образа нации в литературе бурятского просветительства – это поэмы «Новая судьба» («Шэнэнхээ шэнэнэ заяан») Элбек-Доржи Ринчино и «Сказ о предках бурят-монголов» («Буриад монголой уг гарбалай домог») Базара Барадина.

Поэма «Новая судьба» была написана лидером бурятской интеллигенции Э.-Д. Ринчино в 1910 г. Это произведение можно по праву назвать программным текстом бурятского национального движения. В нём излагается точка зрения интеллигенции на современное состояние бурятского народа и его перспективы. Одновременно с этим «Новая судьба» – первое художественное произведение, в котором обнаруживается образ бурятской нации. Текст поэмы представляет собой своеобразную «экскурсию» по бурятскому национальному пространству – эта мысль выражена в начальных строках:

Байгал ехэ далайгаа
Баранинь тойроод үзэхэдэш,
Байха монгол-буридайм
Барлаг заруул болоһониинь
Байхые аргагүй зоболон бэлэй
[6, с. 16].

Обойти ты можешь по кругу
Весь Байкал – наше море великое,
И увидишь, сколько печалей
У бурят моих горемычных,
Как рабам они жалким подобны
[5].

Отсюда происходит и композиция поэмы: лирический герой совершает путешествие вокруг Байкала по часовой стрелке с юго-запада до юго-востока, описывая разные территориальные группы бурят: аларских, кударинских, кудинских, верхоленских, баргузинских, тункинских, хоринских, селенгинских. Это художественное решение помогает автору создать целостное представление о бурятском национальном пространстве. Поэтическое путешествие героя как бы объединяет все этнотерриториальные группы в одну общность. Единство народа подчёркивается тем, что автор постоянно употребляет местоимение *мини* либо притяжательный аффикс *-мни/-м'мой* (-я, -ё, -и)', говоря о бурятах в целом и об отдельных этнотерриториальных группах (например, «хори минии бурядауд» («мои хори-буряты»), «Агамни» («моя Ага»). Это признание всех бурят «своими» – важный жест, выражающий приоритет единства нации над племенными и территориальными различиями.

Уже в самом начале поэмы Байкал представлен как центр национального пространства. Это озеро автор упоминает не один раз, подчёркивая, что именно вокруг него сосредоточено бытие бурятской нации. Отметим, что Байкал фигурирует во многих текстах бурятского фольклора, так что образ Байкала как центра бурятского пространства в данной поэме органично продолжает фольклорно-мифологическую традицию. Кроме Байкала, называются в поэме и другие природные объекты, помещённые автором на его «карту» бурятской нации: священная гора Бархан, реки Ангара, Лена и Селенга. Эти значимые для бурятского народа топонимы помогают Э.-Д. Ринчино маркировать бурятское национальное пространство.

Интересно, что около трети текста поэмы посвящено описанию родных мест автора – Баргузинского уезда. Эта часть является, с определённой точки зрения, композиционным центром поэмы. Так автор подчёркивает, что, хотя ему дороги все бурятские земли и племена, родной край он любит особенно сильно. Эта особая ценность «малой родины», *тоонто нютаг*, в последующем стала важной традицией бурятской литературы. Многие бурятские писатели, в первую очередь, изображали жизнь родного края и через свои локальные образы и сюжеты говорили о бурятском народе в целом. Можно сказать, что текст Э.-Д. Ринчино отразил такое специфическое свойство бурятского национального пространства, как

полицентричность, которая проявляется в том, что каждая этнотерриториальная группа бурят обладает собственным очерченным пространством и субэтническими особенностями.

Э.-Д. Ринчино упоминает и другие основания для субэтнической дифференциации бурят, в частности, деление на шаманистов и буддистов (причём к первой религии он выражает отрицательное отношение). Кроме того, он выделяет агинских бурят как самую прогрессивную, образованную часть бурятского народа на момент написания поэмы.

В поэме Ринчино можно увидеть и историческое измерение бурятской нации. Современное состояние бурят удручает лирического героя: они бедны, необразованны, лишены национального достоинства. Этому состоянию противопоставляется славное прошлое, которое выражено в том числе через образы великих предков: мифологических прародителей хори-бурят Хоридоя и матери-лебедицы, а также исторического основателя монгольского мира Чингисхана, которому буряты, по выражению автора, приходится *нагасанар* – родственниками по матери. Образ славного прошлого сопоставлен не только с незавидным настоящим, но и со славным будущим, которое наступит, если бурятская интеллигенция придёт на помощь своему народу. В качестве примера Э.-Д. Ринчино приводит агинских бурят, которые стараются дать своим детям образование, чтобы затем образованная молодёжь способствовала развитию народа. В конце поэмы утверждается, что бурятская нация переживает поворотный момент своей истории, когда благодаря просвещению её деградация сменится расцветом.

Эрдэм бэлиг гээшэмнай	Точно солнца лучи золотые,
Эгээл олоной ухаанда	Наши знания и науки
Энэл наранай туяадал,	Озарят немеркнувшим светом
Энхэ гэрэл тогтоохол.	Очень многих людей умы.
Эгээл манай үедэ	И начало будет положено
Эхи табилган болохонь лэ [6, с. 21].	В это самое, в наше время [5].

В поэме ещё одного виднейшего представителя бурятского национального движения Б. Барадина «Сказ о предках бурят-монголов», написанной в 1922 году, в отличие от поэмы Ринчино, в

первую очередь, представлено историческое измерение бурятской нации. Сюжет поэмы основан на бурятских преданиях о происхождении народа. Она повествует о легендарных предках бурят – Барга-Баторе, его сыновьях Элюдэре (легендарный предок калмыков), Бурядае (отец Эхирита и Булагата – прародителей одноимённых бурятских племён) и Хоридое (основатель племени Хори, в поэме также отец Алан-гуа – праматери рода Борджигин, к которому принадлежал Чингисхан). Автор таким образом утверждает древнее происхождение и кровное родство всех бурятских племён:

Бүхы буряад яһатан нэгэдэжэ, Буряад-Монгол гэжэ нэрлүүлбэ, Олон түмэн буряад-монгол зон Орон нютагуудаа нэгэдхэн, Үндэһэн соёлоо мандуулжа, Арад түмэнэй эрхэ солье бада- руулба [2].	Здесь сошлись племена, у лазурной твердыни Байкала, И единую песню их голос обрел. И пространство байкальское корни живущих связало Под завещанным именем – бу- рят-монгол [3, с. 14-15].
---	---

Затем повествование переносится в настоящее, где, по мнению автора, наступает расцвет бурятской нации, связанный с созданием новой государственности после революции:

Уг ехэ хүлдэтэй Олон монгол аймагуудай Хамгадхаха заяатай, Арюун һайхан соёлтой, Арад түмэнэй эрхэтэй, Адха ехэ хүсэтэй, Алдар һайхан нэрэтэй Улас түрэ бадархын Улаан наран мандатугай [2].	Ветер нового мира, весенней земли разноцветье. Час приходит единству монгольских племен. Дух кочевий живет в письменах и изустном наследье, и звезда оживает на гребне времен. Обновления ветер призывную песню заводит. В славном прошлом сокрыто грядущее дней. Пламенея, высокое красное солнце восходит Над Байкалом и ширью азийских степей [3, с. 15].
--	--

Как и Э.-Д. Ринчино, Б. Барадин видит в «славном прошлом» залог успешного будущего своего народа. Промежуток между этим прошлым и наступающим будущим в поэме никак не отражён.

При очевидном доминировании временной составляющей образа нации, в поэме Б. Барадина отразились и некоторые представления о бурятском национальном пространстве. Это, в первую очередь, образ Байкала, на берегах которого жили легендарные предки бурят и где продолжают жить их наследники.

Таким образом, литература начала XX века, несомненно, сыграла значимую роль в конструировании и художественном закреплении образа бурятской нации. В поэмах Э.-Д. Ринчино и Б. Барадина были выражены ключевые концепты бурятского национального проекта, связанные с национальной историей и национальным пространством. К пространственным представлениям относится этнотерриториальный состав бурятского народа, манифестированный в поэме Ринчино, образ бурятского пространства, символическим центром которого выступает Байкал. Исторические представления о бурятской нации в рассмотренных поэмах связаны с образами легендарных предков – основателей бурятских племён, родство которых обосновывает единство бурятской нации, с концептом великого прошлого, в том числе империи Чингисхана, представлением о «тёмных временах», лежащих между великим прошлым и будущим национальным возрождением, а также с образом нового «золотого века», который должен прийти вслед за подъёмом национального самосознания и прогрессивными изменениями в бурятской культуре.

Примечания

1. Андерсон Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма / пер. с англ. В. Николаева ; вступ. ст. С. Баньковской. М. : КАНОН-Пресс-Ц : Кучково поле, 2001. 288 с.

2. Барадин Б. Буряд-Монголой уг гарбалай домог // Soyol.ru. URL:<https://soyol.ru/bur/buryad-arad/domoguud/2829/> (дата обращения: 26.09.2022).

3. Барадин Б. Сказ о предках бурят-монголов / пер. с бурят. Б. Дугарова // Антология литературы Бурятии XX – начала XXI века. Т. 1 : Поэзия. Улан-Удэ : Изд-во БНЦ СО РАН, 2010. С. 10-15.
4. Варнавский П. К., Дырхеева Г. А., Скрынникова Т. Д. Бурятская этничность в контексте социокультурной модернизации (конец XIX – первая треть XX веков) / [отв. ред. Т. Д. Скрынникова]. Иркутск : Оттиск, 2003. 243 с.
5. Поэма Элбек-ДоржиРинчино "Новая судьба" / пер. с бурят. А. Исакова // Народы России: культура и литература : авт. блог исследователя литературы и культуры народов России. URL: https://dzen.ru/media/ethno_russia/poema-elbekdorji-rinchino-novaia-sudba-61ff9d5dc17fc370b1b7d601 (дата обращения: 26.09.2022).
6. Сборник монголо-бурятской народной поэзии. Вып. 1. СПб. : Тип. Имп. Акад. наук, 1910-1911. 24 с.
7. Юсуфов Р. Ф. Об истории литератур народов России // Международные Ломидзевские чтения. Изучение литератур и фольклора народов России и СНГ: Теория. История. Проблемы современного развития. М. : ИМЛИ РАН, 2008. С. 54-67.

ФОЛЬКЛОР КАК СПОСОБ ОТРАЖЕНИЯ КУЛЬТУРНОГО КОДА: ПОВЕРЬЯ, ПРЕДАНИЯ, ОБРЯДЫ, ОБЫЧАИ

УДК 392.4(571.53)(=512.31)

Николаева Д. А., г. Улан-Удэ, Россия

Nikolaeva D.A., Ulan-Ude, Russia

СЕМАНТИКА НАЧАЛЬНОГО ЭТАПА В ЦИКЛЕ ПРЕДСВАДЕБНЫХ ОБРЯДОВ БУРЯТ ПРЕДБАЙКАЛЯ КОНЦА XIX – НАЧАЛА XX ВВ.

SEMANTICS OF THE INITIAL STAGE IN THE CYCLE OF PRE-WEDDING RITUALS OF THE BURYATS OF CISBAIKALIA IN THE END OF THE XIX – BEGINNING OF THE XX CENTURIES

На начальном этапе цикла предсвадебных обрядов происходят важные ритуалы, в которых прослеживаются архаические следы материнского и отцовского культов. Благодаря им, мать и отец узнают о решении божеств о выборе невесты. Подарок от матери жениха, монеты, символизирует наделение ее своей плодотворящей силой, а обмен отцами жениха и невесты мужскими атрибутами является знаком начала формирования домашнего очага и породнения на сакральном уровне.

The important rituals take place at the initial stage of the cycle of pre-wedding rituals in which the archaic traces of maternal and paternal cults can be traced. Thanks to them, a mother and a father learn about the deities' decision concerning the choice of a bride. The gift from the groom's mother in the form of coins symbolizes giving her fruitful power, and the exchange of male attributes by the fathers of the groom and bride is a sign of hearth start and marriage at the sacred level.

Ключевые слова: гадание, судьба, разрешение божеств, сговор, сватовство, обмен сакральными атрибутами.

Keywords: fortune-telling, fate, decision of deities, agreement, matchmaking, exchange of sacred attributes.

Свадьба относится к обрядам жизненного цикла высшего уровня и в традиционной культуре является наиболее важным и значительным событием в жизни не столько индивида, сколько всего социума. Они выполняют сложнейшие инициальные задачи по легализации индивида в ином статусе, а «... общество теряет одного человека и приобретает другого, более совершенного ... Бракосочетание – это тоже один из случаев перехода из одной социорелигиозной группы в другую» [5, с. 115, 117]. «Настоящим» человек становился только после заключения брака» [3, с. 196]. Для традиционного общества наибольший интерес представляли люди репродуктивного возраста, находящиеся в группе «взрослые». Таким образом, назначение и проведение свадебного обряда связаны с коренной переменной собственно онтологического состояния индивида.

Данные соображения свойственны также и для традиционной культуры бурят. Однако здесь существовали характерные особенности. В силу сложных историко-генетических путей развития общая регламентация цикла свадебных обрядов у бурят не сложилась. Сложный этнический состав бурят исследователи объясняют тем, что формирование народов алтайской языковой семьи происходило на территории, обозначаемой как Великая степь (от Великой китайской стены до Балкан), где на протяжении тысячелетий наблюдались миграции, определившие и современную этнолингвистическую карту Евразии.

Данные процессы не могли не отразиться в мировоззрении и культуре бурят, у которых в рамках единого этноса отчетливо прослеживаются группы, принадлежащие к разным культурам. Так, по мнению Т.Д. Скрынниковой, многокомпонентность и неоднородность способствовали тому, что буряты не создали единого экономического и политического пространства [4, с. 111].

Это относится и к проведению свадебных обрядов, где каждая локально-территориальная этнографическая группа имеет собственный сценарий ее организации и проведения. Например, по материалам экспедиции, в Тункинском районе Бурятии во время

сватовства, когда происходил традиционный этап вопросов-ответов между сватами, гостями и хозяевами, неожиданно для сватов из Джидинского района, вышла женщина (тетя со стороны невесты). В руках она держала широкое блюдо, в центре которого была насыпана небольшой горкой крупа (в вариантах – рис, пшеница), на вершине которой находилось золотое кольцо. Вокруг крупы по кругу были разложены купюры разных достоинств. От сватов потребовали «покрыть» эти купюры деньгами такого же достоинства (меньше нельзя, больше можно) и кольцо – соответствующим металлом (если оно серебряное, то можно серебром или золотом) или купюрой большего номинала. Шокированные сваты оказались не готовыми покрывать деньги деньгами, пришлось их женщинам покрывать эти купюры своими золотыми украшениями (Полевые материалы автора).

Тем не менее, анализ свадебных обрядов у разных локальных групп бурят выявляет, несмотря на разные картины мира, сохранившиеся архаические следы материнского культа, являющегося архетипом в цикле свадебных и предсвадебных обрядов.

Исследуя свадебную обрядность в интересующем нас ключе, можно сказать, что в бурятской традиции ритуальное преобразование на социальные, институциональные, биолого-физиологические характеристики отчетливо происходят по отношению к невесте со стороны женщин, как со стороны рода невесты, так и со стороны жениха. Так, если молодой человек выбирал себе невесту, то он в первую очередь говорил об этом матери, которая затем уже сообщала отцу о желании сына. После этого начинался этап **гадания** как на счет удачи в этом мероприятии, так и на счет выбора невесты. Для этого мать отрезала верхнюю монету с правой стороны своей нарядной безрукавки хубайхи, заговаривала ее и бросала вверх. Если монета падала вверх лицевой стороной, а не гербовой, то задуманное считалось осуществимым. Потом она брала рукавицу с *правой* руки и бросала вверх, также проговаривая слова заклинания. Если же она падала ладонью вверх, то задуманное тоже считалось осуществимым.

После этого к гаданию приступал отец. Для этого он брал доску, делал на ней крест *углями* и *пеплом*, втыкал в ручку *шила* *иголку* с ниткой и держал в правой руке перед пересечениями ли-

ний. Если шило качалось по пеплу, т.е. по белой линии, то желание считалось осуществимым. Потом он брал свой лук, ставил его перпендикулярно к полу, пальцами правой руки проводил по тетиве и прислушивался к ее звукам. По ним гадающий считал задуманное осуществимым [1, с. 30].

Как видим, церемония гадания матери и отца ориентированы к разным картинам мира. Мать с помощью монеты (золотая/круглая/женская) и рукавицы с правой руки обращалась за разрешением к верхним (солярным/ передним/правым) божествам-покровителям. Отец, гадая шилом и иглой (метал/острое/мужское) определял, является ли избранница сына его суженой. Согласно выражению: «браки совершаются на небесах», здесь пепел символизировал, что *там* семья сложилась, а звук тетивы – духи одобряют выбор невесты.

В случае удачной ворожбы начинался второй этап, который характеризуется тем, что родители и родственники жениха тщательно **обсуждали кандидатуру невесты**. Они разбирали ее генеалогию до 7-8-го поколения, как по мужской, так и по женской линии: не было ли среди предков умалишенных, хронически больных, бездетных, пьяниц, воров, лентяев, калек. Не менее важным показателем была плодовитость ее рода/семьи (много здоровых детей). Такая девушка высоко ценилась, даже если она была из небогатой семьи или без приданого.

Когда выбор кандидатки устраивал всех, родители совершали **жертвоприношение онгонам** (гениям-хранителям) домашнего очага, чадородия, божествам местности, духам-покровителям улуса и рода, прося у них благословения для проведения этого важного для семьи и рода мероприятия.

После этого отец седлал своего лучшего коня, надевал лучшую одежду, брал ту монету, которую мать отрезала с правой стороны безрукавки и ворожила, ехал в улус, где жила намеченная девушка для **предварительного сговора** (*датхалга* или *хуралта*). Эта церемония растягивалась на несколько дней. Хозяева и гости разыгрывали целое представление с застольем, чаепитием, жертвоприношениями, с уклончивыми диалогами-загадками и т.д. В конце концов, если родители и сама девушка были согласны, то отец жениха надевал ей на шею привезенную *монету* (курсив и далее наш)

которую ему дала жена, и обменивался с отцом девушки *ножом и огнивом* [1, с. 32]. У современных бурят – ящик водки и угощение (ПМА).

После предварительного сговора два семейства, пожелавшие породниться, проводили **обряд сватовства** (*худа оролсох* или *ураг оролсохо*), на котором уже обговаривали организационно-технические моменты для проведения свадьбы и закрепляли договор о будущем браке своих детей обменом кушаками (*бэһэ андалдаан*). Эта церемония считалась актом, равным подписанию договора, после которого родители объявлялись родственниками, становились сватами, а договор признавался уже нерасторжимым [2, с. 122].

Как видим, основные акторы церемоний – отцы семейств, что, несомненно, указывает на патрилинейность происходящих событий. Обмен ими семантически насыщенными атрибутами: нож, огниво и кушаки, символизировали установление родства с одной стороны, на мужском уровне, а с другой, на уровне начала формирования семьи, домашнего очага. Так, согласно архаическим воззрениям, нож обладал собственными сакральными свойствами или духом-хозяином. Он оберегал своего обладателя, его потеря являлась сигналом к несчастью, потери покровителя и т.д. Найденный чужой нож мог навредить человеку. В наше время, если мужчине дарят нож, то он должен дарителям заплатить символическую цену. Обмен ножами символизировал обмен духами-защитниками своих будущих родственников. Такие же представления относятся и к огниву. Ритуал разведения первого огня проводился только хозяином дома. И, наконец, согласно мифопоэтическому воззрению, кушак/пояс, являясь своего рода заместителем предков по отцовской линии, выполнял важнейшую функцию оберега. Так, во время родов роженица держала в руках пояс мужа. Считалось, что он (предки мужа) оберегал ее во время путешествия в *иной* мир, откуда она должна была вернуться не одна, а с ребенком (Полевые материалы автора). При осуждении провинившегося человека, выражение «он распоясался» означало то, что человек нарушил закон/традиции своих предков.

Тем не менее, участие женщин здесь, несомненно, глубже и значительнее, чем выполнение сервильных функций. Так, мать же-

ниха должна первая узнать о намерении сына, совершить церемонии гадания монетой, которую она отрезает с правой стороны безрукавки, и благословить выбор сына, подарив ее будущей невестке. Эти действия семантически связаны с солярным культом плодородия. Количество монет, нашитых на безрукавку, указывали на количество детей женщины. А церемония отрезания и дарения могли символизировать наделение будущей невестки плодородием, которым обладала мать жениха. Гадание рукавицей с *правой* руки могло символизировать ее обращение к правым, светлым божествам.

Как видим, ритуалы начальных этапов цикла предсвадебных обрядов были призваны выполнять эвокативно-оптативные и апотропейные функции, обеспечивающие благополучное проведение жизненно-важных социальных событий.

Примечания

1. Балдаев С. П. Бурятские свадебные обряды. Улан-Удэ : Бурят. кн. изд-во, 1959. 180 с.

2. Басаева К. Д. Семья и брак у бурят. Новосибирск : Наука, Сиб. отд-ние, 1980. 224 с.

3. Николаева Д. А. Семантика приданого невесты в свадебной обрядности сартулов // Этническая культура: история и современность. М. ; Улан-Удэ, 2002. Вып. 7. С. 233-241.

4. Скрынникова Т. Д. Божества и исполнители обрядов у монголоязычных народов // Сибирь : этносы и культуры (традиционная культура бурят). Улан-Удэ : Изд.-полигр. комплекс ВСГАКИ, 1998. Вып. 3. С. 106-161.

5. Элиаде М. Священное и мирское. М. : Изд-во МГУ, 1994. 143 с.

Бравина Р. И., г. Якутск, Россия

Bravina R. I., Yakutsk, Russia

ПОСМЕРТНОЕ МОДЕЛИРОВАНИЕ СУДЬБЫ В МИФО-РИТУАЛЬНОЙ ПРАКТИКЕ ЯКУТОВ

POSTMORTEM MODELLING OF FATE IN MYTHO-RITUAL PRACTICE OF THE YAKUTS

В статье рассматривается восприятие и осмысление смерти в традиционной культуре якутов. Достоинно прожитая жизнь предусматривала «правильный» уход в мир предков, субстанции жизни которых – *кут* и *сур* – возвращались к своим истокам и через определенное время вновь возрождались на земле. Моделирование их посмертной судьбы в качестве предков-покровителей иллюстрируется в обряде почитания умерших на летнем празднике *ысыах*. Наиболее выдающиеся личности со временем даже приобретали статус небесных божеств *айыы*. Умершие по неправильному сценарию представлялись жертвами злых духов, в разряд которых они сами в дальнейшем и переходили. Для корректировки их посмертной судьбы требовалось вмешательство и посредничество шаманов.

The article considers the death perception and comprehension in the traditional culture of the Yakuts. A well-lived life presumed «correct» going away to the world of ancestors, whose life substances *кут* and *сур* returned to their sources and, at a certain time, were reborn on the earth again. The modelling of their postmortem fate as patron-ancestors is illustrated in the rite of honoring the dead at the summer holiday *ысыах*. The most prominent personalities eventually acquired even the status of the deities of heaven *айыы*. Those who died according to the wrong scenario were presented as victims of evil spirits, to which they passed later on themselves. The shamans' interference and mediation were required to correct their postmortem fate.

Ключевые слова: якуты, концепция смерти, похороны, почитание умерших, посмертная судьба, моделирование.

Keywords: the Yakuts, conception of death, funeral, honoring the dead, postmortem fate, modelling.

Представления якутов о посмертной судьбе умерших были достаточно противоречивыми. По некоторым сведениям, после смерти человека его целостность как сочетание трех *кут* и *сюр* разрушалась и распадалась на составные элементы, которые возвращались к своим истокам. Внутренняя субстанция человека *кут* состояла из трех элементов: *ийэ кут* – мать-душа, *салгын кут* – воздух-душа и *буор кут* – земля-душа; *сюр* – «олицетворение энергии и силы воли...» [1, стб. 2402]. Мать-душа возвращалась к своему создателю – высшему божеству-творцу Юрюнг Айыы Тойону, воздух-душа растворялась в воздухе, земля-душа оставалась погребенной с телом умершего в земле, а *сюр* уходила к главе верхних злых духов Улуу Тойону [2, с. 6]. Считалось, что *кут* и *сюр*, возвратившись к своим божествам, жили у них беззаботно до следующего своего возрождения. Срок последнего устанавливало верховное божество, а божеством судьбы и рока Дьылга Хаан определялась заново их земная судьба, согласно которой богиня плодородья Налыгыр Айыысыт внедряла *кут* будущего ребенка в конкретного мужчину и таким образом отправляла ее обратно на землю [3, с. 130].

«У якутов есть... поверье, что иной человек родится два или три раза. Будто бы некоторые дети, только что выжившись говорить, рассказывают, что прежде они были такими-то и такими-то людьми. Такой человек называется у якутов *киси юёрэ*» [4, с. 191]. По данным якутской этнографии, представления о круговороте жизни сохранились главным образом у северной группы: верхоянских, абыйских и колымских якутов, что может быть частичным свидетельством их архаичности. По словам белого шамана И.А. Суздалова-Сапалай из Абыйского района, *кут* «правильного» умершего возрождается через 3 года или через 7 лет. Она может родиться как у своих кровных родственников, так и у чужих в другом месте (Архив ЯНЦ СО РАН. Ф. 4. Оп. 12. Ед. хр. 62. Л. 18).

Представление о возрождении *кут* умерших относилось, прежде всего, к старикам, дожившим свой век и оставившим потомков, т.е. умершим «правильной» смертью. Почитание умерших

предков на ежегодном празднике *ысыах* можно рассматривать как символическую акцию с целью заручиться их покровительством.

Впервые в якутской историографии на присутствие следов культа предков в комплексе праздника *ысыах* отметил Г.В. Ксенофонтов. Им был записан праздничный алгыс в 1920 г. в Октемском наслеге ныне Кангаласского улуса, который содержит 9 «прошений» к светлым божествам. Четвертое прошение вслед за верховным божеством Юрюнг Айыы Тойоном и божеств-покровителей конного и рогатого скота обращено к «праотцу Эллею» [5, с. 79-80]. Этому соответствует этнографическое свидетельство П. Кларка, который в своих заметках о виллойских якутах, изданных в 1861 г., писал: «Первым кумысное возлияние делается Юрюнг Айыы Тойону, после чего трижды кропят огонь, т.е. угощают Дух огня, который следит за юртой, отгоняет злых духов. Во время этого угощения питаются и души умерших». Затем, «обратясь к северу, ... угощают тени умерших шаманов и шаманок, обратясь лицом на запад, жертвуют мытарствам, через которые должна проходить душа каждого умершего» [6, с. 140].

Наиболее выдающиеся личности после смерти приобретали даже статус небесных божеств *айыы*, почитаемых во всей Якутской области. По материалам А.А. Саввина, в приполярном Верхоянском районе «заклинали алгысом князца Бахсытского наслег Мегинского улуса, жившего во второй половине XVIII в. Бахсы Айыыта, просили у него приплод лошадей. При этом устраивали *ысыах*, собрав много людей. Алгыс сказывал человек, хорошо знающий предков Бахсы Айыыта. Люди представляли его сидящим высоко, на трижды девятой ступени (остановке) шаманского камлания. Если он предназначит увеличение приплода рогатого скота или лошадей, то в этот год значительно выросло количество скота, лошадей. Предопределенный им скот или лошадь имели определенную масть. Если алгыс при заклинании не удавался..., то кто-нибудь умирал или тяжело болел» [7, с. 338].

Характер церемонии поминовения определялся социальным статусом усопшего, его возрастом, положением в семейно-родовой иерархии и четко отражал способы взаимодействия членов сообщества с разными типами умерших. В этом контексте показательно особое отношение к погребению младенцев. Тело

младенца заворачивали в бересту, отец относил его в лес и прятал в ветвях большого дерева или же в надмогильном сооружении старшего родственника [8, с. 86-87]. По поверьям якутов, *кут* умершего ребенка возвращалась в виде маленькой птички обратно к Иэйиэхсит – богине-покровительнице размножения человеческого рода и по истечении определенного времени вновь рождалась на земле. «При случае кончины любимого ребенка приглашают белого шамана, чтобы тот вернул обратно *кут* ребенка. Шаман наполняет берестяной сосуд землей, в которой делает небольшое углубление; в этой ямке сооружает вроде птичьего гнезда, куда и кладет душу умершего ребенка (в виде деревянного изображения птички. – Р. Б.). Если потом в этой семье родится младенец, то говорят: «Вот, возвратилась, заново родилась *кут* нашего покойного дитяти. Громко не шумите, много не говорите – *кут*, испугавшись, обратно уйдет». Такой обряд назывался «возвращение *кут* ребенка» (Архив ЯНЦ СО РАН. Ф. 4. Оп. 12. Ед. хр. 44. Л. 352).

Особого внимания требовало посмертное моделирование судьбы «неправильных мертвецов» – преждевременно умерших людей, не имеющих потомков. С целью обезопасить себя от действий зловредных умерших, в день похорон устраивалось камлание шамана *кут сююдюютэ* (проводы *кут* умершего). По якутским верованиям, между миром живых и миром мертвых существовало три границы-преграды (*буомча*), где на страже стояли их духи-хозяйки, открывающие и закрывающие проходы между мирами жердями *сюллюгэс*. Главная стражница называлась Хаан Хатын (Кровавая госпожа), а вторая – Танха эмээхсин (Хозяйка судьбы). К камланию шаман приступал сразу же по возвращении родственников с похорон, иногда даже до поминальной трапезы. По представлениям саха, *кут* умершего отделялась от его тела, испугавшись грохота земли, брошенной первой лопатой на крышку гроба, и сразу же улетала в загробное странствие. Шаман должен был успеть догнать ее, так как дальше второй преграды живых не пускали. Одна из задач шамана заключалась в расспросе умершего о его посмертной судьбе. Шаман «вселял» *кут* покойного в себя и дальше говорил от его лица: «Через три года, а если это не получится, то спустя семь лет, я вернусь обратно на родную землю,

вновь родившись у своих родителей или у кого-нибудь из моих родных. Этот ребенок будет иметь внешность, подобную моей, рост, подобный моему. Кроме того, будет иметь посреди лба родимое черное пятно (так говорит утопленник) или на месте смертельной раны моей будет иметь особую родинку (так говорит кут умершего насильственной смертью). И тогда нареките его моим именем!» Затем шаман спрашивал: «Будешь ли вторично рождаться или же отправишься безвозвратно в страну смерти?». Если умерший не желал возрождаться, то говорил: «Будучи в Среднем мире, я, не имея ни пищи, ни одежды, достаточно настрадался на своем веку... Ко мне относились худо, постоянно обделяли, били-ругали, поэтому ухожу в мир мертвых насовсем...». Здесь, на второй преграде, *кут* умершего, пожелавшего еще раз родиться, останавливалась, а *кут* умершего, решившего порвать с миром живых, шла дальше за третью границу.

Шаман дальше второй преграды не шел и отсюда возвращался домой. Но перед тем, как покинуть *кут* умершего, он обращался с заклинанием *алгыс* к духу-хозяйке, которая ведала посмертными судьбами умерших. Он просил, чтобы она хорошо ухаживала за *кут* умершего, воспитывала ее, лаская своими серебряными пальцами, и на второе рождение назначила бы ему счастливую судьбу: «Сотвори ему судьбу, приносящую плодовитый скот, здоровых детей. Ты должна его отправить обратно на землю, благословляя добрыми словами, чтобы он стал человеком с неубывающим достатком, имеющим много скота, здоровых детей. И он, благодаря твоему счастливому благословию, должен стать человеком с крепким предназначением. Ты должна его вернуть к жизни, и с помощью твоего заклинания *алгыс* он станет лучшим из ездовых, выкупом для пеших, и счастье будущих потомков будет связано с ним. Когда будешь возвращать его обратно в Средний мир, на родную землю, вдвывая его *ийэ кут-сур* в виде белой бабочки, то надели его полной перспективой, непрерывающейся судьбой. Бабушка-стражница, имеющая серебряные пальцы, сделай его прародителем будущих якутов. Прощай навеки!» (Архив ЯНЦ СО РАН. Ф. 4. Оп. 12. Ед.хр. 62. Л. 15-19).

Таким образом, обряд *кут суюдуююютэ* вносил оптимистический заряд в психологическое состояние коллектива: причина

смерти умершего – вопрос, который мучил его родственников, становилась ясна; определение загробной судьбы покойного устанавливало относительное спокойствие в семье; наконец, идея о возрождении умершего с лучшей, чем прежде, судьбой приносила умиротворение не только семье умершего, но и всему роду. Умершие, проходя через своеобразное очищение смертью, становились таким образом резервом рода – гарантом его благополучия и перспективы.

Кут людей, которых шаман не смог проводить в загробный мир, якуты запирали во вместилище *тюктюйэ*, хранили в почетном углу юрты на матице и время от времени «кормили» духа, находившегося внутри, окуривая сосуд дымом масла и жира [9, с. 312]. Из небольших берестяных идолов, изображающих умерших членов семьи, получалось целое «собрание» [10, с. 97].

Несомненно, что представления о духе *юёр* – отражение очень древних и сложных мировоззренческих идей, продиктованных природой самой смерти, которая представлялась архаичному сознанию таким же сложным и противоречивым явлением, как сама жизнь. Если *юёр*, которого держали во вместилище, первое время замещал отсутствие любимого человека (прежде всего в эмоционально-чувственном аспекте: любовь, нежность, забота – все это переносилось на его изображение), то со временем, когда первоначальная горечь утраты утихала и жизнь входила в свою обычную колею, особенно с рождением нового члена семьи, который как бы восполнял недостающее количество живого, *юёр* отделяли от мира живых и отправляли в положенный ему мир при посредничестве шамана, где он находил свое успокоение в кругу предков. В этом случае *юёр* можно рассматривать как временное, переходное состояние очищения. Через вселение *юёр* во вместилище снималось все негативное, что было в жизни человека: обида, неудовлетворенность, озлобленность и т.д., и он, таким образом, постепенно превращался в «правильного» умершего, который имел право на повторное возвращение к жизни. В этом отношении вместилище *тюктюйэ* и связанные с ним ритуальные акции (завертывание *юёр* в бересту, регулярные «кормления» и окуривание дымом, благопожелания *алгыс*, адресованные ему и др.) можно рассматривать как моделирование будущей жизни. Подобно тому, как жизнь имеет свою меру, свой предел, так и смерть не может быть бесконечной – она со временем подвергается

трансформации: меняет свои черты, признаки, свойства, переходя из одного качества в другое, пока не превращается в свой антипод – жизнь. В посмертном моделировании судьбы умершего заключалась одна из социальных стратегий традиционного общества.

Примечания

1. Пекарский Э. К. Словарь якутского языка : в 3 т. М. : Изд-во АН СССР, 1959. Т. 2. Стлб. 1281-2508.

2. Ястремский С. В. Образцы народной литературы якутов // Л. : Изд-во АН СССР, 1929. 226 с. (Труды Комиссии по изучению Якут. АССР ; Т. 7).

3. Слепцов А. О веровании якутов Якутской области // Известия Вост.-Сиб. отдела Имп. рус. геогр. о-ва. 1886. Т. 17., вып. 12. С. 119-136.

4. Худяков И. А. Краткое описание Верхоянского округа. Л. : Наука, 1969. 437 с.

5. Ксенофонтов Г. В. Праздничный алгыс на ысыахе // Сборник статей и материалов по этнографии народов Якутии. Вып. 2. Якутск : Якут. кн. изд-во, 1961. С. 77-82.

6. Кларк П. Виллойск и его округ (Быт якутов и статистические сведения) // Записки Вост.-Сиб. отд. Имп. рус. геогр. о-ва.. Иркутск, 1864. Кн. 7. С. 90-165.

7. Предания, легенды и мифы саха (якутов) / сост. Н. А. Алексеев, Н. В. Емельянов, В. Т. Петров. Новосибирск : Наука : Сиб. изд. фирма РАН, 1995. 400 с. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока).

8. Бравина Р. И., Попов В. В. Погребально-поминальная обрядность якутов: памятники и традиции (XV–XIX вв.). Новосибирск : Наука, 2008. 296 с.

9. Попов А. А. Материалы по религии якутов Виллойского округа // Сборник Музея антропологии и этнографии». 1949. Т. XI. С. 255-323.

10. Трошанский В. Ф. Эволюция черной веры (шаманства) у якутов. Казань : Тип. Имп. ун-та, 1902. 185 с.

Сокращения

ЯНЦ СО РАН – Якутский научный центр Сибирского отделения РАН

Абысова С. В., г. Горно-Алтайск, Россия

Abysova S. V., Gorno-Altaiisk, Russia

СЮЖЕТЫ О ШАМАНАХ В ПРЕДАНИЯХ АЛТАЙЦЕВ

STORIES ABOUT THE SHAMANS IN THE ALTAIANS' LEGENDS

В статье рассматриваются сюжеты преданий о шаманах в несказочной прозе алтайцев. Сопоставляются схожие сюжеты преданий в ранних источниках с более поздними вариантами. Представлены сюжеты об испытании или сжигании шаманов огнем и чудесном спасении, освобождении из заточения, о срубленной голове шамана, состязании шаманов, поездках шамана. Показаны бытующие предания, которые свидетельствуют об устной передаче и устойчивом характере сюжетов.

The article considers the plot of the legends about the shamans in the Altaians' non-fabulous prose. The legends with similar plot in the early sources are compared with the later versions. There are stories about the trial or burning of the shamans with fire and miraculous rescue, release from imprisonment, about the shaman's severed head, shamans' contests and trips. The existing legends that testify the oral transmission and stable plot nature are shown.

Ключевые слова: сюжет, предание, несказочная проза, шаман, текст, история, событие.

Keywords: plot, legend, non-fabulous prose, shaman, text, history, event.

В несказочной прозе алтайцев особое место занимают предания о шаманах. В основу их сюжетов ложатся рассказы о чудесных случаях, произошедших с шаманами. А.В. Анохин характеризовал их так: «Рассказы эти – короткие; в них отмечается много случаев чудесного характера. <...> Подобные рассказы живут в народной памяти алтайцев стариков и старух и передаются в разных местах в разных вариантах» [1, с. 24].

Ранними записями сюжета об испытании шаманов огнем являются тексты, опубликованные в работе Г.Н. Потанина «Очерки Северо-Западной Монголии» (1883). В этих преданиях отмечается некоторое сходство в развитии действия: один хан собирает всех шаманов и приказывает их сжечь, все они погибают и только один или два шамана спасаются от огня, вознесшись вверх. Данный сюжет варьируется в преданиях, записанных от телеута О. Чивалкова (М.В. Чевалков), онгудайского шамана Энчу (*Энчү*), алтайца Пётёк (*Пётёк*) из рода иркит, алтайца Туйбаса из рода иркит, алтайца Санаша из рода тонжоон, теленгитского шамана Тарана из Чуйской степи [2, с. 288-291]. Г.Н. Потанин записал шесть преданий у местных жителей на территории Горного Алтая. В каждом из них упоминается история о массовом сжигании шаманов. В четырех преданиях из огня спасается один шаман, который оказался самым могущественным из всех. По двум другим преданиям – в живых остаются два шамана. В записи от шамана Энчу выживают дядя и племянник, в записи от алтайца Санаша два великих кама – Тостогош и Казыр-кам. Называются и другие имена спасшегося шамана – кам Кадылбаш или Тостубаш. В версии алтайца Пётёка два владельца по-разному назвали вознесшегося шамана. Из текста следует, что русская императрица нарекла его абыс-кам, а ойротский хан назвал Тархан-бо. В предании под названием «Тархан бо» повествуется: «Халхасское прозвище Тостогоша Тархан-бо-Даин-Тере. Тостогош однажды камлал какому-то Абысу и так понравился, что тот дал ему прозвище: Абыс-Кыдай» [2, с. 290]. Тексты, опубликованные в «Очерках ...», показывают, что данный сюжет известен многим тюрко-монгольским народам.

Историческая обоснованность данного сюжета подтверждается в других исследовательских работах. Так, С.П. Швецов, исследуя разные верования у алтайцев в работе «Горный Алтай и его население» (1900), ссылается на предание, в котором представлено более правдоподобное объяснение причины массового сжигания шаманов. Исследователь пишет: «Сохранилось даже предание, что один из монгольских князей силою вводил на Алтай ламаизм. Желая покончить с туземною религиею, этот князь пригласил к себе всех камов, будто бы на празднество, и когда те явились, запер их в

юрту, где и сжег их. Только три *кама*, догадавшиеся о хитрости, не явились на приглашение и таким образом уцелели» [3, с. 87].

Сюжет об испытании шаманов сжиганием на костре бытовал и в недавнем времени. В предании «Тоолок-кам» («Шаман Тоолок»), записанном от сказителя Н. Ялатова в 1986 г., повествуется о сжигании ста семидесяти шаманов в период правления Галдана-Церена (Калдан-Черен). Тогда остался жив шаман по имени Тоолок-кам, проживший более ста лет [4, с. 151]. Разновременные записи показывают устойчивость бытования этого сюжета, несмотря на запреты религиозных движений в советский период. Записи современных исследователей свидетельствуют о том, что он долгое время передавался в устной форме.

Предания о сжигании шаманов с чудесным спасением контаминирует с другими сюжетами. Так, в упомянутой работе Г.Н. Потанина содержится текст, записанный от теленгитского шамана Тарана, где сжигание шаманов представлено в виде небольшого эпизода в начале повествования. Далее говорится о том, как шаман Тостогош после чудесного спасения от огня получил позволение Ойрот-хана на камлание. Сюжет этого предания включает также эпизод с излечиванием больных детей хана, за что шаман получил хорошее вознаграждение. Однако Тостогош задумал увести ханскую дочь, сговорившись с ней о побеге. Хан наказывает догнать их, убить дочь, а шаману отрубить голову, что и было выполнено. Срубленную голову привязали в торока, голова захохотала, а тело ходило, как живое. Так его тело попадает к Ойрот-хану и там превратилось в камень [2, с. 291]. Подобные сюжеты о голове шамана, преследующего врагов, известны по другим преданиям алтайцев. В раннее упомянутом предании «Тоолок-кам» также отрубают голову старому шаману, но она снова возвращается на место и соединяется с телом. После многих попыток удается отрубить его голову, благодаря подсказке старой жены. Когда монгольские солдаты возвращались домой, то срубленная голова Тоолока с криками, кружась словно бубен, преследовала их [4, с. 151].

Особый интерес вызывают предания, сюжет которых повествует о шаманах, чудесным образом освободившихся из тюрьмы. Данный сюжет отмечен фольклористом К.В. Ядановой как один из известных в алтайском фольклоре. Он повествует о том,

как шамана сажают в тюрьму и через некоторое время обнаруживают, что *кам* ходит на свободе, либо сидит на крыше тюрьмы, либо на дереве [5, с. 112]. По всей вероятности, данный сюжет сложился в XIX в., в период образования Алтайской духовной миссии и наибольшего размаха её деятельности. Об этом можно судить по сведениям, содержащимся в текстах произведений. О чудесном освобождении шамана из заточения говорится в повествовании о *каме* Сурмей (*Сүрмей*), приведенном Л.П. Потаповым. Сообщая о предании, исследователь указывает причину преследования шаманов: «Сурмей жил в верховьях Паспаула. Его преследовали за шаманскую деятельность миссионеры, запрещая камлать. Они сожгли у него два бубна, но Сурмей сделал третий и продолжал камлать в своей округе. Раздосадованные миссионеры при помощи местной власти добились ареста Сурмея. Его доставили в Улалу и заперли на ночь в бане. Ночью он стал камлать, сзывая своих духов. Последние, явившись к нему, взялись освободить шамана из «темницы», но потребовали принести им в жертву коня. Сурмей обещал, после чего был подхвачен духами и полетел с ними. Они спрятали его сначала на вершине горы, именуемой теперь Сурмей, а затем доставили домой» [6, с. 215]. По другому преданию шамана заключают в тюрьму, а священник способствует его освобождению: «Когда привели к священнику. Тот священник сказал, чтобы освободили того человека, отпустили [домой]» [5, с. 215].

О событиях, связанных с шаманами, по всей видимости, в более позднее время, повествует предание «Курай эје помогает поймать бандитов» («Курай эје бандиттар тударга болужат»). В нем говорится о женщине-шаманке, которая с помощью своих духов-помощников помогает солдатам поймать бандитов: «Это очень сильный человек. Такого человека и нет, наверное. Её и в тюрьму заключив, отпустили, говорят, отпустили. Потом, говорят, сказали: «Если ты такой сильный *кам*, то [помоги] нам поймать этих бандитов» [5, с. 211].

Отметим, что в современных записях называется конкретный период времени, когда происходили изображаемые события. В предании «Колдовство *кама*» («Камнын илбизи») рассказывается: «В советское время... жил человек по имени же Бырчык? Его отец – человек по имени Бөдөн. (Теперь) того человека в 30-е гг. репрес-

сировали. Этот человек из нашей местности... Потом того человека увезли и стали сжигать в Кызылѐзѐке. Когда сжигали [на костре], [тот человек не сгорел], полетел вниз по долине, его подол такой овчинной шубы, говорят, развевался [на ветру]. Потом приведя его, *кама*, посадили в тюрьму. Посадив в тюрьму, видят: тот человек, говорят, сидит на [крыше], наверху здания. Теперь его под конец хоть как... не пытаются, ведь у него колдовство особенное, хоть как не пытаются, не могут [его одолеть]. Когда сжигают... и не горит. Потом его отпустили в 30-е гг., в 32 году отпустили. [Затем] умер, заболел...» [5, с. 217].

Отдельного внимания в устной прозе алтайцев заслуживают сюжеты о «состязании» шаманов, в которых представлены удивительные случаи встречи шаманов. В таких преданиях повествуется о том, как они испытывают шаманскую силу друг друга. К.В. Яданова отмечает: «Бытуют также разные предания о состязаниях шаманов: они борются между собой, состязаются в силе, уничтожают, «съедают» друг друга – *јишер*» [5, с. 112]. В работе исследователя приводится предание, из которого следует, что *камы* устраивают состязание: стреляя в себя из ружья, «ловят» пулю, кто поймал, тот выигрывает – остается в живых [5, с. 219]. Примечательно то, что подобные состязания считаются обычным явлением в шаманской практике. Так, в предании о Таштан-каме говорится, что шаман отправляется в путь с целью испытать свои силы и состязаться с шаманами Чуйской долины: «...*Чуй ичиле јоруктап, камдарла ченежит кӧрӧр деген*» [4, с. 161].

Данный сюжет развивается в предании «Как два шамана враждовали» («*Эки камнын јишкени*»). Здесь взаимоотношения шаманов приобретают негативный характер, а их противостояние представляется как вражда, которая начинается с ссоры между шаманом и шаманкой. Они враждуют между собой, даже проживая в разных местностях. Шаманка по имени Чанмак (Чанмак) насылает в дом шамана проклятия. В доме шамана об этом становится известно, так как черные змеи-хранители стали шевелиться. Шаман, защищая своих детей, превращает их в ножи. «Друг друга не сумев перебороть, они [отец и та женщина] до своих детей добрались. Чанмак, чтобы её проклятие настигло его детей, сожгла своего ребёнка, выщеживая молоко из своей груди, мстя моему отцу, про-

клинала его» [7, с. 284-287]. Говоря о вражде между шаманами, исполнители употребляют слово *јишикен* (от глагола *јиир* букв. съедает), который в преданиях используется в метафоричном смысле, показывает разрушительную силу *камов*, их способность наносить вред другим людям.

Образ шамана приобретает негативный характер в сюжетах о том, как шаман «съедает» другого человека. В преданиях, построенных по данному сюжету, говорится о том, как шаман или шаманка наносят вред обычным людям. Например, в предании «Прожорливая кам женщина была» («*Дымекей кам эмеген болгон*») рассказывается как прежде одна прожорливая шаманка «съела» сначала свою единственную дочь, затем стала вредить другим людям. Рассказывается, что особенно она вредила беременным женщинам. Они умирали перед родами или ребенок умирал после рождения, а вскоре умирала его мать [4, с. 167-168].

Как показывают приведенные ранее предания, шаманы могут передвигаться в пространстве разными способами. Способность шаманов передвигаться по воздуху общеизвестна из сюжетов о «полетах» шаманов. Так, в исследовании по алтайскому шаманизму Л.П. Потапов передает содержание предания, услышанного им от тубаларов: «Кыяс и Куле были однажды приглашены на свадьбу, на которую явились необычным способом. В момент захода солнца собравшиеся гости увидели летящего по воздуху Кыяса, который опустился на веревку, протянутую между деревьями для привязывания коней, и спрыгнул на землю. Вскоре в воздухе показался и Куле. Он тоже опустился было на веревку, но не устоял на ней и начал кружиться вокруг. Кыяс, заметив это, попросил налить никем не пробованного вина и стал кропить им Куле и камлать. Это сразу же позволило Куле приземлиться» [6, с. 215].

Одним из интересных является сюжет о поездке шамана верхом на медведе, который менее распространен. Он представлен в предании «Таштан Чуй чыкканы» («Как Таштан в Чую ездил»). Шаман отправляется в дорогу верхом на медведе. Когда он собирается в дорогу, то отец говорит ему: «У нас ведь нет коня с крепкими подковами, которые могли бы выдержать путь по Чуе. Надо коня подковать» («*Чуй ичине чыдажып жүрер бисте чон туйгакту ат жок, ине. Ат такаладар керек*».) На это Таштан отвечает: «На что

мне конь? Медведя-чалу если возьму, на буром медведе верхом весь Эре-Чуй объеду ведь!» («*Ат меге не керек? Айу чалумды тар-тынсам, кўрен айуга минеле, Эре-Чуйды эбирип келбей!*») [4, с. 161]. Шаман по имени Таштан упоминается А.В. Анохиным, который услышал о нем из рассказов алтайцев. Старик Кортычак, видевший его камлание, был поражен количеством его кёрмёсов [1, с. 30].

В другом предании повествуется о том, как шаман ездил верхом на медведе, чтобы камлать к больному в дальнюю местность. «Однажды из Чамала за Тыбыкы, чтобы камлал, приехал человек. Человек, приехав, его бубен отдельно увозил ведь, он [бубен] как отдельный человек отправляется. Другой человек, приехав, на коне увёз, тот бубен его уехал. И сам остался пешком. И сказал говорят: «Ну вы отправляйтесь, я сам прибуду», – сказал. Потом вечером прибыл же тот человек, в Чамал прибыл. Прибыв в Чамал, в *айыле* того человека камлал. Хозяин [*айыла*] весь *чеген* отварил, потом *аракой* угощал, оказывается. Ту араку тот человек сам же выпив, побил Тыбыкы. И тот человек [Тыбыкы] уехал, как он ушел, никто не видел. И один человек, когда он почти добрался домой, когда обратно в Короты возвращался, один человек по пути увидел, оказывается, что Тыбыкы верхом на коричневом медведе ехал. А тот человек в Чамале повинился, бубен его доставил, умолял, просил, чтобы все его проступки простили. Опять множество всего. В долгу остался, конечно. Так было, говорят» [8]. По рассказу информанта, бурые медведи являются духами-помощниками таких шаманов.

Образ медведя в преданиях о шаманах связан с их сверхъестественными способностями. Предания повествуют о способности некоторых шаманов оборачиваться в медведя. Таким даром, видимо, владели немногие шаманы. Сюжете о превращении шамана в медведя представлен в предании «Шаман Сармас» («*Сармас кам*»). Превращение в медведя здесь представлено как доказательство силы шамана. По преданию во время камлания шаман понимает, что человек, попросивший его камлать, не верит ему. Чтобы показать свою силу, шаман дважды превращается в медведя с блестящей шерстью. В первый раз обернувшись, он снимает с огня казан, во второй раз – ставит казан обратно [4, с. 165].

Все сверхъестественные способности шаманов объясняются особым даром. Получение такого дара изображается в сюжетах о приобретении дара шамана. Данный сюжет развивается в предании «Мой отец был шаманом» («*Адам кам кижги болгон*») [7, с. 286-293]. В нем повествуется о том, как один мужчина продолжительно болел, а потом исчез. Люди его искали и не смогли найти. В конце выясняется, что во время своего отсутствия он пребывал в «ином мире», где прошел очищение и получил наказ, затем духи вернули его домой. В предании говорится, что будущего шамана сопровождает невидимый дух и голос духа подчиняет его, ведя за собой. В такой безвыходной ситуации человек впадает в состояние беспамятства, которое объясняется шаманской болезнью. По представлениям алтайцев, она насылается духами. Так, говоря о болезнях шаманов, А.В. Анохин приводит разные случаи беспамятства [1, с. 25]. Прохождение различных испытаний при обретении шаманского дара описан также в работе Л.П. Потапова, который подробно объясняет о роли покровителей шаманов: «Они являлись его покровителями и только в этом смысле оказывали ему помощь, и то при условии, если шаман почитал их, приносил им жертвы и беспрекословно выполнял их повеления» [6, с. 67]. Из предания следует, что будущий шаман слушал голос покровителя, хотя рассказчик не говорит об этом прямо. На расспросы людей после возвращения домой, человек отвечает: «Я стану шаманом» («*Мен кам кижги болорым*») [7, с. 288-289]. Далее, новоявленный шаман получает свое ритуальное облачение, бубен и необходимые для камлания предметы. В этом ему помогают люди, которые были названы покровителями. Составители тома по сказочной прозе алтайцев в академической серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока» пишут: «В биографическом рассказе «Мой отец был шаманом», записанном в 2005 г., подробно описывается получение шаманского дара отцом рассказчика. Обретение шаманского дара начинается с того, что человек заболевает, теряет сознание, попадает в иное пространство, где духи «готовят» его для посвящения в шаманы. В рассказе дано подробное описание изготовления шаманского костюма и ритуальных атрибутов – бубна и колотушки, которые создаются по особому заданию духов» [9, с. 34-35].

Несказочная проза алтайцев богата рассказами о шаманах и событиях, связанных с ними. Следует отметить, что в народе до сих пор бытуют рассказы о шаманских захоронениях, существуют также запреты в отношении этих мест. Определенный исследовательский интерес вызывают и сюжеты о шаманских деревьях.

В заключение отметим, что сюжеты о шаманах в алтайской устной прозе многообразны. В рассмотренных нами преданиях о шаманах хранятся сведения о деятельности Алтайской православной миссии. В них нашли отражение такие исторические события из жизни народа, как репрессии советской эпохи. В то время активно насаждался атеизм, в результате которого шаманы, как и раннее, подвергались ссылкам и заключениям в тюрьмы. Некоторые представленные в данной статье сюжеты, видимо, сложились в результате обозначенных событий. Предания как фольклорный жанр отражают события через призму художественного осмысления. Особое внимание в них уделяется изображению необычного поведения шамана, его дара, который выражается в чудесном освобождении из заточения, полете или превращении.

Примечания

1. Анохин А. В. Материалы по шаманству у алтайцев. Л., 1924. 148 с.
2. Потанин Г. Н. Очерки Северо-западной Монголии : Результаты путешествия, исполн. в 1876-1877 г. СПб., 1883. Вып. IV. 1027 с.
3. Швецов С. П. Горный Алтай и его население. Т. 1 : Кочевники Бийского уезда. Вып. 1. Барнаул : Типография Главного Управления Алтайского округа, 1900. 162 с.
4. Алтай кеп-куучындар. Горно-Алтайск, 1994. 416 с.
5. Яданова К. В. Предания, легенды, былички теленгитов долины Эре-Чуй. Горно-Алтайск, 2013. 256 с.
6. Потапов Л. П. Алтайский шаманизм. Л. : Наука, 1991. 322 с.
7. Несказочная проза алтайцев / сост.: Н. Р. Ойноткинова, И. Б. Шинжин, К. В. Яданова, Е. Е. Ямаева. Новосибирск : Наука, 2011. 576 с.; ил. + компакт-диск. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 30).

8. ПМА – Полевые материалы автора. Зап. 28.03.2021 г. от Демчиновой М. А., 1957 г. р. из рода тодош, в г. Горно-Алтайск Республики Алтай.

9. Ойроткина Н. Р., Ямаева Е. Е. Несказочная проза алтайцев / сост.: Н. Р. Ойроткина, И. Б. Шинжин, К. В. Яданова, Е. Е. Ямаева. Новосибирск : Наука, 2011. С. 11-46.

УДК 39(=161.2)(571.53)

Белобородова Н. М., пос. Усть-Ордынский, Россия

Beloborodova N. M., Ust-Ordynsky, Russia

**КАЛЕНДАРНЫЕ ПЕСНИ И ОБРЯДЫ
УКРАИНЦЕВ-СИБИРЯКОВ**

**CALENDAR SONGS AND RITUALS OF THE
UKRAINIANS-SIBERIANS**

Аларский район Иркутской области – полиэтническая территория. В Столыпинскую реформу здесь обосновались украинские переселенцы. В статье представлен записанный автором в деревне Халты календарный и обрядовый полевой материал от первого поколения украинцев, родившихся в Сибири. Песенный фольклор и обряды украинцев-сибиряков рассматриваются с точки зрения православия и в сравнении с текстами песен и обрядами других регионов России.

The Alar district of the Irkutsk region is a multiethnic territory. During the Stolypin reform the Ukrainian people settled here. The article presents the calendar and ritual field material, recorded by the author in the village Khalty, about the first generation of the Ukrainians born in Siberia. Song folklore and rituals of the Ukrainians-Siberians are considered from the point of view of Orthodoxy and in comparison with the lyrics of the songs and rituals of other regions of Russia.

Ключевые слова: календарные песни и обряды украинцев-сибиряков, православие, Кубань.

Keywords: calendar songs and rituals of the Ukrainians-Siberians, Orthodoxy, Kuban.

В основу статьи положены материалы экспедиций, состоявшихся в период с 1994 по 2021 гг. Участок Халты (ныне исчезающая деревня) Аларского района Иркутской области, согласно архивным документам, в Столыпинскую реформу освоен украинцами-переселенцами в 1910 году [9, л. 1-5]. Основная часть первопоселенцев из Каменец-Подольской губернии Западной Украины.

На нравственность халтинцев особое влияние оказывала православная церковь. Например, наследственная икона «Пресвятая Богородица с Предвечным Младенцем» привезена в Сибирь из Украины Криворучко Федосей Прокопьевной (1853 г.р.) и хранится в доме внучки Лидии (1936 г.р.). Поэтому в семьях украинцев особо почитались православные календарные праздники, во время которых звучали народные песнопения.

Ценными, на наш взгляд, являются фольклорно-этнографические записи 1990-х годов от первого поколения украинцев-сибиряков: Федорец Марии Савельевны (1918-1997), сохранившей яркие образцы народной классики украинского сибирского аутентичного фольклора и Ефременко Тамары Андреевны (1936-2020), с детских лет впитавшей от своей матери необыкновенную любовь к украинским народным песням. Это дало возможность изучить фольклорное богатство одного населенного пункта – деревни Халты Аларского района Иркутской области.

Надо заметить, что многодетная семья Федорец Марии Савельевны была на редкость музыкальной: шесть сестер и два брата обладали прекрасными голосами и музыкальным слухом. Трехголосное пение и игра на музыкальных инструментах (гармонике) привлекали односельчан на импровизированные концерты.

От Марии Савельевны записано 50 песен, а от Тамары Андреевны – 23, но весь их репертуар, конечно, не исчерпан. Эти песни они слышали от родителей, родных, односельчан. Во время записи бабушки поясняли, кто исполнял ту или иную песню и в каких годах. Надо заметить, что в основном музыкальный и литературный материал привезен с Украины еще первопереселенцами. И

именно этот фольклорный материал, на наш взгляд, является ценным и уникальным.

От Федорец Марии Савельевны записаны Рождественские колядки «Ны споюще кúпно играем» и «Сияньска гора» («Синайская гора»). Мария Савельевна вспоминала, что на Халтах христославщики, одевшись нарядно, на Рождество Христово (7 января) при поздравительном обходе дворов, вечером, подходя к дому кричали: «Добрый вэчэр!». Хозяева отвечали: «Дай, Боже, здоровья». Поздравляющие пели:

Ны споюще кúпно играем,
Цáра нарождéнна всигда выхваля́ем,
Присвя́тая Дева Ма́рия –
А́на спарадила бéзвестного Сы́на.
Ца́рь на восля́ти Иё́ выфаля́ет,
Иро́д прокля́тый ба́тька посыла́ет.
Ва́зьми ат радца́ и Ма́те́рь Его́,
Бе́ги, бе́ги от Екíпа, ат пра́клятаго́,
Ишёл Ио́сип в Цэ́ркву Свя́тую,
Нало́жил карону Мла́денцу злату́ю.
Мы же стои́мо, мы же весели́мся,
Ро́ждеству Христо́ву низко́ покло́ни́мся.

Хозяева христославщиков «вознаграждали» сахаром, цукерками (конфетками), варениками, блинами, булочками, калачом. Одним словом, кто чем мог.

Можно предположить наличие локальной версии колядки «Ны споюще кúпно играем», так как в изученных нами работах других собирателей подобные тексты не встречаются.

В колядке «Сияньска гора» есть поэтические строки, имеющие некоторое сходство с текстом колядки «Ой, на рички, на Йардани», записанной тогда еще учеником средней школы в конце 1970-х – начале 1980-х годов в станице Саратовской Горячеклочевского района Кубани. По мнению краснодарского исследователя Н. И. Бондарь, это редко встречающийся оригинальный текст на Кубани. Сравним часть поэтических строк, записанных у Марии Савельевны, и в станице Саратовской:

Дэс (у)взялось тры ангэлэса,	Дэ ны взялысь ангылята,
Взялы Иисуса на крылэса.	Та поныслы по-пид ныбысамы.

Полыти по пид нэбэса. А вси ныбыса растворились,
Вси нэбэса растворились, А вси святии поклонились
Вси святые поклонились. [2, с. 114].

Сравнение показало, что только вышеприведенный текст подобен нашей записи, а в основном сюжет другой:

Сияньска гора, Сияньска гора. Ой, на рички, на Йардани
А на ты гóри цэрковь стояла... Маты Боже рызы правэ (прапа)...
[2, с. 114].

В Рождественской колядке «Наша Маланка ны рабóча», исполненной Ефременко Тамарой Андреевной, поется о Маланке (Пелагее) и Васýле (Василие): «Наша Маланка ны рабоча, / На нэй сорочка парубóча (парня), / На нэй сорочка парубóча». Почему упоминается Маланка и Васýль, Тамара Андреевна пояснить не смогла. А вот припев содержит праздничное поздравление: «Добры́й вэчэр, Святы́й вэчэр, / Добры́м лю́дям на вэсь вэчэр, / Добры́м лю́дям на вэсь вэчэр!».

Пояснения к упомянутой щедровке, разные варианты которой бытовали в Кореновском, Горячеключевском, Усть-Лабинском, Темрюкском районах Кубани, находим в работе Н. И. Бондарь. По его мнению, согласно православному календарю, Мыланка (Маланка на Халтах – Прим. авт.) – день преподобной Мелании Римляныни (13 января), Василия (Васьлько на Халтах – Прим. авт.) – день святителя Василия Великого, архиепископа Кесарии Каппадокийской (14 января). Традиционно колядка о Мыланке, в отличие от халтинских украинцев, на Кубани исполнялась 13 января днем или вечером [4, с. 122; 5, с. 246, 274; 6, с. 265; 7, с. 293; 8, с. 314].

По сюжету ближе к халтинской колядке «Наша Маланка ны рабоча» записи вариантов колядок «Ой, учора из вэчора» станиц Ахтанизовской (1978 г.) и Курчанской (2018 г.) Темрюкского района Краснодарского края. Для сравнения приводим варианты фольклорных записей халтинской, ахтанизовской и курчанской: «Наша Маланка качкы́ пása, / Пása, пása, загубыла, / В чистом поли заблудыла», «Ой, учора из вэчира / Пása Мыланка два качоры. / Вона пása, загубыла, / Пицла шукаты – заблудыла», «Ой, учора из вэчора / Пása Мыла(я)нка два качура. / Она пása, загубыла, / Шукаю(ю)чи, заблудыла» [8, с. 285, 359].

Слово «качкы́» у халтинцев означает утки, у кубанцев, по пояснениям Шевченко Эльвиры Григорьевны, сотрудника Научно-исследовательского центра традиционной культуры ГБНТУК КК «Кубанский казачий хор», «два качо́ры», «два качу́ра» – селезни.

Согласно проведенным исследованиям, украинцы Сибири и кубанцы накануне Рождества носили вэчэру. По воспоминаниям халтинцев, женщины стряпали сибирские шанги – среднего размера булочки, смазанные сверху размешанной мукой в домашней сметане с добавлением небольшого количества сахара и тарочки. Постряпав, говорили: «Виднысы́ тётки (называли имя) вэчэру». Стряпанное (несколько шанг или тарочек) заворачивали в платок и завязывали на узелок. Центральной частью обряда являлся обмен обрядовой пищей. Хозяйка брала из узелка одну шангу или тарочку, а в обмен поздравляющему клала свои стряпушки и одаривала конфеткой или кусочком сахара.

На Кубани носили вэчэру в Святой вечер в платочке или полотенчике. Носили кутью, пирожки, хлеб, иногда в неё входила свиная колбаса, кусочек сала [2, с. 108; 4, с. 114, 115].

Далее материал записан от Федорец Марии Савельевны. Вечером 13 января щедровка «Щэндэр вэчэр, пани господару» на Халтах сопровождалась театрализованным действием – ношением козы. Ряженые играли на балалайке. Один из участников носил на двух палках приделанную голову козы. Рот козы, приводимый в действие ряженым, открывался и закрывался. После исполнения щедровки, в рот козе бросали деньги. Это народная традиция: ряженые и коза – языческий обряд, никакого отношения к православию не имеет.

Обряд «вождение Козы», по исследованиям Н. И. Бондарь, бытовал на Кубани. Первая строка поэтического текста халтинцев: «Щэндэр вэчэр, пани господару» – близка тексту щедровки станицы Вышестеблиевской Темрюкского района Краснодарского края: «Добрый вэчир, паны, паны-госпожаны! Радуйся!» (запись 2004 года). Колядку пели женщины 7 января вечером [1, с. 130; 2, с. 115; 3, с. 147; 4, 122; 8, с. 313].

14 января утром сибирские украинцы, обходя дворы, исполняли колядки «Сийся, родыся, жыто, пшыны́ца», «Сею-вею, посеваю». «Посевание» зерна (пшеницей) на Халтах осуществлялось

детьми, входя в дом, они сеяли зерно крестообразно в начале на образа (красный угол), после на хозяина, сына и остальных домоладцев, а на Кубани (пшеницей, ячмнем, овсом) – представителями мужского пола: мальчиками, парнями, редко мужчинами. Зерно халтинцы носили в карманах, реже в ситечках, а на Кубани – в карманах и холщовых сумочках. Кубанцы пели: «Сею, вею, посеваю, с Новым годом поздравляю! Жито, пшеница, горох, чечевица, на каждом месте копён по двести! С Новым годом! Здравствуй, хозяин, хозяйка! С праздником!». Выстрелами из ружей мужчины на Халтах провожали Старый и встречали Новый год. Эта традиция отмечена краснодарским исследователем и в Горячеключевском районе Кубани [1, с. 128; 2, с. 115; 3, с. 152, 159; 4, с. 122].

Если щедровальщиков в дом не пускали, то на Халтах они в отместку могли разбросать поленицу дров, снять и поменять местами ворота с калиткой или разобрать забор. А в Усть-Лабинском районе Краснодарского края измазать дёгтем ворота или калитку, снять ворота или калитку и занести подальше [3, с. 160]. Обычно, если такие бесчинства устраивались сибирской молодёжью, то деревенские жители на другой день заставляли их навести порядок.

Масленицу на Кубани праздновали. Но масленичных песен, например, в Кореновском районе Краснодарского края в середине XX – начала XXI века сотрудниками экспедиции зафиксировано не было [1, с. 134]. Халтинцы Масленицу не праздновали. Исключением являлась масленичная песня «Сигодня такий дэнь», исполнявшаяся замужними женщинами. Кто-нибудь из них залазил на дерево, а другие бегали вокруг, пытаясь сбросить и пели: «Сигодня такий дэнь, / Шо бабы казяца: / То по штýри (четыре), то пять / На кучу валяца». Для чего это делалось, бабушка пояснить не смогла. В языческий праздник Ивана Купала халтинцы пели: «Пэтрэ, Пэтрэ, Иванэ!». Праздник Ивана Купала (24 июня / 7 июля) известен во всех населенных пунктах Горячеключевского района, зафиксирован в Усть-Алабинском районе Кубани. Н. И. Бондарь почему-то языческий праздник Ивана Купала соотносит с православным праздником Иоанна Крестителя. С этим утверждением исследователя автор настоящей статьи не может согласиться, так как это два совершенно разных религиозных праздника [2, с. 138; 3, с. 178].

Анализ показал, что календарные песни и обряды халтинцев в основном подчинялись ритму православных праздников с присутствием языческих и восходили к общеукраинской традиции. Ценно то, что исполнительницы народных песен сохранили музыкальную культуру в ее первоизданном виде, привезенной еще из Украины. В настоящее время в деревне Халты осталось 9 дворов, современные потомки украинцев свой язык не знают, так как исчезла языковая среда. Большая удача, что нам удалось записать этот материал и сохранить его для будущих поколений.

Примечания

1. Бондарь Н. И. Календарные праздники, обряды, фольклор // История, этнография, фольклор Кубани. Темрюкский район (материалы Кубанской фольклорно-этнографической экспедиции) / науч. ред., сост.: Н. И. Бондарь, А. И. Зудин. Краснодар : Книга, 2015. Т. 1. С. 121-141.

2. Бондарь Н. И. Календарные праздники, обряды, фольклор // История, этнография, фольклор Кубани. Горячключевской район (материалы Кубанской фольклорно-этнографической экспедиции) / науч. ред., сост.: Н. И. Бондарь, А. И. Зудин. Ижевск : ООО «Принт-2», 2016. Т. 2. С. 106-142.

3. Бондарь Н. И. Календарные праздники, обряды и фольклор // История, этнография, фольклор Кубани. Усть-Лабинский район (материалы Кубанской фольклорно-этнографической экспедиции). Майкоп : Качество, 2018. Т. 3. С. 145-184.

4. Бондарь Н. И. Календарные праздники, обряды и фольклор // История, этнография, фольклор Кубани. Темрюкский район (материалы Кубанской фольклорно-этнографической экспедиции) / Мин-во культуры Краснодар. края, Науч.-исслед центр традицион. культуры ГБНТУК КК «Кубанский казачий хор» ; науч. ред., сост.: Н. И. Бондарь, А. И. Зудин. Ростов н/Д., 2019. Т. 4. С. 113-141.

5. Жиганова С. А. Музыкальный фольклор Кореновского района // История, этнография, фольклор Кубани : (материалы Кубанской фольклорно-этнографической экспедиции) / науч. ред., сост.: Н. И. Бондарь, А. И. Зудин. Краснодар : Книга, 2015. Т. 1. С. 237-243.

6. Жиганова С. А. Музыкальный фольклор // История, этнография, фольклор Кубани. Горячеключевской район (материалы Кубанской фольклорно-этнографической экспедиции) / науч. ред., сост.: Н. И. Бондарь, А. И. Зудин. Ижевск : Принт-2, 2016. Т. 2. С. 208-219.

7. Жиганова С. А. Музыкальный фольклор // История, этнография, фольклор Кубани. Усть-Лабинский район (материалы Кубанской фольклорно-этнографической экспедиции) / науч. ред., сост.: Н. И. Бондарь, А. И. Зудин. Майкоп : Качество, 2018. Т. 3. С. 264-394.

8. Жиганова С. А. Музыкальный фольклор // История, этнография, фольклор Кубани. Темрюкский район (материалы Кубанской фольклорно-этнографической экспедиции) / науч. ред., сост.: Н. И. Бондарь, А. И. Зудин. Ростов-н/Д., 2019. Т. 4. С. 256-373.

9. Список переселенческих участков, принятых временными комиссиями 1910 г. // ОГКУ ГАИО (Государственный архив Иркутской области). Ф.171. Оп. 2. Ед. хр. 41. Л. 1-6.

УДК 39(079.3)

Зюлина Т. М., г. Красноярск, Россия
Научный руководитель: профессор Экард Л.Д.

Zyulina T. M., Krasnoyarsk, Russia
Scientific supervisor: professor Eckard L.D.

**ФОЛЬКЛОРНЫЕ ЭКСПЕДИЦИИ СИБИРСКОГО
ГОСУДАРСТВЕННОГО ИНСТИТУТА ИСКУССТВ ИМЕНИ
Д. ХВОРОСТОВСКОГО: К ВОПРОСУ СОХРАНЕНИЯ
НЕМАТЕРИАЛЬНОГО КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ¹**

**FOLKLORE EXPEDITIONS OF THE SIBERIAN
STATE INSTITUTE OF ARTS NAMED AFTER
D. KHVOROSTOVSKY : TO THE ISSUE OF PRESERVATION
INTANGIBLE CULTURAL HERITAGE**

Статья посвящена собирательской деятельности преподавателей и студентов Сибирского государственного института искусств им. Дмитрия Хворостовского (далее СГИИ) со дня основания учебного заведения и по настоящее время. Цель работы – рассказать о фольклорных экспедициях СГИИ имени Д. Хворостовского и о результатах экспедиционной деятельности. Автором подчеркивается важность и необходимость проведения фольклорных экспедиций, так как это способствует сохранению нематериального культурного наследия и благоприятно влияет на подготовку высокопрофессиональных специалистов в области традиционной народной культуры. В начале статьи рассказывается об организации первой фольклорной экспедиции преподавателями кафедры истории музыки. Далее автор повествует о собирательской деятельности кафедры хорового дирижирования направления подготовки «Искусство народного пения».

¹ Участие в конференции поддержано Красноярским краевым фондом поддержки научной и научно-технической деятельности (проект № 2022053008758)

The article is devoted to the collecting activities of the teachers and students of the Siberian state institute of arts named after Dmitry Khvorostovsky from the day of the foundation of the educational institution to the present. The purpose of the article is to tell about the folklore expeditions of the SSIA named after D. Hovorostovsky and the results of the expedition activities. The author emphasizes the importance and necessity of folklore expeditions as they contribute to the preservation of intangible cultural heritage and have a positive effect on training highly professional specialists in the field of traditional folk culture. The organization of the first folklore expedition by the teachers of the department of music history is described at the very beginning. Further the author tells about the collecting activities of the department of choral conducting of the specialty «Art of folk singing».

Ключевые слова: фольклор, фольклорные экспедиции, нематериальное культурное наследие, традиционная народная культура.

Keywords: folklore, folklore expeditions, intangible cultural heritage, traditional folk culture.

В конце первой половины XIX века началась собирательская деятельность в Красноярском крае, которая продолжается до сих пор. До революции 1917 года в Красноярском крае и в целом в Сибири собиранием фольклора занимались энтузиасты, любители народного творчества и записи фольклора сконцентрировались в их личных архивах. Среди них стоит отметить первого губернатора Красноярского края А.П. Степанова, историков и этнографов Г.В. Юдина, С.В. Максимова, С.И. Гуляева, П.А. Ровинского, А.М. Станиловского, И.А. Юренского, Е.А. Авдеева, В.Г. Тан-Богораз, М.Н. Костюрину, доктора М.Ф. Кривошапкина, политических ссыльных А.А. Макаренко, А.А. Савельева, В.С. Арефьева, исследователя русского фольклора М.К. Азадовского и известного сибирского фольклориста М.В. Красноженову [1, с. 12].

В советский период собирание и исследование народного творчества приобрело государственное значение. Советская фольклористика представляла собой принципиально новый этап в изучении народного творчества. Уже в первое пятилетие Советской власти русский фольклор в Сибири интенсивно собирал Марк Константинович Азадовский. Он не только сам производил записи, но и

был одним из ведущих организаторов фольклористической работы и исследователем русского фольклора.

Практически до конца 50-х годов, вследствие разных причин, интерес к русской традиционной культуре сибиряков был не стабильным: временами он заметно снижался, падал, но и надолго не угасал. С возникновением Сибирского отделения АН СССР и созданием его филиалов фольклорно-этнографическая работа становится более организованной и планомерной.

Со второй половины XX века сбор образцов нематериального культурного наследия велся известными в Красноярском крае фольклористами: К.М. Скопцовым, М.Л. Шрамко, Н.А. Новоселовой, С.В. Калининой, В.М. Логиновским, Н.А. Шульпековым и М.Ф. Шульпековой и др. С 90-х годов XX века в собирательскую деятельность включились ученики Н.А. и М.Ф. Шульпековых: И.Н. Горев, Е.В. Горева, З.В. Ендржеевская, С.Ю. Майзингер. Результатами их многолетней работы стали изданные научные труды, посвященные сибирскому фольклору, обрядам и праздникам Енисейской губернии, а также многочисленные сборники народных песен Красноярского края.

Свою лепту в дело собирания и сохранения нематериального культурного наследия с 1984 года вносит СГИИ имени Д. Хворостовского (в прошлом КГАМиТ). Первая экспедиция была организована молодым преподавателем, недавно окончившим РАМ им. Гнесиных, Валентиной Васильевной Чайкиной [2]. Она со студентами целенаправленно поехала к Марии Федоровне Глущенко в село Горевое Сухобузимского района (ныне относится к Емельяновскому) Красноярского края. От нее было записано свыше 25 песен различных жанров.

В 1985 году состоялась вторая экспедиция В.В. Чайкиной. Вместе с Ларисой Александровной Мухомедшиной и студентами-теоретиками они отправились на Ангару в деревни Богучанского района Пинчуга, Ярки. Результатом их работы стала запись свыше 100 песен, среди которых преобладали традиционные протяжные.

В 1986-1988 годах В.В. Чайкина возглавляла студенческие экспедиции, работавшие в Минусинском районе Красноярского края [2]. За этот период было собрано свыше 250 образцов народных песен. По материалам экспедиции 1986 года был издан сбор-

ник «Песни деревни Быстрая, напетые Антониной Семёновной Сухорословой» (2014 г.).

Заведующая кафедрой истории музыки СГИИ имени Дмитрия Хворостовского Гаврилова Людмила Владимировна вспоминает: «Валентина Васильевна активно включилась в работу по изучению фольклорных пластов Красноярского края! Именно она заложила этот фундамент в нашем институте» [2].

Преемником В.В. Чайкиной по экспедиционной работе стала Инна Викторовна Федоренко. Она в 1989 и 1990 годах руководила студенческими экспедициями в Енисейском районе. За два года было собрано около 260 песен. Особенно много было зафиксировано вечерочных песен. По собранному материалу студенткой Ольгой Владимировной Крахалевой была написана диссертация «Енисейские вечерочные песни в контексте региональной традиции».

После 1990 года экспедиции прекратились. Возможно, это связано с тяжелым периодом в истории России, когда вся страна переживала не лучшие времена. Возобновились фольклорные экспедиции только в 2007 году. Их организатором стала Лариса Давыдовна Экард, преподаватель кафедры хорового дирижирования, но в состав экспедиционной группы стали входить не студенты-теоретики, а студенты 2 и 3 курсов народно-хоровой специализации. Для них экспедиционная работа являлась выездной практикой.

Первая для хоровиков-народников экспедиция была организована в Боготольский район [3, с. 6]. Эта территория была выбрана не случайно. Дело в том, что в Боготольском районе до этого времени планомерные экспедиции не проводились. Фольклористы здесь бывали, но их записи носили эпизодический характер, да и те хранились в личных архивах собирателей. Экспедиция длилась 10 дней. За это время удалось посетить лишь 8 населенных пунктов. Участниками экспедиции был собран интересный, разнообразный материал, так как в Боготольском районе проживают и сибирские старожилы и большое количество потомков новопоселенцев. После обработки материалов и подведения итогов экспедиционной работы было принято решение на следующий год вновь приехать в этот район.

В 2008 году экспедиционная работа в Боготольском районе продолжилась. В некоторые населенные пункты приезжали повторно, но было и много неисследованных сел и деревень, в кото-

рых началась работа по сбору фольклора. В итоге экспедиционными группами было произведено полное обследование Боготольского района и записано свыше 160 песен. В 2012 году на основе собранного материала Л.Д. Экард издан сборник песен Боготольского района «По садику ходила».

Следующая экспедиция была организована в Тюхтетский район в 2010 году [4, с. 3]. В этом районе исследовательская работа велась так же два года подряд. Материал в основном записывали от потомков новопоселенцев, предки которых переселились в Сибирь из Белоруссии еще в столыпинскую реформу. У многих информаторов в разговоре слышалась фрикативная «г». От них было собрано большое количество календарных и свадебных песен. Там же мы записали подробный рассказ о свадебном обряде, который сопровождался многочисленными песнями. Можно также сказать, что было произведено полное обследование Тюхтетского района. Итогом работы стали фиксация 178 народных песен и выпущенный в 2015 году Л.Д. Экард песенный сборник Тюхтетского района «В одном селе жило три брата».

В 2012 году экспедиционная работа началась в Назаровском районе. Этот район отличался от других тем, что в нем наряду со старожилами проживало большое количество потомков украинцев. Они помнят и любят свои песни, с удовольствием их исполняют. Почти в каждом селе нам удавалось записать народные песни в ансамблевом исполнении. За одну экспедицию было записано свыше 100 образцов музыкального фольклора. В 2013 году исследование Назаровского района продолжилось. Участниками экспедиции было собрано еще около 90 песен и наигрышей на различных инструментах – гармонии, балалайки. В данный момент планируется выпуск сборника образцов народного творчества Назаровского района. Уже много материала расшифровано.

Собирательская деятельность преподавателей и студентов народно-хоровой специализации в 2014 году продолжилась в Большемуртинском районе [5, с. 7]. Этот район, в отличие от предыдущих, не был столь богатым на песни. В основном информаторы пели авторские песни советского времени, а вот старинные не помнили. Но тем не менее 60 народных песен удалось записать. В 2016 году выпущен сборник песен Большемуртинского района

«Проснулась деревня...». Этот сборник стал дипломной работой студентки направления подготовки «Искусство народного пения» Локотко Галины Геннадьевны, которая была участником этой экспедиции.

В 2015 году была организована экспедиция в Пировский район. Многие фольклористы говорили, что не стоит туда ехать, там живут одни немцы и татары и что мы зря потеряем время. К счастью, экспедиция прошла успешно. Записан интересный материал – 57 образцов музыкального фольклора, который пока ждет своей очереди для расшифровки и издания.

В Туруханский район экспедиция состоялась в 2016 году благодаря грантовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ) и Правительства Красноярского края «Российское могущество прирастать будет Сибирью и Ледовитым океаном». Название проекта: «Фольклорно-этнографическая экспедиция в северные районы Красноярского края». В основном от информаторов записали жанры детского фольклора и молодежные игры.

В 2017 году преподавателями СГИИ имени Д. Хворостовского Л.Д. Экард, М.М. Чихачевой, И.Н. Шкредовой был исследован Енисейский район [6, с. 4]. Экспедиция состоялась вновь благодаря грантовой поддержки Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ) и Правительства Красноярского края «Российское могущество прирастать будет Сибирью и Ледовитым океаном». Название проекта: «Фольклорно-этнографическая экспедиция по Енисейскому району Красноярского края». В этом же году по результатам экспедиционной работы был выпущен сборник «Традиционные песни и обряды Енисейского района Красноярского края». С 2018 года по настоящее время экспедиционную работу в СГИИ имени Д. Хворостовского возглавляет Александр Владимирович Трофимов. Им в 2018 году была организована экспедиция в Курагинский район, а в 2019 году – в Емельяновский. В результате в Курагинском районе записано 29 образцов народного творчества, а в Емельяновском – 12.

За все время собирательской деятельности в СГИИ имени Д. Хворостовского сформировался богатый архив экспедиционных

записей, который содержит свыше 1380 образцов музыкального фольклора.

К сожалению, начиная с 2020 года, экспедиционная работа временно не проводится. Причиной тому стала пандемия и отсутствие финансирования.

Таким образом, благодаря деятельности нескольких поколений историков, этнографов, писателей, языковедов и фольклористов, мы можем оценить разнообразие и богатство сибирского фольклора.

Примечания

1. Элиасов Л. Е. Фольклор Восточной Сибири. Ч. 3 : Локальные песни. Улан-Удэ : Бурят. кн. изд-во, 1973. 486 с.

2. Швецова Н. А. Валентина Васильевна Чайкина – педагог, фольклорист, музыкант (к 65-летию со дня рождения) // Искусство глазами молодых : материалы XIV Междунар. науч. конф., 20-21 апр. 2022 г. / ред. Н. В. Перепич. Красноярск : СГИИ им. Д. Хворостовского, 2022. С. 241-246.

3. По садику ходила : народные песни Боготольского района Красноярского края : учеб. пособие / М-во культуры Рос. Федерации, ФГБОУ ВПО «Красноярская государственная академия музыки и театра» авт.-сост. Л. Д. Экард. Красноярск : (Тип. "ЛИТЕРА-принт"), 2012. 143 с.

4. «В одном селе жило три брата» : народные песни Тютетского района Красноярского края (экспедиционные материалы) : учеб. пособие / авт.-сост. Л. Д. Экард. Красноярск : КГИИ, 2015 (ТЦ КГИИ). 96 с.

5. «Проснулася деревня...» : народные песни Большемуртинского района Красноярского края : учеб.-метод. пособие / авт.-сост.: Г. Г. Локотко, Н. А. Шульпеков ; рец. Л. Д. Экард. Красноярск : КГИИ, 2016 (ТЦ КГИИ). 56 с.

6. Традиционные песни и обряды Енисейского района Красноярского края : по материалам фольклорно-этнографических экспедиций Красноярского государственного института искусств : хрестоматия / авт.-сост.: Л. Д. Экард, И. Н. Шкредова, М. М. Чихачева ; исслед., расшифровка: А. И. Ющенко, В. В. Будилин. Красноярск : КГИИ, 2017 (Тип. "ЛИТЕРА-принт"). 80 с.

Миягашева С. Б., г. Улан-Удэ, Россия

Miyagasheva S. B., Ulan-Ude, Russia

**САКРАЛЬНЫЙ ЗАПРЕТ ЦЭЭР:
К ВОПРОСУ О ПРОТИВОЭПИДЕМИЧЕСКИХ
ТРАДИЦИЯХ МОНГОЛОВ¹**

**THE SACRED PROHIBITION OF ЦЭЭР:
TO THE ISSUE OF ANTI-EPIDEMIC
TRADITIONS OF THE MONGOLS**

В статье рассматриваются традиционные противоэпидемические мероприятия в кочевой культуре монгольских народов, именуемые *цээр*, проводящиеся в возникших эпидемических очагах, и направленные на локализацию заражения, и ограничение распространения заболевания.

The article is devoted to the traditional anti-epidemic measures in the nomadic culture of the Mongolian peoples, called *цээр*, carried out in the emerging epidemic foci, and aimed at localization of infection and limitation of the disease spread.

Ключевые слова: табу, заразные болезни, карантин, здравоохранение монгольских народов.

Keywords: taboo, contagious diseases, quarantine, healthcare of the Mongolian peoples.

В традиционной культуре монгольских народов существовали понятия *цээр*, *цээртэй*, *цээртэй зүйл*, *хориг*, *хориглох*, *хориг тавих*, *хориотой* (букв. «табу, запрет, запрещение, карантин, грех»), которые определяли собой большое количество религиозных правил и запретов, нарушение которых, по верованиям монголов, могло караться сверхъестественными силами.

¹ Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 19-18-00031).

Принцип «*цээр/сээр*» «*цээртэй/сээртэй*» представлял собой систему предписаний и табу и являлся отражением общечеловеческих моральных требований: табу на действия (запрет женщинам участвовать на тайлгане, посещать некоторые культовые места и др.), запрет на слова (табу произносить вслух имена людей, умерших, названия животных и др.); общение и брачные отношения, различные формы и виды поведения; пищу и питье, посещение тех или иных мест и мн. др. [1].

В системе подобных представлений монголов можно выделить ритуальные запреты *цээр*, *цээртэй*, связанные с противоэпидемическими традициями. Монгольские народы, были хорошо знакомы с последствиями различных эпидемических и инфекционных заболеваний, в связи с этим, предпринимали всевозможные меры к ограничению их массового распространения. У кочевников была выработана система мер и предосторожностей для купирования распространения заболеваний – в первую очередь были разработаны сигналы и опознавательные знаки, служившие предупреждением об опасности и направленные на ограничение источника болезни.

Испокон веков в случае смертельной болезни монгольские народы практиковали традицию устанавливать возле юрты предостерегательные знаки, такие как воткнутое в землю копьё, которое обвивали черным войлоком [2, с. 81]. Подобную культурную специфику профилактических мероприятий у монголов отмечал Плано Карпини, первый из европейцев посетивший Монгольскую империю. Описывая быт и нравы монголов, он писал: «Когда кто-нибудь из них смертельно заболит, то на ставку его выставляют копьё и его обвивают вокруг черным войлоком; и с того времени никто чужой не смеет вступить в пределы его ставок» [3, с. 32].

Известно, что копьё имело символическое значение в культуре евразийских кочевников. К длинному древку этого орудия прикрепляли полотнище или пучки волос, и копьё служило важным инструментом для демонстрации определенных сигналов. Например, используя подобные опознавательные знаки, древние кочевники имели возможность на определенном расстоянии различить своих от чужих или продемонстрировать присутствие носителей властных полномочий [4, с. 20-21]. Таким образом, копьё служило не

только боевым оружием, но и являлось определенным знаком для передачи сигналов на расстоянии во время военных действий, а также в повседневном быту монгольских народов. Что касается обрядовой семантики черного цвета, то его выбор определяется символикой несчастья, беды, и в целом он считается цветом холода и смерти [5, с. 203; 2, с. 80].

Выдающийся востоковед Галсан Гомбоев в своей работе, посвященной толкованию древних монгольских обычаев и суеверий, описанных Плано Карпини, отмечал обычай выставления карантинных сигналов с помощью воткнутой возле входа в юрту зараженного палки, к которой привязывали веревку, другой конец которой привязывали к юрте. Г. Гомбоев пишет, что «обычай этот называется *«седер» (цэгэр)*, что значит «запрет» или «запрещение», согласно нему никто посторонний не должен входить в юрту, чтобы не навредить больному, но и также служил знаком того, что здесь приближаться или входить в юрту опасно» [6].

Нарушение правил взаимодействия с больными строго регламентировалось монгольским законодательством. В правовом памятнике середины XVI века «Уложение Алтан-Хана» выделена целая глава, предписывавшая действия «в делах, связанных с трупами и заразными болезнями»:

«Если кто-то придет оттуда, где лежат трупы, и войдет в дом, каждому [в доме] следует с него лошадь.

Если больной заразной болезнью войдет в чей либо дом, заразит своей болезнью, и это приведет к смерти другого человека, его следует подвернуть порке и взять девять девяток. Если он заразит другого, но тот не умрет, взять с него три девятки.

Тому, кто касался трупа, следует окуриться благовониями. С того, кто не выполнит этого, взять девять девяток.

Если кто-то возьмет предметы, принадлежащие мертвому, наказать его так же, как того, кто берет вещи, принадлежащие живому» [7, с. 132-133]. Следует подчеркнуть, что в монгольском варианте этих указов термин *«цээртэй өвчин»* означает «заразная болезнь», и дословно переводится как «болезнь, при которой запрещается общаться с другими людьми, и следует пребывать в карантине» [7].

Введение карантина *цээр* зачастую вводилось при рождении детей, в особенности в семьях, где часто умирали дети. По поверьям монгольских народов, злые духи могли проникнуть в жилище вместе с посторонними людьми и причинить вред ребенку в виде недомоганий, болезней или смерти. Например, в мифологии западных бурят существуют злые духи *ада*, которые поедают новорожденных детей до года, поэтому буряты принимают все меры, чтобы не допустить их проникновения в жилище. «Меры пресечения предпринимает обычно шаман, который накладывает табу, называемое «*хорюр*» — запрещение, тогда обыкновенно никого не пускают, и даже дверь держат постоянно запертою», — отмечает М.Н. Хангалов [8, с. 130].

Стремясь оградить младенца от вредоносных духов, кочевники соблюдали охранные меры, вплоть до того, что отделяли новорожденного и роженицу в особую юрту. Около входа жилища буряты устанавливали знак «*сээр*» для запрещения входа посторонним, который означал, что в юрте новорожденный, и родители просят не заходить в юрту. В разных местах расселения локальных групп бурят знак *сээр/сээртэй* варьировался, например, в большинстве случаев это были три соединенные перед входом жерди, в других, перед входом ставили молодую сосну [9, с. 18]. Тункинские буряты сооружали этот знак табу из трех березовых палок, расположенных на земле в форме буквы П. Он назывался *сонтоо*, у закаменских бурят носил наименование *сантуу* [2, с. 136]. У балаганских и аларских бурят подобные сторожевые знаки назывались *хорюул* или *сээр*, и представляли собой ветки сосны, шиповника или боярышника, которые размещали снаружи над входом в дом [10, с. 79]. Считалось, что ветки с колючками отпугивали злых духов [11, с. 371], поэтому они широко применялись в качестве действенного оберега для защиты от сверхъестественных сил. Несмотря на то, что подобным сигнальным знакам придавался сакральный смысл магической защиты входа, в тоже время они имели большое значение в качестве рациональных мер, так как ограждали роженицу и младенца от воздушно-капельной инфекции в период карантина [9, с. 17].

Еще одним опознавательным знаком табу считался большой чугунный котел, который переворачивали вверх дном, и оставляли

недалеко от входа в жилище. При наличии подобного предупредительного сигнала вход посторонних в юрту строго ограничивался, в случае неотложного дела, следовало, не заходя в юрту, постучать по чугунному котлу, тем самым позвав хозяев выйти из жилища [12, с. 104-105]. У западных бурят около входа ставили кувшин или горшок с палкой: «кто входит в дом, тот должен постучать палкой в горшок, чтобы злой дух *ада* не вошел вместе с ним» [8, с. 130; 10, с. 79].

Следующим видом магических охранных символов монгольских народов являлась волосяная веревка *зээг*. Обычно подобные веревки из конского волоса используются в быту при установке юрты в качестве связок [13, с. 237]. Однако если в юрте находился тяжелобольной или новорожденный, то ее использовали в качестве знака *сээр*. Так, у предбайкальских бурят для маркировки пребывания в юрте младенца, использовалась веревка, сплетенная пожилыми женщинами из конского волоса и гривы, перекрывавшая вход в жилище. На нее навешивали различные ленточки, деревянные кубышки и колокольчики, прикрепляли миниатюрные изображения лука и стрел, змеи и др. существ [10, с. 79]. У алтайских урянхайцев на волосяную веревку подвешивали вырезанные фигурки медведя, волка и лисицы [12, с. 104]. Все эти предметы представляли собой сторожевые знаки, и предназначались для отпугивания злых духов.

У халха-монголов было принято при рождении ребенка привязывать к деревянному шесту лоскутки красной ткани [14]. У ольхонских и кудинских бурят в качестве предупредительных знаков устанавливали молодую березку, от которой к стене жилища протягивалась волосяная веревка с навешанными лоскутками, ленточками или даже куском невода [10, с. 79]. Сам невод, вероятно, также был сплетен из конских волос, т.к. известно, что буряты плели волосяные сети для ловли рыбы, применяя волосы лошадей белой масти, сети из которых трудно различить в воде [15, с. 62].

Красный цвет у монгольских народов считался символом радости, несущим в себе положительное эмоциональное и нравственное начало [5, с. 207], это цвет жизни, цвет крови [2, с. 80]. Поэтому выбор этого цвета на языке сигналов, указывал на присутствие в жилище новорожденного, в оппозицию черного цвета, ко-

торый применяли для обозначения смертельных или эпидемических болезней.

В верованиях монгольских народов ленточки ткани также выполняли символическую функцию оберегов, первоначально вместо них вешали пучки волос конской гривы [2, с. 81]. Конский волос, и как следствие сама веревка, сплетенная из лошадиной гривы и хвоста, наделялись особой магической функцией. В целом, у монгольских народов веревка *зээг* имела сакральное значение, считалось, что именно по конскому волосу с верхнего мира духи предков спускают с небес благодать и счастье [16, с. 98]. Вероятно, подобные представления были связаны с воззрениями о том, что в хвосте животного находится скотоводческое счастье «*хэшэг*». Поэтому при продаже или обмене скота незаметно подрезали пучок волос из хвоста, чтобы не утратить *хэшэг* [15, с. 62]. В то же время основная функция волосяной веревки в качестве карантинного маркера заключалась в ее охранной функции: для отпугивания злых духов, как знак предупреждения улусников о болезни, как запрет входить чужеродным людям. Право входа в юрту с *зээг* имели только шаманы и самые близкие родственники по мужской линии [17, с. 151].

Однако самое главное, что веревка *зээг* осмысливалась в качестве своеобразной магической загородки или ловушки от болезней. М.Н. Хангалов описывает легенду, в которой одна шаманка смогла уничтожить духа *ада*, съедавшего детей, обтянув юрту волосяной веревкой. Как только злой дух вошел в открытые двери, шаманка загородила вход веревкой, тем самым схватив духа в ловушку [11, с. 302-303]. У тунгусо-маньчжурских народов во время больших эпидемий на дорогах ставили магические загородки от болезней либо ловушку, где запирали духов болезней [18, с. 15]. Известно, что волосяная веревочка *зэли/зэлэ*, имеющая различные застежки и подвески, применяется бурятскими шаманами в качестве амулета, оберега, предназначенного для защиты и изгнания (привода или поимки) злых духов [17, с. 111]. Таким образом, волосяная веревка предназначалась не только в качестве отпугивания, но и для поимки, ликвидации сверхъестественных сил.

В заключение отметим, что сакральный запрет *цээр/сээр* имел важное значение в повседневной культуре монгольских народов ввиду специфики кочевых условий жизни (своеобразие сани-

тарно-гигиенических условий жизни, отсутствие рациональной медицинской помощи и др.). *Цээр* объявлялся на посещение места пребывания заболевшего, в целях ликвидации распространения болезни, а также в качестве ограждения угрозы заражения извне в семьях, в которых имелись новорожденные дети. Поэтому подобные регламентирующие обычаи, составлявшие ритуальный комплекс табу, значительно снижали риск распространения инфекционных заболеваний.

Примечания

1. Новейший философский словарь. Минск : Скакун, 1998. 896 с.
2. Галданова Г. Р. Семантика архаичных элементов свадьбы у тюрко-монголов // Традиционная обрядность монгольских народов. Новосибирск : Наука, 1992. С. 71-89.
3. Путешествия в Восточные страны Платона Карпини и Рубрика. Москва : Гос. изд-во геогр. лит-ры, 1957. 270 с.
4. Худяков Ю. Копье и стрела как символы воинской и государственной власти у древних и средневековых номадов Центральной Азии // Вестник Бурят. гос. ун-та. 2012. № 7. С. 20-26.
5. Жуковская Н. Л. Кочевники Монголии: Культура. Традиции. Символика : учеб. пособие. М. : Вост. лит., 2002. 247 с.
6. О древних монгольских обычаях и суевериях, описанных у Платона-Карпини. [Соч.] Ламы Галсан-Гомбоева // Труды Русского археологического общества. Т. XIII. СПб., 1859. С. 236-256.
7. Почаев Р. Ю. Уложение Алтан-Хана — монгольский правовой памятник второй половины XVI века // Правоведение. 2011. № 1. С. 119-139.
8. Хангалов М. Н. Духи-людоеды у бурят. (К вопросу о человеческих жертвоприношениях) // Этнографическое обозрение. 1896. № 1. С. 129-137.
9. Батоев Д. Б., Дугаржапова Т. Д., Борголов А. В. История акушерско-гинекологической службы Республики Бурятия. Улан-Удэ : Изд-во БНЦ СО РАН, 2012. 472 с.
10. Басаева К. Д. Семья и брак у бурят. Улан-Удэ : Бурят. кн. изд-во, 1991. 170 с.

11. Хангалов М. Н. Собрание сочинений : в 3 т. Т. 1. Улан-Удэ: Нова-Принт, 2021. 568 с.
12. Лхагвасурэн И. Алтайские урянхайцы. Историко-этнографические очерки (кон. XIX- нач. XX в.). Улан-Удэ : Изд-во БНЦ СО РАН, 2013. 178 с.
13. Бальжинимаева Б. Д. Лексика обработки конского волоса в монгольских языках // Известия Волгоград. гос. пед. ун-та. 2019. № 3 (136). С. 236-239.
14. Нямдаваа Д. Монгол ёс, зан үйл. Улаанбаатар : Адмон, 2007. 655 х.
15. Егунов Н. П. Бурятия до присоединения к России. Улан-Удэ : Бурят. кн. изд-во, 1990. 77 с.
16. Бабуева В. Д. Материальная и духовная культура бурят : учеб. пособие. Улан-Удэ : Тверской полиграф. комбинат, 2004. 228 с.
17. Михайлов Т. М. Бурятский шаманизм: история, структура и социальные функции. Новосибирск : Наука, 1987. 287 с.
18. Шаманизм народов Сибири : этнографические материалы XVIII-XX вв. : хрестоматия. Т. 1. СПб. : Нестор-История, 2011. 482 с.

Юнусов Г., Курбонова М., г. Коканд, Узбекистан

Yunusov G., Kurbonova M., Kokand, Uzbekistan

**ИЗУЧЕНИЕ ТРАДИЦИЙ В НАЦИОНАЛЬНЫХ ОБРЯДАХ –
ОСНОВА СОХРАНЕНИЯ НАЦИОНАЛЬНЫХ ЦЕННОСТЕЙ**

**STUDYING TRADITIONS IN THE NATIONAL RITUALS –
THE BASIS OF PRESERVING NATIONAL VALUES**

В статье говорится об узбекских национальных традициях, обычаях и свадебных обрядах таких как «бешик туйи», обрезание или «суннат туйи», церемония «келин салом» и их особенностях в разных регионах Узбекистана.

The article tells about the Uzbek national traditions, customs and wedding rituals as «бешик туйи», circumcision or «суннат туйи», ceremony «келин салом» and their peculiarities in different regions of Uzbekistan.

Ключевые слова: рождение, «бешик туйи» фольклор, народные традиции, обычаи, обряды, свадьба «Суннат туйи» (обрезание), лапар, улан.

Keywords: birth, «бешик туйи» folklore, folk traditions, customs, rituals, wedding «Суннат туйи»(circumcision), lapar, ulan.

Собирать и изучать музыкальное богатство узбекского народа, учить этому наше молодое поколение, последовательно продолжать традиции мастера-ученика одна из наших важных и неотложных задач сегодняшнего дня. Для творческого использования музыкальных и художественных богатств фольклора должны быть тщательно и всесторонне изучены народные традиции, обычаи, обряды.

Исторические памятники, древние письменные произведения, археологические раскопки свидетельствуют о древности узбекского фольклора и национального искусства. Началом каждого жанра искусства является народный фольклор.

Итак, древнейшими источниками нашего искусства являются народные песни, алла, ялла, трудовые и обрядовые песни, пословицы, поговорки, сказки, легенды, мифы, эпические рассказы, сочиненные на основе народных сказок.

Примерами являются с древних времен обрядовый, детский фольклор, народная лирика, система эпических жанров узбекского народа, народные эпосы, школы эпоса и их эпические традиции. Мы можем упомянуть взаимодействие тюркского народного фольклора, устный театр и народное исполнительское искусство, устные традиционные народные песни, музыка, танцевальное искусство, характерное для всех оазисов и регионов.

Из давних времён образцы фольклорных произведений исполняли и распространяли в народе певицы, исполняющие национальные песни (лапарчи, уланчи), шуты (аскиячи), кукловоды и сказатели. Эти исполнители выступали веками, развивали и совершенствовали народное искусство. История узбекских национальных традиций, обычаев и обрядов уходит в далекое прошлое. В этих церемониях много обычаев и традиций. Для каждой церемонии существуют особые песни, лапары, уланы, аллы и яллы.

Ритуалы создаются в течение жизни людей, исходя из условий их жизни, когда происходят важные события и они отмечают например: «бешик туйи» – это обряд, когда младенца впервые укладывают в колыбель. «Мучал туйи», когда ребенку исполняется 12 лет, бракосочетание, свадьба и т.д.

В узбекских семьях существует система обрядов, которые служат путем своеобразного духовного воспитания молодых семей в национальном духе. Сложилась традиция праздновать важные жизненные события от рождения малыша до взросления и построения новой семьи. Например, «Рождение ребенка», «Именованье», «Чакалок чилла», «Бешик туйи», «Соч туйи», «Тиш туйи», «Первый шаг», «Обрезание», «Мучал оши», «Женитьба» и т.д. Есть обычаи, традиции и, конечно же, подходящие для обряда песни, лапары, олан-алары, различные игры и танцы.

«Бешик туйи».

Колыбельная свадьба считается одним из древних семейных обрядов, широко распространенных в Узбекистане и у народов Средней Азии. Этот обряд совершается на седьмой, девятый, один-

надцатый день после рождения ребенка. Отличие «Бешик туйи» от других семейных обрядов в том, что в нем не участвуют мужчины, участвуют в основном женщины. Наши мамы учат невест завязывать в колыбель ребёнка и поют древние колыбельные песни.

Обряд «Бешик туйи» широко отмечается во всех регионах Узбекистана как обряд завязывания младенца в колыбель. По древней традиции, сложившейся у нашего народа, детские колыбельки в основном делают из древесины плодовых деревьев, таких как тутовник, слива, абрикос.

Поскольку фруктовые деревья считались в воображении наших древних предков символом плодородия и благословения, из их древесины с хорошими намерениями делали колыбели. Наши предки считали, что свойство плодовых деревьев, т.е. плодovitость, передается ребенку через колыбель.

К колыбельным предметам, которые приносят в дом, где рождается малыш, относятся колыбель, керамический горшок и специальное длинное одеяло, заполненное просом, в надежде, что ребенок будет жить в достатке, повязки для рук и ног, маленький ножик и небольшой кусок лепёшки.

На церемонии «Бешик туйи» все родственники, в том числе тети, дяди и бабушки приносят малышу подарки. Певицы исполняют традиционные и региональные песни и танцы, которые напоминают молодым семьям, юным невестам и матерям о наших старинных, национальных обычаях. Одна из главных задач обучить молодое поколение и понять, что колыбели, в которых лежали наши отцы и деды, очень важны для здорового роста ребенка.

Церемония обрезание или «Суннат туйи».

Одним из обрядов, сохранившихся у узбекского народа и народов Средней Азии с древних времен, является обрезание. В связи с тем, что обряды, обычаи и традиции в разных регионах Узбекистана различны, этот обряд обрезания также называют «суннат туйи», «чипрон», «хатна туйи». Узбекские национальные обычаи также присутствуют в этой церемонии. В начале «суннат туйи» для этого ребенка (или детей) проводится церемония «акика» или «Хатми Коран» – это чтение молитв из священной книги Коран.

После этой церемонии с участием женщин проводится «Сурпа очди». В церемонии «Сурпа очди» принимают участие род-

ственники, тети, сестры, а также соседи и т.д. В нем женщины читают «Мушкул Кушод» (чтение из Корана) и молятся за своих детей. «Суннат туйи», проводимые в разных регионах нашей страны, отличаются друг от друга элементами. В некоторых регионах во время обрезания ребенка, мать за окном засовывает палец в тарелку с мукой, чтобы мальчик, которому делают обрезание, не почувствовал боль. Кое-где считается, что ребенок не будет так сильно чувствовать боль, если мать встанет под фруктовом деревом и засунет мизинец в чашку с маслом. Бездетных женщин не пускают в дом, где спит обрезанный ребенок. Под подушку клали перец, нож, чеснок, лук и соль, чтобы «не сглазить ребенка».

В Джизакской области перед «суннат туйи» проводился «Тахт урар». Сбор предметов в специальный мешок содержит добрые пожелания, заполнить его нужно хлебом, ножом и орехом. Например, если орех кладет дядя, это знак того, что ребенок станет многодетным, а нож считается спутником юноши. Есть поговорка, в которой говорится: «Пусть нож будет по маслу».

Препятствуя злым духам, которые могут проникнуть в дом, где делают обрезание ребенку, через дверь, дыру или окно, дом обвязывают веревкой. Во время работы «Уста сартарош» никого не пускали на крышу дома. В этой церемонии поют песни, лапар, олан, разыгрывают различные национальные игры.

Церемония «Келин салом».

Изучение религиозных верований наших предков, редких художественно-эстетических ценностей узбекского народа, то есть исследование богатства обрядов, обычаев, традиций и фольклора, целесообразное использование их положительных сторон, восстановление и популяризация духовного наследия имеет большое общественное значение. В частности, фольклорные жанры, такие как «Келин салам», «Куёв салам», «Олан», «Ёр-ёр», входящие в систему узбекского свадебного обряда, имеют свою манеру и форму исполнения. Женщины и девушки, окружающие невесту, поют песню «ёр-ёр» и невеста кланяется приветствующим. Обряд вхождения невесты в дом жениха называется «Келин салом». Обряды, связанные с подведением невесты к жениху, в разных районах отмечаются по-разному. Они отличаются друг от друга в определенной степени.

Мы рассмотрим в статье «Келин салом», традиционный для города Ташкента. По обычаю на следующий день после свадьбы все родственники жениха и невесты, соседи жениха приносят невесте подарки. В этот день женщины со стороны невесты во главе с матерью невесты собираются в доме жениха на церемонию «Юз очди». Церемония «Келин салом» является одним из свадебных обрядов, встречается в различных формах. В Ташкенте на следующий день после свадьбы на рассвете родственники жениха и родственники невесты присутствуют на церемонии «Келин салом». Родственницы остаются с невестой в доме жениха в брачную ночь. После свадьбы гостей отдельно угощают. Рано утром гости, угощенные чаем, готовятся к совершению обряда «Келин салом», наряжая невесту, а хозяева дома дарят подарки. После этого родственница невесты или одна из пожилых женщин поёт «Ёр-Ёр», а невеста начинает кланяться гостям. «Келин салом» начинается с приветствия Аллаху и Пророкам, вознося благодарности за такие прекрасные дни, а затем приветствует старейшин в доме и родственников жениха. Невеста кланяется, а в ответ ей дарят подарки. Родственники невесты тоже дарят им различные подарки (одежду, шарфы, ремни и др.) от имени невесты.

Особенностью ташкентского «Келин салом», отличающим его от других регионов, является то, что по окончании проводится церемония «Алла болам». Эта церемония уникальна для города Ташкента, где она проводится с расчетом на то, что невеста в будущем станет матерью сладких детей.

В результате своих исследований мы стали свидетелями того, что по традиции Сурханского оазиса обряд «Келин салом» называется «Юз очар» – открывание лица невесты. На следующий день после свадьбы проводится обряд «Юз очар». В этой церемонии уважаемая пожилая родственница жениха даёт на руку маленькому мальчику ветку, отломанную от фруктового дерева, которой он открывает лицо невесты, поднимая специальный платок, надетый на голову. Снятие платка с лица невесты с помощью ветки фруктового дерева также имеет свое символическое значение, что невеста будет многодетной.

В каждом регионе есть свои уникальные традиции. Обычай и традиции каждой церемонии отличаются друг от друга своей неповторимостью.

Перед нами стоит большая задача сохранить и передать молодому поколению обычаи и обряды, оставленные нашими предками.

Примечания¹

1. Nomoddiy madaniy meros va folklor ijro san'ati an'analari / B. Sayfullayev, S. Yo'ldosheva, J. Eshonqulov, A. Ashirov, O. Toshmatov. T. : Fan, 2017. 165-bet.

2. Yo'ldosheva S. N. Xalq urf odatlari va an'analari. T. , 2003.

3. O'zbek milliy folklor san'ati va etnomadaniy qadriyatlar : O'quv qo'llanma T. : Navro'z, 2014. 79-bet.

4. To'ychiyeva T. T. O'zbek ma'naviy qadriyatlari tizimida urf-odat, an'alarining o'rni. Falsafa fan. nomz.diss. O'zMU. Toshkent, 2000.

5. Sarimsoqov B. O'zbek marosim folklori. Toshkent : Fan, 1986.

6. Avezov S. Sanama janri tabiati va badiiyati. Toshkent : Fan, 2008. 104 -bet.

7. Yunusov G'Yu . Folklor jamoa ijrochiligi. Toshkent, 2021.

8. Boltaboyeva U. Sahna nutqi. Toshkent, 2019.

¹ Библиографическое оформление статьи в авторской редакции

Ламажаа Ч. К.-О., г. Москва, Россия
Майны Ш. Б., г. Кызыл, Россия

Lamazhaa Ch. K.-O., Moscow, Russia
Mainy Sh. B., Kyzyl, Russia

**ПЕРЕДАЧА СТАРЫХ ВЕЩЕЙ ДЕТЕЙ У ТУВИНЦЕВ
(НА ПРИМЕРЕ РОДСТВЕННОЙ ГРУППЫ МАЙНЫ)¹**

**HANDING OVER OLD CHILDREN'S THINGS AMONG THE
TUVANS (ON THE EXAMPLE OF THE RELATED MAINY
GROUP)**

В статье представлено описание современной формы традиции передачи старых вещей детей у тувинцев, коренного населения Республики Тыва (Туву). Она рассматривается авторами как тувинский традиционный вариант *upcycling*, практики бережного отношения к вещам в виде их вторичного использования. Сама традиция в тувинской культуре не имеет специального названия, но для обозначения старых вещей есть несколько терминов тувинского языка. Наиболее общий – *эргинди* ‘старье’.

The article presents a description of the tradition modern form of handing over old children's things among the Tuvans, the indigenous population of the Republic of Tyva (Tuva). The authors consider it to be a Tuvan traditional version of *upcycling*, the practice of careful attitude to things in the form of their secondary use. The tradition is not specifically entitled in the Tuvan culture, but there are several terms in the Tuvan language to designate old things. The most common is *эргинди* (*ergindi*) – «old things».

¹Подготовлено при финансовой поддержке Российского научного фонда в рамках научного проекта «Тезаурус этнической культуры в XXI веке: проблемы исследования и сохранения (на примере тувинской культуры)» (грант № 21-18-00246)».

Ключевые слова: Тува, тувинцы, эргинди, эргихеп, детская одежда, старая вещь, *upcycling*, тувинская культура, тувинская традиция.

Keywords: Tuva, the Tuvans, ergindi, ergikhhep, children's clothes, old thing, *upcycling*, the Tuvan culture, the Tuvan tradition.

В данной статье мы проанализируем современную форму традиции передачи старых вещей детей у тувинцев, коренного населения Республики Тыва (Туву). Мы рассматриваем ее как тувинский традиционный вариант *upcycling*, который сейчас активно обсуждается не только в связи с изучением производств, технологии, дизайна и экономических проблем, но и шире – в социальном и гуманитарном знании [1].

Сегодня каждая молодая тувинская семья, как и любая другая, старается для своего первенца купить новые детские вещи: детскую одежду, кроватку-колыбель, игрушки, пеленки, коляску и т. д. В том числе популярно приобретение молодыми родителями детских комплектов – приданных для новорожденных – в национальном стиле с вышитыми узорами. В Туве на производстве таких комплектов в последние 5-7 лет даже специализировались некоторые швейные мастерские и отдельные мастерицы. Близкие родственники также дарят новорожденному новые детские вещи.

Но помимо этого от родственников семья получает и старые вещи выросших детей. Когда первенец вырастает, родители бережно сохраняют его поношенные вещи *эргинди* ‘старье’ (в других вариантах названия: *эрги хептер* ‘старые вещи’, *эргижирээнхептер* ‘состарившиеся вещи’, *бичилээнхептер* ‘вещи, которые стали маленькими’) для своих следующих детей, а также для детей родственников.

Покажем это подробнее на примере традиции *эргинди* большой семьи Майны, семьи, членом которой является одна из соавторов данной статьи:

«Семья наших родителей Б. С. Майны (пенсионер, 1958 г.р.) и Р. С. Майны (пенсионерка, 1956 г.р.) многодетная. Нас пятеро: четыре сестры и один брат. Мама и папа всегда покупали новые вещи для старшей сестры, а остальные донашивали за ней. И у нас никакой обиды на родителей не было. Старшая сестра носила вещи

очень аккуратно и бережно, т. к. она понимала, что ее вещи будут носить ее родные сестры и брат.

Сейчас все мы – сестры – семейные, имеем свои *өг-бүлэ* ‘семьи’. У моей старшей сестры Шончалай один сын, ему 8 лет, он является первым внуком наших родителей. Я следующая по старшинству, имею троих детей: дочке 6 лет, сыну 3 года, дочке год. Младше меня сестра Шораана имеет двоих детей, дочке 8 лет и сыну 6 лет, в настоящее время она ждет третьего ребенка. Самая младшая сестра Надежда имеет двоих сыновей: старшему 7 лет, младшему 3 года. Всего у нас таким образом восемь детей, самому старшему 9 лет, а самому младшему – годик. Младший брат Буян еще не обзавелся семьей.

И все мы – родные сестры – передаем друг другу детские вещи *эргинди*. В эту категорию входят не только одежда и обувь, для нас это более широкое понятие. Все наши дети бережно относятся к своей одежде, обуви, книгам. Они знают, что не только им пользоваться данным добром, что после них все это будет нужно другим двоюродным братьям и сестрам.

Мы также вместе покупаем одежду в детских магазинах одежды, у нас даже есть общий аккаунт интернет-магазина Wildberries, в котором мы делаем заказы вместе. Все приобретенные вещи после ношения аккуратно складываем по сезонам, храним в специальных сумках по комплектам.

Первый комплект *иитигбейбарбазы* ‘сумка для беременной’, где есть все нужные вещи для беременных (специальная зимняя куртка, штаны, зимние и летние платья, зимние и летние рубашки, джемпера, спортивные костюмы, халаты, а также специальные вещи для родов – бандаж, компрессионные чулки и т.д.). Этой сумке уже 7-8 лет. Конечно, она обновляется дополнительными вещами каждый раз, когда одна из нас забеременеет. В данное время эта сумка с вещами у меня (я недавно родила третьего ребенка), но скоро я передам эту сумку моей сестре Шораане, которая ждет тоже третьего ребенка.

Второй комплект – *эрги хептер* ‘старые вещи’, *бичшилээн эрги хептер* ‘вещи, ставшие маленькими’: комплекты на выписку, детские наволочки, одеяла, комбинезоны, полотенца, боди, ползун-

ки, футболки, колготки, носки, джемпера, шапки, куртки, варежки, школьные формы, платья, кардиганы, обувь и т. д.

В третий условный “комплект” входит всевозможная мебель, снаряжение, приспособления: кровати, коляски, детское автокресло, люльки, тазы, детские игрушки, развивающие книги, самокаты, велосипеды и т. д.

Для нас – людей, выросших в многодетной семье – традиция *эргинди* считается нормальной, правильной. Более того, это очень практично, экономно. Сильно изношенные детские вещи мы не выбрасываем, а, как нас учила мама, окуриваем *артыш* ‘можжевельником’ и сжигаем.

Мы также участвуем в поддержании данной традиции для более широкого круга людей – родственников по материнской линии Хомушку. Дарим поношенные вещи своих детей и им – близким и дальним родственникам: оставляя себе часть вещей, остальное отправляем в деревню. Происходит это обычно после обращений родственников, когда они просят детские *эргинди* (“*Бичшилээнхетериңер бар бе?*” – “Есть ли у вас вещи, которые стали маленькими?”). Подобный вопрос они задают или приезжая в гости, или звоня по телефону, а в последние годы – отправляют сообщения в мессенджерах, в которых у нас есть чаты родственников.

Передача старых вещей связана не только с соображениями экономии. У многих современных тувинцев сохраняются представления о том, что вещи обладают определенной энергетикой, через них можно «получить» и здоровье выросшего в них ребенка, но также и его болезни. Так, подобным убеждением с нами поделилась одна из наших информаторов – молодая мама А. Б. Ондар (работник образования, 1989 г.р.). По ее словам, она не может брать колыбель у чужих людей, когда не знаешь, как росли их дети. Семейная колыбель молодой женщины сильно устарела, т. к. в ней выросли семеро ее родных сестер, братьев, в том числе и она сама, а также и три внука. Поэтому для своего первого ребенка она, по совету своей мамы, специально заказала новую *кавай*.

Другая молодая мама Ш. Ю. Кужугет (работник образования, 1987 г.р.) детские вещи своих детей бережно хранит в специальных сумках, передает детям своих родных братьев, двоюродных сестер. Те с удовольствием принимают их. Они отмечают, что вещи

от нее имеют благоприятную энергетику и их дети, нося полученное, мало болеют. При этом «от вещей» других родственников бывало, что дети часто болели.

В этих убеждениях есть отголосок старых представлений тувинцев. Тувинская традиция передачи старых вещей *эргинди*, в том числе детских, поэтому имеет многостороннее значение. Несмотря на ее древние корни и живучесть в быту тувинцев, она существует с распространившейся и в данном регионе искаженной культуре потребительства, которая создает постоянно растущий объем бытовых отходов. Поэтому мы полагаем, что ее изучение, которое началось с данного исследования, будет продолжено специалистами других профилей.

Примечания

1. Sung K. A. Review on Upcycling: Current Body of Literature, Knowledge Gaps and a Way Forward // International Conference on Environmental, Cultural, Economic and Social Sustainability. Venice Italy, Apr. 13-14. 2015. Vol. 17 (4). Part I. P. 28-40.

**ПРАЗДНИК ШАГАА
В СОВРЕМЕННОМ КУЛЬТУРНОМ ПРОСТРАНСТВЕ¹**

SHAGAA HOLIDAY IN MODERN CULTURAL SPACE

В данной работе рассматривается общественное празднование тувинского традиционного нового года Шагаа, восстановленного в 1990-е годы. Исследовательский интерес представляет вопрос – как тувинцы празднуют Шагаа в современных условиях. Особенность работы в том, что применяется тезаурусный подход – подход субъективных знаний, оценок, суждений через представление людей, которые являются сами организаторами и участниками празднования Шагаа. Данное исследование является первой попыткой показать современное понимание традиционного праздника тувинцев Шагаа в избранном ключе через субъектный подход. *Цель* данного исследования: анализ праздника Шагаа как культурного концепта в современном тувинском обществе через представления организаторов празднования Шагаа. Для достижения этой цели решаются следующие *задачи*: рассмотреть обзор научной исследованности; рассмотреть культурно-массовые мероприятия в дни Шагаа, проводимые на главной сцене Тувы. *Исследование основано* на этнографической литературе, на материалах интервью с творческой интеллигенцией, беседы были проведены с января по май 2022 года.

The article considers the public celebration of the Tuvan traditional New Year – Shagaa, restored in the 1990s. The issue of the re-

¹ Подготовлено при финансовой поддержке Российского научного фонда в рамках научного проекта «Тезаурус этнической культуры в XXI веке: проблемы исследования и сохранения (на примере тувинской культуры)» (грант № 21-18-00246).

search is how the Tuvans celebrate Shagaa in modern conditions. The peculiarity of the work is that the thesaurus approach is being applied - the approach of subjective knowledge, assessments and judgements through the perception of the people being the organizers and participants of the Shagaa celebration. This study is the first attempt to show modern understanding of the traditional Tuvan Shagaa Holiday in the way we have chosen through subjective approach. The purpose of this study is the analysis of the Shagaa holiday as a cultural concept in modern Tuvan society through the ideas of the organizers of this celebration. To achieve this goal the following tasks are performed: to consider the review of the scientific sources on the problem and cultural events during the days of Shagaa held on the main stage of Tuva. The study is based on ethnographic literature, the interviews with creative intelligentsia conducted by the author from January to May 2022.

Ключевые слова: шагаа, тувинская культура, традиционный праздник, праздничные представления, игры, традиционное приветствие.

Keywords: Shagaa, the Tuvan culture, traditional holiday, festive performances, games, traditional greeting.

В современном обществе Тувы большое значение имеют национальные традиции, национальные праздники [1; 2; 3]. Одним из самых любимых, популярных праздников тувинцев является празднование нового года по лунному календарю Шагаа [4; 5]. В советские годы он был запрещен [6, с. 73], а первое же возрождение этой традиции связано с профессиональным искусством – первое постсоветское празднование состоялось на главной сцене Тувы в Тувинском музыкально-драматическом театре [7, с. 120].

За советский период в социалистическом обществе сложился определенный порядок проведения общественного праздника. Обычно, это народные гуляния на центральной площади, где можно посмотреть уличное представление и принять участие в различных играх и состязаниях, затем праздничные мероприятия переходили в помещение театра с концертом мастеров искусств.

Как правило концертная программа начиналась речью первого лица республики, нередко завершаемая вручением наград. В 1990-е г. организаторы праздничных мероприятий восстанавливали

порядок проведения по устным воспоминаниям представителей старшего поколения, поскольку исследований, публикаций о празднике не было. В последующие годы возродившийся традиционный праздник тувинцев Шагаа стал развиваться, дополняться неотрадиционными новациями. Организаторы (сценаристы, режиссеры, разного рода специалисты) включают традиционные элементы Шагаа в сформированные в советское время традиции проведения общественных праздников.

Первые лица и сегодня присутствуют на концертах, посвященных празднованию Шагаа в Национальном музыкально-драматическом театре им. В. Кок-оола, но на площадных играх и на других концертно-досуговых площадках республики официальные лица как правило отсутствуют. Между тем, горожане с удовольствием приходят на площадные представления, где можно принять участие в конкурсных играх и посмотреть, как выступают любимые артисты с понравившимся песнями и танцами, что стало своеобразной традицией проводить время в дни Шагаа на центральной площади города.

В отечественной науке исследования, посвященные праздничной культуре, в российской научной литературе рассматриваются с самых разных ракурсов.

Статья А. Э. Алтаевой посвящена значимости возрождения народных праздников в системе этнической идентичности [8, с. 97].

Традиционные народные праздники и обряды, их генезис и трансформацию в изменяющейся социокультурной ситуации, а также значение в воспитании молодого поколения рассмотрела Л. В. Демина [9, с. 104].

М. Н. Челинцева считает, что в последнее время «именно социально-культурная среда крупного города в настоящем и будущем послужит почвой для зарождения новых и преобразования старых форм народной праздничной культуры» [10, с. 7].

Практикующий режиссер знакомит с практикой модернизации архаических праздников в современном культурном пространстве. Его размышления касаются вопроса бытования традиционных календарных праздников в современном культурном пространстве России [11].

В гуманитарном знании, посвященном исследованию тувинской социокультурной жизни, Шагаа упоминается в трудах М. Б. Кенин-Лопсана «Традиционная культура тувинцев» [12, с. 145]; Г. Н. Курбатского «Тувинские праздники» [13]; И. У. Самбуу Тувинские народные игры [14, с. 14]; М. В. Монгуш «Тувинский ламаизм: Историко-этнографическое исследование» [15, с. 91]; А. К. Кужугет «Духовная культура тувинцев» [6, с. 59], Ж. М. Юша «Фольклор и обряд тувинцев Китая в начале XXI века: Структура, семантика, прагматика» [16, с. 322] и др. Праздник Шагаа в художественной литературе обстоятельно описан в художественном произведении С. А. Сарыг-оола «Повесть о светлом мальчике» [17, с. 83]. Тувинские ученые активно занимаются просвещением населения и периодически проводят лекции и прочие мероприятия, посвященные празднику [18]; выпускают научно-популярные издания, где «освещаются бытующие языческие (тенгрианские) представления тувинцев о Шагаа и опыт обрядовой практики в канун и во время наступления нового года по лунному календарю» на тувинском, русском и английском языках [19]. В исследованиях последних лет рассмотрены история праздника [20]; вопросы происхождения двенадцатилетнего и шестидесятилетнего животного циклического календаря, этимология термина *шагаа* [21] и др.

В традиции празднования Шагаа М. Б. Кенин-Лопсан выделяет три периода: первый период – это подготовка к Шагаа, второй период – мероприятия, проводимые в дни Шагаа и третий период – пиршество в дни Шагаа. В дни празднования Шагаа младшие дарят подарки старшим в знак уважения и *обменивались* между старшим и молодым *традиционным приветствиями – чолукишуур, пригласили в гости и угощали друг друга* [12, с. 145].

Таким образом, вопрос современного понимания традиционного праздника Шагаа через представления самих организаторов концертно-зрелищных мероприятий не является объектом культурного исследования.

Изначально праздник был народным, но в короткий период существования самостоятельной государственности – в годы Тувинской Народной Республики (1921-1944 гг.) – Шагаа в 1924 г. получил статус государственного. Этот статус был возвращен в 1991 г. [22].

Начиная с 1990-х г., основные общественные мероприятия Шагаа проводились совместными усилиями профессиональных коллективов – Национального музыкально-драматического театра им. В. Кок-оола, Тувинского национального театра музыки и танца «Саяны», фольклорных ансамблей «Тыва», «Чиргилчин», «Тыва кызы», департамента культуры и самодеятельных коллективов города Кызыла. Министерство культуры ежегодно утверждало главного режиссера мероприятия текущего года. Таким образом, основные общественные мероприятия по проведению Шагаа ежегодно проходили на центральной площади Арата в г. Кызыл, столице Тувы, в фойе и на сцене Национального музыкально-драматического театра им. Виктора Кок-оола.

Обычно для театрализации на сцене режиссеро-сценаристов привлекает внимание вторая часть празднования Шагаа, выделяемая М. Б. Кенин-Лопсаном как мероприятия в дни Шагаа. Для поддержания особого духа праздничного мероприятия Шагаа для гостей праздничного представления становится традицией по случаю праздника Шагаа появиться в национальных нарядах и принять участие в традиционных играх.

Официальное проведение празднования Шагаа приобрело особый порядок и структуру, в котором три этапа: проведение тувинских традиционных игр на центральной площади Арата; затем игры в помещении – в фойе театра; третий этап представления завершился концертной программой в зрительном зале музыкально-драматического театра.

К праздничным мероприятиям Шагаа пишут сценарий, представляющий собой план программы. Совместную программу к Шагаа готовят в форме театрализованного концертного представления, куда входят фрагменты из репертуарных спектаклей музыкально-драматического театра, из вокальных, танцевальных номеров репертуара государственного ансамбля песни и танца «Саяны» (с 2020 года театр «Саяны»), иногда приглашаются солисты фольклорного ансамбля «Тыва», «Чиргилчин», «Тыва кызы» и др. солисты, выступающие в программе концерта также со своими номерами из текущего репертуара.

Из воспоминаний завлита театра:

«При подготовке к Шагаа главный режиссер Алексей Кароолович рассказывал, что они обращались к книге С. Сарыг-оола «Повесть о светлом мальчике», где есть глава о Шагаа. Использовали труды Кенин-Лопсана. Это были не постановки, а театрализованные представления, с номерами по тематическому и идейному содержанию соответствовавшие этому празднику. Если 90-е годы были просветительскими и специально на сцене показывали, как нужно делать, например, обряд *чолукишуур*, то в последнее время просто вплетают в сюжет тувинской сказки или легенды сценарный план представления, связанного с празднованием нового года Шагаа. И вокруг этой истории собираются художественно-театрализованные номера» (Э. Норбу).

Своим мнением о представлениях в дни Шагаа в музыкально-драматическом театре поделился режиссер театра Л. Кан-оол.

«Отношение театра к празднику Шагаа ослабло где-то 5-6 лет назад. Мы в театре начинали изучать, исследовать и развивать национальные игры наших предков, но проведение Шагаа передали тувинскому Национальному оркестру (ТНО). До этого Шагаа проводили совместно с другими коллективами (театр, ансамбль Саяны, ТНО и мн. др.). А сейчас все реже прилагают совместные усилия для проведения Шагаа.

А на сцене проводить Шагаа не сложно. Можно показать концерт или театрализованное представление, например, «*Шагаа бүдүүзунде*» (накануне Шагаа), или поставить спектакль, наподобие постановки «Ночь перед рождеством» Н. Гоголя. Можно элементы Шагаа включить, например, в спектакль «*Чавагазын салбактаңар*» Б. Манжиева. Это прекрасный материал для изучения, где от начала до конца показано проведение обряда свадьбы. В этом спектакле нет драматургии, нет никакой истории и конфликта. Но этот спектакль нравится народу. Все, что происходит на сцене, близко народу, и, получается, можно таким же образом показывать празднование традиционного Шагаа. Народ во всем этом узнает свои традиции, свои обычаи и задумывается над тем, как было в старину и что изменяется в настоящем» (Л. Кан-оол).

Специалисты театра вспоминают, что на тему Шагаа в музыкально-драматическом театре спектакли специально не ставились.

«Если вспомнить спектакли о Шагаа, то совсем не помню, нет таких постановок. Мне кажется, театр понимает свою задачу, свою функцию в театральных постановках. А Шагаа, календарный праздник, он разовый. Если даже поставить спектакль про Шагаа, актуальным будет постановка только один день» (Э. Норбу).

«Театр может только через спектакли передавать традиции народа. Все зависит от драматургии. Режиссер спектакля при желании может поставить сцены празднования Шагаа и показать это, если по сюжету идет Шагаа. Спектакли специально на тему Шагаа не ставились до сих пор. Все зависит от драматургии и желания режиссера» (С. Белова).

На вопрос: «Какие элементы традиционного празднования Шагаа можно отметить в репертуарных спектаклях театра?» Э. Норбу ответил:

«Если говорить о спектаклях, то надо вспомнить пьесу «Хайыраан-бот» режиссера И. Я. Исполнева (1944 г.). Дочь и мама встречаются и приветствуют друг друга по обычаю *чолукиулга*. Главный персонаж Кара не виделась с родными год и приезжает домой не в Шагаа, а летом. И. Я. Исполневу надо было эту мизансцену построить с обрядом *чолукиулга*. В самой пьесе это было уже прописано.

В современном спектакле по пьесе С. Монгуша, режиссёра М. Идам «Дуруялар» (2015 г.) также разыгрывается сцена с обрядом *чолукиулга*.

На вопрос: «Существуют ли отличия в проведении праздника Шагаа в Тувинском театре кукол?» ответила режиссер Светлана Белова.

«Когда мы отделились, в 2013 году, мы сделали первый показ Шагаа со всеми традициями. В большом театре в фойе проводили игры, танцы, отрывки из спектаклей показывали. И у нас точно так же, проводили в кругу зрителя, зеркало сцены мы смываем» (С. Белова).

Так, порядок проведения празднования Шагаа в театре кукол состоит в том, что представление для зрителя разыгрывается в кругу зрителей, а по его окончании переходит на часть с играми и соревнованиями. Это скорее исходит от особенности помещения театра, которое позволяет трансформировать зрительный зал на

площадку для взаимодействия со зрителями и провести программу в формате «без четвертой стены». По сути, такую же форму проведения имеют представления, проводимые в фойе театра и на площади города.

Мероприятие на площади Арата города Кызыла проходит по программе, которая состоит из фрагментов инсценированных сцен с монологами и диалогами, концертных выступлений солистов и различного рода ансамблей и игр со зрителями. Сценической площадкой для концертных номеров выступает заранее подготовленная площадка с микрофоном для вокалистов и артистов танцевального коллектива.

В содержании сценарного плана главной темой является традиционное празднование, куда обязательно включаются элементы Шагаа, например, *чолукишуур*, благопожелания *йорээлдер*, и др. [7]. Для взаимодействия с гостями и вовлечения их в интерактивную часть программы, обычно проводят традиционные игры как *тевек* (почекушка), шахматы *буга шыдыраазы*, традиционное разбивание кости *хендирбе сый шавары*, а также тувинские традиционные частушки *кожаңнар* и другие выступления соревновательного характера, чтобы отметить призами отличившихся.

Таким образом, праздничное представление к Шагаа имеет устоявшийся порядок, который проходит на центральной площади города и в помещении театра. Программа представляет собой: выступление артистов профессиональных и самодеятельных коллективов на установленной сценической площадке с играми и конкурсами со зрителями на площади; игры и соревнования в фойе театра, по завершении показывают концерт мастеров искусств в зрительном зале. Кроме того, ежегодно режиссер программы главной сцены назначается министерством культуры. В сценарий праздничной программы включаются готовые концертные номера и фрагменты спектаклей из текущего репертуара коллективов. Помимо правительственного концерта к Шагаа, который традиционно проходит в театре, свою программу на сценических площадках предлагают коллективы Тувинской государственной филармонии, Дом народного творчества (департамент культуры мэрии) и художественно-самодеятельные коллективы города.

Примечания

1. Бичелдей У. П., Монгуш А. В. Обряды дагылга и родовые отношения у современных тувинцев // Материалы международного симпозиума хакасского эпоса, VIII междунар. науч. конф. «Народы и культуры Саяно-Алтая и сопредельных территорий», посвящ. 300-летию открытия памятников енисейской письменности и году хакасского эпоса в Респ. Хакасия. Абакан : Хакас. науч.-исслед. ин-т языка, литературы и истории, 2021. С. 206-209.

2. Кужугет Ш. Ю. Культ огня в праздничной культуре горожан Тувы // XIV Конгресс антропологов и этнологов России : сб. материалов. Томск, 6-9 июля 2021 г. М. ; Томск : Изд-во Томск. гос. ун-та, 2021. С. 112.

3. Ламажаа Ч. К. Очерки современной тувинской культуры. СПб. : Нестор-История, 2021. 192 с.

4. Майны Ш. Б. Современная праздничная культура Тувы // XIV Конгресс антропологов и этнологов России : сб. материалов. Томск, 6-9 июля 2021 г. М. ; Томск : Изд-во Томск. гос. ун-та, 2021. С. 717.

5. Сувандии Н. Д. Шагаа — традиционный национальный праздник тувинцев // XIV Конгресс антропологов и этнологов России : сб. материалов. Томск, 6-9 июля 2021 г. М. ; Томск : Изд-во Томск. гос. ун-та, 2021. С. 116-117.

6. Кужугет А. К. Духовная культура тувинцев: структура и трансформация. 2 изд., доп. Красноярск : Офсет, 2016. 320 с.

7. Санчай Ч. Х. Культурные практики в профессиональном искусстве. Праздник Шагаа // Искусство на Востоке и Восток в искусстве : от традиционных форм к современным арт-практикам : тез. докл. I Междунар. науч. конф., Москва, 28-30 июля 2022 г. М. : Институт востоковедения РАН. С. 120-122.

8. Алтаева А. Э. Основные аспекты бурятского народного праздника «Сметанная вечерина»: по материалам М. П. Данчиновой // Известия Алтайского гос. ун-та. 2018. № 5 (103). С. 95-99.

9. Демина Л. В. Традиционный праздник в контексте современной культуры // Вестник Челяб. акад. культуры и искусства. 2011. № 1(25). С. 103-107.

10. Челинцева М. Н. Проблемы преобразования элементов традиционной духовной культуры в условиях индустриального об-

щества (на примере народных праздников в Ломбардии) // Научный альманах. Традиционная культура. 2016. № 1 (61). С. 7-18.

11. Мордасов А. А. К вопросу моделирования традиционных (народных) календарных праздников // Искусствоведение: теория, история, практика. 2015. № 1 (11). С. 8-12.

12. Кенин-Лопсан М. Б. Традиционная культура тувинцев. Кызыл : Тув. кн. изд-во, 2021. 248 с.

13. Курбатский Г. Н. Тувинские праздники. Кызыл : Тув. кн. изд-во, 1973. 80 с.

14. Самбу И. У. Тувинские народные игры: историко-этногр. очерк. Кызыл : Тув. кн. изд-во, 1978. 137 с.

15. Монгуш М. В. Ламаизм в Туве : Историко-этногр. исслед. Кызыл : Тувин. кн. изд-во, 1992. 140 с.

16. Юша Ж. М. Фольклор и обряд тувинцев Китая в начале XXI века. Структура. Семантика. Прагматика. Новосибирск : Наука, 2018. 400 с.

17. Сарыг-оол С. А. Повесть о светлом мальчике. Кызыл : Тув. кн. изд-во, 1982. 312 с.

18. Шагаа: истоки и традиции : материалы круглого стола, посвященные празднику Шагаа. Кызыл : Тываполиграф. 2015.

19. Духовные творения Шагаа / сост. Г. Д. Сундуй. Кызыл : ИРНШ, 2017. 52 с.

20. Донгак С. Ч. Вехи эволюции Шагаа // Новые исследования Тувы. 2015. № 1. С. 12. URL: [https:// nit.tuva. asia/ nit/ article/view/49](https://nit.tuva.asia/nit/article/view/49) (дата обращения: 19.05.2022).

21. Монгуш Б. Б. Истоки двенадцатилетнего животного календаря и его связь с празднованием Шагаа // Новые исследования Тувы. 2015. № 1. С. 13. URL: [https:// www.tuva. asia/ journal/issue_25/7782-mongush-bb.html](https://www.tuva.asia/journal/issue_25/7782-mongush-bb.html) (дата обращения: 19.05.2022).

22. Об объявлении Шагаа народным праздником Тувинской АССР : Постановление Верховного Совета // Тувинская правда. 1991. 12 фев.

Лойко-Мичудо А. В., г. Минск, Беларусь

Loyko-Michudo A.V., Minsk, Belarus

**ПЕРСОНИФИКАЦИЯ ОБРАЗА КУПАЛЫ
В МУЗЫКЕ БЕЛАРУСИ**

**PERSONIFICATION OF THE IMAGE OF KUPALA
IN THE MUSIC OF BELARUS**

Интерпретация образа языческого божества Купалы находит свое претворение в различных видах искусств, одним из которых является музыка. Имя Купалы (Купалинки) встречается как в древних фольклорных текстах, так и в эстрадных произведениях современных белорусских авторов. В данной статье автор рассматривает интерпретацию языческого божества Купалы в творчестве гродненского композитора Е. Петрошевича, предлагающего свою интерпретацию данного образа в двух песнях для вокального ансамбля.

The interpretation of the pagan deity Kupala's image is found in various kinds of art, including music. The name of Kupala (Kupalinka) is found both in ancient folklore texts and in variety works of modern Belarussian authors. The author of the article considers the interpretation of the pagan image Kupala in the works of Grodno composer Ye. Petroshevich who suggests his interpretation of the image in two songs for a vocal ensemble.

Ключевые слова: Купалье, Купалинка, музыка, Евгений Петрошевич, Беларусь.

Keywords: Kupala, Kupalinka, music, Yevgeniy Petroshevich, Belarus.

Одним из наиболее известных народных обрядовых торжеств, является праздник, известный в Беларуси под названием «Купалье». Самым загадочным «персонажем» данного праздника является уникальный образ божества Купалы, о происхождении которого в научной литературе существует несколько гипотез. Так,

российский лингвист А. Соболевский утверждал, что Купала являлся языческим божеством, данные о котором отсутствовали в письменных источниках, но дошли до нас в народной традиции [1, с. 750]. Белорусский фольклорист В. Литвинко в своей работе «Святы і абрады беларусаў» приводит цитату из безымянной рукописи, в которой Купала описывается как бог урожая и, следовательно, представлен в мужской ипостаси [2, с. 116, 123]. В Энциклопедическом словаре «Беларуская міфалогія» указывается на то, что в образе мифического существа – Купалы – персонифицировался сам праздник [3, с. 266]. Но чаще всего Купала представляет собой персонификацию божества в обрядовом действии, когда в ее роли вступает реальная участница праздника. Образ Купалы в музыкальном искусстве часто фигурирует в многочисленных народных песнях, но получил свое воплощение и в эстрадном вокальном искусстве Беларуси XX-XXI вв.

Гродненский композитор Е. Петрошевич создал целый цикл песен для хора и вокальных ансамблей – «Купалье – русалье» (бел. «Купалле – русалле», 2006), посвященный празднику летнего солнцестояния. Опираясь различными выразительными средствами, композитор представляет Купалу как персонификацию божества в облике красивой молодой девушки. Так, в песне «Купалинка, Купалинка – медовые губы» для двух голосов без сопровождения автор обращается к образу Купалы в припеве: «Купалінка, Купалінка», «Добрая суседка». Именно здесь появляется второй голос и меняется ритмический рисунок: чередование восьмых и шестнадцатых длительностей наравне с использованием восходящих и нисходящих интонаций создают впечатление неторопливого хороводного движения, в котором принимает участие и девушка-Купалинка. Тональность d-moll, в свою очередь, наделяет произведение лирическим характером без драматического оттенка.

Народной стилистикой отличается и песня «Радуйся, Купалинка», написанная для четырех голосов. Запев создан в виде канона, тогда как в припеве «Радуйся, Купалінка //, Купалінка» все голоса объединяются в общем призыве к радости. Мелодия простая, незатейливая, припев повторяется дважды и при повторе используется скромная вариативность. Тональность d-moll придает произведению уже не лирическое начало, вся песня пронизана настроением

архаического торжества. В куплетах прослеживается определенная последовательность действий: сбор цветов, плетение венков, гадание, встреча с мужчиной. Данная песня может иллюстрировать древний купальский обряд, связанный как с любовными отношениями, так и с жертвоприношением, вероятность которого существовала на данном празднике. Обращение к Купалинке – «радуйся» – воспринимается дуалистично, поскольку автор не указывает, к кому именно относится это восклицание: к девушке как персонификации божества либо к самому божеству.

Итак, Купала является языческой богиней плодородия, антропоморфный образ которой связан с праздником Купалья в Беларуси. С течением времени восприятие Купалы как божества персонифицируется в образе красивой девушки – участницы обряда, интерпретируя который, отечественные художники в своих произведениях обращаются к различным средствам художественной выразительности: тембровому, динамическому и ритмическому контрастам, гиперболизации, использованию различных музыкальных ладов.

Примечания

1. Беларусы : у 13 т. / рэдкал.: Р. Б. Смольскі (гал. рэд.) [і інш.]. Т. 13 : Тэатральнае мастацтва / Р. Б. Смольскі [і інш.]. Мінск : Беларус. навука. 2012. 758 с.
2. Кузнецов И. Н. Беларусь легендарная. Минск : Вече, 2020. 352 с.
3. Беларусы : у 13 т. / рэдкал.: І. У. Чаквін (гал. рэд.) [і інш.]. Т. 10 : Славянскія этнакультурныя традыцыі / І. У. Чаквін [і інш.]. Мінск : Беларус. навука. 2007. 514 с.

УДК 398.8(=161.1)(571.53)

Белобородова В. В., пос. Усть-Ордынский, Россия

Beloborodova V. V., Ust-Ordynsky, Russia

ПЕСНИ РУССКИХ СТАРОЖИЛОВ КУДИНСКОЙ ДОЛИНЫ

SONGS OF THE RUSSIAN OLD-TIMERS OF THE KUDINSKAYA VALLEY

Долина реки Куды издавна была заселена различными племенами. Заселение русскими земель Иркутской губернии началось во второй половине XVII века. В статье дана краткая историческая справка православных храмов Эхирит-Булагатского района, где заселялись русские. Представлены работы собирателей и их публикации песенного фольклора Кудинской долины, начиная с XIX века. Рассматриваются особенности обработки и переложения народных песен русского населения Сибири для академического детского хора.

The Kuda river valley has been inhabited by various tribes. The Russian settlement of the lands of the Irkutsk province began in the second half of the XVII century. The article provides a brief historical background of the Orthodox churches of the Ekhirit-Bulagat district which were settled by the Russians. The works of the collectors and their publications of song folklore of the Kudinskaya valley starting from the XIX century are presented. The peculiarities of processing and arrangement of the folk songs of the Russian population of Siberia for academic children's choir are considered.

Ключевые слова: песни русских старожилов, Кудинская долина, обработка, переложение, детский хор.

Keywords: songs of the Russian old-timers, the Kudinskaya valley, processing, arrangement, children's choir.

Известно, что населенные пункты Эхирит-Булагатского района Иркутской области, расположенные по реке Куде и ее притокам, освоены русскими в XVII-XVIII веках. Доказательством служит книга И. В. Калининой «Православные храмы Иркутской

епархии XVII – начало XX века», где написано, что селение Куяда с 1718 года было вотчиной Посольского монастыря, а первая Петропавловская церковь была освящена в 1736 году. В 1760 году возведена первая Петропавловская церковь в с. Тугутуй. В 1814 году в с. Харат построена часовня. В пос. Усть-Ордынский в 1871 году миссионерская церковь освящена во имя Святой Живоначальной Троицы [1, с. 312, 385, 413, 454]. Согласно исследованиям Н. А. Ситникова, селение Курское (ныне д. Большая Кура) уже было в 1785 году [2, с. 49].

Обратимся к истории изучения и собирания народных песен в Кудинской долине. Афанасий Прокопьевич Щапов в 1875 году в Кудинском крае слышал песни «У ключа-то, у ключа кипучего» и «Собирайтесь, подружки!», фрагменты которых встречаем в его работе [3, с. 296, 297]. В фундаментальном песенном труде составителя Алексея Ивановича Соболевского находим песню «Иркутский – город славный», датированную 1890 годом из сборника «Русская старина» и записанную «близ Иркутска» [4, с. 422, 423]. Николай Петрович Протасов, псаломщик Иркутской Крестовоздвиженской церкви, член Восточно-Сибирского отдела Русского географического общества в 1900 году в с. Куяда, Тугуцуйской (Тугутуйской) волости записал песню «Курица мохнонога» с припевом: «Барыня ты моя, сударыня милая, / Барыня ты моя, сударыня милая» [5, с. 24, 25]. В собрании Анны Владимировны Пруссак в 1917 году опубликовано 20 игральных, хороводных и плясовых песен Иркутской губернии. Среди них есть песни, записанные в селах Иркутского уезда: Грановщина, Еловка, Максимовское, Оёк, Урик, Хомутовка, располагающихся по реке Куда и её притокам [6, с. 20, 21].

В постсоветский период, ввиду малоизученности музыкального фольклора Иркутской области Иркутским областным центром народного творчества и досуга, с 1993 года в рамках программы «Возрождение традиционной народной культуры», принятой областной администрацией, стали проводиться комплексные исследования районов Иркутской области, предполагающие собирание и изучение песенных традиций. В результате этих экспедиций собранный материал был опубликован в серийных выпусках песенных фольклорных сборников «Фольклор Иркутской области».

Особого внимания заслуживает сборник «Сторона, ты моя сторонка» (2008 г.), в котором представлены песенные традиции русских селений по реке Куде Эхирит-Булагатского района, записанные собирателями-фольклористами Александром Дмитриевичем Назаркиным, Ларисой Александровной Мухамедшиной, Андреем Валерьевичем Росляковым и участниками экспедиции Иркутского музыкального колледжа в период с 1983-2005 гг.

В предисловии книги Александром Дмитриевичем Назаркиным, Маргаритой Александровной Карышевой дана краткая историческая справка заселения русскими юго-западных земель Иркутской губернии, начиная со второй половины XVII века и представлены имена собирателей музыкального фольклора, начиная с XIX века. К сожалению, авторы предисловия, обращаясь к интересному историческому материалу, не делают сноска на библиографические источники, и статья теряет научную ценность. Характеризуя музыкальный язык народных песен русских селений по реке Куде, собиратели отмечают, что он типичен для сибирской традиции.

Музыкальный материал представлен преимущественно песнями лирического жанра – 36, хороводными – 18, детскими игровыми – 3, свадебными на расплетание косы в девичнике – 1, постовыми календарными – 1, шуточными – 4, плясовыми – 3, частушками – 2. Кроме традиционных частушек Иркутской области есть самобытные местные варианты с интересными и занимательными припевками. Исследователи отмечали, что «ценными являются экспедиционные работы 1983-1990 годов, в результате которых удалось записать старейших исполнителей аутентичного фольклора, представляющей образцы народной классики» [7, с. 6-148].

Нельзя не отметить, что во всех серийных выпусках песенных фольклорных сборников «Фольклор Иркутской области» Иркутского областного центра народного творчества и досуга отсутствует описание движений в хороводных и игровых песнях. Это невосполнимая утрата для художественных самодеятельных коллективов в плане их сценического воплощения. Единственным ритетом в настоящее время является книга «Русские народные танцы Иркутской области» Эраста Константиновича Филиппова, изданная в 1965 году. В ней среди большого количества танцев есть

«Восьмерка» села Оёк Иркутско-сельского района (1948 г.). О танце Эраст Константинович поясняет: «Танец этот, по существу оставаясь фольклорным и сохраняя в себе все черты сибирского танцевального творчества, может быть с успехом показан со сценической площадки» [8, с. 12].

Вышеозвученные пробелы восполняет монография «Православие и фольклор русских старожилов Предбайкалья XIX – начала XXI века» Нины Михайловны Белобородовой, изданная в 2019 году за счет средств Фонда Президентских грантов. В течение 25 лет Нина Михайловна кропотливо собирала местный материал в населенных пунктах Эхирит-Булагатского района (1994-2019 гг.). Научное издание напоминает энциклопедию жизни русского старожильского населения. Книга снабжена песенным (250), словесным (460), игровым (34) фольклором, фотографиями (361). В издании дано подробное описание движений хороводно-игровых песен.

Уникальность этой работы заключается в том, что автором предпринята попытка рассмотреть записанный материал с точки зрения влияния православия, межэтнического взаимовлияния народов Предбайкалья и сравнить историческую, художественную и жанровую жизнь фольклора других регионов России с фольклором русских старожилов Сибири.

Следует отметить в книге большой охват жанров, разнообразие песенного материала: колыбельных песен – 14, одна из них на бурятском языке, календарных – 10, духовных – 1, закличек – 1, приговорок – 1, небылиц – 1, хороводно-игровых – 54, свадебных – 12, балладных – 7, исторических – 6, солдатских – 13, периода Великой Отечественной войны – 5, лирических – 69, тюрьмы и каторги – 10, шуточных – 14, частушек – 32 [9, с. 195-392].

В процессе подготовки нотного приложения к указанной книге автором настоящей статьи было прослушано 235 аудиозаписей исполнительниц старины. В момент нотирования лежала большая ответственность по сохранению местного говора бабушек, динамических оттенков. Конечно, никакие условные обозначения не могут передать яркого живого пения народных песельниц. А чтобы фольклорный материал сохранить и передать будущим поколениям, необходимо адаптировать его к современным исполнителям и

слушателям. Этот уникальный материал в практической работе требует от хормейстера больших знаний.

Трудоемкий процесс в переложении и обработке русских народных песен Сибири для детского академического хора начался с изучения истории заселения русскими старожилами Эхирит-Булагатского района. Большое внимание было уделено характерным особенностям звучания сибирской старожильческой песни и традиционного интервального сочетания в ней.

Надо заметить, манера пения русских старожил Эхирита отличается от манеры исполнения песельниц других районов Иркутской области, так как она близка к разговорной речи, ей характерна мягкая манера исполнения, низкая tessitura, четкое дробление на музыкальные фразы, самостоятельное звучание верхних и нижних голосов.

С 2006 года песни, собранные Н. М. Белобородовой, зазвучали в репертуаре Образцового хора «Ровесник» МУДО «Усть-Ордынская ДШИ» в обработке и переложении автора настоящей статьи, являющейся руководителем хора. Предварительно с учащимися была проведена большая работа по ознакомлению паспортных песенных записей, фотографий бабушек. Шло постепенное эмоциональное погружение коллектива в старинные народные песни. С целью понимания особенностей колоритного звучания голоса сибиряков, говора, динамических оттенков, содержания.

Обращалось внимание хора на строгость стиля исполнения, серьезность, сосредоточенность и благородство. Песни требовали от исполнителей активного дыхания, большой выносливости, поэтому в связи с физиологией детей в песнях сокращалось количество куплетов, но сохранялся сюжет песни. Как известно, в старину народная песня звучала на посиделках, вечерках, полянках, хороводах, отсюда ее длительное звучание.

Из одноголосных вариантов руководитель хора «Ровесник» делала переложения для двух- и трехголосного исполнения, сохраняя старинный темп, интервальные соотношения, характерные для сибирских народных песен (терцию, кварту, квинту, сексту и октавный унисон между голосами). Бабушки пели в низком регистре, неудобном для исполнения академического хора, поэтому транспонировала песни в более удобную тональность, учитывая вокальные

и возрастные особенности детского хора. В момент разучивания песен поясняла непонятные старинные слова, традиции, обряды, знакомила с историческими фактами, танцевальными движениями, чтобы дети ярче передали образное содержание материала.

В настоящее время, когда многие старинные песни исчезают из памяти народа, важно сохранить и передать их будущим поколениям. Ученые называют современное поколение «гугл» (зависимость от гаджетов), отмечая нарушение памяти, внимания и концентрации. Татьяна Владимировна Черниговская в лекции «Языки мозга и культуры» обращала внимание на отсутствие в компьютере боли и смерти, на неправильный настрой людей, другие ориентиры, компьютерную зависимость [10]. Вышеозвученные проблемы Татьяной Владимировной ярко проявляются на занятиях детского хора: нет эмоциональной подачи песенного материала, понимания поэтического текста, чувства сопереживания, нарушение музыкального слуха и памяти.

Переложения и обработка местному фольклору дают вторую жизнь, делают его более современным, понятным детям, вызывающим эмоциональный отклик на те или иные события, из музейных экспонатов он становится их современником.

Образцовый хор «Ровесник», благодаря старинным песням Сибири, имеет высокие результаты исполнительского мастерства (лауреат международных и всероссийских конкурсов), уникален, самобытен и индивидуален в репертуарном плане, не повторяет общеизвестные варианты других регионов России, продолжая старинные песенные традиции своих предков.

Результаты работы переложений и обработок фольклора сибиряков вошли в сборник песен «Поет хор «Ровесник», изданный в 2013 году.

Образцовый хор «Ровесник» – единственный детский коллектив в Иркутской области, исполняющий народные сибирские песни в обработке руководителя хора. ГБУК «Иркутский областной Дом народного творчества» планирует в будущем к выпуску второй фольклорный сборник песен, которые взяты из монографии Н. М. Белобородовой в обработке и переложении автора настоящей статьи для академических детских хоров области.

Примечания

1. Калинина И. В. Православные храмы Иркутской епархии XVII начало XX века: альбом посвящ. 2000-летию христианства М. : Галарт, 2000. 348 с.
2. Ситников Н. А. Край родной : монография. Иркутск, 2021. 126 с.
3. Щапов А. П. Собрание сочинений : доп. том к изданию 1905-1908 гг. Иркутск : Вост.-Сиб. обл. изд., 1937. 380 с.
4. Соболевский А. И. Великорусские народные песни / изданы проф. А. И. Соболевским. СПб., 1900. Т. 6. 544 с.
5. Протасов Н. П. 20 народных песен Сибири : для одного голоса с сопровождением фортепьяно / из собранных в 1900 г. в Иркутской губернии и Забайкальской области Н. П. Протасовым ; переложил Алексей Петров. Песенная комиссия Императорского Русского Географического Общества, 1902. 34 с.
6. Прусаск А. Игральные, хороводные и плясовые песни Иркутской губернии // Известия Иркутского отдела общества изучения Сибири и улучшения её быта / под. ред. И. И. Серебренникова. Иркутск, 1917. Т. 1. С. 19-31.
7. Сторона, ты моя сторонка. Иркутск, 2008. 160 с. (Фольклор Иркутской области ; вып. 6).
8. Филиппов Э. К. Русские народные танцы Иркутской области. Иркутск : Вост.-Сиб. кн. изд-во., 1965. 126 с.
9. Белобородова Н. М. Православие и фольклор русских старожилов Предбайкалья XIX – начала XXI века : монография. Иркутск : Форвард, 2019. 608 с.
10. Языки мозга и культуры : лекция Татьяны Черниговской // YouTube. URL: <https://youtu.be/6GiEMY9ydaw> (дата обращения: 29.04.2022).

СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ ТЕХНОЛОГИИ В СОХРАНЕНИИ И ТРАНСЛЯЦИИ КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ

УДК [008:32](571.55)

Левкович И. В., г. Чита, Россия

Levkovich I. V., Chita, Russia

РЕАЛИЗАЦИЯ ГОСУДАРСТВЕННОЙ КУЛЬТУРНОЙ ПОЛИТИКИ В ЗАБАЙКАЛЬСКОМ КРАЕ В СОВРЕМЕННЫХ УСЛОВИЯХ

IMPLEMENTATION OF THE STATE CULTURAL POLICY IN THE TRANSBAIKAL REGION IN MODERN CONDITIONS

Успешная реализация государственной культурной политики напрямую связана с включенностью регионов в национальный проект «Культура», федеральные программы и наличием региональных документов стратегического планирования отрасли культуры, современных управленческих решений. В статье рассматриваются особенности реализации государственной культурной политики в Забайкальском крае на современном этапе. Повышенное внимание государства к развитию территорий Дальнего Востока, необходимость повышения качества жизни и обеспечения людей социальными и культурными услугами актуализируют проблему определения управленческих возможностей и ресурсов в сфере культуры.

The successful implementation of the state cultural policy is directly connected with the inclusion of the regions in national project «Culture», federal programs and availability of the regional strategic planning documents in the cultural sector, modern managerial solutions. The article considers the features of implementing the state cultural policy in the Transbaikal region at the present stage. Particular attention of the state to the development of the territories of the Far East, necessity to improve the living standard and provide people with social and cultural

services actualize the problem of determining the managerial possibilities and resources in the sphere of culture.

Ключевые слова: государственная культурная политика, национальный проект «Культура», человеческий капитал, управленческие решения.

Keywords: state cultural policy, national project «Culture», human capital, managerial decisions.

Современная культурная политика России демонстрирует устойчивую динамику и значительное многообразие проявлений. Особый интерес представляют региональный и местный уровни реализации государственной культурной политики. Именно от регионов, их включенности в национальные проекты, федеральные программы, развития собственных региональных и местных программ и социокультурных проектов, взаимодействия с местным сообществом напрямую зависит непосредственная реализация государственной культурной политики на местах.

В «Основах государственной культурной политики» культура возведена в ранг национальных приоритетов и признана важнейшим фактором роста качества жизни и гармонизации общественных отношений, гарантом сохранения единого культурного пространства и территориальной целостности Российской Федерации [1]. Реализуемый с 2019 года национальный проект «Культура» как один из инструментов государственной культурной политики, способствует сегодня успешности социальных преобразований, в том числе на региональном уровне, требует концептуального обновления сложившихся моделей и разработки новых механизмов реализации культурной политики как управленческой деятельности, направленной на достижение определенных культурных целей посредством оптимального использования всех ресурсов, которыми располагает общество в современных условиях.

Сегодня проблемы культурной политики регионального и тем более муниципального уровня справедливо оцениваются как наиболее сложные и наименее изученные, как в прикладной аналитике, так и в теоретических исследованиях, требующие глубокого анализа и комплексного подхода к их решению. В современных условиях акцентируется особое внимание на том, что для регионов

необходима стратегия развития культуры как особой сферы с учетом социально-экономических особенностей развития территории, ее потенциала, интересов и запросов различных категорий населения. Именно на уровне регионов сегодня должна складываться культурная политика, которая органически сочетала бы в себе общегосударственные тенденции и местные особенности.

Актуальность анализа этих особенностей обусловлена следующими моментами. Во-первых, следует говорить о неоднородности этнокультурных территориальных реалий, сложности миграционных процессов, климатических и географических особенностях, об общем уровне социально-экономического развития Забайкальского края. Во-вторых, повышенное внимание государства к развитию территорий Дальнего Востока, необходимость улучшения качества жизни и обеспечения людей социальными и культурными услугами актуализируют проблему определения управленческих возможностей и ресурсов в сфере культуры.

Забайкальский край относится к категории особых и уникальных территорий нашей страны, что определяется его географическим положением в центре Евразии, сложной и длительной историей, богатством природных ресурсов. Забайкалье исторически является полиэтничным и многоконфессиональным регионом, что обуславливает непрерывное взаимодействие более 120 этнических групп. На территории края в ходе исторических процессов постепенно сформировалась особая форма региональной культуры, отличная от общероссийской. Непростые условия проживания, органичное переплетение элементов русской, бурятской, эвенкийской и культур других народов нашли выражение в формировании культурных стереотипов поведения местного населения: от бережного отношения к природе, религиозного синкретизма и системы нравственных ценностей.

Современная региональная нормативно-правовая база была сформирована в соответствии с федеральным законодательством и определяет полномочия органов исполнительной государственной власти по основным направлениям сферы культуры.

Закон Забайкальского края от 18 марта 2009 года №154-ЗЗК «О культуре» определяет общие механизмы организации деятельности в сфере культуры Забайкальского края: устанавливает пол-

номочия высшего исполнительного органа государственной власти края в области культуры, особенности правового регулирования отношений, определяет взаимоотношения организаций культуры с организациями иных областей деятельности [2]. Закон Забайкальского края от 16 декабря 2009 года №323–33К «Об обязательном экземпляре документов Забайкальского края» регулирует вопросы формирования обязательного экземпляра документов как ресурсной базы комплектования полного регионального библиотечно-информационного фонда документов Забайкальского края и развития системы краеведческой библиографии, предусматривает обеспечение сохранности обязательного экземпляра документов Забайкальского края и его общественного использования [3]. Закон от 07.06.2011 года №507-33К «О народных художественных промыслах в Забайкальском крае» рассматривает вопросы государственной поддержки промыслов [4]. Законом Забайкальского края от 18.02.2009 г. № 131-33К «О наградах в Забайкальском крае» предусмотрены важные меры стимулирования и поддержки деятелей культуры: именные премии: им. М.Е. Вишнякова, Д. Дугарова, Л. Линховойна; премия для творческой молодежи, 2 премии за профессиональные достижения; 13 стипендий «Юные дарования» [5].

Постановлением Правительства Забайкальского края от 24 апреля 2014 года № 236 утверждена государственная программа «Развитие культуры Забайкальского края» (с изменениями и дополнениями [6]). В программе определены главные цели: обеспечение максимальной доступности культурных благ, повышение качества и уровня жизни населения на основе сбалансированного развития отрасли культуры Забайкальского края. К задачам отнесены: создание условий для повышения качества и разнообразия услуг, предоставляемых в сфере культуры и искусства, удовлетворения потребностей в развитии и реализации культурного и духовного потенциала жителей Забайкальского края; создание условий для сохранения культурного наследия и этнокультурного развития народов. Государственная программа определяет тактику реализации государственной культурной политики через основные программные мероприятия, а эффективность мероприятий оценивается через основные показатели программы.

Указом Президента Российской Федерации В.В. Путиным от 21.07.2020 года «О национальных целях развития России на период до 2030 года» была определена новая парадигма реализации государственной культурной политики и развития сферы культуры в целом, что потребовало принятия правовых актов, определяющих стратегию развития сферы культуры и искусства Забайкальского края на долгосрочный период [7].

В 2021 году в целях формирования эффективной политики Забайкальского края в области культурного развития, в соответствии с решением расширенной Коллегии Министерства культуры Забайкальского края был создан ряд институтов общественного управления и планирования: утвержден Совет по культуре и искусству при Губернаторе Забайкальского края, впервые созданы креативный совет при Министерстве и совет старейшин, обновлен состав коллегии и общественного совета, формат и состав профессионального совета. Были проведены 44 образовательных модуля и стратегическая сессия с приглашением внешних спикеров, модераторов, представителей смежных отраслей и общественных деятелей. Итогом включения новых управленческих механизмов стала разработка основных стратегических приоритетов развития отрасли, закрепленных в «Концепции сохранения и развития культуры и искусства Забайкальского края до 2030 года». Концепция ориентирована на поэтапную модификацию отрасли и эффективную систему мер, способствующих стимулированию развития культуры региона. В документе представлены основные направления развития культуры (в аспекте их частичной модификации) как один из целесообразных инструментов преобразования и развития сферы культуры Забайкальского края, основные механизмы и ожидаемые результаты реализации Концепции в среднесрочной и долгосрочной перспективе. В основу Концепции легла формула: 7К+Л (кадры, качество, коммуникация, коллаборация, креативность, клиентоориентированность, компетенция и лидерство). Концепция прошла экспертизу профессионального сообщества, ОМСУ, Общественного совета и получила одобрение Министерства культуры РФ.

Включение Забайкальского края в 2018 году в состав Дальневосточного федерального округа обеспечило распространение всех мер социальной и экономической поддержки, что позволило

отрасли культуры региона выйти на новый уровень развития. Развитие культуры сегодня является одним из ключевых направлений, которое напрямую влияет на качество жизни людей, инвестиции в культуру становятся вкладом в воспитание и мировоззрение нового поколения людей. Основные векторы культурной политики края сориентированы на трансляцию основных традиционных ценностей жизни настоящего человека – патриота и гражданина; сохранение исторического и культурного наследия народов, проживающих в Забайкалье; формирование достойной инфраструктуры для повышения доступности жителей края к культурным ценностям, создание условий для развития и самореализации каждого забайкальца; организацию социально-значимых мероприятий, направленных на формирование единого культурного пространства края с максимальным охватом населения и яркой информационной повесткой.

В настоящее время сфера культуры Забайкальского края представлена 1303 учреждениями и структурными единицами: библиотеки – 598; учреждения культурно-досугового типа (дома культуры, клубы, культурные центры) – 559; театральные-концертные учреждения – 8; центры народного творчества – 2; учреждения отраслевого образования – 62 (в том числе ГПОУ «Забайкальское краевое училище искусств», ГПОУ «Забайкальское краевое училище культуры», детские школы искусств по видам искусств – 60); музеи – 27; кинокомпания – 1; кинотеатры – 9; зоопарк – 1; архивы – 35, центр обеспечения деятельности учреждений культуры – 1. Необходимо отметить, что инфраструктура объектов культуры до 2019 года системно не обновлялась более 30 лет, а в некоторых случаях – более 50-ти лет.

Основным показателем национального проекта «Культура» в соответствии с национальными целями является «увеличение числа посещений культурных мероприятий в 3 раза по сравнению с базовым показателем 2019 года». Реализация национального проекта «Культура», а также программы развития центров экономического роста и государственной программы «Развитие культуры» позволила увеличить количество посещений культурных мероприятий, более чем на 400 тысяч в год.

Мероприятия проектов «Культурная среда», «Творческие люди» и «Цифровая культура» направлены на системную модернизацию инфраструктуры отрасли и человеческого капитала. Так, за период с 2019 по 2021 годы благодаря федеральной поддержке отремонтировано 83 учреждения культуры на сумму более 600 млн рублей, построены 5 новых клубов в сельской местности, 3 библиотеки, музей, 1 культурный центр. В 2022 году будет отремонтировано еще 31 учреждение культуры на сумму более 270 млн рублей, также завершается восстановление 27 объектов, пострадавших в результате паводков в 2021 году на сумму более 72 млн рублей. Приобретено 10 передвижных многофункциональных культурных центров (автоклубы) для обслуживания сельского населения. Более 30 тысяч экземпляров новых книг направлено в библиотеки края. За три года удалось создать 9 модельных библиотек, благодаря чему увеличилось количество читателей на 81 тысячу в год, новая литература и современный дизайн все больше привлекают в библиотеки края детей, студентов и молодежь. Также были открыты 4 виртуальных концертных зала, что позволило жителям небольших городов края смотреть и слушать лучшие выступления ведущих артистов и коллективов в режиме реального времени или в записи.

Благодаря участию в программе «Поддержка театров малых городов и театра кукол» численность детей, посещающих театры, выросла на 16 тысяч. Более 57 млн рублей направлено не только на обновление материальной базы театров, но и на привлечение известных режиссеров из центральной России для новых постановок и мастер-классов. В 2022 году завершены работы по реконструкции Забайкальского краевого драматического театра, начата реконструкция Забайкальского театра кукол. На средства федерального гранта в сумме 42 млн рублей открывается школа креативных индустрий по трем направлениям: 3D моделирование и дизайн, звуко-режиссура и электронная музыка. В школе обучающиеся в возрасте от 12 до 17 лет смогут обучиться современным техникам и определиться с выбором будущей профессии.

Таким образом, эти результаты реализации культурной политики в регионах должны рассматриваться как процесс управления, нацеленный на непрерывное развитие культурного капитала для сохранения его преемственности, поддержание разнообразия и

уникальности региональной культуры. Ведь именно культура сегодня способна нивелировать негативные последствия интенсивных экономических, политических и социальных изменений, обеспечить стабильность и единение общества и определить векторы дальнейшего развития.

Примечания

1. Об утверждении Основ политики : Указ Президента Рос. Федерации от 24.12.2014 г. № 808 // Президент России : [официальные ресурсы]. URL: <http://www.kremlin.ru/acts/bank/39208/> (дата обращения: 07.09.2022).

2. О культуре : закон Забайкальского края от 18 марта 2009 г. №154-ЗЗК // ГАРАНТ. URL: <https://base.garant.ru/19923203/> (дата обращения: 07.09.2022).

3. Об обязательном экземпляре документов Забайкальского края : закон Забайкальского края от 16 дек. 2009 г. №323-ЗЗК. URL: <https://base.garant.ru/19921769/> (дата обращения: 07.09.2022).

4. О народных художественных промыслах в Забайкальском крае : закон Забайкальского края от 07.06.2011 г. №507-ЗЗК. URL: <https://base.garant.ru/19970732/> (дата обращения: 07.09.2022).

5. О наградах в Забайкальском крае : закон Забайкальского края от 18.02.2009 г. № 131-ЗЗК. URL: <https://base.garant.ru/199117491/> (дата обращения: 07.09.2022).

6. Об утверждении государственной программы «Развитие культуры в Забайкальском крае : постановление Правительства Забайкальского края от 24 апр. 2014 г. № 236. URL: <https://base.garant.ru/19953672/> (дата обращения: 07.09.2022).

7. О национальных целях развития Российской Федерации на период до 2030 года : Указ Президента Рос. Федерации В. В. Путина от 21.07.2020 г. // Официальный интернет-портал правовой информации. URL: <http://publication.pravo.gov.ru/Document/View/0001202007210012/> (дата обращения: 07.09.2022).

Вайсеро К. И., г. Москва, Россия

Vaysero K. I., Moscow, Russia

УЧАСТИЕ СТУДЕНТОВ В ПРОЕКТАХ ПО СОХРАНЕНИЮ КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ МОСКВЫ

STUDENTS' PARTICIPATION IN THE PROJECTS TO PRESERVE THE CULTURAL HERITAGE OF MOSCOW

В статье анализируются возможности проектного подхода в деятельности по сохранению культурного наследия Москвы. Показана роль соучастного проектирования как метода профессиональной подготовки будущих специалистов социально-культурной сферы. Приведены примеры участия студентов в проектах по сохранению культурного наследия Москвы.

The article analyzes the possibilities of the project approach to the preservation of the cultural heritage of Moscow. The role of participatory projecting as a method of professional training of future specialists in the socio-cultural sphere is shown. The examples of the students' participation in the projects to preserve the cultural heritage of Moscow are given.

Ключевые слова: социально-культурное проектирование, сохранение культурного наследия, соучастие, студенты, Москва.

Keywords: socio-cultural projecting, preservation of cultural heritage, participation, students, Moscow.

Деятельность учреждений социально-культурной сферы современной Москвы приобретает ярко выраженный проектный характер. Наблюдаемая тенденция, в первую очередь, обусловлена активной позицией органов исполнительной власти, осуществляющих управление социально-культурными процессами в московском мегаполисе. Стремительно меняющаяся обстановка требует от профильных департаментов и комитетов Правительства Москвы принятия быстрых и неоднозначных решений [4]. Эффективность принимаемых решений во многом зависит от рационального ис-

пользования имеющихся трудовых, творческих, материально-технических и финансовых ресурсов. Всё это определяет необходимость использования проектного подхода в социально-культурной сфере [3].

Социально-культурное проектирование в деятельности по сохранению культурного наследия способствует достижению не только своих прямых целей, но и решению задач территориального развития, устранению урбанистических проблем, формированию общей культуры москвичей. В результате реализации подобных проектов открываются новые туристические маршруты, происходит приобщение к историческим и культурным ценностям, гармонизируется социальная среда городского сообщества. Многие гражданские инициативы москвичей находят реальную форму практического применения [1]. Подобным образом происходит синергия культурно-творческого потенциала жителей и культурно-исторических традиций городского сообщества. Новые культурные продукты, созданные в ходе реализации проектов, способствуют повышению авторитета государственного управления [3].

Проекты, направленные на сохранение культурного наследия, с одной стороны, являются технологически сложными событиями, с другой стороны, они за счет большого количества составных элементов способны решить множество задач [4]. Это обстоятельство позволяет привлечь к созданию и реализации проектов разные категории людей, в том числе и студентов, в качестве соучастников.

Соучастный вариант способствует формированию четкого понимания той социальной роли, какую объекты культурного наследия играют в формировании гармонии московского сообщества. Это обстоятельство стало ведущим для привлечения в проекты активных студентов многих московских вузов [3]. «Работа студентов в соучастном проектировании помогает четкому осознанию ими основных критериев эффективности социально-культурной деятельности. Они понимают, что для успеха нужна оригинальная, и в то же время реалистичная идея. Студенты осознают социальную или творческую значимость проекта, его развивающие, воспитательные и эстетические возможности по влиянию на целевую аудиторию. Кроме того, студенты обучаются навыкам использования

возможностей потенциальных партнеров и делового потенциала самой проектной команды» [2].

Самым масштабным очным проектом по этому направлению является Молодежный форум «Наследие». Начиная с 2018 года, Департамент культурного наследия города Москвы ежегодно создает проектные команды из студентов разных направлений (управленцев, архитекторов, строителей, экономистов, социологов). В результате командной работы студенты должны представить экспертному жюри свой проект реставрации одного объекта культурного наследия Москвы. В разные годы это были здание редакции и типографии газеты «Правда», ансамбль казенного винного склада на Самокатной улице, ансамбль Московского императорского воспитательного дома. Проектные команды должны были также разработать предложения по интеграции этих объектов в пространство современного мегаполиса.

От Университета Правительства Москвы в проекте ежегодно участвует около 30 студентов направленности «Социально-культурное развитие мегаполиса». Кроме работы в проектных командах наши студенты самостоятельно разработали два проекта для образовательной программы форума «Архитектурный квиз» и «Архитектурный квест».

Среди других проектов, направленных на сохранение культурного наследия столицы, были реализованы проекты «Москва в деталях» и «О России с любовью». Студенты сформировали контент и правила проведения для этих проектов, а также их провели. Всего при активном вовлечении студентов было разработано и реализовано более 50 мероприятий различной направленности, участие в которых приняли более 4500 человек [3].

Таким образом, привлечение студентов на условиях соучастия в реализацию значимых социально-культурных проектов по сохранению культурного наследия является одной из современных форм их профессионального обучения. Соединив творческий поиск студентов и реальные потребности органов государственного управления в конкретном проекте, можно не только «вдохнуть» вторую жизнь в объекты культурного наследия, но и сделать процесс профессионального становления более интересным.

Примечания

1. Вайсеро К. И. Социально-культурное проектирование как драйвер современного развития Москвы // Вестник Университета Правительства Москвы. 2019. № 3. С. 3-6.

2. Вайсеро К. И., Климович Е. В. Соучастное проектирование как современный метод профессиональной подготовки специалистов сферы культуры города Москвы // Социально-культурная деятельность: векторы исследовательских и практических перспектив : материалы Междунар. науч.-практ. конф., 21 мая 2021 г. / КазГИК ; науч. ред.: Р. Ш. Ахмадиева, П. П. Терехов, Р. С. Гарифуллина. Казань, 2022. С. 131-136.

3. Климович Е. В. Развитие геймификации образования в процессе реализации программ // Современное педагогическое образование : науч. журн. 2021. № 8. С. 23-26.

4. Культурная составляющая государственного и муниципального управления в городе Москве : монография / под ред. проф. К. И. Вайсеро. М. : Моск. гор. ун-т управления Правительства Москвы, 2016. 200 с.

Бояк Т. Н., г. Улан-Удэ, Россия

Boyak T. N., Ulan-Ude, Russia

**ТРАДИЦИОННЫЙ ПРАЗДНИК
В ДОСУГЕ СОВРЕМЕННОЙ МОЛОДЕЖИ**

**TRADITIONAL HOLIDAY
IN THE LEISURE OF MODERN YOUTH**

В научной статье освещаются вопросы, связанные с ролью и местом традиционного народного праздника в досуге современной молодежи. Отмечается социальная значимость, воспитательный потенциал праздника, необходимость работы учреждений социально-культурной сферы по приобщению молодого поколения к его ценностям. Содержательные положения и выводы статьи опираются на данные социологического опроса, проведенного автором среди сельской молодежи Бурятии в 2019-2020 годах.

The scientific article highlights the issues connected with the role and place of the traditional folk holiday in the leisure of modern youth. The social significance, educational potential of the holiday, the necessity of work of the institutions of the socio-cultural sphere to adhere younger generation to values are noted. The substantive provisions and conclusions of the article are based on the data of the sociological poll conducted by the author among the rural youth of Buryatia in 2019-2020.

Ключевые слова: традиционный праздник, досуг, молодежь, культура, ценности.

Keywords: traditional holiday, leisure, youth, culture, values.

В современных реалиях вопросы формирования человеческого ресурса приобретают все большую значимость. Ведь характер и темпы социально-экономического развития, состояние и динамика культуры общества напрямую зависят от того, каковы ценности, убеждения людей, его составляющих.

Заметим, что сегодня формирование личности протекает в реалиях очень высокой скорости жизненного ритма и ряда динамично развивающихся процессов, оказывающих подчас противоречивое, неоднозначное влияние на общечеловеческие, этнические традиционные ценности: урбанизация, технократизация, модернизация, интернетизация, цифровизация, глобализация. Актуализируется задача поиска эффективных механизмов сохранения культурного наследия, духовной культуры народов, приобщения молодого поколения к высоким нравственным идеалам, подлинно общечеловеческим ценностям (доброта, любовь, милосердие, честность, порядочность и др.).

Традиционная культура народов содержит в себе колоссальный воспитательный, педагогический потенциал, который, безусловно, необходимо сегодня компетентно применять в решении задач формирования ценностей личности. Ведь, как верно рассуждал Конфуций, не лелея ценное прошлое, невозможно вырастить ценное будущее, «кто не изучает ритуалы, тому не обрести своего места» [1, с. 108]. Мыслитель был убежден в том, что «следует сохранять и должным образом развивать все лучшее, что осталось от прошлого. В этом находится путь к грядущему» [2, с. 124-125]. При этом, Конфуций отмечал, что следование традициям не должно быть механическим, оно должно быть осознанным, наполнено нравственным, общечеловеческим смыслом, направлено на совершенствование мира и человека: «К чему ритуалы, если, будучи человеком, не проявляет человечности?» [1, с. 25].

Сохранение традиций выступает по Конфуцию важным фактором сохранения устойчивости, гармонии общества, человека.

Думается, что в современных реалиях традиционные, общечеловеческие ценности являются необходимой основой прогрессивного развития социума, его культуры, противостояния возможным угрозам и вызовам сегодняшнего глобализированного мира.

Традиционная культура включает многие структурные элементы (обычаи, фольклор, религию, язык и др.). Одним из важных ее слагаемых выступает традиционный праздник (праздничные народные традиции). Это уникальный социокультурный комплекс, который вбирает в себя дух, менталитет, мудрость, важнейшие идеалы народа. Данное обстоятельство определяет как устойчивость

традиционного праздника во времени, так и его социальную, воспитательно-педагогическую ценность. Заметим, что социально полезные функции праздника убедительно раскрыты в трудах многих ученых (М.М. Бахтина, Я.П. Белоусова, А.И. Мазаева и других).

Таким образом, приобщение молодого поколения к традиционной народной праздничной культуре и посредством этого, – к общечеловеческим, этнонациональным ценностям через организованный досуг, – значимое направление деятельности учреждений социально-культурной сферы.

Посредством компетентной организации традиционных праздников можно достичь решения следующих задач:

- формирование толерантности личности, поддержание гармоничных, дружественных межэтнических отношений в полиэтническом регионе;

- снятие или предупреждение социальной напряженности, интеграция, сплочение общности;

- ориентирование подрастающего поколения на нравственные общечеловеческие ценности (уважение к старшим, открытость, доброжелательность и др.), лучшие ценности, заложенные в традиционной культуре народов, воспитание патриотизма, любви к малой Родине;

- всестороннее развитие и самореализация личности (участие в празднике способствует достижению активной коммуникации, расширению круга общения, совершенствованию навыков общения, гармоничного взаимодействия с другими, проявлению и развитию лидерского, интеллектуального, творческого, физического потенциала, укреплению здоровья и др.);

- эмоционально-психологическая разгрузка личности, заряд оптимизмом, созидательной праздничной энергией.

Конечно, это не полный перечень задач, который способна решить организация традиционных праздников в современных условиях.

Данные анкетирования сельской молодежи Бурятии, проведенного автором в 2019-2020 гг., свидетельствуют о том, что в большинстве семей опрошенных традиционные праздники так или иначе отмечаются. Молодые люди испытывают потребность в при-

общении к традиционной культуре, осознают значимость ее ценности.

Праздники и другие мероприятия, основанные на традициях, фольклоре народа, в селах сегодня, как и прежде, проводятся. Подавляющее большинство респондентов их посещают (доля совсем не посещающих незначительна – 6,5%).

Интерес к проводимым на селе праздничным мероприятиям определяется, прежде всего:

- любовью и уважением к культурным традициям народа,
- зрелищностью,
- потребностью общения.

Наглядно это отражено в нижеприведенной таблице.

Таблица

Причины, побуждающие посещать респондентов организуемые в их селах народные праздники / мероприятия, основанные на народных традициях, фольклоре (в %)

варианты ответа	% от числа опрошенных	ранг по значимости
интерес, любовь и уважение к культурным традициям народа	60,6	I
красочность, зрелищность мероприятий	41,3	II
совет родителей, учителя, друзей	10,1	VI
потребность общения	28,3	III
любопытство	24,2	IV
потребность эмоциональной разгрузки	19,8	V
они придают смысл жизни	4,1	VII

Однако, молодые люди, преимущественно, посещают праздничные традиционные мероприятия не регулярно (редко, очень редко) – 53,7%. Данное обстоятельство требует внимания со стороны организаторов досуга.

Недостаточно активное посещение традиционных праздников молодежью определяется рядом причин:

1) преобладание ориентации группы на внеинституциональные индивидуально-личностные формы досуга (основными занятиями молодых сельчан в свободное время являются: общение с друзьями – 62,1%, интернет-общение – 57,6%, прогулки – 40,0%);

2) нехватка свободного времени (немалую часть нерабочего/неучебного времени молодые люди посвящают подсобному домашнему хозяйству, а также самообразованию, подготовке к занятиям – школьники, студенты);

3) несформированные должным образом у молодых людей знания о традициях, навыки поведения на традиционных праздниках, не привитая привычка посещать массовые досуговые мероприятия;

4) не вполне интересная для молодежи организация досуговых мероприятий.

Здесь заметим, что среди респондентов невелика доля склонных считать, что в приобщении молодежи к традициям достаточно полно используются возможности учебного заведения – 33,3%, или культурно-досугового учреждения – 34,5%.

Думается, что сегодня учреждениям социально-культурной сферы важно уделить особое внимание задачам привлечения интереса молодежи к проводимым досуговым праздничным мероприятиям.

Работа по приобщению к праздничным традициям должна быть планомерной, начинаться с детства (организация для детей праздников, игровых программ, основных на фольклоре, народных традициях, активное вовлечение детей в мероприятия – подготовка выступлений с народными песнями, танцами и др.). Требуется внедрение эффективных интересных продуманных социально-культурных проектов. Способно дать положительные результаты выявление и взаимодействие с молодежными лидерами (совместное обсуждение, обмен идеями по концепции, содержанию праздничных мероприятий, привлечение творческой молодежи к участию в их подготовке и проведении), уместное применение цифровых современных технологий, инсталляций, спецэффектов для большей выразительности материала, включение в программу праздников новых элементов, интересных для молодежи. При этом важно, чтобы организованный традиционный праздник не превращался в стилизованный развлекательный досуг, а адекватно передавал его истинную историко-культурную суть, ценности, смысловое значение, атмосфе-

ру, национальный колорит (организаторы должны хорошо знать историю, содержание праздничной культуры народов и уметь эти знания убедительно донести до молодого поколения).

Профессионализм, ответственность специалистов-организаторов традиционных праздников, выступает важным элементом успешного решения задачи по их сохранению и дальнейшей трансляции в духовной культуре общества.

Примечания

1. Конфуций. Уроки мудрости : сочинения. М. : Эксмо ; Харьков : Фолио, 2003. 958 с. (Антология мысли).

2. Росс Ф., Хиллс Т. Великие религии человечества. М. : Медицина и питание ; Ростов н/Д. : Феникс, 1999. 316 с.

Рыгалова М. В., г. Барнаул, Россия

Rygalova M.V., Barnaul, Russia

ПОПУЛЯРИЗАЦИЯ РЕГИОНАЛЬНОГО НАСЛЕДИЯ СРЕДСТВАМИ ГОРОДСКОЙ ЭКСКУРСИИ

POPULARIZATION OF THE REGIONAL HERITAGE BY MEANS OF THE CITY EXCURSION

Исследование выполнено в рамках реализации гранта Президента РФ, № МК-4173.2021.2.

Рассматриваются возможности реализации экскурсионного маршрута по местам путешествий ученых в г. Барнаул в период XVIII в. Экскурсионный маршрут разработан на основе научных трудов исследователей (П.С. Палласа, И.П. Фалька, К. Лаксмана). При успешной реализации данного маршрута возможна разработка аналогичных экскурсий, как по городу, так и по Алтайскому краю, территория которого активно была посещаемая с научными целями в XVIII – начале XX вв.

The possibilities of implementing the excursion route to the places of travel of the scientists in the city of Barnaul during the XVIII century are considered. The excursion route was developed on the basis of the scientific works of the researchers (P.S. Pallas, I.P. Falk, K. Laxman). With the successful implementation of this route, it is possible to develop similar excursions, both around the city and in the Altai region, the territory of which was actively visited for scientific purposes in the XVIII – beginning of the XX centuries.

Ключевые слова: Барнаул, историко-культурное и научное наследие, туризм, городская экскурсия, ученые-путешественники.

Keywords: Barnaul, historical, cultural and scientific heritage, tourism, city tour, scientists-travellers.

Вот уже на протяжении нескольких лет происходит активное переосмысление значения историко-культурного наследия,

возможностей его внедрения в сферу познавательного туризма. Это связано с усиливающимся спросом со стороны общества на культурные продукты, связанные с собственной идентификацией, принадлежностью к той или иной территории, выделением региональных особенностей, а также с мировыми вызовами идеологического, экономического и гуманитарного характера, которые способствовали усилению внутреннего туризма в России. Все это находит отражение в формировании современных туристических продуктов [1, с. 13-14].

Д.В. Бугров считает, что ресурсная база культурно-познавательного туризма России богата и разнообразна, но отсутствие или слабое развитие инфраструктуры, устаревшие технологии удовлетворения туристского спроса и другие недостатки не позволяют раскрыть туристический потенциал в полной мере [2, с. 271]. Сюда также можно добавить большие расстояния, которые нужно преодолеть, перемещаясь от одного достопримечательного объекта до другого, и слабое развитие хорошей дорожной сети.

Несмотря на появление новых форм и продуктов туристической деятельности, одним из приоритетов остается историко-культурное наследие, которое во многом определяет туристическое развитие региона. Важно формирование «образа места», которое складывается из отдельных компонентов и фиксируется на уровне конкретного региона. Данное обстоятельство определяет тот факт, что создание благоприятного туристского имиджа происходит именно на региональном уровне [3, с. 304-306].

Алтайский край является регионом с высоким туристическим потенциалом, богатой историей и культурой. В этой связи актуально говорить о развитии культурно-познавательного туризма, который подразумевает путешествие с познавательными целями, знакомство с культурно-историческим потенциалом территории, получение новых знаний.

Важное место в туризме занимает экскурсия, которая является главной составляющей в культурно-познавательном, историко-культурном, этническом и многих других видах туризма. Знакомство туристов с городом начинается именно с экскурсий. Прежде всего, обзорных, общих, по достопримечательным местам. Однако востребованными становятся необычные форматы проведения экс-

курсий (в форме квестов, театрализации, с приемами интерактивности, виртуальной реальности и проч.) [4], а также тематические. Причем такие экскурсии могут быть интересны не только туристам, но и местным жителям, которые могут в интересной форме познакомиться с местами, в которых живут, узнать новые факты об уже известных исторических местах. Исследователи отмечают, что нововведения в сфере экскурсионно-познавательного туризма способствуют развитию экскурсионных услуг, формируют преимущества и спрос на конкретные экскурсии. И этому способствуют, в том числе, инновационные форматы работы и методики организации, введение новых объектов экскурсионного показа [5].

Инновации в туризме связаны, в том числе, и с разработкой новых туристических и экскурсионных маршрутов. В рамках классификации инноваций в туризме существуют инновации экскурсионного продукта (новый экскурсионный продукт, который не был представлен ранее). Особую популярность набирают маршруты по уже известным историческим местам, но с представлением новых фактов или в новом формате (гастрономические туры, кинотуры, с использованием электросамокатов).

В результате анализа туристических маршрутов Алтайского края, как однодневных, так многодневных, а также экскурсий по городу, нами разработана тема экскурсии, ранее не задействованная на рынке, связанная с историей города Барнаула. Она включает знакомство с вкладом в историко-культурное и научное развитие Алтая исследователей-путешественников, которые посетили Барнаул с рабочими визитами в XVIII в., т.е. в период начального научного освоения территории.

Историческая территория Алтайского края (Колывано-Воскресенский, Алтайский горный округ) была посещаемая зарубежными и отечественными исследователями в XVIII-XIX вв. Государство было заинтересовано в изучении новых территорий, флоры, фауны, разработке новых месторождений полезных ископаемых. С этими целями организовывались государственные экспедиции, во главе которых стояли приглашенные иностранные ученые.

На основании проведенного анализа трудов ученых-исследователей, которые были написаны по результатам путеше-

ствия на территорию Алтая, разработан проект инновационной экскурсионной программы, который включает в себя знакомство с достопримечательными местами города Барнаула, встречающимися в описании исследователей-путешественников XVIII в.

Тематическая историческая экскурсия «По следам знаменитых путешественников г. Барнаула» ориентирована на широкую аудиторию, включая местных жителей города и края, которые могут ближе познакомиться с интересными страницами истории, а также туристов. Экскурсия рассчитана на проведение в течение 2-х часов, начинаясь в историческом центре города Барнаула на Демидовской площади и завершаясь в Нагорном парке. Маршрут экскурсии предполагается по основным историческим местам, которые включаются в обзорные городские экскурсии. Однако тем интереснее и познавательнее пройти по знакомым объектам, взглянув на них под новым углом, глазами путешественников, узнавая исторические факты, ранее неизвестные.

В ходе экскурсии акцент делается на конкретных личностях ученых-путешественников, их биографиях и том вкладе, который они внесли в изучение территории, открытие и описание природных богатств, промышленности, социально-культурной жизни, а также в узнаваемость территории бывшего Колывано-Воскресенского округа в общероссийской и мировой истории и науке того времени, как способствовали формированию бренда исторической территории Алтая. Имя каждого исследователя «вписано» в конкретный объект экскурсионного показа.

Основные объекты показа сосредоточены на Демидовской площади, которая является центральной на протяжении досоветской истории Барнаула. Хотя ее облик формировался несколько позднее, с первой четверти XIX в., однако с нее открывается вид на главную историческую достопримечательность Барнаула, а некогда центр формирования населенного пункта – Барнаульский серебро-медеплавильный завод. Строительство завода продолжалось в 1739-1744 гг. Благодаря промышленному развитию, Барнаул превратился из деревни в город, в котором была сформирована прослойка интеллигенции (из горных офицеров, инженеров, которые прибывали на завод из Петербурга). П.С. Паллас, немецкий ученый в области естественных наук, который был приглашен Российской

академией наук для совершения экспедиции, в августе 1771 г. посетил Барнаульский сереброплавильный завод [6, с. 337].

Следующий объект экскурсии – стеклянный завод – располагался на правом берегу Барнаулки. Точное местоположение его не восстановлено. Исследователи называют место «в вершине пруда на правом берегу реки Барнаул», где в 1753-1755 гг. и был построен завод для изготовления стекла [7, с. 88]. Современный топоним указывает на примерное его местоположение – переулочек Стеклянный Лог. Посещение этого места в ходе пешеходной экскурсии не планируется.

Однако об этом объекте решено упомянуть в связи с большим значением деятельности К. Лаксмана. В 1762 г. он направлен на службу в лютеранско-евангелический приход Колывано-Воскресенских заводов, где жил и работал на протяжении 5 лет. Лаксман обладал тягой к наукам. Ему удалось добиться разрешения от Академии наук на проведение исследований в Сибири. Лаксман на Алтае совершил много научных открытий, одно из которых связано со стеклянным заводом. Он впервые предложил новую технику варки стекла с сульфатом натрия. Такой способ позволял экономить леса, которые шли для производства поташа и последующего изготовления стекла.

Кроме того, о заводе писал Паллас. Он отмечал, что выше завода на берегу пруда находится стеклянная фабрика «... в коей поставлена построенная прежде бывшим механиком и межевщиком Ползуновым для опыта машина, коею действуют посредством огня. Сия стеклянная фабрика давно заведена горным советником Христианом, и доставляет, как простое зеленое, так и довольно чистое и белое хрустальное стекло...» [6, с. 391].

Следующим объектом показа является Горная аптека – первое каменное здание Барнаула, построенное в XVIII в. Символом Барнаула XVIII в. был Петропавловский собор, первоначально деревянный, а позже каменный, возведенный в 1770-е гг. на средства завода. Он имел статус главной церкви Колывано-Воскресенского горного округа. При церкви традиционно было кладбище, на котором похоронены А.В. Безр – первый начальник Колывано-Воскресенских заводов, изобретатель И.И. Ползунов. Эта, а также ряд других церквей, упоминаются учеными-путешественниками. В

частности, Лаксман давал следующую информацию о Барнауле: около 1000 дворов, 3 церкви (судя по хронологии путешествия, речь идет о Знаменской, Одигитриевской, Петропавловской), широкие, прямые улицы, стекольный завод, каменная аптека, деревянный госпиталь [8]. Паллас отмечает, что в городе стоят две деревянные церкви, одна на левом, а другая на правом берегу реки Барнаулки, и сооружается новая – каменная (как раз Петропавловская).

И.П. Фальк – врач, специалист в области естественных наук, прибывший в Российскую империю по приглашению из Швеции, состоял в экспедиции П.С. Палласа, почти одновременно с ним прибыл в Барнаул. Он дает подробные описания облика города, приводит сведения о численности населения, сословном и профессиональном составе [9]. Эти данные могут быть положены в текст экскурсии в ходе маршрута и прогулки по Демидовской и Соборной площадям, поскольку именно с них открывается хороший вид на исторический облик Барнаула.

Далее маршрут следует по ул. Ползунова к проспекту Ленина (историческое название Московский проспект). Его часто упоминали исследователи как красивое место, прямую улицу, обнесенную чугунной оградой, по центру которой густо росли деревья. Сегодня мы также можем видеть зеленые насаждения вдоль аллеи проспекта, а также кое-где металлические ограждения, то есть сохранение и воссоздание исторических традиций.

Следующий объект экскурсии – Торговая (Базарная) площадь. Исторически на месте современного Старого базара были торговые ряды, рынок. Напротив – место, где располагалась еще одна из старейших церквей – Одигитриевская. На сегодняшний день сохранилась одна из построек церкви (гостиничное здание), где расположены торговые заведения.

Далее маршрут следует в сторону Нагорного парка, мимо Знаменского собора, еще одного православного символа Барнаула. В середине XVIII в. возведен деревянный храм, вскоре на его месте построен каменный. Завершается экскурсия в Нагорном парке. Сегодня с этого места открывается красивый вид на город, просматривается большинство объектов экскурсионного показа. Однако в XVIII в. на этом месте было организовано кладбище, на котором похоронены многие видные ученые, общественные деятели XIX в.

Их захоронения сохранились в минимальном количестве и представлены лишь фрагментарно.

Таким образом, экскурсионный маршрут включает в себя показ достопримечательных объектов, связанных с пребыванием исследователей в Барнауле, упоминаемых и описанных ими в работах, в сопровождении биографических сведений о них, о вкладе в научное, историко-культурное развитие Барнаула и исторической территории Алтайского края. Таким образом, жителям и гостям города предлагается взглянуть глазами исследователей-путешественников XVIII в. на то, каким был Барнаул того времени.

В настоящее время разработан маршрут экскурсии, подготовлена вся необходимая вспомогательная информация. Разработка предложена к совместной реализации в качестве апробации со студентами направления туризм Алтайского государственного института культуры.

Примечания

1. Новосельская В. В. Место культурного наследия в туристской деятельности региона (на материалах Республики Крым) // Культура и цивилизация. 2020. Т. 10, № 5А. С. 13-14.

2. Бугров Д. В. Историческое наследие и этнокультурные традиции как ресурс развития туристского потенциала регионов // Известия Уральского федер. ун-та. Сер. 2. Гуманитарные науки. 2017. Т. 19, № 4 (169). С. 268-278.

3. Гольм Д. А. Природное и культурное наследие как фактор развития регионального туризма // Природное и культурное наследие: междисциплинарные исследования, сохранение и развитие. СПб : Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 2017. 570 с.

4. Васильченко А. О., Бойко В. С., Ласькова Е. А. Квест-экскурсия как инновационная форма туристической деятельности // Туризм и гостеприимство. 2020. № 1. С. 22-27.

5. Гуров С. А., Алексеенко М. А. Инновации в экскурсионном бизнесе // Бизнес и дизайн ревю. 2019. № 2 (14). С. 1.

6. Паллас П. С. Путешествие по разным местам Российского государства по повелению Санкт-Петербургской Академии наук. Ч. 2. Кн. 2. Санкт-Петербург : Академия наук, 1786. 571 с.

7. Алексеева Л. Ю. Особенности Алтайского стеклоделия во второй половине XVIII-первой половине XIX веков // Мир науки, культуры, образования. 2009. № 2. С. 87-89.

8. Лаксман Э. Г. Письма, относящиеся до Сибирского края, от Линнея к Лаксману и от Лаксмана к Шлецеру и Бекману // Сибирский вестник. 1820. Ч. 10. С. 197-283.

9. Контев А. В. 230 лет со времени посещения поселка Барнаульского завода путешественниками П. С. Палласом и И. П. Фальком // Барнаульский хронограф : календарь знаменательных и памятных дат. Барнаул, 2000. С. 30-33. URL: <http://akunb.altlib.ru/files/elib/isPal15.pdf> (дата обращения: 12.06.2022)

Такаракова Е. О., г. Москва, Россия

Takarakova Ye. O., Moscow, Russia

**ИСТОРИКО-КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ
СОВРЕМЕННЫХ ФЕДЕРАЛЬНЫХ НОРМАТИВНО-
ПРАВОВЫХ АКТОВ, РЕГЛАМЕНТИРУЮЩИХ
ВОСПИТАТЕЛЬНЫЙ ПРОЦЕСС В
ОБЩЕОБРАЗОВАТЕЛЬНЫХ ОРГАНИЗАЦИЯХ**

**HISTORICAL AND CULTURAL ANALYSIS OF MODERN
FEDERAL LEGISLATIVE ACTS REGULATING
THE EDUCATIONAL PROCESS IN THE EDUCATIONAL
INSTITUTIONS**

Автор данной статьи рассматривает основные нормативно-правовые документы, регламентирующие задачи общеобразовательных учреждений, ориентированных на процесс воспитания подрастающего поколения, формирования у них чувства патриотизма и основы межнациональных отношений. В июле 2020 г. в основные понятия, используемые в ФЗ «Об образовании в РФ» (ст. 2), внесены дополнения во второй пункт – «воспитание». Внесенные в федеральный закон дополнения о формировании ценностей общероссийского гражданского самосознания у обучающихся общеобразовательных организаций требуют разработки нового содержания и подходов на уроках родного языка.

The author of the article examines the main legislative documents regulating the tasks of the educational institutions oriented to the process of educating the younger generation, forming their sense of patriotism and basis of the interethnic relations. In July 2020 the additions were made to the second paragraph «education» to the main notions used in the Federal Law «On Education in the Russian Federation» (article 2). The amendments made into the federal law concerning the formation of the values of the all-Russian civic consciousness among the learners of the general educational institutions require the development of new content and approaches at the lessons of the native language.

Ключевые слова: воспитание, идентичность, родной язык, ценности, межнациональное согласие, общероссийская гражданская идентичность, патриотизм.

Keywords: upbringing, identity, native language, values, inter-ethnic harmony, all-Russian civic identity, patriotism.

Историко-культурологический анализ федеральных нормативно-правовых документов представлен на основе научно-исследовательской работы, выполненной в соответствии с государственным заданием РАНХиГС на 2022 год по научному направлению «Экономика образования. Средне- и долгосрочные приоритеты реформы образования».

Воспитание и трансформация личности в современном поликультурном пространстве в силу социальных, культурных, экономических и религиозных факторов является на сегодня одним из важных аспектов формирования общероссийской гражданской идентичности. Вопрос идентичности носит сегодня междисциплинарный характер и является остро обсуждаемой проблемой федеральных, региональных, муниципальных властей и общественных организаций, деятельность которых направлена на развитие сферы образования. Нужно отметить, что наше общество переживает противоречивый период, когда навязанные ценности развитых стран разрушают духовные ценности народов России, унифицируя культурное и языковое многообразие страны. Процесс глобализации привел к формированию единого информационного пространства, тем самым разрушив национальный менталитет, заменив старые традиции и обычаи на общемировые, прагматичный подход снизил уровень коммуникативных функций родных языков народов, проживающих на территории Российской Федерации, в том числе русского языка. Запущен процесс постепенного целенаправленного исчезновения национальных языков, представляющих собой важный элемент не только культуры, но и самоидентификации.

Актуальный аспект рассматриваемой проблемы – социокультурная ориентация, формирование чувства патриотизма и гражданственности, сохранение исторической памяти, преемственности поколений в сфере современного образования и изучение её фундаментальной основы на государственном уровне. Это, в

первую очередь, федеральная законодательная база, на которой строится вся система российского образования.

Изучение и анализ российских нормативно-правовых документов, регламентирующих задачи общеобразовательных учреждений, ориентированных на процесс воспитания подрастающего поколения, формирования у них чувства патриотизма и основы межнациональных отношений носит острый актуальный характер, особенно в условиях глобализации, когда наблюдается кризис в сфере образования, низкий уровень знаний и заинтересованности в учебном процессе как учителей, так и учащихся, когда идёт постепенная утрата российским обществом исторического прошлого страны, утрата национальной самоидентификации, системы этнических ценностей, морали, нравственности, которые формировались на протяжении многих веков, представляющие богатейший образец сосуществования и взаимообогащения разных этнических феноменов.

На государственном уровне уделяется значительное внимание вопросу воспитания, особенно в общеобразовательных учреждениях. Основными документами в реализации государственной национальной политики и совершенствовании механизмов по формированию важных качеств гражданина Российской Федерации являются, в первую очередь, Конституция РФ, ФЗ «Об образовании в РФ», Стратегия развития воспитания в РФ на период до 2025 года, Стратегия национальной безопасности РФ от 02 июля 2021 г., а также иные нормативные документы, регламентирующие процесс воспитания в общеобразовательных учреждениях страны. Предмет комментируемых документов охватывает различные стороны правоотношений и определяют направления развития государственной политики и формы поддержки органами государственной власти в сфере образования в соответствии с основными положениями законодательства РФ и др. Для анализа данных нормативно-правовых документов необходимо разобраться в следующих понятийных аппаратах «образование» и «воспитание».

Понятие «образование» в ст. 2 ФЗ «Об образовании» объемное, определяется как единый процесс и состоит из нескольких частей, предлагающие альтернативные варианты значения [4]. В первую очередь, образование это процесс воспитания и обучения,

находящийся в рамках определенных принципов и преследующий определенные цели, которые расписаны в самом документе. С другой стороны – это совокупность приобретаемых знаний, навыков, необходимых для личностного и профессионального роста, а также приобщение к нематериальной культуре человечества.

Согласно ст. 43 Конституции РФ, каждый член российского общества имеет право получить бесплатное образование [1].

Воспитание – деятельность, направленная на развитие личности, создание условий для самоопределения и социализации обучающихся на основе социокультурных, духовно-нравственных ценностей и принятых в российском обществе правил и норм поведения в интересах человека, семьи, общества и государства, формирование у обучающихся чувства патриотизма, гражданственности, уважения к памяти защитников Отечества и подвигам Героев Отечества, закону и правопорядку, человеку труда и старшему поколению, взаимного уважения, бережного отношения к культурному наследию и традициям многонационального народа Российской Федерации, природе и окружающей среде [4]. Процесс воспитания по документам определяется как деятельность, ориентированная на социализацию личности, в основе которых духовные и нравственные ценности, являющиеся нормой поведения человека в интересах всего общества и государства. По мнению исследователя, понятие «воспитание» носит глубокий смысл и этический характер. Влияет на формирование гармоничного развивающегося человека, его сознание, ценностные основы жизнедеятельности, обретение чувства ответственности, передачу знаний, умений, навыков от старших поколений к младшим. Развитие полноценного ребёнка начинается с семьи. Семья – это ядро, фундамент, на базе которого строится успешное воздействие других воспитательных институтов: школы, социума, культуры, искусства, информационного пространства и т.д. Родители формируют у детей базовое доверие к миру, обеспечивают чувство защищенности, безопасность при взаимодействии с внешним миром. Здоровые, образованные и хорошо воспитанные дети составляют главное богатство государства, обеспечивают в дальнейшем материальное, духовное и нравственное развитие общества.

Для комплексной и системной воспитательной работы важно внедрение в программы образовательной деятельности методы этнокультурной направленности, не ориентироваться на западные школы и международные стандарты, которые приводят, как мы уже выше отмечали, к унификации общества и культуры в целом. Этнокультурные элементы в образовательной среде представляют собой многогранный педагогический процесс, основанный, прежде всего, на народной педагогике и смежных предметах, таких как культурология, этнопсихология, социология и др. Включает народную и праздничную культуры, традиции и обычаи народов России, фольклор, знания предков, духовные ценности и т.д. Применение этих аспектов народной педагогики в учебной работе позволяет строить конструктивный диалог между педагогом и учащимся, а также с представителями других культур и вероисповеданий, формируя межкультурное взаимодействие.

Следующий документ, регламентирующий развитие социальных институтов воспитания – Стратегия воспитания в РФ от 29 мая 2015 г. №996-р. Документ предусматривает положения, регламентируемые ФЗ «Об образовании». Общие положения Стратегии акцентируют внимание на значимости семейного института, всех ступеней образования, а также на развитие как основы государственной политики. Принят с перспективами на реализацию планов по модернизации российской системы образования.

Целью стратегии является определение приоритетов государственной политики в области воспитания и социализации детей, основных направлений и механизмов развития институтов воспитания, формирования общественно-государственной системы воспитания детей в Российской Федерации, учитывающих интересы людей, актуальные потребности современного российского общества и государства, глобальные вызовы и условия развития страны в мировом сообществе [3].

Данный документ указывает на приоритет традиционных ценностей, которые выражаются в человеколюбии, патриотизме, ответственности, крепкой семье и т.д. Сама постановка задачи имеет удельный вес, однако не совсем ясно о каких ценностях идёт речь. В отдельных случаях упоминаются такие ценности, как гражданская идентичность или жизненная позиция. Но с теоретической

точки зрения понятие «идентичность» не является ценностью, как и термин «жизненная позиция». Также документ предусматривает принципы коллективизма, солидарности, заботиться о детях, взрослых и т.д., но эти значимые аспекты положения представляют собой лишь перечень основных понятий. В целом настоящий нормативный документ не придает ребенку статуса субъекта воспитания, рассматривает его как объект.

Современная школа перестала обучать детей. Знания заменили информацией справочного характера. Родители, особенно в регионах, вынуждены фактически с пятого класса нанимать репетиторов по всем предметам. Раньше с репетиторами занимались дети, которые не преуспевали или дети, которые интенсивно готовились к поступлению в элитные ВУЗы страны. Социологические исследования, проводимые среди школьников, с целью узнать отношение учеников к образованию, школе дают неоднозначные результаты. Школа для многих детей – это некий образовательный формат, обязанности, труд ради оценок. В современных условиях образовательного процесса обучение в школах загоняет детей в конкретные рамки, а творческие способности детей не одобряются. Вся система образования в России заточена под рейтинги. Система критериев внутреннего оценивания Министерства просвещения РФ, аббревиатура ШНОР для общеобразовательных школ (школы с низкими образовательными результатами), проект «Идеальная школа», концепция Министерства просвещения, деление школ с базовым уровнем, средним и продвинутым уровнем и др. говорит о том, что мы не можем говорить о едином образовательном пространстве. Все дети должны иметь равный доступ к образованию и по этой причине образовательной системе предстоит серьезная перезагрузка с точки зрения переосмысления стратегических целей и задач государства. В современном процессе образования родители и дети перестали быть субъектными, они стали объектами.

Далее, документ, регламентирующий базовые национальные ценности в Стратегии национальной безопасности РФ от 02.06.2021 г. (далее Стратегия нац. безопасности), которая предполагает, что воспитание осознанных, высоконравственных и глубоко толерантных личностей, крайне необходим нашему обществу. В ст. 11 Стратегии национальной безопасности говорится, что укрепля-

ются позиция гражданского самосознания, осознание особенностей многонациональной страны, которые заключаются в культурных элементах, таких, как культура (традиции, обычаи, фольклор и др.) и языки народов России. Подобного рода документы должны разрабатываться на основе народности и научных знаний. Слово народность определяется его характером, менталитетом и сказывается в чувстве любви к Родине. Задача народов России – быть наполненным идеалом, реализовать его на практике, развивая духовное в нации и защищая национальные интересы.

Целью анализируемого документа являются обеспечение и защита национальных интересов Российской Федерации от внешних и внутренних угроз, в том числе от недружественных действий иностранных государств, необходимо повысить эффективность использования имеющихся достижений и конкурентных преимуществ Российской Федерации с учетом долгосрочных тенденций мирового развития [2].

Ст. 19 регламентирует реализацию западной идеологии, ее мирового лидерства, ее навязывания как основы будущего мироустройства. Как показывает практика реализации западной либеральной идеологии во многих государствах, где она реализуется, отмечается кризис западной либеральной модели. В этих государствах происходит размывание традиционных ценностей, искажение мировой истории, пересмотр взглядов на роль и место России в ней. Попытка исказить роль России в историческом развитии практически всех европейских государств стимулируют процессы реабилитации фашизма, разжигания межнациональных и межконфессиональных конфликтов. Это ярко выражено в настоящее время на Украине, в Польше, в прибалтийских государствах. Проводятся информационные кампании, направленные на формирование враждебного образа России. Ограничивается использование русского языка, запрещается деятельность российских средств массовой информации и использование российских информационных ресурсов, вводятся санкции в отношении российских спортсменов и ряда других общественно-политических деятелей. Российскую Федерацию необоснованно обвиняют в нарушении международных обязательств, проведении компьютерных атак, вмешательстве во внутренние дела иностранных государств [2].

На фоне реализации целенаправленной политики по сдерживанию Российской Федерации жизненно важное значение для нашей страны приобретают укрепление ее суверенитета, независимости, государственной и территориальной целостности, защита традиционных духовно-нравственных основ российского общества, обеспечение обороны и безопасности, недопущение вмешательства во внутренние дела Российской Федерации [2].

На протяжении последних десятилетий в российском обществе нарушены принципы традиционной духовно-нравственной культуры, которые естественным путем обеспечивали обществу развитие человеческого в человеке. В связи с этим документы, отражающие духовное воспитание, должны чётко прописывать понятийный аппарат данной области. Стратегия не предусматривает раскрытие тех или иных понятий, слов, которые используются для раскрытия содержания. Особо нужно подчеркнуть, что традиционная культура и её элементы мало включены в образовательную систему современных общеобразовательных учреждений. Критическое состояние проблемы заключается в том, что большая часть разработчиков правовых документов используют тот или иной термин. Нет единой семантики слов, употребляемых в разработках документов.

В данной статье была принята попытка проанализировать основные нормативно-правовые акты, такие как Стратегия развития воспитания в РФ до 2025 г., ФЗ «Об образовании в РФ» и Стратегия национальной безопасности РФ, в которых отражены вопросы воспитательного идеала. Совершенствование государственной национальной политики должно быть ориентировано на повышение эффективности реализации нормативно-правовых актов, которые предусматривают процесс воспитательной деятельности, формирования гражданской идентичности и на минимизацию негативных явлений в государственной и общественной системе. Полиэтничность страны является главной составляющей многомерной системы российского общества. Этнокультурное и языковое многообразие страны требует от государственной системы дополнительные цели и задачи интегративного характера. Сегодня в российском обществе стоят острые вопросы взаимоотношений поколений в мультикультурной среде, методов воспитания, социализации детей

и подрастающего поколения, так как в силу определенных исторических причин в России произошёл разрыв социокультурной преемственности. Повестка устойчивого развития российского образования находится в постоянном расширении поля охвата проблем, возникающих с новым вызовом обществу, требующих сбалансированных решений. Их достижение в контексте современности определяется решением актуальных проблем, таких как улучшение качества жизни, вовлечение гражданского общества в управление своей жизнью и не только. Одним из важных механизмов, который обеспечит устойчивое социальное, экономическое, а также духовное развитие, является образование. Именно образование, как социальный институт, формирует ценностные установки будущих поколений граждан и повышает устойчивость общества. Поэтому важно, чтобы образование в современных условиях трансформации сохранило систему формирования ценностей, передачу знаний для будущих поколений.

Примечания

1. Конституция Российской Федерации с изменениями, одобренными общероссийским голосованием 1 июля 2020 года. М : АСТ, 2020. 64 с.

2. О стратегии государственной национальной безопасности Российской Федерации на период до 2025 года, утверждённая Указом Президента Рос. Федерации от 19 дек. 2012 г. № 1666. URL: <http://www.kremlin.ru/acts/bank/36512> (дата обращения: 29.04.2022).

3. Стратегия развития воспитания в Российской Федерации на период до 2025 г. : распоряжение Правительства Рос. Федерации от 29 мая 2015 г. № 996. URL: <http://static.government.ru/media/files/f5Z8H9tgUK5Y9qtJ0tEFnyHlBitwN4gB.pdf> (дата обращения: 26.04.2022).

4. Об образовании в Российской Федерации : Федер. закон от 29.12.2012 N 273-ФЗ (ред. от 16.04.2022). URL: <https://normativ.kontur.ru/document?moduleId=1&documentId=420983> (дата обращения: 11.05.2022).

Персидская О. А., г. Новосибирск, Россия

Persidskaya O. A., Novosibirsk, Russia

ТРАДИЦИЯ В ЖИЗНИ ЮНОГО ГОРОЖАНИНА И ЕЕ СВЯЗЬ С ЭТНИЧЕСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТЬЮ

TRADITION IN THE LIFE OF A YOUNG CITIZEN AND ITS RELATION WITH ETHNIC IDENTITY

Представлен авторский подход к пониманию этнической идентичности и показано, как, в зависимости от ее разных форм, меняется определение значимости и роли этнической традиции у представителей городского юношества. По результатам социологического исследования, проведенного под руководством автора, традиция как ядро этнической культуры, действенный механизм организации повседневности и передачи опыта актуальна менее чем для четверти респондентов. Для других характерно отношение к этнической традиции как к реликту и поверхностное, стереотипное представление о ней. Выдвинуто предположение, что такая ситуация способствует эрозации этнической традиции.

The author's approach to understanding ethnic identity is presented and change of significance and role of ethnic tradition in dependence of its various forms among the representatives of the urban youth is shown. According to the results of the sociological study conducted under the author's guidance, tradition as a core of ethnic culture, effective mechanism for organizing everyday life and transmitting experience is actual for less than a quarter of the respondents. The attitude to ethnic tradition as a relic and a superficial, stereotypical view on it are characteristic of others. It is suggested that this situation contributes to the erosion of ethnic tradition.

Ключевые слова: традиция, этническая идентичность, юношество, город.

Keywords: tradition, ethnic identity, youth, city.

Обращение к феномену традиции как фундаменту этнической культуры является обязательным пунктом значительной части социально-философских исследований. Не вдаваясь в тонкости имеющихся дефиниций этого в высшей степени сложного концепта и опуская детали, характеризующие разницу подходов научных школ и дисциплин в трактовке традиции и ее функций, обозначим, что мы солидарны с исследователями, трактующими комплекс этнических традиций как ядро этнической культуры, как маркер, определяющий специфичность этнического сообщества, как механизм, позволяющий транслировать актуальный исторический опыт будущим поколениям, а также как ресурс самоутверждения в социальном пространстве [1; 2; 3; 4; 5]. Мы считаем также, что традиция является одним из основных способов, через который личность может понять и принять свою этническую идентичность в наиболее полной форме.

Однако виртуализированная, урбанизированная и глобализированная современность диктует новые условия, в рамках которых вопрос о сохранении и передаче этнических традиций остается открытым. Так, сетевые социальные медиа вмещают в себя все больший объем социальных взаимодействий, а образ этнического сообщества виртуализируется, отрываясь от таких материальных феноменов, как «родная земля», «род», «семья» и пр., к которым он был привязан в том числе через традиционное и обрядовое действие. Социокультурное пространство города вмещает полифонию различающихся этнических идентичностей, остро ставя вопрос о способах существования этнических традиций в многоэтнической урбанизированной среде [6]. Процессы глобализации оказывают существенное влияние на параметры устойчивости и изменчивости этнических традиций. Особенную актуальность указанные и другие факторы имеют для юного поколения, которое наиболее полно и остро воспринимает изменения, связанные с трансформацией социально-культурной среды.

Можно с уверенностью говорить о том, что современность переопределяет и переосмысляет этническую традицию, и вопрос о ее формах, роли и функциях актуализируется с новой силой. Для того, чтобы показать, что в себе воплощает традиция для молодых горожан, мы обратились к результатам социологического исследо-

вания, выполненного в Новосибирске в 2021 году под руководством автора. Исследование было проведено в форме неформализованного, направленного глубокого интервью с новосибирцами в возрасте от 14 до 19 лет; оно включает 22 продолжительные беседы об этнической идентичности, традиции, стратегиях межэтнической интеграции и отношении к широкому кругу этнических феноменов.

Нам удалось установить, что этническая идентичность не одинаково проявлена у опрошенных, а имеет разные формы в зависимости от того, насколько человек осведомлен об особенностях своей этнической культуры и ощущает ли общность со своей этнической группой. Это позволило разделить респондентов на три группы. Для опрошенных из первой характерна наиболее полная степень выраженности собственной этнической идентичности. В интервью они уверенно называли свою этническую принадлежность, рассказывали истории из своей жизни, связанные с осмыслением этнических феноменов, приводили разнообразные сведения о своей этнической группе, а также заявляли о наличии у них чувства общности с ней, окрашенного любовью, радостью, гордостью и уважением. Сочетание данных характеристик позволило нам обозначить представителей первой группы как носителей *выраженной формы* этнической идентичности (в эту группу вошло 6 человек из 22).

Вторую группу опрошенных отличало то, что они могли определить собственную этническую идентичность, но испытывали затруднения с ответом на вопрос о том, что они знают о своей этнической группе. Их ответы были поверхностными, отрывистыми, неуверенными; ни один из них не был наполнен личностным переживанием или собственной историей, в отличие от ответов первой группы. Интересно при этом, что одновременно у респондентов данной группы наличествует чувство общности со своей этнической группой, которое выражается в позитивных эмоциях, таких, например, как радость и гордость. Мы сделали вывод, что содержание этнической идентичности у респондентов данной группы не представляет собой целостную, логичную структуру, поэтому представителей данной группы обозначили как носителей *расколотой формы этнической идентичности* (5 человек).

Третья группа опрошенных объединила людей, которые идентифицировали себя с точки зрения собственной этнической принадлежности (хотя часть опрошенных – не сразу), но затруднились с тем, чтобы конкретизировать то, что они знают о своей этнической группе. Эта характеристика сближает третью и вторую группы, но отличием служит то, что здесь опрошенные признались, что не ощущают общности со своей этнической группой. Для этой группы характерна выраженная ориентация на отрицание значимости этнических отличий, часто в ответах звучала тема этнических границ и важности их преодоления, а некоторыми разговор об этнической идентичности был воспринят настороженно из-за ассоциации темы этничности и националистических идей. Так как представители данной группы демонстрировали желание оставаться на расстоянии от обсуждения этнических феноменов, мы назвали людей, представляющих данную группу, носителями *дистанцированной формы этнической идентичности* (11 человек) [7].

Очень интересным нам показалось то, что суждения, касающиеся определения этнической традиции, ее значимости для личности и этнического сообщества находятся в зависимости от того, к какой из выделенных нами групп принадлежит респондент.

Так, в интервью с людьми с *выраженной формой этнической идентичности* обращение к традиции звучало чаще, чем в других случаях. Во-первых, традиция для них выступает одним из каналов, через который происходит осознание собственной этнической идентичности: «...в какой-то момент папа начал увлекаться религией, и, возможно, его увлечение религией и приобщило к традициям и к позиционированию себя как еврейки» (Ж, 19); «...я не часто задумывалась о таком (*о том, что я таджичка – О.П.*), но когда такие праздники и традиции, и сидим вместе с друзьями из Таджикистана, то часто вспоминаю, да» (Ж, 18). Во-вторых, традиция вызывает живой интерес: «...я считаю, что это достаточно интересно, лично для меня, изучать традиции и культуру других национальностей» (Ж, 14). В-третьих, традиция помогает обрести чувство общности со своей этнической группой: «Меня с детства учат армянским традициям, быть приобщенной к своему народу» (Ж, 18); «...осознаю, что мы разговариваем на одном языке, у нас общие традиции, отмечаем общие праздники» (М, 16). Наконец, в-

четвертых, в ответах данной группы часто звучало убеждение в том, что традиция может служить фактором налаживания межэтнического диалога: «Если больше общаться друг с другом и приобщить других к нашим традициям, то конфликтов будет меньше» (Ж, 18); «...неприятие чужой культуры, неприятие чужих традиций, отрицание... возвышение себя среди этих людей (*способствуют накоплению межэтнических противоречий и росту конфликтности – О.П.*)» (Ж, 19); «...так (*через изучение культуры и традиций других этнических групп – О.П.*) нам будет проще принять этого человека» (Ж, 14).

Ситуация с отношением к традиции у респондентов с *расколотой формой этнической идентичности* иная. Прежде всего, обращение к традиции звучало в ответах этой группы гораздо реже, чем у предыдущей. Далее отметим, что само определение традиции было, на наш взгляд, несколько размытым и шаблонным: «Речь об исконно славянских традициях? Ну, это достижения в культурной сфере славян, людей, которые являются русскими» (Ж, 18); «С детства просто это было. Какие-то события. Какие-то традиции: Пасху праздновать, Чистый четверг. Что-то культурное всплывает, и понимаешь что ты русская» (Ж, 16). Также мы неоднократно фиксировали, что традиция воспринимается как архаизм или рудимент, которому нет места в повседневной жизни современных людей: «...это пережиток, консерваторское мнение» (Ж, 16); «...не все же должны знать традиции разных этих (*этнических групп – О.П.*), можно просто общаться» (М, 17); «Я не могу выделить чего-то, что свойственно русским людям. Наверное, приверженность старым традициям, определенная законсервированность» (Ж, 18).

Наконец, для представителей группы с *дистанцированной формой этнической идентичности* также свойственно и более редкое обращение к понятию традиции, и размытое представление о ней: «У русских традиции – Масленица; это традиция русских вроде? У евреев... Про евреев мало что знаю» (Ж, 17); «Стереотипы – понятное дело. Водка и так далее. Культура, всякие традиции. Так и не вспомнить» (Ж, 16). Вторая черта, показавшаяся нам значимой – противопоставление своей этнической общности и себя как человека, свободного от традиционного мировоззрения: «...у меня нет традиций как у других народов. Не очень она определяет мою

жизнь» (М, 17); «У нас больше всех традиций, постоянно есть праздники, на которых постоянно пьют. Я против алкоголя, поэтому это недочет. Я не очень люблю историю» (М, 16).

Опираясь на результаты проведенного исследования, можно сделать два основных вывода. Во-первых, далеко не каждый человек приходит к полному осознанию и принятию собственной этнической идентичности. Для кого-то, как для носителей расколотой формы этнической идентичности, она является категорией, практически не наполненной личностными смыслами, а кто-то (как представители группы с дистанцированной идентичностью) вообще настроен уходить от вопросов, связанных с этничностью.

Во-вторых, очевидно, что традиция как живое, актуальное ядро этнической культуры, как действенный механизм организации повседневности и передачи исторического опыта актуальна только для людей, имеющих выраженную форму этнической идентичности, а их в нашем исследовании было меньше четверти. Учитывая более чем скромный объем выборки исследования, мы не можем экстраполировать его результаты на значительные по численности общности, но вправе актуализировать вопрос о необходимости введения в дискурс, касающийся бытия этнической традиции в современном мире, представления о диверсифицированном отношении к ней со стороны людей, по-разному определяющих содержание собственной этнической идентичности.

Выдвинем предположение, что у людей с расколотой и дистанцированной формами этнической идентичности может формироваться поверхностное представление о других этнических традициях, когда культура «инога» превращается в экзотическое зрелище, привлекательное по форме, но лишенное внутреннего содержания. Это является частью масштабного процесса, который называют фестивализацией культуры [8, с. 447] или эрзатизацией этнической традиции [9]. Данный процесс характеризуется тем, что от всего сложного комплекса этнокультуры в современном мире остается только лишь его красивая оболочка, которую актуализируют искусственно для фестивальных и праздничных мероприятий, что приводит к девальвации ценности целого – комплекса этнической традиции. Таким образом, картина мира и система ценностей дру-

гой культуры понимается поверхностно, а взаимопонимание культур становится существенно осложняется.

Примечания

1. Маркарян Э. С. Теория культуры и современная наука. М. : Мысль, 1983. 284 с.

2. Дашибалова И. Н. Проблемы этнической стереотипизации бурят в ценностном аспекте. Улан-Удэ : Изд-во БНЦ СО РАН, 2006. 77 с.

3. Санжеева Л. В., Цыденова А. Л. Модернизация традиции в современной городской семье. СПб. : Астерион, 2006. 120 с.

4. Цырендоржиева Д. Ш., Байдаева Н. С.-Д. Традиции и новации. Улан-Удэ : Изд-во Бурят. гос. ун-та, 2011. 233 с.

5. Мадюкова С. А. Место и роль этнических традиций в социокультурном пространстве // *Respublica Literaria*. 2021. Т. 2, № 1. С. 84-94.

6. Персидская О. А., Фомкин Ф. С. Современные подходы к исследованию этнической идентичности // *Сибирский философский журнал*. 2021. № 19 (3). С. 68-86. DOI: 10.25205/2541-7517-2021-19-3-68-86.

7. Персидская О. А. Формы этнической идентичности и стратегии межэтнической интеграции юношества в городском сообществе. Анализ результатов исследования // *Respublica Literaria*. 2021. Т. 2, № 3. С. 85-103. DOI: 10.47850/RL.2021.85-103.

8. Беломоева О. Г., Кондратенко Ю. А. Этнокультурная традиция в современном мире: функциональный аспект // *Финно-угорский мир*. 2020. Т. 12, № 4. С. 447-456.

9. Мадюкова С. А., Персидская О. А. Традиционная культура и этноэкономика в системе детерминант трансформации регионального сообщества // *Известия высших учебных заведений. Социология. Экономика. Политика*. 2018. № 2. С. 61-68.

Ловцов Д. С., г. Красноярск, Россия
Научный руководитель: профессор Экард Л. Д.

Lovtsov D. S., Krasnoyarsk, Russia
Scientific supervisor: professor Ekard L.D.

ПАТРИОТИЧЕСКОЕ ВОСПИТАНИЕ В НАРОДНОМ ЗАБАЙКАЛЬСКОМ КАЗАЧЬЕМ АНСАМБЛЕ «СТАНИЦА»¹

PATRIOTIC EDUCATION IN THE FOLK TRANSBAIKAL COSSACK ENSEMBLE «STANITSA»

В настоящее время правительство РФ уделяет большое внимание патриотическому воспитанию подрастающего поколения. Основой формирования патриотического самосознания становится идентичность со всей российской многонациональной культурой, традициями своих предков. Воспитание социально-активной личности гражданина и патриота, обладающей чувством национальной гордости, гражданского достоинства, любви к своему народу невозможно без систематической целенаправленной работы по развитию патриотизма у подрастающего поколения. Специфика патриотического воспитания молодежи в опоре на казачьи традиции и фольклор рассматривается в работе на примере народного забайкальского казачьего ансамбля «Станица».

Nowadays the government of the Russian Federation pays much attention to patriotic education of the younger generation. The basis for the formation of patriotic self-awareness is identity with the entire Russian multinational culture, the ancestors' traditions. The education of a socio-active citizen and a patriot with a sense of national pride, civic dignity and love for the people is impossible without systematic, targeted work to develop patriotism in the younger generation. The specifics

¹ *(Участие в конференции поддержано Красноярским краевым фондом поддержки научной и научно – технической деятельности (проект №2202052908743))*

of patriotic education of young people on the basis of the Cossack traditions and folklore is considered on the example of the Transbaikal Cossack folk ensemble «Stanitsa».

Ключевые слова: патриотическое воспитание, казачья культура, народные песни, фольклорные экспедиции, народный коллектив, фольклор, казачьи традиции.

Keywords: patriotic education, the Cossack culture, folk songs, folklore expeditions, folk collective, folklore, the Cossack traditions.

В настоящее время правительство Российской Федерации уделяет большое внимание патриотическому воспитанию подрастающего поколения. Основой формирования патриотического самосознания становится идентичность со всей российской многонациональной культурой, традициями своих предков. Воспитание социально-активной личности гражданина и патриота, обладающей чувством национальной гордости, гражданского достоинства, любви к своему народу, невозможно без систематической целенаправленной работы по развитию патриотизма у подрастающего поколения. Повсеместно в России создаются центры патриотического воспитания, целью которых является формирование у детей и молодежи уважения к истории и культурным особенностям народов России, любви к Отечеству, готовности к выполнению гражданского долга по защите Родины.

Как известно, издавна казачество было оплотом Руси, ее силой, гордостью и отвагой. Казаки во все времена верой и правдой служили Отечеству, были примером доблести и патриотизма.

В Республике Бурятия центрами патриотического воспитания стали общественная организация Улан-Удэнское казачество, казачьи кадетские классы в средних общеобразовательных школах № 9, № 52 города Улан-Удэ, в районах Баргузинском, Кабанском, Джидинском (село Петропавловка), Закаменском (г. Закаменск), Кяхтинском (г. Кяхта). В данный момент решается вопрос о создании в поселке Новоселенгинск на базе школы-интерната Забайкальского казачьего кадетского корпуса. Многие центры допризывной казачьей молодежи, первичные казачьи общества при поддержке окружного казачьего общества РБ, Верхнеудинское ЗВКО, ведут работу в этом направлении. С возрождением Бултумурского

дацана стали возрождаться казачьи традиции казаков-буддистов. Там проводятся детско-юношеские молодежные соревнования – скачки, стрельба из лука, бег, борьба. Многочисленные ансамбли казачьей песни при ДК и клубных формированиях также занимаются воспитанием патриотизма у подрастающего поколения.

Народный Забайкальский казачий ансамбль «Станица» образован в 2000 году на базе КДЦ «Рассвет» [1]. Художественным руководителем стал Георгий Васильевич Григорьев, потомственный забайкальский казак из старообрядцев. Любовь к народному искусству ему привили родители с раннего детства, которые знали большое количество народных песен и мастерски играли на гармонии. Впоследствии он тоже научился играть на гармонии, но получить музыкальное образование ему так и не удалось. Долгое время он был участником фольклорного коллектива, который базировался в Восточно-Сибирском государственном институте культуры в городе Улан-Удэ. Однажды Георгий Васильевич решил организовать свой казачий ансамбль.

В состав коллектива вошли студенты музыкального колледжа искусств им. П.И. Чайковского, Восточно-Сибирского института культуры и любители казачьего песенного фольклора. Численный состав коллектива в разные годы составлял от 12 до 18. В настоящее время в ансамбле 24 человека. Коллектив смешанный. Репертуар ансамбля «Станица» изначально был казачий. Именно через музыкальный фольклор казаков участникам коллектива прививается любовь к Родине, станице, хутору, родному краю. Ведь песни казаков – это рассказ о славных походах, о громких победах, о горечи неминуемых утрат, о верном друге боевом коне, о доме, семье. Репертуар пополнялся песнями из опубликованных экспедиционных материалов местных собирателей-фольклористов: Николая Ивановича и Виктории Сергеевны Решниковых, Татьяны Михайловны Зенковой, Игоря Чумакова. Прочно вошли в репертуар и стали любимыми среди участников «Станицы» такие песни, как «Чу, сила», «Под ракитой зелёной», «В чужедальную сторонку», «Маруся». Через год репертуар стал пополняться песнями семейских Забайкалья, например, «Да ли стой ты рябина», «Осыпаются листья», «Чёрный ворон», «Сенюшка», «Бока мои бока» [2, с. 313]. Большой популярностью у зрителей пользуется «воинский» блок. В

него входят песни Великой Отечественной, Афганской и Чеченской войн.

Помимо музыкального фольклора в ансамбле изучаются культура забайкальских казаков, казачьи воинские традиции и обычаи, владение шашкой. Большое внимание уделяется внешнему виду участников коллектива, у всех – подлинные казачьи костюмы своего региона.

Богата и разнообразна гастрольная жизнь коллектива. «Станица» является постоянным участником различных городских и региональных творческих мероприятий. Многократно становился лауреатом и дипломантом республиканских, всероссийских и международных конкурсов и фестивалей. Ансамбль является постоянным участником всероссийского фольклорного конкурса «Казачий круг» [3]. В 2019 году в региональном этапе коллектив завоевал Гран-При. Дуэт Надежды Хайнатской и Дмитрия Шамтеева также завоевали Гран-При.

В 2021 году «Станица» становится лауреатом Государственной премии РБ в области культуры за заслуги в развитии народного творчества в номинации «Народный коллектив любительского художественного творчества»; Николай Стуков – солист ансамбля «Станица» стал лауреатом Государственной премии РБ, в области поддержки талантливой молодежи в номинации «Художественное творчество».

Молодые участники коллектива влюбляются в казачью культуру, и уже не мыслят себя вне её. Для многих ансамбль стал отправной точкой для выбора их будущей профессии. Например, автор доклада, Дмитрий Ловцов, получает высшее образование в СГИИ имени Д. Хворостовского; Николай Стуков – студент 1 курса колледжа искусств им П. И. Чайковского, обучается по специальности «Сольное и хоровое народное пение», Кирилл Корчуганов – студент 3 курса колледжа искусств им П. И. Чайковского, а Иван Корчуганов на данный момент – студент 2 курса Восточно-Сибирского государственного института культуры, Надежда Хайнатская и Дмитрий Шамтеев окончили Восточно-Сибирский государственный институт культуры.

Примечания

1. Народный Забайкальский Казачий Ансамбль «Станица»
URL: <http://kdcrassvet.ru/stanica> (дата обращения: 28.03.2022).
2. Дорофеев Н. И Русские народные песни Забайкалья : [нот. сб.]. М. : Сов. комп., 1989. 456 с.
3. Ансамбль «Станица» из Бурятии стал победителем конкурса «Казачий круг» // BezFormata. URL: <https://ulanude.bezformata.com/listnews/pobeditelem-konkursa-kazachiy-krug/99903578/> (дата обращения: 27.03.2022).

УДК 791.66(571.54)(=512.212)

Назаров В. К., Добрынин С. А., г. Улан-Удэ, Россия

Nazarov V. K., Dobrynin S. A., Ulan-Ude, Russia

РОЛЬ ПРАЗДНИКА В РЕПРЕЗЕНТАЦИИ КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ НАРОДА (НА ПРИМЕРЕ ЭВЕНКОВ РЕСПУБЛИКИ БУРЯТИЯ)

HOLIDAY ROLE IN REPRESENTING PEOPLE'S CULTURAL HERITAGE (THE EVENKS OF THE REPUBLIC OF BURYATIA AS AN EXAMPLE)

В статье рассматриваются роль праздника в репрезентации и сохранения культурного наследия на примере традиционной культуры эвенков Республики Бурятия, а также функциональные аспекты этого процесса.

The article considers the holiday role in representing and preserving cultural heritage on the example of the traditional culture of the Evenks of the Republic of Buryatia and also the functional aspects of this process.

Ключевые слова: сбережение культурного наследия, функции праздника, праздничная культура эвенков Бурятии.

Keywords: preservation of cultural heritage, holiday functions, festive culture of the Evenks of Buryatia.

Одним из важнейших факторов поступательного развития Российской Федерации является сохранение ее исторической памяти, материального и нематериального наследия. Известный российский историк Д.С. Лихачев писал, что «... память – основа совести и нравственности, память – основа культуры» [1].

Сохранение исторической памяти, сбережение культурного наследия Российской Федерации есть важнейшее условие ее филиации. В Конституции РФ прописано следующее: «Культура в Российской Федерации является уникальным наследием ее многонационального народа. Культура поддерживается и охраняется государством» [2]. Там же указывается: «Государство защищает культурную самобытность всех народов и этнических общностей Российской Федерации, гарантирует сохранение этнокультурного и языкового многообразия» [3].

Для России характерно большое количество регионов, где совместно проживают представители тех или иных этнических сообществ. Одним из таких регионов является Республика Бурятия. Она обладает уникальными объектами природы: озеро Байкал, хребет Хамар-Дабан, степные и таежные просторы. Несомненно, ее достоинством является своеобразная культура, вбирающая в себя национальные традиции, как коренных, так и пришлых народов. В настоящее время в республике проживают представители более 160 национальностей (по данным переписи 2021-2022 гг.). Из них три этнических сообщества относятся к коренным народам: эвенки, сойоты, буряты. Они относятся к алтайской языковой семье. При этом эвенки входят в тунгуско-маньчжурскую, сойоты – в тюркскую, буряты – в монгольскую языковые группы.

Одним из малочисленных коренных народов, проживающих на территории Бурятии, являются эвенки. В настоящее время в Российской Федерации проживает около сорока тысяч эвенков. В Республике Бурятия их насчитывается около трех тысяч. В основном они проживают в Баргузинском, Баунтовском, Курумканском, Муйском, Северобайкальском районах Бурятии.

История и культура эвенков, в том числе проживающих на территории Бурятии, неоднократно становилась предметом научных исследований. К ним относятся научные работы таких ученых,

как Беликов В.В., Воскобойников М.Г., Гладкова Н.Н., Добромислов Н.М., Залкинд Е.М., Туголуков В.А., Шубин А.С.

Эвенки относятся к малочисленным народам Республики Бурятия и защищены соответствующими законами РФ и РБ. Так, в 1992 году были приняты законы «О языках народов Республики Бурятия», «Об образовании». В них прописаны юридические положения по сохранению и развитию эвенкийской культуры. Разработаны программы мероприятий по внедрению в жизнь этих законов. В эти же годы созданы районные и республиканская ассоциация эвенков, а также национальные культурные центры в селах, где они компактно проживают. В городе Улан-Удэ был создан республиканский центр эвенкийской культуры «Арун».

Эвенки населяли Забайкалье задолго до появления монгольских племен. Иногда эвенков называют «хамниганами», однако это некорректное обозначение, хамниганы – это одно из эвенкийских племен. Использование термина «тунгусы» по отношению к эвенкам также является неправильным, поскольку во времена освоения Сибири русские казаки называли так все племена, населявшие пространства этой огромной территории.

Проживание в суровых таежных реалиях сформировало четкие правила поведения эвенков. В эвенкийской культуре сложилось особое отношение к сакральным местам. Это старые стоянки, опустевшие жилища, заброшенные лабазы, территории шаманских камланий, захоронения и другие объекты. При посещении этих мест необходимо было соблюдать сдержанность в поведении, чтение молитв, а иногда и запрет на приближение к ним. [4] Для всех членов семьи эвенков характерно было уважительное отношение друг к другу. Взаимоотношения между мужчинами и женщинами подчинялись жестким нормам поведения, недопустимо было кровосмешение.

В XVI-XVII вв. началась христианизация эвенков, которая закончилась в XIX веке. В Забайкалье некоторые группы эвенков приняли ламаизм.

В это же время окончательно сложились художественные традиции эвенкийского народа. Наиболее распространены сказания о медведе, так как он является главным божеством в языческом вероисповедании эвенков, считается прародителем этого народа.

Следует отметить, что в большинстве случаев текст повествований носит поэтический характер, он представлен монологами главных действующих лиц. Также весьма распространены сказания, посвященные семейным отношениям, конфликтам, которые имели в них место, проповедовалась необходимость примирения. Большой популярностью у эвенков пользуются загадки и скороговорки.

Традиционная музыка, берущая свое начало в глубине веков, представлена самыми различными жанрами: это ритуальное пение шаманских обрядов, инструментальное исполнительство, песенно-танцевальное творчество и т.д. Обычно ведущая роль в данном случае принадлежит шаманам, которые исполняют ритуальные песнопения, которым подпевали все участники действия.

Известно, что главным социокультурным механизмом сохранения и развития этноса является его язык. Пока жив язык – жив народ. В республике уделяется огромное внимание развитию эвенкийского языка. Так, Бурятский государственный университет выпускает учителей по специальности «учитель русского языка и литературы, эвенкийского языка и литературы». С 2000 года ежегодно проводятся республиканские олимпиады школьников по эвенкийскому языку. По радио еженедельно звучат передачи студии «Би-рокан», по телевидению показываются программы студии «Улгур» на эвенкийском языке. Следует отметить, что государственные органы Республики Бурятия предпринимают все необходимые усилия для развития эвенкийского языка и культуры.

Следующим по значимости социокультурным механизмом сохранения и развития национальной культуры является праздник, который, собственно, и является первичной формой культуры народа. Именно они становятся инструментом сохранения исторической памяти, где важным моментом представляется непосредственное участие людей в возрожденных явлениях и процессах традиционной праздничной культуры. Существует множество определений понятия «праздничная культура», например, «как комплекса праздников и праздничных традиций, обрядов, обычаев, игр, символических атрибутов, отражающих ценности, религиозные воззрения, быт и нравы представителей конкретного этноса, обеспечивающих трансляцию социального опыта и взаимодействие человека, общества, природы и культуры» [5]. Праздничная куль-

тура характеризуется синтезом социальных и культурных (художественных) функций. Праздник ориентирован на то, чтобы вызвать у человека позитивное эмоциональное состояние, положительные чувства и мысли. При этом следует отметить, что стержневой основой праздника является определенная идея, праздник всегда является носителем той или иной идеологии. С точки зрения масштабности, праздник имеет различные уровни. Согласно классификации, предложенной Д.М. Генкиным, праздники подразделяются на всеобщие, локальные и личностные.

Праздник как явление социальной жизни выполняет ряд важнейших функций в обществе, среди них исследователи отмечают следующие:

- идеологическая (пропагандистская) функция;
- социально-интегративная (консолидирующая);
- рекреативно-компенсаторная (функция физической и психологической реабилитации и релаксации человека);
- информативно-коммуникативная, создающая условия для информационного обмена и общения;
- педагогическая (воспитательная, образовательная, дидактическая, познавательная-просветительская) функция;
- социализирующая (функция трансляции социального опыта);
- развлекательная;
- ценностно-ориентирующая;
- художественно-зрелищная;
- эвристическая (функция удовлетворения творческих потребностей человека, создание условий для творческой самореализации, овладения творческим опытом);
- гедонистическая (функция освоения и наслаждения прекрасным);
- функция сохранения и трансляции народной художественной культуры, нравственных кодов народной памяти. Последняя является ключевой для нарратива нашей проблематики.

Каждая из этих функций имеет свои особенности. Функция сохранения и трансляции культурного наследия по аналогии с памятью отдельного человека, в культуре выступает как память всего человечества, так и отдельных социумов. В качестве средств сохра-

нения и трансляции, в первую очередь, выступают язык, как устный (живой), так и письменный. Далее идут материальные и духовные артефакты, начиная от наскальных рисунков и заканчивая электронными средствами хранения и передачи информации. Важное значение имеет сохранение, воспроизведение их семиотики. Одним из таких «вечных» способов является праздник. Праздник обеспечивает историческую преемственность, передачу социокультурного опыта, накопленного веками, от эпохи к эпохе, от поколения к поколению.

Наряду с диахронической линией развития, праздник характеризуется и синхроническим взаимодействием. Он передает культурный опыт между людьми, живущими в одно и то же время. Устанавливает взаимосвязь между разными странами и регионами, объединяет различные этносы и народы.

Таким образом, сохранение и трансляция культурного наследия как в диахроническом, так и в синхроническом измерениях, является важнейшей функцией праздника.

Функция социализации является одной из важнейших для праздника как социокультурного явления. Еще Марк Туллий Цицерон в свое время утверждал: «*cultura animi*», то есть культура есть возвращение и возделывание души. Безусловно, это относится и к праздничной культуре. Праздник транслирует духовное богатство поколений во внутренний мир личности. Поэтому он является одним из факторов ее формирования и социализации. В этом процессе человек проходит три стадии своего становления. Это начальная, средняя и взрослая стадии. Начальная стадия связана с семейным воспитанием и охватывает собой детей младшего, дошкольного возраста. Здесь главная роль принадлежит семейным праздникам и участию в праздниках социума. Именно с них начинается приобщение к праздничной культуре, они потом остаются в памяти на всю жизнь. Средняя стадия охватывает, в основном, время обучения в школе. Школьные годы остаются в памяти на долгое время. И значительное место здесь так же принадлежит праздникам. Именно в школе происходит знакомство и усвоение как локальных, так и государственных праздников.

В зрелый период праздничный календарь дополняется такими событиями, как вступление в брак, рождение ребенка, этапы

профессионального роста. Как мы уже говорили, праздник является одним из главных факторов социализации личности. Особенно важно это для детей, подростков и молодежи. Именно в праздничных мероприятиях они непосредственно усваивают традиционные смыслы, ценности и нормы поведения, которые соединяют в себе опыт прошлого и непосредственное воздействие настоящего.

Благодаря коммуникативной функции, праздник создает условия для непринужденного и широкого общения людей друг с другом. Более того, праздник и существует только в процессе непосредственного общения, в котором проявляются смыслы и ценности праздничного мероприятия, соответствующие нормы, образцы и правила поведения людей. Поэтому праздник является как необходимым условием, так и результатом человеческой коммуникации. Через праздничное мероприятие люди, общаясь друг с другом, усваивают соответствующие стереотипы поведения, принятые в обществе.

Для праздничного действия характерен большой процент закодированной информации, возникшей сотни лет тому назад. Поэтому очень важно приобщение к праздничной культуре подрастающего поколения, чтобы оно понимало смысл совершаемых действий, становилось в дальнейшем, их носителем и исполнителем. Только в процессе живого общения могут сохраняться и развиваться праздничные традиции, несущие в себе смыслы, ценности и нормы, как прошлого, так и настоящего.

Регулятивная функция праздника реализуется через соответствующие нормы, правила, требования к его участникам. Как известно, праздники бывают личные, семейные, трудовые, гражданские, интернациональные. Поэтому через регулятивную функцию в праздничной культуре соответствующим образом определяется поведение отдельного человека, семьи, трудового коллектива, жителей региона или страны в целом. В данном случае вырабатываются оптимальные варианты поведенческой реализации праздника его участников, в течение того или иного времени формируются поведенческие стандарты поведения людей.

Регулятивная функция осуществляется по целому ряду направлений. В первую очередь, это выработанные в течение длительного исторического периода традиционные нормы организации

праздника. В основном, эти правила праздничной культуры носят неформальный характер, они жестко не прописаны в соответствующих государственных документах. Например, праздники, берущие свое начало в языческой культуре.

Другой подход к реализации данной функции праздника представлен на государственном уровне. В данном случае эти праздничные мероприятия прописаны в государственных документах, как на федеральном, так и на региональном уровнях. Проведение этих праздников осуществляется под руководством государственных органов, в первую очередь, Министерства культуры РФ, а также министерств и ведомств республик, краев и областей.

В любом случае, как на уровне неформальных традиционных праздников, так и на уровне государственных праздничных мероприятий, к их участникам всегда предъявляются нормы и правила соответствующего поведения, в свободной форме, но которые не противоречат прописанным требованиям.

Рекреативная функция праздника связана с необходимостью эмоциональной разрядки, снятием физической усталости, формированием позитивного настроения. Наиболее эффективные способы реализации этих задач как раз и сконцентрированы в праздничных мероприятиях. В процессе празднования устраиваются застолья, карнавные действия, концерты и др. Именно здесь создаются возможности для самореализации личности, формирования положительных эмоций, создания радостного настроения.

Известно, что в основе праздника лежат религиозные или светские ритуалы, которые органично объединяют в себе прописанные правила поведения и определенную свободу действий. В праздничных мероприятиях значительная роль отводится игре. Она дает возможность реализовать реальный потенциал человека символическими средствами и способами. Здесь главным является не цель, а процесс, удовольствие от участия в этих играх, раскрытие творческого потенциала личности. Поэтому функция рекреации человека является одной из ведущих в праздничной культуре.

Все вышеперечисленные функции праздника, как социокультурного феномена, наблюдаются и в традиционной праздничной культуре эвенкийского народа. Самый популярный праздник у эвенков «Бакалдын». В переводе с эвенкийского означает «встре-

ча». На этот праздник собираются родственники, друзья, гости из других эвенкийских родов. Бакалдын – это Новый год по эвенкийскому традиционному календарю. Его празднование относится к окончанию зимы и приходу лета. Конкретным знаком для встречи Нового года является прилет кукушки. По этому случаю близкие роды собирались на каком-то из стойбищ и в течение недели общались друг с другом. Ночью устраивались танцы вокруг костра.

Праздник проводился обычно в лесу, возле ручья или речки. Начиналась встреча Нового года с ритуала очищения, который в обязательном порядке проходили все участники праздничного мероприятия. По традиционным верованиям эвенков, каждый участник праздника должен осуществить этот обряд, который заключался в разведении костра из багульника. Костер багульника вычищает все плохое, а дым костра очищает души.

Следующим шагом эвенки вешают на дерево разноцветные ленточки. Через эти ленточки они связываются с главным божеством Эникэн Буча. По отношению к приезжим родственникам или просто гостям применялись еще более строгие ритуалы. Для этого разрубается повдоль ствол лиственницы, оставляя верхушку целой. Приезжие родственники или гости проходили через проем расщепленного ствола, в это время их окуривали дымом горящего багульника, веткой стряхивали с них все плохое, желая при этом здоровья, счастливой жизни, охотничьих успехов.

Наряду с праздничным общением взрослых, большое внимание здесь уделяется молодежи. Молодые парни показывают свои навыки борьбы, метания мауг, прыжков через нарты. Девушки выходят в красивых национальных костюмах, демонстрируют свое мастерство умелых хозяек и будущих жен.

Со временем приход Нового года «Бакалдын» трансформировался в праздник встреч, который стал называться «Большдер». В переводе с эвенкийского языка «Большдер» так же означает «встречу». В настоящее время этот праздник представляет собой своеобразный фестиваль, посвященный этнокультурным традициям эвенков. С 2015 года в Республике Бурятия этот фестиваль проводится один раз в два года. Инициатором проведения этого фестиваля является Республиканский центр эвенкийской культуры «Арун». Праздник проходит в муниципалитетах, где проживают эвенки. Как

правило, он организуется в разных населенных пунктах поочередно. Празднование длится обычно три дня.

Как и много лет назад, «Больдер» начинается с обустройства стойбища, где собираются хозяева и гости. В обязательном порядке проводится обряд очищения. Программа «Больдера» очень насыщена. Она начинается с шествия участников фестиваля и его торжественного открытия. В программе предусмотрен конкурс обрядов, дефиле участников с демонстрацией эвенкийского национального костюма, выставка достижений художественных промыслов, конкурс эвенкийской музыки, песен и танцев, национальные спортивные игры. Непременной частью фестиваля является конкурс национальной кухни.

В рамках фестиваля регулярно проводятся научно-практические конференции по экономическим и этнокультурным проблемам эвенкийского населения. По окончании праздника в торжественном ритуале знамя фестиваля передается жителям того населенного пункта, где он будет проводиться в следующем году.

Уникальные праздники эвенкийского народа «Бакалдын» и «Больдер», где сохранены элементы традиционной культуры и внесены дополнения сегодняшнего времени, являются краеугольными камнями эвенкийской праздничной культуры.

Таким образом, в процессе проведения праздников, каждый его участник искренне ощущает себя сопричастным к тем событиям, которые отражены в нем. Через эту сопричастность люди на эмоциональном уровне усваивают ценности своей традиционной культуры, передают их следующим поколениям. Это утверждение относится и к эвенкийским праздникам, к эвенкийскому народу в целом. Выше уже указывалось – пока живет эвенкийский язык, живет эвенкийский народ. К этому можно добавить: пока существует эвенкийские традиционные праздники, существует и эвенкийская культура.

Примечания

1. Лихачев Д. С. Письма о добром и прекрасном. М. : Дет. лит., 1985. 165 с.

2. Конституция Российской Федерации. Принята всенародным голосованием 12 дек. 1993 г. с изм., одобренными в ходе об-

щероссийского голосования 1 июля 2020 г. Ст. 68.4. // Официальный интернет-портал правовой информации : [сайт]. URL: <http://publication.pravo.gov.ru/Document/View/0001202007040001?index=24&rangeSize=1> (дата обращения: 29.03.2022).

3. Конституция Российской Федерации. Ст. 69.2. URL: <http://publication.pravo.gov.ru/Document/View/0001202007040001?index=25&rangeSize=1> (дата обращения: 29.03.2022).

4. Сирина А. А. Эвенки и эвены в современном мире: самопознание, природопользование, мировоззрение. М. : Вост. лит., 2012. 435 с.

5. Майны Ш. Б., Чооду О. А. Традиционная праздничная культура: понятие и сущность // Вестник Челяб. гос. акад. культуры и искусств. 2014. № 2(38). С. 56-61.

Смирнягина Т. Ю., г. Москва, Россия

Smirnyagina T.Yu., Moscow, Russia

**КУЛЬТУРНО-СПОРТИВНЫЙ ПРАЗДНИК
КАК ФОРМА ПОПУЛЯРИЗАЦИИ
КУЛЬТУРНЫХ ТРАДИЦИЙ НАРОДОВ РОССИИ**

**CULTURAL AND SPORTS HOLIDAY AS A FORM
OF POPULARIZATION OF CULTURAL TRADITIONS
OF THE PEOPLES OF RUSSIA**

Опыт создания полиэтнического фестиваля как модели популяризации и сближения культурных традиций народов России определяет своевременность и актуальность рассматриваемых примеров, связанных с режиссерско-постановочной деятельностью, позволяет расширить фактологическую базу по организации культурно-спортивного праздника и может представлять интерес для студентов (будущих режиссеров, организаторов полномасштабных праздников) в части его создания.

The experience of creating a multiethnic festival as a model of popularization and rapprochement of cultural traditions of the peoples of Russia determines the timeliness and relevance of the examples under consideration related to directing and staging activities, allows to expand the factual basis for organizing a cultural and sports festival and may be of interest to the students (future directors, organizers of full-scale holidays) in terms of its creation.

Ключевые слова: культурно-спортивный праздник, этнофестиваль, культурные традиции народов России.

Keywords: cultural and sports holiday, ethnofestival, cultural traditions of the peoples of Russia.

Культурно-спортивные и художественно-спортивные праздники различного масштаба (фестивали, олимпиады, чемпионаты) давно стали многогранным социальным явлением, делом общегосударственным, интегрирующим компоненты спорта, культу-

ры и искусства в единый зрелищный комплекс, направленный на популяризацию культурных традиций народов России.

Неуклонный рост интереса населения к такому массовому зрелищно-событийному явлению, как *этнофестиваль*, в форме культурно-спортивного праздника, связан с потребностью людей не только в демонстрации физических и состязательных возможностей, но и в раскрытии культуротворческого потенциала всех участников праздника. Это качество привносит в единое пространство праздника мирозерцательные смыслы, обеспечивает мощное эмоциональное воздействие, а «живая» межкультурная коммуникация способствует созданию атмосферы доброжелательности, становится свидетельством духовного сближения народов.

Непростительно малое количество фактологического материала определяет своевременность и актуальность рассматриваемого примера, связанных с режиссерско-постановочной деятельностью при создании поликультурного полномасштабного проекта.

Для студентов (будущих режиссеров, организаторов полномасштабных праздников) опыт организации красочного многонационального культурно-спортивного праздника может представлять интерес в части его создания. Творческий подход позволил решить ряд противоречий, стоявших на пути устройства площадки «Фестиваль национальных видов спорта» в рамках празднования 85-летия Москомспорта (Москва, Олимпийский комплекс «Лужники», 26.07.2008, режиссер Т. Ю. Смирнягина).

Празднование было задумано с размахом: свыше пятидесяти площадок, в виде секторов-лузжек вокруг центральной чаши стадиона, могли удовлетворить спортивный интерес буквально всех слоев населения и типа зрителей, прибывших на спортивные гуляния. Чемпионаты, турниры, товарищеские матчи и сражения ждали всех желающих, независимо от их степени владения тем или иным видом спорта. Показательные выступления юных спортсменов, в том числе воспитанников школ восточных единоборств, вызывали неподдельный восторг и желание юных посетителей праздника прямо на месте записаться в любую понравившуюся спортивную школу.

Среди многообразия спортивных площадок особое внимание многочисленных зрителей привлекала площадка, выделяющая-

ся этническим разноцветным баннером «Фестиваль национальных видов спорта».

Обратимся к изначальным условиям претенциозного московского праздника с приглашением большого количества зарубежных гостей и спортсменов. Буквально в считанные дни постановочной группе удалось «поднять» площадку, признанную, в конечном счете, самой зрелищной и массовой среди всех остальных. И не случайно.

В середине лета в Москве не найти ни творческие коллективы (кто на гастролях, кто в отпуске на малой родине), ни спортсменов (все на сборах). Организаторы приняли решение аннулировать данную площадку. Но за 8 дней до праздника возникла неподвижная ситуация: мэр города Москвы Ю. М. Лужков пожелал посетить именно площадку этнофестиваля.

Организаторы в срочном порядке обратились с насущной проблемой к выходцам из Республики Бурятия, поскольку бурятское землячество зарекомендовало себя как самое массовое и организованное сообщество по части организации полномасштабных зрелищных мероприятий в Москве.

Ситуация осложнялась тем, что выделенный на площадку бюджет был уже перераспределен по остальным спортивным площадкам. Начался труднейший, сжатый во времени, этап формирования постановочной концепции и режиссерской команды.

Было принято волевое решение: увеличить зону данной площадки за счет сокращения близлежащих секторов. Необходимость в расширении площади была обусловлена тем, что к участию в фестивале было предложено привлечь инсталляции традиционных жилищ кочевых народов со всей традиционной утварью (летний вариант бурят-монгольской юрты, зимний вариант войлочной казахской юрты, чум, яранга и шатер). Мысль об устройстве подобия музея кочевых народов под открытым небом (давшая идею создания в последующем этнопарка «Кочевник» в Московской области) нашла мгновенный отклик в Оргкомитете праздника и была поддержана рекламой. С просветительской миссией – рассказами о быте и традиционном жилище кочевых народов России были привлечены молодые аспиранты – этнографы, культурологи среди выходцев из республик, облаченные в традиционную одежду. Рядом с

ярангой и чумом расположилась «якутская деревня» (с нартами, оленями, голубоглазыми якутскими лайками и демонстрацией якутского мас-рестлинга, традиционных игрищ народов Севера).

Положительно встреченное обращение к московским ресторанам, предлагавшим меню национальной кухни, позволило развернуть с противоположной стороны площадки зону с дегустацией и продажей национальных блюд и сладостей: бурятские буузы, башкирский бишбармак, шаньги с творогом, черносливом и курагой (губадия), сладкие чак-чаки, татарские лепешки «кыстыбый» с картофельным пюре и мясные пирожки «эчпочмак», узбекский плов, осетинские пироги, удмурдские перепечи (ватрушки с различными начинками, облитые яйцом), ингушский мясной бульон с кукурузными галушками «дулх халтам», калмыкские пончики «борцоги» с соленым чаем джомба, марийские слоёные блины «ко-манмелна», мордовские манники и, конечно, кавказский шашлык.

Для палатки каждой традиционной кухни был изготовлен единый по размеру шаблон баннера, украшенный по периметру индивидуальным *национальным орнаментом*. Единообразные по формату, но разнообразные по национальному орнаменту, баннеры аккуратно опоясали зону национальной кухни ярким многоцветием.

По трем сторонам периметра площадки призывно развивались оперативно изготовленные флаги национальных республик России. В головной части был установлен шатер с русским национальным орнаментом – своеобразная концертная площадка «на траве» с ведущими от Республик Бурятия и Тува. Достаточно большая прибрежная зона была отведена для организации традиционных игрищ и круговых танцев кочевых и северных народов, заводилами в которых становились два-три человека в национальных костюмах от московских землячеств.

Невыполнимая, казалось бы, проблема привлечения к масовому участию профессиональных спортсменов решалась последующей постановочной логикой: *практически все спортивные состязания вышли из народных игрищ*. Это положение давало простор к привлечению в праздник простых граждан той или иной этнической группы, народных и любительских коллективов, которые с энтузиазмом демонстрировали свои национальные игры, вовлекая в заразительный игровой процесс все большее число участников:

традиционная бурятская игра "шагай", тувинские национальные игры – кажык, тебек, хендирбе согары, якутская игра "хаях", татаро-башкирская «Бой на подушках на бревне», чечено-ингушская «Кхокках ловзар» (бег с палкой под коленями), финно-угорская «Шарманка», русская игра с валенком и прочие игрища. Особое удовольствие от этой части программы получили дети, молодежь и пенсионеры. Желающих приобщиться к народным приговорам, скороговоркам, частушкам под национальные инструменты, считалкам на языке оригинала, казалось, невозможно было остановить. Самое удивительное, что на этнический фестиваль шел народ в своих национальных костюмах. И уже невозможно было различить, кто артист, а кто простой труженик, гражданин-патриот, представитель своей народности. Заинтересованное участие этнических групп Татарстана, Башкортостана, Якутии, Чувашии, Мордовии, Удмуртии, Бурятии в эпизодах, связанных с русским наследием, показало, что фольклор живет достаточно активной жизнью, адаптировался по содержанию к носителям того или иного языка. Так, по мнению исследователя И. Е. Карпухина, «в русском фольклоре обнаруживаются черты обрядов и фольклора практически всех вышеупомянутых народов, он национально корректируется каждым этносом» [1, с. 25].

В противоположной зоне от концертной площадки расположилась «Деревня мастеров», народные умельцы с мастер-классами по ряду ремесел, выставка художественных промыслов (из бересты, кости, бисера, шерсти, глины, металла, самоцветов, традиционных головных уборов и прочей утвари). Рассказ (с переводом на английский, итальянский и французский языки) о разнообразии природных национальных богатств России, ее лечебных кладовых в виде живительных фитосборов (оперативно доставленных на праздник из российских республик) вызвал большой интерес у иностранных гостей праздника, не выпускавших из рук фотоаппараты.

Сценарий праздника разворачивался в русло всенародного празднования – уже сам народ самореализовывался, творил и управлял праздничной стихией. На этнофестиваль всё прибывала и прибывала новая масса людей, казалось, заскучавших на других площадках. Здесь можно было вкусно покушать, получить навыки

ремесла, приобрести из рук мастеров уникальные сувениры, послушать удивительные сказы о жизни кочевых народов России, угощаясь в традиционном жилище свежесваренным чаем с молоком. И самое главное – окунуться в стихию ликующего народного смеха, прикоснуться к поэтике народных традиций, ощутить себя частью коллективного единства.

Особое внимание иностранных гостей и молодежи было приковано к спортивной состязательной площадке. Известно, что одна из распространенных форм состязательности среди народностей России – *борьба*. В ходе демонстрации два профессионала от лица национальных землячеств показывали, рассказывали и объясняли условия определенного типа национальной борьбы, а затем желающие зрители могли принять участие в состязаниях. Таким образом программа национальной борьбы (сибирская, бурятская, тувинская, кавказская, татарская борьба на поясах) стала массовой и зрелищной частью праздника. Страсть к национальной борьбе вовлекала в круг большую часть желающих помериться силой и ловкостью. Особенно отличились своей активностью старшеклассники московских школ и студенческая молодежь.

По мнению ученых, так называемая «сибирская» борьба тюркского происхождения, объединяет созвучные названия национальной борьбы схожестью «поясной» версии (борьба на поясах, борьба на кушаках): у чувашей (курашу), у татар (куреш), на Алтае (курес), у тувинцев (хуреш) – в пер. на рус. – *борьба*.

Условия борьбы незначительно отличаются. Например, в тувинской борьбе «хуреш» не существует весовых категорий, нет ограничений во времени, привлекается четное количество участников, поскольку в итоговой битве остаются два соперника. Противник повержен, если рукой, коленом, спиной коснулся земли. Этика национальной игры требует от выигравшего помочь поверженному сопернику подняться. Согласившись с поражением, проигравший развязывает пояс и встает под поднятую правую руку победителя, который, в свою очередь, исполняет танец радости «девиг» – ритуальный «танец орла». Танец достаточно прост в исполнении, но впечатляет своей зрелищностью: борец трижды хлопает себя по бедрам, что означает три вида состязания мужчин: стрельба из лука, конные состязания и борьба. Широко расставленные руки-

«крылья» имитируют движения полета орла. «Приземлившись», широко расставив ноги, участник хлопает себя по бедрам, приглашая соперника к поединку. Цель этих зрелищных действий – снятие стресса перед схваткой, улучшение кровообращения и наполнение тела и духа энергией для поединка. Традиционная экипировка борцов: *содаки* (плавки, стянутые кожаными шнурами), мягкие сапоги – *кадыг идик*, специальная укороченная до груди куртка – *шуудаки* (с длинными рукавами, открытая до половины спины, на груди завязывается ремнями).

Бурятская национальная борьба "Бухэ барилдаан" – одна из самых динамичных – важно максимально устоять на двух ногах 5 минут! Борцы в шортах, босиком на траве демонстрируют умение побеждать ловкостью, смелостью за счет природной и выработанной координации.

Показательные выступления по блочному луку проведены были коллегами из Российского государственного университета физической культуры и спорта, сыграли профориентационную роль – несколько человек из молодежной аудитории, прошедшие испытание на меткость, получили возможность подать заявление на поступление в университет и там совершенствовать свое новое увлечение – стрельбу из лука.

Мех, кожа, атлас, шерсть, шкура, сукно в многообразной цветовой гамме и деталями национального орнамента стали своеобразным центром внимания в показе самобытных коллекций старинной и дизайнерской одежды «Этномода – XXI век» в исполнении первых красавиц от республик России. А в завершении праздника незапланированный праздничный катарсис: продолжительное чистосердечное прощание, крепкие пожатия рук, обмен головными уборами, поясами и телефонными номерами.

Рассмотренный пример организации этнокультурного фестиваля определяет актуальность культурно-спортивного праздника как формы популяризации межкультурных коммуникаций в поликультурном обществе России. Однако, необходимо отдавать себе отчет, что на фоне глобальных перемен в мировом сообществе, активных миграционных процессов, организация полиэтнических фестивалей в многоязычной России должна быть ориентирована на создание новой праздничной среды с культуротворческим и этно-

воспитательным потенциалом, поскольку изначально культура неотделима от этнической и национальной почвы. И в то же время, для понимания своеобразия культурно-исторического наследия народов России «...наряду с интеграционной функцией фестиваль призван углубить культурные различия, рассмотреть особенности каждого этноса в отдельности» [2].

Примечания

1. Карпухин И. Е. Сотворческий диалог фольклора разных народов как основа и способ формирования его интернационального пласта в полиэтническом Башкортостане // VIII Лазаревские чтения: «Лики традиционной культуры в современном культурном пространстве: ренессанс базовых ценностей?» : сб. материалов междунар. науч. конф. Челябинск / сост. Л. Н. Лазарева. Челябинск : ЧГИК, 2018. Ч. I. С. 22-26.

2. Старикова А. С. Фестиваль национальных культур как форма сохранения нематериального культурного наследия // Молодой ученый. 2018. № 18 (204). С. 454-458. URL: <https://moluch.ru/archive/204/50024/> (дата обращения: 20.09.2022).

Ткачев В. В., г. Иркутск, Россия

Tkachev V.V., Irkutsk, Russia

**ХУДОЖЕСТВЕННОЕ НАСЛЕДИЕ КАК СОСТАВНАЯ
ЧАСТЬ ГОРОДСКОГО ПРОСТРАНСТВА БАЙКАЛЬСКОЙ
СИБИРИ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX – НАЧАЛЕ XX ВВ.**

**ARTISTIC HERITAGE AS A COMPONENT PART
OF THE URBAN SPACE OF BAIKAL SIBERIA
IN THE SECOND HALF OF THE XIX – BEGINNING
OF THE XX CENTURIES**

В работе рассматривается художественное наследие как составная часть городского пространства Байкальской Сибири второй половины XIX – начала XX вв. Анализируются архивные материалы о том, как горожане проявляли интерес к собраниям предметов искусства. Отмечается, что общественностью организовывались мероприятия художественной направленности, которые создавали связь между горожанами и произведениями искусства. Городское общество знакомилось и приобщалось к творческому наследию местных и западных мастеров.

The article considers the artistic heritage as an integral part of the urban space of Baikal Siberia in the second half of the XIX – beginning of the XX centuries. The archival materials about how the townspeople showed interest in the collections of art objects are analyzed. It is noted that the public organized artistic events where citizens got acquainted with the works of art. In this way the urban society experienced the creative heritage of local and Western masters.

Ключевые слова: история Сибири, художественное наследие, городская культура, художественная жизнь, выставки, музеи.

Keywords: history of Siberia, artistic heritage, urban culture, artistic life, exhibitions, museums.

Художественное наследие – основа для развития творческого пространства, образования, распространения знаний об искус-

стве. Процесс создания и сохранения его показывает то, что жители интересовались произведениями, наблюдали за профессиональным ростом художников. Сформированные коллекции послужили основой для формирования первых общественных организаций и учреждений культуры.

Музеи Байкальской Сибири (Иркутской губернии и Забайкальской области) всегда были центрами научной, культурной, художественной жизни городов. Исторические документы сообщают современным исследователям о том, что в данных учреждениях организовывались экспедиции в отдалённые территории Азиатской России, в Монголию, Китай, по Сибири. Также создавались выставочные павильоны, проводились открытые лекции и тематические встречи с учёными, мастерами. В событиях участвовали как специалисты определённого научного направления (этнографы, историки, геологи), так и начинающие учёные, которые не определились с отраслью знания, сибирская интеллигенция. Как живой организм, учреждения постоянно развивались, изменялись подходы музейной работы, создавались новые коллекции и экспозиции. В качестве примеров можно привести работу таких центров, как публичный музей в Нерчинске, музей в Чите Приамурского отдела Императорского русского географического общества, музей в Иркутске Сибирского отдела Императорского русского географического общества, иркутская картинная галерея и многие другие. Организации расширяли и пополняли свои собрания, выявляли новые предметы в процессе научных экспедиций, приобретали у других коллекционеров на выставках и т.д. Также состав рабочего коллектива постепенно пополнялся ведущими учёными, педагогами, общественными деятелями, коллекционерами, художниками. Достаточно вспомнить деятельность Г. Н. Потанина, В. А. Комаровского, А. П. Богословского, В. П. Сукачева и многих других, которые не только предлагали свои идеи, но и эффективно реализовывали их в целях культурного развития сибирского общества [1].

В настоящее время исследователи продолжают изучать художественное наследие городов Байкальской Сибири [2, с. 239; 3, с. 12; 4, с. 16]. Историки определяют то, что в дореволюционный период музеи Байкальской Сибири формируются, как научные центры, где общественности возможно было познакомиться с про-

шлым региона [5, с. 10; 6]. Таким образом, данная работа направлена на то, чтобы рассмотреть художественное наследие как составную часть городского пространства Байкальской Сибири на рубеже XIX-XX вв.

В создании музеев участвовала общественность, которую представляли известные коллекционеры. Собиратели редких и ценных предметов участвовали в составлении проектов будущих учреждений, формировании фондов и оформлении экспозиций, выставок. Многие обращали своё внимание на то, чтобы музеи и галереи становились центрами научной и культурной жизни, поэтому их работа была направлена на разработку новых форм взаимодействия с посетителями через лекции, экскурсии, тематические встречи. В результате организации диалога с учёными отмечалось значение музеев в просвещении и приобщении жителей к отечественному и мировому художественному наследию. Так, Владимир Платонович Сукачев писал Всеволоду Ивановичу Вагину в письме от 30 июля 1900 г.: «Большое спасибо за доброе слово по поводу моего предложения устроить в Иркутске картинную галерею. Многие и очень многие, даже из интеллигентов, смотрят на это как на пустую затею. Школу, говорят, нам дайте, образованных техников, а образование вкусов, любовь к искусству – без этого ещё долго можно обойтись; русские живописцы в галерее будут представлены в оригинальных произведениях, в хороших копиях, гравюрах и фотографиях с наилучших их произведений... В настоящее время изготовленные по моему заказу копии разбросаны по частным квартирам или в тех случаях, когда размеры их слишком велики – остаются в галереях. Настало время собрать их воедино. С этой целью осенью этого года я намерен объявить при Обществе петербургских художников конкурс на постройку специального здания. Место я наметил на Тихвинской улице на углу Трапезниковского переулка, там, где была аптека Шульца, а потом дом Котельникова» [7].

Приведём другой пример, когда по инициативе общественности и власти создавался музей, как научный центр. 17(29) ноября 1851 г. в Иркутске объединяются общественные силы в одной организации – Сибирском отделе Императорского русского географического общества, которая начинала проводить комплексную собирательскую и исследовательскую работу. Первое время существо-

вания музея при отделении, после открытия нового каменного здания, возможно определить, как продуктивное, так как на этом этапе поступило большое количество ценного и редкого материала. Так, в результате составления плана по комплексному формированию фондов членами сообщества, к 1889 г. музей приобрёл 9048 новых экспонатов. Постепенно формировалась и научно-популярная деятельность отдела и музея. Устраивались воскресные лекции, на которых пояснялось содержание коллекций. Лекторами выступали такие известные ученые, как В. И. Подгорбунский, Д. П. Першин, Н. И. Попов, А. И. Кириллов, Н. П. Левин, Д. А. Клеменц и многие другие. В результате активной работы было создано собрание, которое подробно представило историю Байкальского региона от древности до настоящего времени. Также коллекция послужила основой для проведения сибирскими учёными более глубоких исследований по географии, биологии, геологии, этнографии, культуре отдельных территорий. Результаты данной работы публиковались в местных изданиях как научного, так научно-популярного формата.

В Нерчинске центром по сохранению художественного наследия являлось собрание М. Д. Бутина, на основе которого в 1886 г. была создана библиотека и публичный музей. Многие иностранные и местные жители посещали мероприятия, организуемые Михаилом Дмитриевичем. Знакомились они и с интерьерными дворца, отдельными предметами из его коллекции. В качестве примера можно привести воспоминания Джона Кеннана: «Попасть в этот замечательный дворец было для меня настоящим чудом. Когда я увидел в роскошном зале самое большое зеркало в мире, я стал протирать себе глаза, чтобы удостовериться, что я не сплю. Кто бы ожидал увидеть в глуши Восточной Сибири такой богатый дом с паркетными полами, шелковыми занавесками, дорогими обоями, с мягкими персидскими коврами, позолоченной мебелью, крытою атласом, старыми фламандскими картинами, галерей фамильных портретов, с оранжереей... Редко встречал подобное соединение пышности с тонким вкусом» [8].

Музеи постепенно становились научными, образовательными центрами, которые, используя богатые знания, историческое и художественное наследие, доступным языком рассказывали о

сложных процессах в культурной, политической, экономической жизни как в центре, так и в отдалённых территориях Российской империи.

Таким образом, художественное наследие являлось основой для создания научных организаций, учебных и культурных учреждений, деятельность которых была направлена на стимулирование проведения комплексных исследований творческого пространства, традиционной культуры жителей региона. Музеи Байкальской Сибири развивались как центры по сохранению и изучению собраний уникальных и редких предметов искусства.

В процессе своей деятельности сотрудники учреждений сталкивались с организационными, финансовыми трудностями, но их постепенно решали. Изменялись формы работы с посетителями. Проводились выставки, тематические лекции, составлялись экскурсионные программы и маршруты, но оставалось неизменным то, что музеи являлись научными центрами по изучению всего региона. Работа современных отечественных исследователей, историков, музейных сотрудников должна быть направлена на изучение социокультурных процессов в городах Байкальской Сибири. Особое внимание необходимо обращать на музейную деятельность, взаимодействие учёных с обществом, организацию мероприятий по сохранению художественного наследия.

Примечания

1. Родионова Т. В. Г. Н. Потанин и музей Восточно-Сибирского отдела Императорского Русского географического общества // Вестник Томского гос. ун-та. История. 2011. № 2. С. 91-93.

2. Иркутский край. Четыре века : история Иркутской губернии (области) XVII-XXI вв. / гл. ред. Л. М. Дамешек. Иркутск : ВостСибкнига, 2012. 880 с.

3. Кошман Л. В. Город и городская жизнь XIX столетия: социальные и культурные аспекты. М. : РОССПЭН, 2008. 446 с.

4. Лыхин Ю. П. Художественная жизнь Иркутска (первая четверть XX века). Иркутск : АЭМ «Тальцы», 2002. 336 с.

5. Фатьянов А. Д. Художники, выставки, коллекционеры Иркутской губернии. Иркутск : Вост.-Сиб. кн. изд-во, 1995. 192 с.

6. Ткачев В. В. Приобщение жителей Байкальской Сибири к искусству во второй половине XIX – начале XX вв. (по материалам фонда Восточно-Сибирского отдела императорского русского географического общества) // Вестник Вост.-Сиб. гос. ин-та культуры. 2021. № 2(18). С. 29-37.

7. Дело по истории Иркутского областного художественно-го музея // Иркутский областной художественный музей им. В. П. Сукачева. Архив. Л. 10.

8. Дело Восточно-Сибирского отдела Императорского русского географического общества // ГАИО (Государственный архив Иркутской области). Ф. 293. Оп. 1. Д. 603. Л. 3.

УДК [02:069.014](571.54)

Кучмурукова Е. А., Перемитина Ю. А., г. Улан-Удэ, Россия

Kuchmurukova Ye. A., Peremitina Yu. A., Ulan-Ude, Russia

МУЗЕЙ ПРИ БИБЛИОТЕКЕ КАК ФОРМА СОХРАНЕНИЯ И РАЗВИТИЯ КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ

MUSEUM AT THE LIBRARY AS A FORM OF PRESERVATION AND DEVELOPMENT OF CULTURAL HERITAGE

В статье описан опыт музейной деятельности Бабушкинской городской библиотеки Кабанского района Республики Бурятия, охарактеризованы проекты, реализованные совместно с детским садом «Тополёк» по созданию мини-музеев для детей.

The article describes the experience of the museum activity of the Babushkin town library of the Kabansky district of the Republic of Buryatia, describes the projects implemented together with the kindergarten «Topolek» to create mini-museums for children.

Ключевые слова: музейная деятельность библиотек, музеи при библиотеках, библиотека-музей, музейный уголок.

Keywords: museum activities of the libraries, museums at the libraries, library-museum, museum corner.

В конце XX столетия происходит активизация деятельности библиотек. Одним из направлений, получивших развитие, становится организация при библиотеках музеев, которые со временем стали исполнять роль культурных центров, реализуя тем самым мемориальную функцию. Музеи при библиотеках начали создаваться достаточно давно, однако на современном этапе этот процесс принимает массовый характер. Развиваясь в разнообразных формах, – в виде музейных уголков, отделов или самостоятельных музеев, в традиционном или виртуальном формате – ими вносится существенный вклад в сохранение истории, культуры и традиций народов, населяющих тот или иной регион страны.

Опыт организации музеев при общедоступных библиотеках России разнообразен. Изучение их работы в данном направлении является значимым, а обобщение полученного опыта, дает возможность ознакомиться с актуальными практиками музейной деятельности и наиболее перспективные из них внедрить в работу. Об интересе к теме свидетельствуют проводимые научные мероприятия, публикации в профессиональной печати. Так, в 2010 и 2017 годы состоялись всероссийские научно-практические конференции «Музейная деятельность публичных библиотек», по итогам которых был опубликован сборник материалов [1] и обобщающая статья С.Г. Матлиной [2]. Особо значимым событием стала защита кандидатской диссертации Ю.А. Демченко «Историко-теоретические и организационные аспекты функционирования библиотек, осуществляющих музейную деятельность» [3]. Различные направления музейной деятельности библиотек описаны в статьях Т.А. Ковальчук [4; 5]. Интерес представляют публикации, обобщающие опыт работы музеев, организуемых при библиотеках России [6; 7].

Характеризуя направления работы музеев при библиотеках, было выявлено, что в большинстве случаев они определяются в соответствии с «Модельным положением о библиотеке музея» [8] от 17 мая 2012 г. и в основном ориентированы на работу с фондом. Тем не менее, анализ их деятельности свидетельствует о том, что проводимая ими работа намного шире и включает экспозиционное, культурно-образовательное, поисково-исследовательское, творческое и другие направления.

Библиотеки занимаются сбором информации, материалов и экспонатов, проводят научно-исследовательскую работу по их изучению, организуют экспозиционную работу и обслуживание пользователей, проводят разнообразные мероприятия. Музеи при небольших библиотеках организуются, как правило, в виде временных или постоянных выставок, музейных уголков, мини-музеев, которые впоследствии трансформируются и развиваются до уровня больших отделов. Многие из них носят краеведческий характер и формируются библиотеками в ходе составления летописи села (города). Активное участие в создании музейных экспозиций библиотек принимают жители села, родственники выдающихся земляков, проживающих в данном поселении, а также краеведы, работники сферы образования и культуры, коллекционеры.

Остановимся на характеристике работы музеев при российских библиотеках. Обобщая опыт музейной деятельности общедоступных библиотек России, следует отметить, что особую роль в воссоздании истории края и малой родины, сборе достоверной информации, играют небольшие городские или сельские библиотеки. Одной из них является Бабушкинская городская библиотека Кабанского района Республики Бурятия.

Городская библиотека, в настоящее время входящая в структуру МАУ «Бабушкинский информационно-культурный центр», была основана в годы Великой Отечественной войны в 1942 году. Первым ее библиотекарем была Екатерина Александровна Сухова. Структурно библиотека видоизменялась несколько раз. Первоначально в нее вошла детская библиотека. С 2012 г. согласно Указу главы МО ГП «Бабушкинское» №50 от 17.12.2012 городская библиотека вошла в состав Информационно-культурного центра г. Бабушкин.

Реализуя различные направления деятельности, сегодня библиотека г. Бабушкин активно развивает музейную деятельность, которая направлена на патриотическое воспитание и сохранение истории города. Не имея возможности организовать музей при библиотеке из-за отсутствия свободного помещения, удалось решить проблему при сотрудничестве с давними партнерами библиотеки детским садом «Тополек», где не только проявили интерес к этой

деятельности, но и выделили место для организации музейных уголков. В результате совместной работы были организованы:

- мини-музей «Мой город Бабушкин»;
- музейный уголок «Теремок»;
- музейный уголок «Город мастеров»;
- музейный уголок «Природный уголок».

Идея создания музея при библиотеке возникла во время проведения литературного вечера на тему «Сохраним нашу историю», в ходе которого обсуждались вопросы сохранения истории города. На мероприятии, в котором приняли активное участие пользователи всех возрастов, было высказано много интересных предложений, одним из которых стало создание музея. После чего жители города стали приносить различные старинные вещи, которые впоследствии образовали небольшой фонд, пополняющийся и сегодня.

Активными участниками мероприятия выступили заведующая и воспитатели ДОО «Тополек», которые выступили инициаторами создания контактного мини-музея на территории детского сада. Таким образом начал реализовываться совместный проект.

Проект «Теремок» направлен на изучение жизни села в историческом контексте. Музейный уголок оформлен в виде русской избы. Под лестничной площадкой в свободном доступе размещены небольшая кровать, прятка и столик, на котором размещена кухонная утварь (деревянные ложки, самовар, блюдца, чашки). На полу расположились коврики, полученные от жителей города. Стены расписаны красками, посредством которых имитируется круглый сруб дерева, изображено окно, украшенное шторами. Таким образом удалось воссоздать обстановку русской избы в миниатюрном виде. В организации уголка в детском саду приняли активное участие родители детей, которые внесли свой вклад по сбору будущих музейных предметов, сооружению предметов быта. Сегодня данный уголок стал местом проведения различных игр, квестов, бесед, направленных на изучение быта старины. Обращаясь к русским народным сказкам, воспитатели демонстрируют различные предметы старины. Основным достоинством музейного проекта является возможность контактного изучения истории своего города.

Не менее интересен проект «Город Мастеров», который направлен на изучение детьми искусства расписной посуды. Для его реализации на территории детского садика было выделено специальное помещение, стены которого оформлены в разной технике росписи: гжельской, хохломой и др. Оформлением занимались сотрудники садика, а сбором экспонатов – сотрудники библиотеки. На заказ был изготовлен стеллаж с отдельными секциями для музейных предметов, в каждой из которых расположились предметы, отнесенные к разным жанрам росписи предметов домашней утвари. Стены помещения украшены расписными полотенцами, создающими атмосферу уюта.

Мини-музей «Мой город Бабушкин» предназначен для изучения истории родного города и состоит из выставки фотографий, на которых запечатлены символы города: герб и гимн Республики Бурятия, важные мероприятия, портреты знаменитых людей, которые внесли значимый вклад в его развитие. Здесь можно увидеть фото А.П. Чехова, прошедшего свой знаменитый «Чеховский путь», побывав в городке в 1890 году; И.В. Бабушкина – революционер, которого трагически расстреляли на ст. Мысовая, и в честь которого переименовали город в 1949 году из Мысовка в г. Бабушкин; Б.С. Быстрых – Героя Советского Союза, летчика-бомбардировщика. На специально изготовленном стенде размещены фотографии, отражающие жизнь города. Под ним, на столе, представлены книги, где приводится подробная информация о каждом событии, произошедшем в городе Бабушкин.

Проект «Природный уголок» направлен на знакомство детей с миром животных и растений родного края. Стены выделенного под него помещения оформлены фотообоями с изображением природы Байкала. На них прикреплены животные, птицы и рыбы, которые водятся в окрестностях уникального озера. На полу расположены большие вазоны с веточками, на которых сидят птички. Рядом с ними сооружено небольшое гнездо. В музейном уголке имеется небольшой информационный уголок, содержащий дополнительные факты о природе Байкала с картинками для детей и с пояснениями на оборотной стороне для проведения игр воспитателями.

Данные проекты реализуются библиотекарями и воспитателями уже не первый год и позволяют с раннего детства воспитать интерес к своему краю, его истории, природным богатствам, уважение к окружающему миру, прививают любовь к чтению разнообразных книг.

Музейная деятельность ведется и на базе городской библиотеки, где сформирован небольшой музейный фонд, часть которого демонстрируется посетителям различных мероприятий на временных выставках. На данный момент в него входит 200 экспонатов, которые стали основой проекта «Это было недавно. Это было давно...», реализуемого с января 2021 года. Его целью стало воссоздание исторического бытового уклада крестьянской избы конца XIX – начала XX века.

Выставка музейных экспонатов расположилась у входа в библиотеку. С целью погружения в историческую атмосферу был изготовлен баннер с изображением стены избы, сделанной из кругляка, на нем изображены полочки с глиняной посудой, рядом с нею окно со шторками и расположенными на подоконнике цветочными горшками. Около баннера был размещен стол, на котором установлен самовар с бубликами, чайный сервиз с угощениями.

Особое внимание было уделено оформлению выставки. На столе расставлены картины, рядом развешаны старинные платки и салфетки, плетеные вазы, панно, выполненное в стиле макраме. Напротив расположен антикварный стол и стул, оббитые тканью; представлены вещи: платья, платки, пледы, сделанные своими руками; ручная швейная машинка и многое другое. Рядом со столом стоит красивый большой подсвечник для трех свечей, на полу лежат старинные коврики. На большом стеллаже представлено несколько коллекций календарей, иконок, литературы, открыток и других музейных предметов. Таким образом, зайдя в помещение, попадаешь в атмосферу старинной русской избы. Выставка использовалась при проведении различных мероприятий для пользователей библиотеки. Для детей были организованы небольшие экскурсии, викторины и беседы, взрослые приняли участие в вечере «Воспоминания нашего детства» с посиделками за кружечкой чая.

Библиотека и её пользователи активно продолжают собирать материалы и информацию об истории города, важных событи-

ях и пополняют музейный фонд. В дальнейшем сотрудники планируют реализовать проект на постоянной основе при библиотеке.

Таким образом, музей обогащается и выполняет важнейшие задачи по популяризации культурного наследия, сохранению и распространению традиций и обычаев народов, населяющих территорию, дает возможность привлечь пользователей в музейную работу и стать её постоянными читателями, способствует повышению имиджа библиотекаря.

Примечания

1. Музейная деятельность публичных библиотек : материалы Всерос. науч.-практ. конф., Санкт-Петербург, 30 июня – 02 июля 2010 г. / сост.: Т. В. Кузнецова, Е. Г. Ахти. СПб. : Центр. гор. публ. б-ка им. В. В. Маяковского, 2010. 128 с.

2. Матлина С. Г. Музейная деятельность публичных библиотек. Итоги одноименной конференции в столичном «Доме Голя» // Библиотечное дело. 2017. № 22(304). С. 32-34.

3. Демченко Ю. А. Историко-теоретические и организационные аспекты функционирования библиотек, осуществляющих музейную деятельность : специальность 05.25.03 "Библиотечное дело, библиографоведение и книговедение" : дис. ... канд. пед. наук. Челябинск, 2010. 355 с.

4. Ковальчук Т. А. Направления научно-исследовательской деятельности библиотек в области изучения музейных коллекций библиотек // Современное состояние инфосферы учреждений культуры : материалы IV Междунар. студен. науч.-практ. форума, Орёл, 25 марта 2021 г. Орёл : Орлов. гос. ин-т культуры, 2021. С. 174-178.

5. Ковальчук Т. А. Культурно-образовательные формы популяризации музейных коллекций библиотек // Библиотеки и музеи в современной образовательной и социокультурной среде: сохранение традиций и перспективы развития : материалы Междунар. науч.-практ. конф., посвящ. 75-летию фак. информ.-документных коммуникаций Белорус. гос. ун-та культуры и искусств : в 2 ч., Минск, 24-26 сент. 2019 г. Минск, 2019. Ч. 2. С. 100-104.

6. Дегтярева А. И. Музейная деятельность современных сельских библиотек (на примере Томской области) // Вестник Том-

ского гос. ун-та. Культурология и искусствоведение. 2017. № 28. С. 198-206. DOI 10.17223/22220836/28/19.

7. Носова К. С., Вафина Е. М. Музейная деятельность муниципальных библиотек России: по материалам социологического исследования // Музеи, библиотеки и архивы в реалиях современного мира : сб. материалов X Междунар. музейных чтений, Орёл, 20 мая 2021 г. Орёл : Орлов. гос. ин-т культуры, 2021. С. 258-267.

8. Модельное положение о библиотеке музея // РБА. Российская Библиотечная Ассоциация. URL: [http://www. Rba.ru/content/ about/doc/biblmuz.php](http://www.Rba.ru/content/about/doc/biblmuz.php) (дата обращения:28.09.2022).

УДК 37.018.26:303.4

Орешкина Е. В., Косякова А. И., г. Улан-Удэ, Россия

Oreshkina Ye.V., Kosyakova A. I., Ulan-Ude, Russia

**К ВОПРОСУ О ВЗАИМОДЕЙСТВИИ
ПЕДАГОГОВ – РУКОВОДИТЕЛЕЙ ДЕТСКИХ ТВОРЧЕСКИХ
КОЛЛЕКТИВОВ С РОДИТЕЛЯМИ ВОСПИТАННИКОВ**

**TO THE ISSUE OF INTERACTION OF THE TEACHERS –
HEADS OF THE CHILDREN’S CREATIVE COLLECTIVES
WITH THE PUPILS’ PARENTS**

В статье рассматриваются основные трудности взаимодействия педагога – руководителя детского творческого коллектива с родителями воспитанников, приведен анализ причин данных трудностей на основе результатов опроса педагогов и родителей детских творческих хореографических коллективов.

The article considers main difficulties in the interaction of a teacher – a head of the children’s creative collective with the pupils’ parents, analyzes the causes of those difficulties on the basis of the results of the poll of the teachers and parents of the children’s creative choreographic collectives.

Ключевые слова: детский творческий коллектив, руководитель детского творческого коллектива, родители, взаимодействие, взаимоотношения.

Keywords: children's creative team, head of the children's creative collective, parents, interaction, relationships.

Детские творческие коллективы как одна из распространенных и достаточно успешных форм работы с детьми в учреждениях дополнительного образования является важной составляющей современного образовательного пространства и имеет практически неограниченные возможности для воспитания и развития детей, для реализации физического и эстетического потенциала личности. Творческие коллективы, занимающиеся народным пением, народными танцами, различными видами декоративно-прикладного творчества формируют у детей не только знания, но и ценностное отношение к родной культуре, к культурам других народов. Однако для того, чтобы коллектив имел возможность в полной мере реализовать свой потенциал в области обучения, воспитания и развития подрастающего поколения, необходимо сформировать эффективные взаимоотношения сотрудничества между всеми участниками образовательного процесса: педагогами, воспитанниками, а также их родителями. Именно родители формируют у детей ценности и установки к процессу обучения, в том числе и в системе дополнительного образования, к занятиям творчеством, к личным достижениям вне общеобразовательной школы [1]. Кроме того, родители во многом оказывают влияние на жизнедеятельность детского творческого коллектива: формируют и поддерживают традиции; осуществляют контроль за детьми во время выездов и при подготовке к выступлениям; обеспечивают питание, подготовку костюмов и реквизита для участников конкурсов и выступлений.

Таким образом, родители воспитанников являются полноценными участниками детских творческих коллективов и во многом определяют успехи и неудачи в творческой деятельности как своего ребенка, так и коллектива в целом. Следовательно, установление взаимоотношений партнерства, сотрудничества с родителями является одной из важнейших задач педагога – руководителя детского творческого коллектива.

Отечественными педагогами накоплен значительный материал исследования взаимодействия и сотрудничества между семьей и школой [2], однако, в системе дополнительного образования взаимодействие педагога с воспитанниками и их родителями строится несколько иначе, чем в общеобразовательных учреждениях, а именно – на основе свободы выбора, добровольности взаимодействия. По отзывам педагогов учреждений дополнительного образования, «...с одной стороны, родители заинтересованы в том, чтобы ребенок занимался «полезным делом»; с другой стороны, значительная часть родителей проявляет крайне «потребительское отношение» к занятиям и педагогу» [3, с. 31], что не может не сказываться на результатах работы. При опросе 16 педагогов – руководителей детских творческих хореографических коллективов 15 из них (93,8%) заявили, что имеют трудности в работе с родителями.

Таким образом, основной целью нашего исследования является выявление и обоснование основных трудностей в работе педагога – руководителя детского творческого коллектива с родителями воспитанников. В нашем исследовании приняли участие 16 педагогов – руководителей детских хореографических коллективов и 123 родителя.

Большая часть педагогов – молодые специалисты со стажем работы не более 3 лет: 0-1 года – 2 испытуемых (12,5%); 1-3 года – 7 человек (43,8%); 3-5 лет – 4 человека (25%); 6-10 лет стажа у 2 педагогов (12,5%) и более 10 лет стажа у 1 педагога (6,3%). Территориально 10 из 16 педагогов (62,5%) из Республики Бурятия, 2 (12,5%) педагога представляют Забайкальский край и 2 (12,5%) Иркутскую область, 1 педагог (по 6,3%) из Москвы и 1 (6,3%) из Санкт-Петербурга.

Для того чтобы выяснить, с какими трудностями в работе с родителями чаще всего встречаются педагоги, мы предложили им ответить на вопрос: «Какие трудности в работе с родителями Вы чаще всего встречаете?» и проранжировали трудности по частоте упоминания их педагогами:

- на первом месте такая проблема как: «Родители подводят (не приводят детей на важные мероприятия – концерты, конкурсы)» – ответили 68,8% педагогов;

- на втором месте: «Родители дают советы и наставления педагогу по обучению детей» – встречается у 43,8% опрошенных;

- на третьем месте: «Родители предъявляют претензии педагогу по участию ребенка в конкурсах и концертах» – встречается у 37,5% опрошенных;

- на четвертом месте такая проблема, как: «Присутствуют на занятии и отвлекают детей» – ответили 31,3% педагогов;

- на пятом месте: «Требуют особого внимания к своему ребенку» – ответили 25% опрошенных;

- шестое место делят ответы: «Вмешиваются в процесс занятия, делают замечания детям» и «Родители инертные, равнодушные» – ответили по 18,8% испытуемых.

Лишь 1 человек из 16 указал: «Родители ответственно подходят ко всему, трудностей не испытываю», – это составило 6,3% опрошенных.

Таким образом, мы выяснили, что практически все руководители детских творческих коллективов встречаются с трудностями в работе с родителями. Данные трудности условно можно разделить на две группы: родители недостаточно ответственно относятся к дополнительному образованию детей (первая проблема) и родители не доверяют компетентности педагога (проблемы, расположившиеся на втором, третьем, четвертом и шестом местах).

С целью выяснения основных причин указанных трудностей мы опросили родителей воспитанников детских творческих коллективов в количестве 123 человек.

Первый вопрос для родителей касался их отношения к занятиям ребенка в детском творческом коллективе. Он звучал следующим образом: «Каковы ваши ожидания от участия Вашего ребенка в детском творческом коллективе?» Ответы родителей распределились следующим образом: (Рисунок 1)

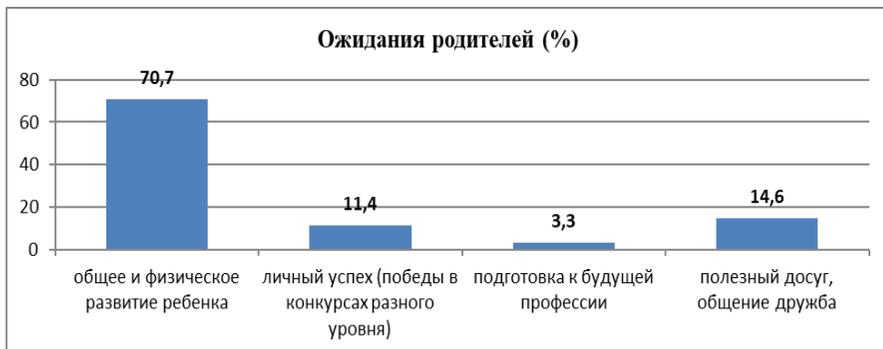


Рисунок 1. Ответы родителей на вопрос: «Каковы ваши ожидания от участия Вашего ребенка в детском творческом коллективе?»

Из ответов родителей, мы видим, что их основные мотивы участия ребенка в детском творческом коллективе – общее развитие и полезный досуг. Мы предполагаем, что именно с этим связана трудность, наиболее часто встречающаяся у педагогов: родителю важен сам процесс занятия творческой деятельностью, полезно организованное свободное время ребенка, а не предметные результаты обучения.

Следующие вопросы, заданные родителям воспитанников детских творческих хореографических коллективов направлены на выяснение причин желания родителей вмешаться в процесс обучения. Является ли данная потребность проявлением недоверия к педагогу или имеет другие основания?

Второй вопрос для родителей звучал как: «По каким критериям Вы выбирали педагога для своего ребенка?». Ответы на данный вопрос распределились следующим образом (Рисунок 2):

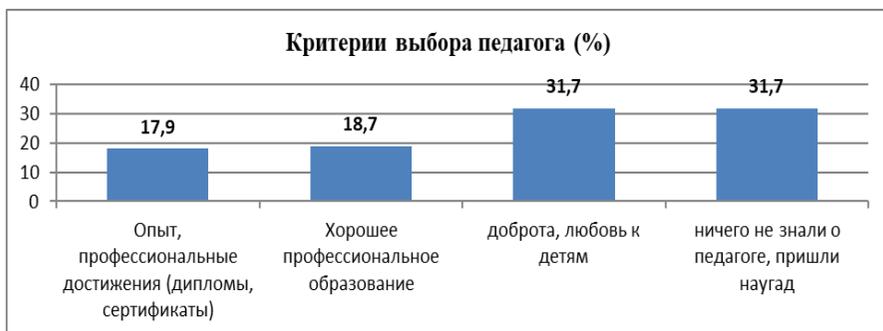


Рисунок 2. Ответы родителей на вопрос: «По каким критериям Вы выбирали педагога для своего ребенка?»

Распределение ответов на даны вопрос оказалось таким: для большинства родителей профессиональное образование, профессиональный опыт и профессиональные достижения не являются ведущим критерием выбора педагога. На первое место выходят его личностные качества – доброта и любовь к детям. Этот факт соответствует показателям ответа родителей на первый вопрос: для большинства из них главным является общее и физическое развитие ребенка и полезный досуг. С данной задачей справится педагог, имеющий профессионально важные личностные качества, но не обладающий особенно высоким уровнем предметных знаний и навыков. Примечательно, что треть родителей, выбирая творческий коллектив для своего ребенка, вообще ничего не знала о педагоге. Подобный ответ родителей может иметь несколько причин:

1) родитель полностью доверяет данному учреждению дополнительного образования; родитель видел успехи творческого коллектива и поэтому автоматически доверяет педагогу;

2) для родителей не особенно важны профессиональные и личностные качества педагога;

3) данный творческий коллектив единственный в населенном пункте, в котором проживает ребенок и у родителя нет выбора.

Мы можем предположить, что родители, выбравшие подобный вариант ответа, не будут вмешиваться в процесс обучения. Вместе с тем, чуть более трети опрошенных родителей более критично относятся к профессиональной подготовке и профессиональ-

ным достижениям педагога, предположительно, они будут более требовательны как к подбору форм и методов работы педагога с детьми, так и к результатам своего ребенка и коллектива в целом. Для того, чтобы проверить данное предположение, мы задали родителям вопросы, касающиеся выбора педагогом методов воспитания и возможности контроля педагогического процесса родителем. Приводим вопросы и ответы родителей:

1. При возникновении конфликтной ситуации, на чью сторону Вы встанете? На данный вопрос мы получили следующие ответы (Рисунок 3):



Рисунок 3. Ответы родителей на вопрос «При возникновении конфликтной ситуации, на чью сторону Вы встанете?»

Ответы родителей показали, что большинство из них будут стремиться объективно оценить ситуацию, прежде чем вмешаться в конфликт, однако, каждый десятый родитель встанет на сторону своего ребенка при любых условиях. Примечательно, что сторону педагога без критического анализа ситуации не занимает ни один родитель. С точки зрения взаимодействия родителей и детей, это достаточно хорошие показатели, так как свидетельствуют о доверительных детско-родительских отношениях и уверенности детей в возможности получить поддержку от родителей в трудных ситуациях. С другой стороны, родители, встающие на сторону ребенка без объективного анализа всех условий, способствуют лишь углублению конфликта.

2. После замечаний педагога о некорректном поведении ребенка, Вы пересмотрите свои подходы к воспитанию? Ответы, полученные на данный вопрос, приведены на рисунке 4.

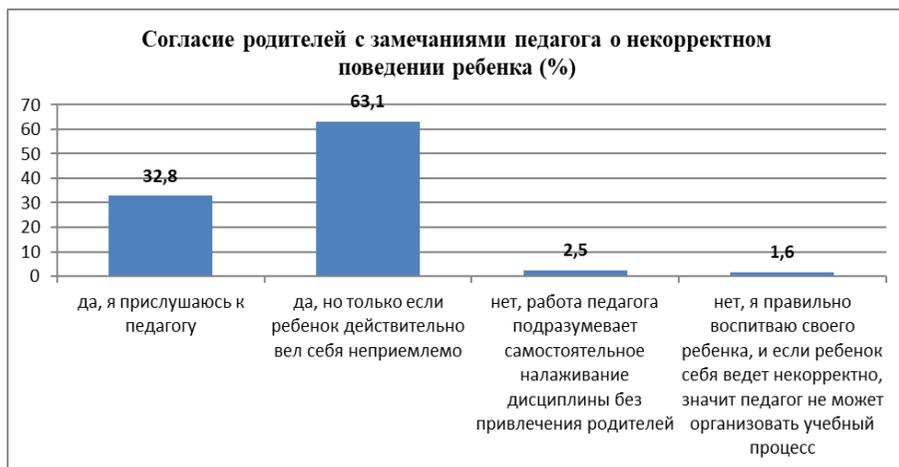


Рисунок 4. Ответы родителей на вопрос «После замечаний педагога о некорректном поведении ребенка, Вы пересмотрите свои подходы к воспитанию?»

Ответы родителей показывают, что треть из них вполне доверяют мнению руководителя детского творческого коллектива в вопросах воспитания и готовы скорректировать свои подходы к воспитанию ребенка. Данная группа родителей действует заодно с педагогом, сотрудничает с ним в ходе работы. Большая часть родителей примет к сведению замечания педагога, однако окончательное решение оставит за собой. Чаще всего данная группа родителей также готова к сотрудничеству, однако родители могут иметь разногласия с педагогом по некоторым вопросам воспитания. Вместе с тем, среди родителей воспитанников детских творческих коллективов встречаются и те, кто осознанно не будет поддерживать педагога в вопросах воспитания и поведения детей, т.к. считает, что ответственность за дисциплину и мотивацию детей во время занятий несет только сам педагог.

3. Допускаете ли Вы применения наказания со стороны педагога, если ребенок провинился? Ответы на данный вопрос представлен на рисунке 5.



Рисунок 5. Ответы родителей на вопрос «Допускаете ли Вы применения наказания со стороны педагога, если ребенок провинился?»

Ответы родителей на данный вопрос свидетельствуют, что большинство родителей допускают наказания со стороны педагога. Это говорит о том, что они готовы объективно ценить возможные жалобы и обиды ребенка на педагога. Треть родителей считают наказания ребенка педагогом недопустимыми ни в каком виде, следовательно, педагог не сможет рассчитывать на их поддержку в некоторых сложных ситуациях.

4. Как Вы считаете, нужно ли родителю присутствовать на учебных занятиях? Ответы на данный вопрос распределились следующим образом (Рисунок 6):

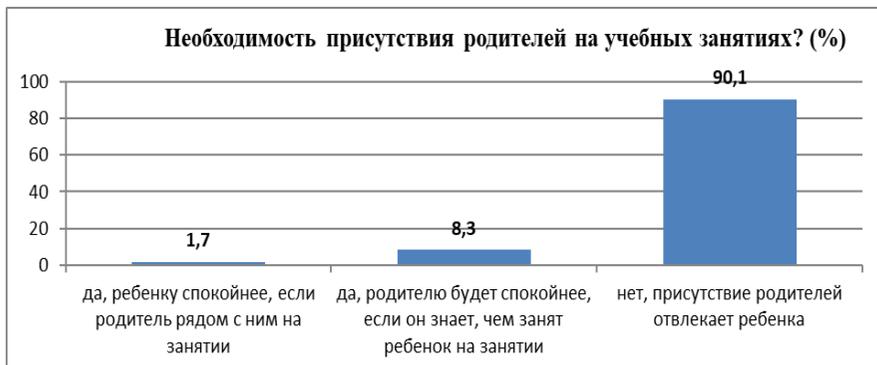


Рисунок 6. Ответы родителей на вопрос «Как Вы считаете, нужно ли родителю присутствовать на учебных занятиях?»

Большинство родителей (90%) считают, что присутствие родителей на учебных занятиях будет отвлекать ребенка. С этим мнением согласны и педагоги. Дети, особенно младшего возраста (3-5 лет), в присутствии родителей менее собраны, постоянно отвлекаются на родителей, могут подойти к родителю во время урока, игнорировать требования педагога. Вместе с тем есть дети, которые с трудом переносят разлуку с родителями, поэтому их присутствие на занятии необходимо. Однако, таких детей немного и, как правило, педагог знает их особенности и позволяет родителям присутствовать на занятии. Предполагаем, что их родители дали ответ: «да, ребенку будет спокойнее, если родитель рядом с ним на занятии».

Интересен ответ 8,3% родителей. Они хотят присутствовать на занятии, но не потому что так будет спокойнее их детям, а потому что так спокойнее им самим. Они предпочитают сами контролировать процесс обучения. Можно предположить, что это говорит об определенном недоверии родителей к педагогической компетентности педагога и готовности вмешаться в процесс обучения.

5. Важно ли для Вас поддерживать обратную связь с педагогом? Ответы на данный вопрос приведены на рисунке 7.



Рисунок 7. Ответы родителей на вопрос «Важно ли для Вас поддерживать обратную связь с педагогом?»

Ответы на вопрос о значимости обратной связи с педагогом указывают на то, что практически все родители (93,5%) считают важным взаимодействие с педагогом, причем две трети из них это делают для того, чтобы знать, каковы успехи и трудности имеются у ребенка, своевременно среагировать, оказать ребенку поддержку. Достаточно большая часть родителей (30,9%) взаимодействует с педагогом не только для того чтобы иметь представление о результатах своего ребенка, но и с целью полноценного участия в образовательном процессе: быть в курсе планов и текущих дел творческого коллектива, принимать участие в подготовке костюмов и реквизита, участвовать в организации поездок и коллективных выходов. Данная группа родителей готова оказывать поддержку и помощь не только своему ребенку, но и педагогу и коллективу в целом, однако эти родители будут более требовательны к результатам ребенка и коллектива, а также – к выбранным педагогом методам обучения и воспитания.

Таким образом, можно сделать вывод, что около 85% родителей воспитанников детских творческих коллективов доверяют педагогу в вопросах воспитания и взаимодействия с детьми. С данной категорией родителей педагог имеет возможность найти общий язык, выработать общую стратегию взаимодействия и совместно находить выходы из сложных ситуаций. Однако среди указанной группы родителей есть и такие, доверие которых граничит с равнодушием: «ребенок занят полезным делом, и этого достаточно». С

одной стороны, подобные родители не вмешиваются в работу педагога, не оспаривают его решения, с другой – они не принимают участия в жизни детского творческого коллектива, рассчитывать на их помощь и поддержку педагог не может.

Кроме того, в каждом коллективе имеются родители, проявляющие недоверие к методам и приемам работы педагога, которые будут делать попытки контролировать его работу, оспаривать выбор его методов, его решения. От руководителя детского творческого коллектива требуется высокий уровень мастерства педагогического общения для того, чтобы построить эффективные взаимоотношения с родителями данной группы, основанные на доверии и взаимоуважении.

Примечания

1. Боева А. С., Строкова В. Е., Сырых Т. В. Взаимодействие семьи и педагогов дополнительного образования детей как фактор социального воспитания: опыт регионов // Воспитание в контексте социализации: современные вызовы и практики : материалы открытой региональной конф. Всерос. науч.-практ. форума, 17 апр. 2019 г., г. Воронеж. Воронеж : Изд.-полигр. центр «Научная книга», 2019. С. 52-55.

2. Ильин Е. П. Мотивация и мотивы. СПб. : Питер, 2006. 507 с.

3. Данько Л. С., Барина Т. М. Особенности использования эффективных технологий взаимодействия с семьей дошкольников и младших школьников в учреждениях дополнительного образования // Актуальные вопросы современной науки : сб. ст. по материалам XII междунар. науч.-практ. конф., 23 мая 2018 г., г. Томск. Уфа : Дендра, 2018. С. 29-35.

Матвеева Е. В., г. Улан-Удэ, Россия

Matveeva Ye. V., Ulan-Ude, Russia

АНТРОПОМОРФИЗМ В ИГРЕ КАК РАННЯЯ СТУПЕНЬ ПОЗНАНИЯ МИРА У ДЕТЕЙ

ANTHROPOMORPHISM IN THE GAME AS AN EARLY STAGE OF CHILDREN'S WORLD COGNITION

В статье рассматривается феномен антропоморфизма, который присутствует в играх детей на раннем этапе их развития. Прослеживается идея, что антропоморфизм в детской игре является способом восприятия окружающего мира и познания его в той форме, которая детям наиболее доступна.

The article examines the phenomenon of anthropomorphism, which is present in the children's games at an early stage of their development. The idea that anthropomorphism in the children's game is a way of perceiving the surrounding world and cognizing it in the form that is most accessible to them is traced.

Ключевые слова: антропоморфизация, детская игра, народные игры.

Keywords: anthropomorphization, children's game, folk games.

Введение: о понятии антропоморфизма

Антропоморфизм как способ познания окружающего мира, был свойственен человеческой цивилизации в доисторические времена, а сегодня является одним из приёмов лингво-символической характеристики сторон общественной жизни и результатов деятельности отдельных индивидов. Антропоморфизация осуществляется в двух направлениях: свойства человека переносятся на предметы, явления, а свойства природы – на человека.

Чаще всего приемы антропоморфизма можно встретить в литературном творчестве. Распространёнными формами «переноса» качеств человека на явления природы является ее «одушевление». В известном стихотворении А.С. Пушкина «Буря мглою небо

кроет Вихри снежные крутя; То как зверь, она завоет, то заплачет, как дитя... » качества плачущего «дитя» символически опосредуют явления неживой природы.

А вот в случае описания курьера Арабина у Короленко В.Г. мы встречаем такую характеристику поведения этого человека: «На станциях он вел себя как человек, на единичные усилия которого возложено усмирение бунтующего края. Врывался, как ураган, бушевал, наводил панический ужас, грозил пистолетом и... забывал всюду платить курьерские прогоны» [1]. Таким образом, образ человека получает эмоциональную насыщенность, показывая силу и мощь его характера за счет обращения к природному явлению.

Использование антропоморфизма в прозе и поэзии помогает усваивать содержание произведений не столько рационально, как более всего на эмоциональном, ассоциативном уровне. Ассоциации «*ворвался как ураган*» или «*буря... заплачет как дитя*» помогают ярче воспринять и понять те явления, которые описывает автор. Поэтому, говоря о приемах антропоморфизма в произведениях литературы, мы должны отдавать себе отчет, что без них стихотворение или рассказ покажутся скучными и не вызовут душевного отклика у читателя.

Существенна роль антропоморфизмов в мифопоэтической литературе ранних религиозных воззрений человека. Так, пантеон богов в Древней Греции был богат «очеловечиванием» таких ипостасей, как Добро, Зло, Красота и др. К примеру, образ владыки царства мертвых Аида сопровождается таким описанием: волосы черные, с проседью, рассыпанные по плечам, «мертвые», покрытые белесой пеленой глаза Аида, и бледная, почти прозрачная, кожа. Похожее описание внешности богини славянских народов – Мары, которая, как и Аид наделялась славой «темной богини». Выглядела она, по мнению наших предков, как красивая, статная высокого роста женщина с черными волосами и такими же черными глазами и бледной, почти прозрачной, кожей. Таким образом, в мифологических описаниях боги принимали образ человека и наделялись характерными внешними чертами, присущими злым, добрым или красивым людям.

Сегодня нам все еще приходится сталкиваться с ранними формами религиозных верований у многих народов, сохранивших

тотемизм, т.е. веру в прародителей, в давние времена пришедших из природного мира и ставших основателями рода. Образы медведя, волка, оленя, лебедя как прародителей человеческих родов сохраняются в устном народном творчестве в виде красивой легенды, запечатлевая в поэтической символической истории происхождения.

С интересом читаем историю происхождения древних бурятских племен эхирит и булагат, которую пересказал в 1911 году со слов 83-летнего Мадаса Хантханова I холтубаевского рода из улуса Гуртуйский Балдаев С.П. [2]. Из легенды становится понятно, что своим происхождением два племени древних бурят обязаны сивому быку (порозу), который является отцом одного из мальчиков, рожденного дочерью Хон тайжи хана и усыновленного затем шаманками Асуйхан и Хусуйхэн. Усыновленного ребенка сивого быка назвали Булагат. Он, в свою очередь, подружился с другим мальчиком, который по вечерам выходил из байкальских вод и дети допоздна играли на берегу. Его также усыновили и назвали Эхирит. Булагат и Эхирит стали праотцами бурятских родов. От первого мальчика произошли балаганские, идинские, осинские и кудинские роды, а от второго – качугские, верхоленские, кударинские, баргузинские и ольхонские [2].

По мнению исследователей, значительные эвристические возможности скрывают в себе приемы антропоморфизма, которые используются человеком в процессе познания мира, его законов, правил, запретов, морали. «Антропоморфизм – реальная форма освоения человеком мира. Он делает ближе человеку то, что было для него чуждым, внешним, «овнешненным». Можно сказать, что антропоморфизм является своеобразной формой собирания человека, которая используется им в качестве «языка говорения» о мире при познании этого мира и самого себя» [3].

Антропоморфизм в детских играх

Антропоморфизм становится одной из форм познания действительности на ранних этапах ее освоения человеком. Перенос свойств и качеств человека на не всегда понятные для него явления окружающего мира – наиболее ранняя и понятная форма познания.

Игра человека является инструментом, при помощи которого с самого рождения выстраивается его связь с внешним миром. Игра – это то, чем максимально насыщено время детства.

На заре развития человечества, по мнению историков и этнографов, человек предавался играм не меньше, чем сейчас. Игры были также сопряжены с ранними религиозными ритуалами, в которых огромное значение имели образы внешнего природного мира, с которым человеку приходилось вести упорное противостояние, чтобы выжить.

В научно-популярном журнале «Тальцы», издаваемом в г. Иркутск, автор короткой статьи об играх эвенков Л.Г. Чинагина дает описание некоторым сюжетным играм детей эвенков. Среди таких игр она называет бэюктэдерэ (буквально «охотятся»), мата эмэрэн («гость приехал»), уринчэдерэ («устраивают стойбище»), нулгиктэдерэ (буквально «кочуют»), шамалдирэн (буквально «он шаманит»), шуэнчэкэл («пошаманить») [4]. Все игровые сюжеты, перечисленные в статье Л.Г. Чинагиной, сопутствуют быту кочевого народа, отражают его повседневную занятость и создают важные предпосылки социализации юных членов семьи, возможность знакомиться с обычаями предков, узнавать об окружающем мире в понятной и доступной детскому восприятию форме.

В книге этнографа А. С. Шубина [5] имеются краткие сведения о быте кочевых семей эвенков и можно найти описания молодежных забав и детских игр. В частности, он пишет «По традиции, эвенками поощрялось общение детей между собой и коллективные игры на воздухе. Старшие братья и сестры, и даже пожилые сородичи, учили отдельным коллективным играм детей, что переходило из поколения в поколение» [5, с. 99].

На летнем стойбище девочки и мальчики младшего возраста имели свои выделенные места для игр где-то неподалёку от главной юрты. В импровизированных юртах девочки «готовили», «шили», «выделывали шкуры», воспроизводя в этих манипуляциях с предметами природного мира – с палками, камешками, косточками, шерстью, взрослые действия, как бы проходя определенного рода тренинг, развивая свое воображение, физическую силу, ловкость и другие полезные для взрослой жизни качества.

В играх дети использовали не только импровизированные предметы, но и настоящие исполненные в миниатюре стрелы и лук, петли, топоры, ножи и пр. Как отмечает А.С. Шубин: «В отличие от других групп эвенков забайкальские эвенки не пользовались арка-

ном (маут) и не знали оленьих ездовых нарт. Поэтому в играх детей они отсутствуют» [5].

В подвижных играх дети подражали птицам, зверям и домашним животным. Они искусно имитировали движения дикого зверя, походкой, мимикой и жестами показывали крадущуюся хитрую лисицу, могучего, но добродушного медведя, легкую быстрокрылую чайку или глуповатого токующего глухаря. Роль охотника доставалась по жребии другим участникам игры и тогда между игроками разыгрывались занимательные сценки о том, как охотник старается поймать хитрую лисицу или завладеть шкурой могучего медведя.

Результаты исследования

В исследовании, которое было реализовано совместно со студентами, целью стало изучение того влияния, которое оказывает игра на индивида на протяжении его роста, развития и взросления. При этом мы исходили из предпосылки, что индивид включен в систему значимых природно-климатических и социальных факторов, несомненно, оказывающих на его поведение свое непосредственное влияние.

Социальными факторами, оказывающими влияние на выбор игрового поведения, становятся статус (врожденный и приобретаемый), этническая принадлежность со значительным набором ее элементов, такими как язык, верования, религия, фольклор и пр.; наличие и степень развития институтов образования, искусства, политики, культуры; система родства, институт семейного и общественного воспитания и многое другое, что опосредует игровое поведение человека.

В ходе анкетирования было опрошено 88 человек, их возраст представлен на рис. 1.

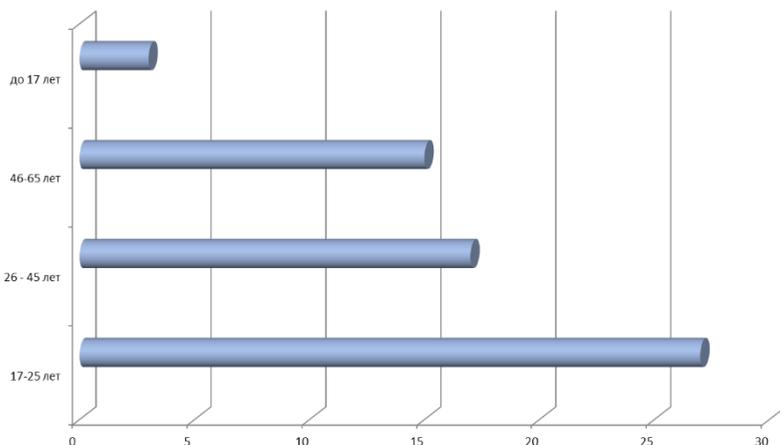


Рис. 1. Возраст респондентов

Место жительства зачастую определяет тесноту контактов внутри сообщества и, следовательно, определяет игровую компетенцию участников опроса.

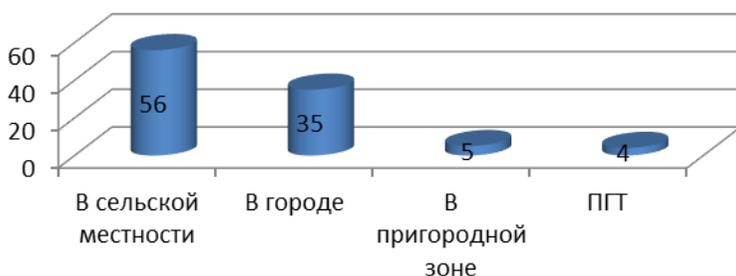


Рис. 2. Распределение ответов на вопрос о месте жительства в детские годы

Как это видно из диаграммы на рис. 2 большинство опрошенных свои детские годы провели в локальных сельских сообществах, что, как мы считаем, положительно сказалось на их игровой компетенции, потому как именно в сельской среде дети все еще играют на свежем воздухе в коллективные игры.

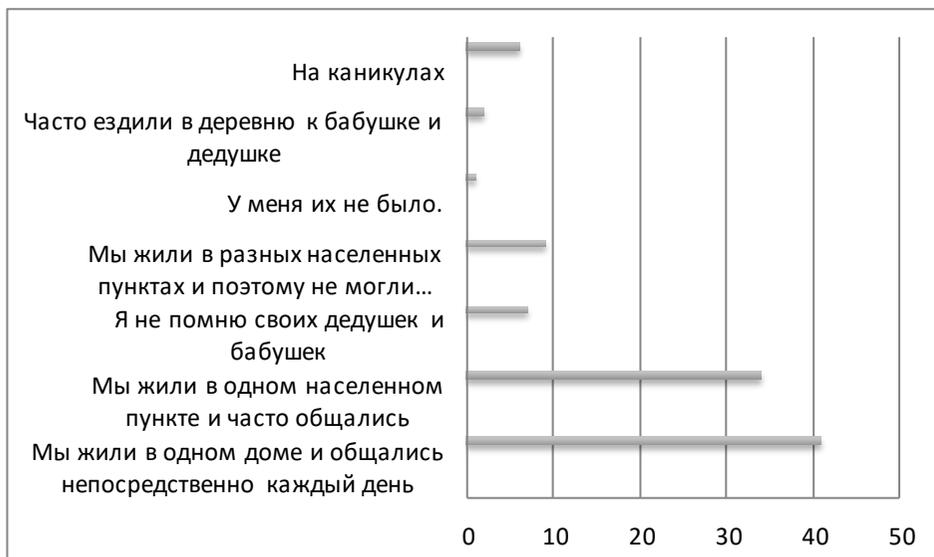


Рис. 3. Распределение ответов респондентов о контактах со старшим поколением в детские годы

Большинство участников опроса ответили, что в детстве у них были очень тесные контакты с представителями старшего поколения, которые, несомненно, взяли на себя естественные обязанности первых информантов об окружающем мире, в т.ч. передавали своим внукам навыки игровой деятельности.

На вопрос «Как думаете, нынешние дети стали меньше играть, чем играли в их годы когда-то вы? Если это так, то почему, как вы считаете?» были получены ответы, которые в совокупности отражают точку зрения авторов этих ответов: 1. «Нет. Играть меньше не стали. Но вот игры изменились кардинально. Раньше преобладали подвижные "уличные" игры, теперь же преобладают игры, так или иначе связанные с компьютером и/или интернетом»; 2. «Большое давление на классические подвижные игры оказывает компьютерная и мобильная индустрия, которая предоставляет родителям и их детям огромный выбор различных платформеров, шутеров, интеллектуальных игр и т.д., в которых имеется онлайн режим»; 3. «Зависит все от местности. Например, в городе, где есть

интернет, современные дети чаще предпочитают играть в компьютерные игры или в телефонные, а также сидят в социальных сетях. В сельской местности подвижные игры и игры на свежем воздухе более распространенное явление».

Антропоморфизм игровой деятельности просматривается в тех играх, которые помнят и называют участники исследования. К примеру, очень часто в ответах можно встретить указание на игру «Гуси-гуси».

Игра «Гуси-гуси» имеет место в игровой деятельности детей дошкольного и младшего школьного возраста. В ней просматривается прямая антропоморфная связь природного мира и человека. Сюжет и ход игры определяются словами и действиями, где роли распределяются так: ведущий, который задает сюжет игры и, делая игровой зачин, вопрошает: «Гуси-гуси?!»; группа детей, изображающая птиц, отвечает: «Га-га-га». «Есть хотите?» – спрашивает ведущий, «да-да-да» – отвечают птицы. «Ну, летите» – приглашает ведущий. Птицы: «Нет-нет-нет, серый волк под горой зубы точит, съесть нас хочет!». «Ну, летите, как хотите, только крылья берегите» – разрешает ведущий. После этой фразы игроки стараются перебежать на другую часть игровой площадки, а «волк» старается поймать (осалить) как можно больше «гусей». Игроки, которые попались «серому волку», по правилам игры становятся его добычей и выбывают из игры.

В данной игре очень четко прослеживается ролевая структура и характеры её героев ясно указывают на антропоморфные качества «гусей», «волка» и ведущего, который, видимо, представлен в образе «матери гусей», озабоченной тем, что ее дети голодны.

Дети, играя в эту игру, своим поведением, жестами и мимикой стараются быть похожими на своих героев – «гуси» машут крыльями и подпрыгивают, «волк» скалится и хищнически подбегает к птицам, ведущий принимает «птиц» в свои объятия, как мать, которая радуется за своих птенцов, избежавших участи быть съеденными «волком».

Другие игры, называемые участниками опроса, в которых можно проследить антропоморфную связь природы и человека, такие: кошки-мышки, коршун и наседка, у медведя во бору и др.

Все перечисленные игры имеют сюжет, они подвижные и сопровождаются словами и образами. Их задача – развивать не

только физические или коллективистские качества детей, но и формировать первичные представления у детей об окружающем мире, о социально одобряемых или осуждаемых поступках и закреплять эти отношения через оценочные суждения и эмоции в ходе исполнения ролей «кошки», «мышки», «волка», «наседки» и других героев. В этом, на наш взгляд, и заключается основная ценность детских игр, опирающихся на приемы антропоморфизма, который придает эмоциональность и образность игровым сюжетам и в доступной форме помогает детям овладеть знаниями об окружающем мире, усвоить нормы социального поведения.

Заключение

Изучение природного начала детской игры – цель продолжающегося исследования, начатого в рамках темы «Культурная антропология детства», которая стала ведущей научной разработкой лаборатории истории и теории культуры, функционирующей на базе института культуры.

В последующем запланированы мероприятия по разработке гранта, локализованного в рамках территорий Республики Бурятия, Забайкальского края и Иркутской области, о способах сохранения и актуализации наследия детской игры у народов, населяющих Байкальский ареал.

Примечания

1. Короленко В. Г. Сибирские рассказы и очерки. URL: http://lib.ru/RUSSLIT/KOROLENKO/atdavan.txt_with-big-pictures.html (дата обращения: 10.10.2022).
2. Балдаев С. П. Родословные предания и легенды бурят. Ч. 1 : Булагаты и эхириты. Улан-Удэ, 1970. 362 с.
3. Титова Т. А. Антропоморфизм как форма познания мира // Учен. зап. Казан. ун-та. Сер. Гуманит. науки. 2010. № 1. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/antropomorfizm-kak-forma-poznaniya-mira> (дата обращения: 12.10.2022).
4. Чинагина Л. Г. Игры и развлечения эвенков // Тальцы : науч.-попул. журн. 2 февр. 2012 г. URL: <https://www.pribaikal.ru/talci-item/article/12733.html> (дата обращения: 11.10.2022).
5. Шубин А. С. Эвенки. Улан-Удэ : Респ. тип., 2007. 360 с.

УДК [316.36:316.752](571.54)

Татарова С. П., Затеева Н. А., г. Улан-Удэ, Россия

Tatarova S.P., Zateeva N.A., Ulan-Ude, Russia

**ЦЕННОСТИ СУПРУЖЕСТВА
В СЕЛЬСКОЙ БУРЯТСКОЙ СЕМЬЕ**

**VALUES OF MARRIAGE IN THE RURAL
BURYAT FAMILY**

В статье рассматриваются актуальные показатели ценностного отношения к семье, формам сожительства в сельских бурятских семьях. Работа основывается на результатах авторского социологического исследования, проведенного в сельских районах Республики Бурятия.

The article considers the current indicators of valuable attitude towards the family, forms of cohabitation in the rural Buryat families. The work is based on the results of the author's sociological study conducted in the rural areas of the Republic of Buryatia.

Ключевые слова: семья, брак, ценности, гражданский брак, сожительство, отношение к семье.

Keywords: family, marriage, values, civil marriage, cohabitation, attitude to family.

Семья является важным элементом социальной структуры общества, отвечающим за социализацию новых поколений. Именно в семье с самого раннего возраста определяются социально-значимые качества человека, прививаются основные ценности, идеалы, моральные нормы, закладываются первые уроки нравственности, обеспечивающие полноценное формирование личности.

Функционирование социального института семьи имеет непреходящее значение для культурного, социального, экономического развития общества. Именно благодаря семье происходит обеспечение стабильности общества, создаются условия для его эффективного развития, благоприятного протекания в нем многих процессов и явлений общественной жизни. Благодаря реализации се-

мьей основных социальных функций – репродуктивной, воспитательной, социально-экономической, досуговой – она играет важную роль в пополнении трудового ресурса страны, в укреплении и поддержании здорового общества и крепкого государства.

В рамках данной статьи осветим мнение представителей сельского бурятского населения относительно современных форм оформления семейных уз, сложившихся тенденций и ценностей семейно-брачных отношений.

Эмпирическую основу исследования составили результаты социологического исследования, проведенного авторами в 2020 г. в районах Республики Бурятия. В выборку попали районы с преимущественным представительством бурятского населения. Также учитывался такой признак выборки, как удаленность/близость к столице республики. Всего в опросе приняло участие 209 сельских жителей из 10 районов республики.

На протяжении многих веков семья и брак занимали ведущее место в жизни каждого индивида и всего общества. Являясь носителем духовных и культурных ценностей, она служила источником нравственных идеалов и образцов поведения. Нельзя не согласиться с тем, что и в современном мире семья продолжает оставаться фундаментом общества, семейный образ жизни остается одним из распространенных, выступая в иерархии ценностных ориентаций населения на лидирующее место. Это подтверждается данными переписи населения 2010 года, согласно которой 80% населения предпочитают семейный образ жизни [1, с. 31], а также результатами социологических исследований [2; 3]. Результаты нашего исследования также показали, что среди множества перечисленных ценностей семья оказалась на 1 месте с результатом 78,5 % выбора.

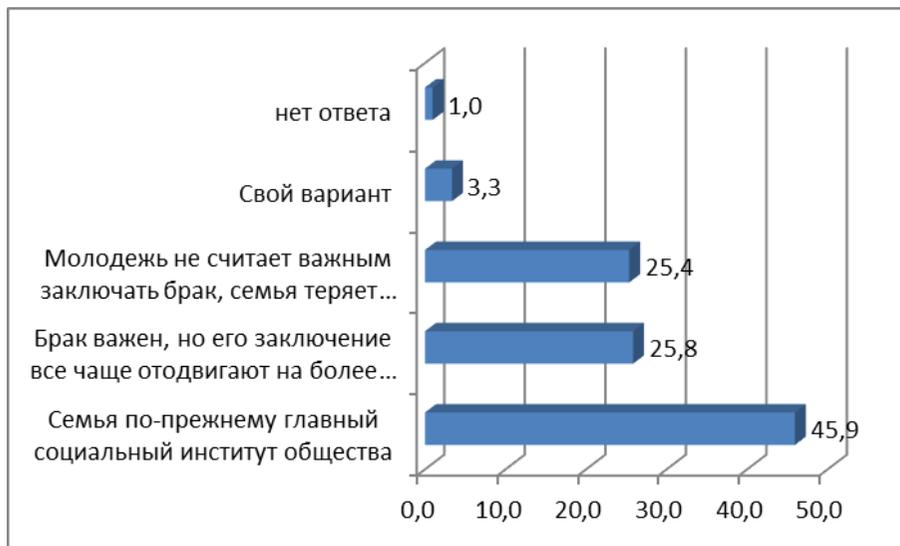
Кардинальные перемены в экономической, политической жизни страны, влияние западных образцов и моделей поведения, неконтролируемый поток информации в СМИ и в сети Интернет отразились на ценностных ориентациях граждан, повлекли за собой преобразование семейно-брачных отношений. Несмотря на то, что россияне перечисляют семью в числе важных ценностей, нельзя отрицать, что ее место в жизни современников меняется. Чаще всего исследователями отмечается, что западная часть страны более подвержена веяниям времени, тогда как на территории националь-

ных республик, особенно в сельской местности, продолжают сохраняться традиционные устои. Но результаты нашего исследования демонстрируют, что наличествует современная, не очень позитивная динамика отношения к семье. Так, на вопрос: «Как изменилось отношение к семье в современном обществе?» менее половины опрошенных (45,9 %) сельчан выбрали позицию «семья по-прежнему главный социальный институт общества».

В последние десятилетия в обществе стала четко проследиться тенденция увеличения брачного возраста и откладывание создания семьи на более поздний период жизни, что подтвердилось и результатами нашего исследования. Четверть опрошенных (25,4 %) отмечает, что, несмотря на важность брака, его заключение все чаще отодвигается на более поздний срок. Практически столько же (25,4 %) ответили, что «молодежь не считает важным заключать брак, семья теряет свою ценность» (диаграмма 1).

Диаграмма 1

Распределение ответов респондентов на вопрос: «Как Вы считаете, как изменилось отношение к семье в современном обществе?», в %



В последние пару десятилетий все большую актуальность приобретают вопросы трансформации института семьи. Происходящие изменения с важнейшим социальным институтом общества беспокоят ученых, педагогов, общественность страны. Мы становимся очевидцами того, что происходит рост показателей разводов, числа неполных семей, сожительства без регистрации брака. Неблагополучие семьи, в первую очередь, выражается в рождаемости детей вне брака, утрате традиции многодетной семьи, социальном сиротстве, росте числа бездетных супружеских пар и других негативных изменениях. Вслед за изменением роли семьи приходит формирование новой модели семейных отношений и коррекция демографического поведения молодежи с преобладающими ценностно-целевыми установками на снижение брачности, бездетную или однодетную семью, отсроченным сроком заключения брака. Кроме того, стоит отметить высокую степень принятия альтернативных форм оформления семейно-брачных отношений: свободные отношения, «гражданский» (незарегистрированный) брак, однополые браки, свободные союзы и др.

В рамках нашего исследования был сформулирован вопрос, позволяющий выявить мнение респондентов относительно форм оформления отношений в современном обществе. Согласно полученным данным отметим, что половина опрошенных (50,7%) считает, что по-прежнему преобладает традиционный, легитимный брак.

Стоит отметить, что оформление супружеских отношений в бурятской культуре сопровождалось обязательными ритуалами в религиозных институтах (дацанах), а брак заключался по предварительному сговору родителей и за невесту назначался выкуп, «калым». Часть респондентов считают, что подобные традиции сохранились и в нынешнее время. Так, 10,5% сельчан заявляют о том, что сохранилось освящение семейных уз в дацанах и 1,9% опрошенных думают, что калым по-прежнему имеет место быть.

В последнее время можно заметить, что сожительство становится эквивалентом законного брака, а отношение к браку и семье в обществе стало более упрощенным. Все чаще снижаются мотивы, побуждающие людей оформлять официальный брак, нынешние молодые пары вполне устраивает сожительство, они не торо-

пятся регистрировать свои отношения. Вступая в отношения, молодые люди не задумываются всерьез над принятым решением, рассматривают сожительство как положение, представляющее нечто среднее между одиночеством и законным браком. В результате наблюдаем тенденцию, что одной из распространенных форм отношений на сегодняшний день является гражданский брак (сожительство), который не ставит своей целью рождение и воспитание детей.

По результатам нашего исследования, значительная часть опрошенных уверена, что распространенными становятся именно такие новые формы отношений. Так, 39,2 % респондентов на вопрос о распространенных формах оформления института брака ответили, выбрав позицию «гражданский брак» (сожительство без регистрации брака) и 4,3% – «гостевая семья» (отсутствие ответственности мужчины за содержание семьи) (диаграмма 2).

Диаграмма 2

Распределение ответов респондентов на вопрос: «Насколько распространены, на Ваш взгляд, следующие формы оформления института брака?»



Таким образом, наблюдаем, что в современном обществе происходит институционализация гражданского брака (сожительства), подобными отношениями уже никого не удивить, более того, у данной формы отношений имеется много сторонников, которые оправдывают его существование.

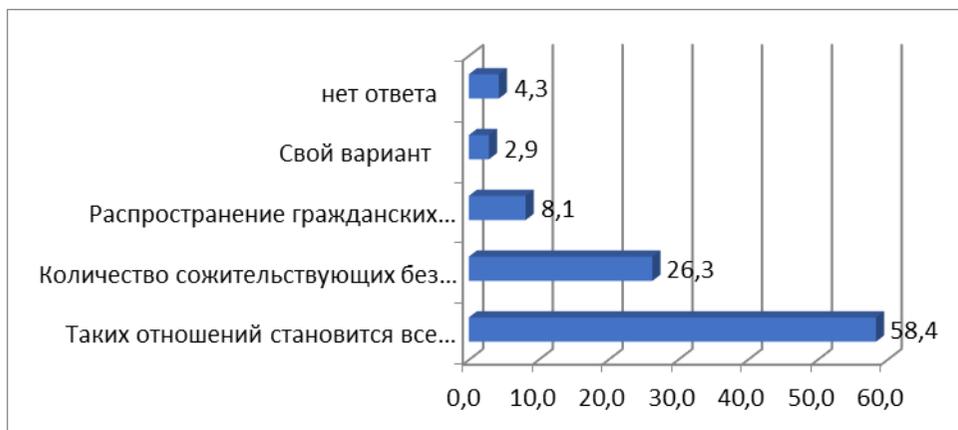
Позитивное отношение молодежи к незарегистрированным бракам объясняется не столько деградацией семейных ценностей, безответственностью и легкомыслием, сколько осторожностью, рассудительностью и возможностью, в связи с увеличением числа распадающихся браков, избежать подобных трудностей в своей дальнейшей жизни. Кроме того, одним из объяснений подобного поведения может стать сила конкурирующих жизненных целей молодежи, заключающихся в получении образования и построении карьеры, предпочтении материальных выгод и финансового успеха.

Можно констатировать, что в обществе очевидна долгосрочная тенденция к росту числа случаев отказа от официальной регистрации брака. Как отмечают исследователи, сожительство в стране растёт, хотя и не быстрыми темпами [4].

Результаты нашего исследования подтверждают сложившуюся ситуацию, что выразилось в том, что 58,4% опрошенных считают, что «таких отношений становится все больше». Незначительный процент респондентов (8,1%) считает, что складывается тенденция уменьшения количества таких браков и 26,3% указали, что число сожителей без официального оформления остается на прежнем уровне (диаграмма 3).

Диаграмма 3

Тенденции существования сожительства без регистрации брака, в %



Таким образом, сожителство занимает значимое место в жизни молодых людей, выступает как возможность выбора наиболее приемлемого варианта отношений между полами. Но, несмотря на то что подобные формы половых и семейных отношений имеют определенную закономерность, стоит отметить, что последствиями таких отношений являются другие негативные тенденции и возникновение новых социальных проблем.

К сожалению, популярность гражданского брака в молодежной среде влияет на уровень рождаемости и порождает демографическую нестабильность. Последствием таких отношений нередко становится то, что женщина одна воспитывает ребенка, нарушаются процессы социализации детей, нарастает общественное неблагополучие и девиантные формы социального поведения.

В совокупности долгосрочный ущерб от распространения альтернативных форм брака заключается в том, что возникает целый ряд проблем, обуславливающих кризис института семьи, что выражается в ослаблении традиционных идеалов, падением моральных и нравственных ценностей.

Подводя итоги работы, еще раз подчеркнем, что семья выступает одной из важнейших и неотъемлемых ценностей в жизни человека. Однако в современном обществе жизненные приоритеты населения кардинально изменились. Очевидно, что происходит изменение роли семьи, формируются новые модели семейно-брачных отношений и демографического поведения молодежи. Наблюдающийся рост распространения альтернативных форм оформления отношений свидетельствует о трансформации семейного института в обществе, о наличии обострения противоречия между семейными и внесемейными ценностями, об упадке семейных ценностей даже в регионах и поселениях, для которых были характерны сильные традиционные ценности.

Примечания

1. Государственная семейная политика в Российской Федерации : сб. материалов. М. : Изд. Гос. Думы, 2014. 432 с.

2. Современная молодежь о браке и семье (По Флоренция Нами 15.06.2017) // ИДА ТЭН : [сайт]. URL:

<https://idaten.ru/sociology/molodej-o-brake-i-seme> (дата обращения: 05.10.2022).

3. Затеева Н. А., Татарова С. П., Эрхемтогс Ж. Семья в структуре ценностей современных бурят и монголов // Межэтнические отношения и процессы в современном мире : материалы Всерос. с междунар. участием науч. конф., посвящ. 95-летию д-ра. филос. наук, профессора В. И. Затеева / науч. ред. М. В. Бадмаева. Улан-Удэ : Изд-во Бурят. гос. ун-та. 2019. С. 34-41.

4. Папа О. М. Сожительства как альтернатива браку // Современные исследования социальных проблем : электрон. науч. журн. 2012. № 2(10). URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/sozhitelstva-kak-alternativa-braku> (дата обращения: 23.09.2022).

Кучмуруков В. В., г. Улан-Удэ, Россия

Kuchmurukov V.V., Ulan-Ude, Russia

ИДЕНТИЧНОСТЬ В ЦИФРОВОЙ СРЕДЕ

IDENTITY IN THE DIGITAL ENVIRONMENT

В статье рассматриваются современные проблемы формирования и структурирования идентичности в цифровой среде.

The article considers modern problems of forming and structuring identity in the digital environment.

Ключевые слова: идентичность, глобальная сеть, анонимность, девиантность.

Keywords: identity, global network, anonymity, deviance.

Современный мир все увереннее называет себя цифровым. Сравнивая такое самоопределение с тегом «информационности», широко обсуждавшимся не далее 15 лет тому назад, можно констатировать существенный шаг вперед по пути технологического прогресса. Уже в цифровом настоящем информационность и коммуникационность являются привычными атрибутами действительности, существенно облегчающими человеку жизнь и трудовую деятельность. Не удивительно, что цифровую реальность называют закономерной и актуальной стадией технологического развития человечества со всеми вытекающими из этого факта следствиями.

О том, что современный мир уже находится внутри этой новой стадии технического прогресса, говорят, к примеру, качественные изменения, произошедшие в характеристиках цифровых носителей. 20 лет тому назад их функцию отлично выполняли дискеты, CD и DVD. Затем человечество стало активно эксплуатировать USB-накопители и карты памяти, постепенно увеличивая их объем. Сегодня субъекты информационного пространства в большинстве своем игнорируют флеш-помощников, но с удовольствием пользуются социальными сетями, мобильными мессенджерами, интернет-

телефонией, площадками интернет-торговли, дистанционным обучением и базами облачного хранения.

Можно указать также на стремительное развитие глобального искусственного интеллекта, на все растущее в объемах делегирование ему функций и полномочий полноценного участника практически всех современных массовых индустрий: детства, образования, творчества, культуры и искусства. Никто лучше него не справляется в сети с задачами создания полномерных баз данных, мониторинга информации, разработки прогнозов и распространения актуальных контентов. Современная ситуация демонстрирует также возросшие способности искусственного интеллекта к эмоциональному и провокационному общению, – достаточно вспомнить, например, о предложениях нейросети ВК создать «именно ваш» фон для личной страницы или о дописывании нейросетью ANN неоконченной 10 симфонии Л. Бетховена. Цифровая реальность наступает практически на все сферы человеческой жизни и деятельности, полностью меняя природу социальной реальности. И этот факт заставляет специалистов в области социальной психологии задуматься о ее вызовах.

Самый общий контур актуального вызова цифровой реальности сегодня уже определен. Его в целом фиксируют термином «вызов социальности», а конкретизируют в таких положениях, как:

- пребывание в условиях постоянного выбора;
- «цифровое Я»;
- испытание новыми ценностями [3].

У названных составляющих «вызова социальности» ученые обнаруживают внешние и внутренние проявления, которые так или иначе зависят от а) уровня доступа к цифровым устройствам и ресурсам, б) уровня информационной культуры и индивидуальных способностей на адекватные реакции в глобальной сети. В условиях массового общества, систем массового образования и институций массовой культуры ожидать развития адекватных реакций на вызовы процесса цифровизации не приходится. Как следствие нарастают проблемные зависимости и уязвимости, к решению которых современный человек во многом не готов. И это хорошо заметно по такому параметру личностного существования, как культурная и социальная идентичность.

Как известно, идентичность является свойством психики человека, которое в концентрированном виде отражает его внутреннюю причастность к различным референтным группам в истории, социуме и культуре человеческого общества. В известной степени идентичность является одним из важнейших средств психологической защиты человека, к которой он очень часто обращается неосознанно. Антагонистом идентичности и альтернативой историческому, социальному и культурному выбору человека психологи называют индивидуальность. Целостность личности образуется гармоничными отношениями в ней процессов и компонентов идентификации и индивидуализации, а отрицательная трансформация хотя бы одного из компонентов становится фактором деперсонализации и деградации человека.

Современная социальная аналитика различает множество видов идентичности, среди которых называет «кровную», территориальную, экономическую, культурную, политическую, социальную, национальную, этническую и др. [1]. Исследователи этих видов обнаруживают динамические свойства идентификационных комплексов человека, утверждая, что значимость компонентов может меняться в зависимости от ситуации или временных процессов. Однако в целом ученые сходятся в том, что в личностном выборе всегда присутствует определенное «ядро» идентификационных маркеров, которое сохраняет устойчивость на протяжении всей жизни. В традиционную модель этого «ядра» попадают этнические/национальные, сословные/семейные, религиозные, профессиональные, даже, может быть, возрастные идентичности. В цифровой модели «ядро», судя по всему, определяется не по личностным, но по техническим показателям, что полностью деконструирует мир современного субъекта.

Так в Identity Management к цифровой идентичности (digital identity) относят цифровое представление о наборе «уникальных качеств сетевого субъекта. В качестве сетевого субъекта как предмета цифровой идентификации могут выступать и человек, и группа людей или предприятие, и программа, и устройство или что-то иное, как правило, не персонализированное. На техническом уровне цифровую идентичность можно представить как набор признаков сетевого субъекта, зафиксированный в виде электронных

записей. <...> Суть цифровой идентичности сводится к сетевой идентификации и цифровому профайлингу...» [6].

Во всех сообществах глобальной сети цифровая идентичность служит определённым пропуском, полностью игнорирующим различия в действительных социальных категориях их участников. Цифровая идентичность позволяет сетевому субъекту сохранить анонимность, создать какой угодно виртуальный образ, более того – помочь воплотиться в множественное «цифровое Я», способное подключиться к различным сетевым событиям и проектам. Анонимность актуализирует возможность создавать виртуальный образ по своему выбору, позволяет социальному субъекту «убежать от действительности», которой он не удовлетворен, и преобразоваться в субъекта сети, такого метаморфа без биографии и с техническим идентификационным номером на интерфейсе.

Поэтому еще одной особенностью виртуальных коммуникаций становится девиантность, выступающая в формате остро-конфликтного отношения к существующему миру с его запретами и взываниями к исторической, социальной и культурной ответственности. Примечательно, что «бегство от нормальности» далеко не всегда осознается сетевым субъектом как неправильное поведение. Очень часто мониторинг сети отмечает использование «цифрового Я» для весьма прагматичных целей, например, попрошайничества или скамерства (мошенничества). В дополнение к названным отклонениям социологические выборки называют также очернение, харассмент, троллинг, астротурфинг (маскировка искусственных организаций под общественную инициативу, вид мошенничества) и др. [5].

Оценивая масштаб девиантных проявлений сетевого субъекта на современном этапе развития цифровой реальности, представители цехового сообщества социальных психологов и психиатров констатируют «цифровое слабоумие и виртуальную деструкцию личности» [4] уже у реальных граждан, особенно у молодого поколения, с детства погруженного в пользование гаджетами волею обстоятельств освоившего формат дистанционного обучения. Свобода, которую предоставляет глобальная сеть, кажется поначалу абсолютно безобидной и всего лишь дополняющей действительность, ею можно «поиграть», разрешая себе на время отказаться от

ряда оснований социальной категоризации. В культуре и философии постмодернизма такого рода «игра» соотносится с понятием «симулякра», содержание которого представлено в одной из монографий, посвящённых эстетике постмодернизма: «Симулякр – образ отсутствующей действительности, правдоподобное подобие, лишённое подлинника, <...> объект, за которым не стоит какая-либо реальность. Это пустая форма, <...> артефакт, основанный лишь на собственной реальности» [7, с. 99]. Проблема видится в том, что цифровая реальность и ее кажущаяся свобода превращают в симулякр самого человека, от него остается только сетевой субъект, который неуклонно трансформирует живое в иллюзорное, а физическое – в символическое. Процесс деградации человека уже получил в европейской литературе определение «на цифровой игле» [4].

Наблюдаемые процессы цифровизации современного общества провоцируют отечественных и зарубежных ученых на совместное обсуждение ее негативных результатов. Сегодня можно уверенно констатировать сложение научной школы изучения феномена идентичности в его исторической, социальной и культурной реализации, а также в смешении ее форматов. Теория идентичности понимает ее динамической структурой, которая развивается в течение всей жизни, проходит через кризисы, меняется под их воздействием либо в прогрессивном, либо в регрессивном направлениях.

Традиционные формы воплощения идентичности изучаются через структуры личности и общества при признании вторичности личностного аспекта по отношению к социальному. Цифровые формы воплощения идентичности пока изучаются по обобщенно-личностным психологическим проявлениям, которые в основном оцениваются негативно. Но уже выделены наиболее значимые факторы, угрожающие психологическому благополучию и целостности личности в современном цифровом мире. Их описание формулируется в следующих определениях:

- избыточность, неструктурированность и высокая плотность информации, провоцирующая стресс и информационную перегрузку;
- отсутствие доверия к достоверности информации, ее обесценивание;

- регресс навыков межличностного общения, снижение эффекта причастности и ответственности;
- угроза психологической безопасности, возникновение зависимостей;
- формирование «кликерного» и «клипового» мышления, нейтрализация способности к «длинному» речевому общению;
- привычка к анонимному и девиантному самовыражению, размывающему традиционные представления «о добре и зле», перенос «цифровых допусков» в реальную жизнь;
- формирование ложных смыслов трудовой деятельности, «геймификация» профессий, семейных ценностей, личных отношений;
- формирование упрощенного образа действительности, закрепление стереотипов примитивного социального поведения [2].

Современная соционика предполагает использование широкого круга понятий из социологии, философии, биологии, культурологии в их сочетании с вектором развития реконструкции социальных отношений, коммуникации, образования и социальной практики. Перспективная исследовательская деятельность идентификационных структур личности в цифровой среде ориентируется сегодня на проблематику:

- идентичности в цифровой среде;
- появления и проявления виртуальных черт идентичности;
- идентификационных процессов в условиях виртуальных коммуникаций;
- темпо-ритма преобразований идентичности в информационном обществе;
- виртуализации основных структурирующих идентичность ценностей;
- идентичности как продукта виртуальной культуры в социальном событии;
- трансляции реконструированных идентичностей (феномен существования нескольких виртуальных идентичностей был зарегистрирован многими исследователями).

Изучение перечисленных проблем предполагает осмысление теоретических вопросов исторического, социального и культурного становления идентичности в виртуальном мире, что в конечном счёте обращено к обеспечению превентивных мер по нейтрализации деструктивного воздействия цифровой реальности на человека.

Примечания

1. Дзялошинский И. М. Наднациональная и имперская идентичности: опыт Европы и России. URL: <https://www.hse.ru/data/2021/11/01/1457495601/НАДНАЦИОНАЛЬНАЯ%20И%20ИМПЕРСКАЯ%20ИДЕНТИЧНОСТИ.pdf> (дата обращения: 12.11.2022).

2. Зиннатова М. В., Лебедева Е. В. К проблеме превенции деструктивного профессионального развития личности в условиях цифровизации // Инновационная научная современная академическая исследовательская траектория (ИНСАЙТ). 2020. № 1(1). С. 33-44.

3. Пурынычева Г. М., Баданова Н. М. Цифровая реальность как вызов человечеству // Философия и общество. 2021. № (101). С. 66-74. DOI 10.30884/jfio/2021.04.04.

4. Хансен А. На цифровой игле : влияние гаджетов на наши привычки, мозг, здоровье / пер. со швед. И. Н. Петрова. М. : РИПОЛ классик, 2021. 237, [2] с. : ил. (Новая реальность).

5. Шаров А. А. Специфика девиантной активности молодежи в интернет-среде // Ученые записки : электрон. науч. журн. Курского гос. ун-та. 2019. № 3(51). С. 255-261. URL: <http://scientific-notes.ru/magazine/archive/number/149> (дата обращения: 12.11.2022).

6. Шнейдер Л. Б., Сыманюк В. В. Пользователь в информационной среде: цифровая идентичность сегодня // Психологические исследования. 2017. Т. 10, № 52. С. 7.

7. Маньковская Н. Б. «Париж со змеями» : (введ. в эстетику постмодернизма) / Рос. АН, Ин-т философии. М. : ИФРАН, 1995. 222 с.

**КРУГЛЫЙ СТОЛ
ТРАДИЦИОННАЯ ХУДОЖЕСТВЕННАЯ
КУЛЬТУРА НАРОДОВ СИБИРИ, ДАЛЬНЕГО
ВОСТОКА И ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ
КАК ОБЪЕКТ НАСЛЕДИЯ (К 80-ЛЕТИЮ ГАУК РБ
«БУРЯТСКИЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ ТЕАТР ПЕСНИ
И ТАНЦА «БАЙКАЛ»)**

УДК 792.8(091)(571.54)

Жалсанова Б. Ц., г. Улан-Удэ, Россия

Zhalsanova B.Ts., Ulan-Ude, Russia

**«ТЕАТР «БАЙКАЛ» – НАЦИОНАЛЬНОЕ ДОСТОЯНИЕ
БУРЯТИИ». ИЗ ИСТОРИИ ТЕАТРА «БАЙКАЛ»**

**«THEATRE BAIKAL» – NATIONAL HERITAGE
OF BURYATIA. FROM THE HISTORY OF THE
THEATRE «BAIKAL»**

Статья посвящена истории становления Бурятского государственного ансамбля песни и танца «Байкал» и его развития, с 1942 г. по настоящее время. Реконструкция событий осуществлена на основе комплекса документов пяти фондов из коллекции Государственного архива Республики Бурятия. Автор приходит к выводу о том, что формирование ансамбля песни и танца «Байкал» связано с советской историей, осуществлялось в соответствии с целями и задачами советского культурного строительства в национальных республиках. За свою историю Бурятский театр песни и танца «Байкал» прошел тернистый творческий путь и сейчас по праву считается визитной карточкой Республики Бурятия.

The article is devoted to the formation history of the Buryat state song and dance ensemble «Baikal» and its development from 1942 to the present. The reconstruction of the events was carried out on the basis of the set of the documents from the five funds from the collection of the

State archive of the Republic of Buryatia. The author comes to the conclusion that the formation of the Baikal song and dance ensemble is connected with the Soviet history in accordance with the goals and objectives of the Soviet cultural construction in the national republics. During its history, the Buryat theatre of song and dance «Baikal» has gone through a thorny creative path, and now is sure to be the hallmark of the Republic of Buryatia.

Ключевые слова: БМАССР, ансамбль песни и танца «Байкал», филармония, гастролы, деятели культуры Бурятии.

Keywords: BMASSR, song and dance ensemble «Baikal», Philharmonic society, tours, cultural figures of Buryatia.

В современном мире происходят глобальные процессы миграций, межнациональные конфликты, войны, смешение этносов, вполне логично, что многие государства и народы испытывают страх потерять свою этническую идентичность, самобытность. В этих условиях учреждения культуры – театры, музеи и др. – становятся флагманами сохранения этнической идентичности, в том числе и наш театр «Байкал», благодаря деятельности которого не только сохраняется и развивается национальное искусство бурят, но и многие страны и народы получают возможность узнавать о жизни и быте нашего народа.

Задача статьи – обратиться к документальной истории нашего прославленного театра «Байкал», который является национальным достоянием Бурятии. В статье сделан акцент на истории образования театра, его дальнейших реорганизациях и переименованиях театра, а также важных этапах его развития.

При написании статьи были использованы материалы, сохранившиеся в нескольких фондовых собраниях Государственного архива Республики Бурятия: ФР.248 «Совет Министров Республики Бурятия», ФР.220 «Бурятская государственная филармония», ФР.955 «Министерство культуры Республики Бурятия», ФР.1700 «Бурятский государственный ансамбль песни и танца», ФР.2028 «Администрация Президента и Правительства Республики Бурятия».

В 1930-е, в предвоенные годы, в республике полным ходом идут индустриализация, коллективизация, культурная революция.

Начинает работать техникум искусств, открываются бурятский и русский театры. Именно в этот период создаются условия для образования будущего театра «Байкал».

Во-первых, для расширения концертного обслуживания трудящихся, для развития и пропаганды социалистического искусства постановлением Совнаркома Бурят-Монгольской АССР от 19 марта 1938 г. № 174 была образована Бурят-Монгольская государственная филармония [1], которая начинает свою деятельность по созданию национальных коллективов. В 1939 г. при Бурят-Монгольской государственной филармонии формируется ансамбль народных инструментов [2, л. 53-54].

Во-вторых, подготовка и проведение декады бурят-монгольского искусства в 1940 г. заложили хорошую базу для создания будущего ансамбля. 21 декабря 1939 г. в республике выходит постановление Совнаркома БМАССР № 505 «О декаде бурят-монгольского искусства в городе Москве», в котором был утвержден репертуар показа бурят-монгольского искусства в Москве.

Подготовка к декаде стала делом чести всех творческих и общественных организаций: проводится работа по привлечению в коллектив наиболее способной молодежи не только по городу Улан-Удэ, но и по аймакам республики. Специально для этого в районы направляют ряд специалистов. В мае 1940 г. состоялась первая гастрольная поездка артистов оркестра народных инструментов по районам республики. В заключительном концерте показа бурят-монгольского искусства в Москве принимают участие оркестр народных инструментов и хоровой коллектив [2, л. 54].

С началом Великой Отечественной войны Бурят-Монгольская государственная филармония была ликвидирована на основании постановления Совнаркома БМАССР от 26 августа 1941 г. № 552 и приказа Управления по делам искусств от 27 августа 1941 г. № 142. Часть работников была передана в орден Ленина Музыкально-драматический театр, часть в Театр русской драмы, остальные же работники были освобождены от работы.

Уже через полгода постановлением Совнаркома БМАССР от 4 апреля 1942 г. № 155 Бурят-Монгольская филармония была восстановлена. В тяжелый начальный период войны назрела необходимость в концертах для трудящихся, которые поддерживали бы

их в трудное время, настраивали на победу. Филармонией были собраны ранее работавшие артисты оркестра народных инструментов и хора, из числа которых организован ансамбль бурят-монгольской музыки, песни и танца, будущий театр «Байкал». При ансамбле была организована балетная студия [3]. Уже в июне 1942 г. ансамбль обслужил с первой программой два отдаленных района – Закаменский и Джидинский [4]. В 1943 г. ансамбль дает уже 103 концерта [5]!

Во время Великой Отечественной войны и в первые послевоенные годы ансамбль дает тысячи концертов для трудящихся. В конце 1945 г. – начале 1946 г. ансамбль впервые уезжает на гастроли в Читинскую, Хабаровскую области и Приморский край, где знакомит зрителей с искусством бурятского народа.

В отчете Управления по делам искусств при Совете Министров БМАССР «О работе учреждений сети Управления по делам искусств при Совете Министров БМАССР» за период с марта 1950 г. по 20 августа 1952 г. приводятся показатели Бурят-Монгольской государственной филармонии. Так, в 1950 г. ансамбль песни и танца насчитывает в своем составе 69 человек. В отчете указано, что ансамбль значительно окреп и успешно гастролирует по городам Средней Азии [2, л. 1]. В 1950-е гг. ансамбль успешно проводит гастроли по городам МНР, Прибалтики, Белоруссии и Средней Азии [6].

В 1959 г. ансамбль становится участником второй декады Бурятского искусства и литературы в Москве, где был показан высокий уровень развития бурятского искусства. За время декады с 27 ноября по 8 декабря 1959 г. ансамбль дал 12 концертов на разных сценах: в Кремле, Зале им. П.И. Чайковского, Колонном зале Дома Союзов и т.д. [7]. После декады в Москве ансамбль успешно продолжил свои гастроли по городам Прибалтики, Белоруссии, Украины и Молдавии, дав за период с декабря 1959 г. по июль 1960 г. 130 концертов [7, л. 1]!

Постановлением Совета Министров Бурятской АССР от 14 мая 1962 г. № 248 «О выделении Бурятского ансамбля песни и танца из Бурятской государственной филармонии», Бурятский ансамбль песни и танца был выделен из Бурятской государственной

филармонии и передан в непосредственное подчинение Министерству культуры Бурятской АССР [8].

Как отдельная организация ансамбль существовал до 23 декабря 1963 г., затем на основании приказа Министерства культуры Бурятской АССР был снова влит в Бурятскую государственную филармонию [9].

Впервые название «Байкал» появляется в распоряжении Совета Министров Бурятской АССР от 23 апреля 1968 г. № 335-р о подготовке к гастролям в Монголию – коллектив указан уже как ансамбль песни и танца «Байкал» [10]. Об этих успешных гастрольх свидетельствует отчет заместителя министра культуры Бурятской АССР Г. Миронова об итогах гастролей Государственного бурятского ансамбля песни и танца «Байкал» Бурятской АССР в Монгольскую Народную Республику с 24 мая по 19 июня 1968 г. В составе ансамбля 56 человек, они дают за пять дней 34 концерта в восьми городах и селах. Гастроли показали, что необходимо решить ряд задач для развития ансамбля, которые необходимо поставить перед Министерством культуры РСФСР:

- 1) об увеличении штата ансамбля: хора до 26 человек вместо 16, оркестра до 15 человек вместо 10, балета до 20 вместо 15 и введения в штат ансамбля хормейстера;
- 2) о включении ансамбля в план гастролей в другие зарубежные страны [11].

Следующая реорганизация была проведена в 1990-е гг., когда постановлением Правительства Республики Бурятия от 9 декабря 1996 г. № 413 «О совершенствовании структуры учреждений и организаций культуры и искусства» в целях совершенствования структуры и сокращения расходов на содержание учреждений и организаций культуры и искусства с 1 января 1997 г. объединялись Бурятская государственная филармония и Бурятский государственный ансамбль песни и танца «Байкал» [12].

В целях дальнейшего развития бурятского профессионального хореографического искусства, возрождения народных традиций монголо-язычных народов, малочисленных народов Крайнего Севера средствами хореографии и музыки постановлением Правительства Республики Бурятия от 20 марта 1997 г. № 82 было обра-

зовано государственное учреждение культуры «Бурятский государственный театр танца «Бадма-Сэсэг» [13].

Учитывая особый вклад ансамбля песни и танца «Байкал» в дело развития и популяризации профессионального искусства и народного творчества Республики Бурятия, необходимость дальнейшего совершенствования художественного уровня коллектива, постановлением Правительства Республики Бурятия от 09.11.2000 № 385 государственное учреждение «Бурятская государственная филармония» было реорганизовано путем выделения из его состава структурного подразделения – ансамбля песни и танца «Байкал» и создания государственного учреждения «Государственный театр песни и танца «Байкал» Республики Бурятия». Государственному театру песни и танца «Байкал» был придан статус национального достояния, как особо ценному объекту культурного наследия народов Республики Бурятия [14].

Постановлением Правительства Республики Бурятия от 19 января 2004 г. № 3 «в целях развития профессионального искусства и культуры и упорядочения деятельности театрально-зрелищных учреждений государственное учреждение «Государственный театр песни и танца «Байкал» Республики Бурятия» было реорганизовано путем присоединения к государственному учреждению культуры «Бурятский государственный театр танца «Бадма Сэсэг» с переименованием государственного учреждения культуры «Бурятский государственный театр танца «Бадма-Сэсэг» в государственное учреждение культуры «Бурятский государственный национальный театр песни и танца «Байкал» [15].

Постановлением Правительства Республики Бурятия от 17 августа 2010 г. № 348 «в целях совершенствования реализации государственной политики в области культуры в Республике Бурятия» создано государственное автономное учреждение культуры Республики Бурятия «Бурятский национальный театр песни и танца «Байкал» путем изменения типа существующего государственного учреждения культуры «Бурятский государственный национальный театр песни и танца «Байкал» [16].

В мае 2017 г. Бурятский театр песни и танца «Байкал» одержал победу в первом сезоне федерального шоу «Танцуют все!» и получил звание лучшего танцевального коллектива страны. По-

корять шоу отправились 23 представителя национального театра – 20 танцоров, директор театра Дандар Бадлуев, художественный руководитель Жаргал Жалсанов и хореограф Арсалан Санданов [17].

С ансамблем «Байкал» связано творчество многих выдающихся деятелей бурятской культуры XX столетия: певцов Ц.Л. Хоборкова, Н.В. Тарова, Ч.Г. Шанюшкиной, М. Чайванэ, К.Д. Шулуновой, В. Шагжиева, А.Б. Данзанова, В. Жаргалова, Д. Дугдановой, Д. Ринчиновой; танцоров Т.Е. Гергесовой, Г.Н. Маниловой, Е.А. Петушиновой, Е.Б. Сельверовой, В.А. Тумурувой, Е.М. Егорова, С. Барцевой, О. Будаева, К. Халбаева, С. Халбаевой, Э. Матоварова, М. Фатеева, Д. Доржипаламовой, Л. Субановой, О. Сульtimiова, М. Рыгзеновой, С. Аюшеева, В. Дылыкова; музыкантов П.Г. Пакеевой, Н.Г. Нансулова, Ю.М. Мацукова, Л.И. Ертагаева, А.И. Барсукова, Р.Э. Барсуковой, Д.Ч. Хасаранова и др. Долгие годы ведущей концертных программ ансамбля «Байкал» была Л.Ф. Бадарханова-Халбаева. Тесные творческие отношения связывали ансамбль «Байкал» с выдающимися хореографами: Игорем Моисеевым, Михаилом Заславским, Михаилом Годенко, Александром Леоненко.

Таким образом, театр «Байкал» имеет в своем багаже 80-летнюю историю, историю сохранения этнической идентичности и развития бурятской национальной культуры и искусства. Театр успешен, в нем сменилось несколько поколений профессиональных артистов. Театр принимает участие в конкурсах, фестивалях, удостоивается высоких наград, но самая дорогая награда – это любовь зрителей. Гордость театра, да и всей Бурятии – его руководитель Дандар Жапович Бадлуев, можно просто сказать, что театр «Байкал» и Дандар Бадлуев – это единое целое, их уже невозможно отделить друг от друга.

На наш взгляд, настало время научного подхода к изучению истории театра, артистов, которые служили театру, его репертуара, который создавался, менялся, но основой которого остается богатейший фольклор бурятского народа.

Примечания

1. ГАРБ (Государственного архива Республики Бурятия). Ф. Р-248. Оп. 14. Д. 43. Л. 63.

2. ГАРБ. Ф. Р-955. Оп. 1. Д. 47.

3. ГАРБ. Ф. Р-248. Оп. 14. Д. 96. Л. 14.
4. ГАРБ. Ф. Р-955. Оп. 1. Д. 9. Л. 11-12 об.
5. ГАРБ. Ф. Р-220. Оп. 1. Д. 17. Л. 2.
6. ГАРБ. Ф. Р-220. Оп. 1. Д. 74. Л. 1; Д. 76. Л. 11; Д. 191. Л. 11-12; Д.111. Л.6.
7. ГАРБ. Ф. Р-220. Оп. 1. Д. 127. Л. 9.
8. ГАРБ. Ф. Р-1700. Оп. 1. Д. 2. Л. 1.
9. Предисловие к описи // ГАРБ. Ф. Р-1700 (Бурятский государственный ансамбль песни и танца). Оп. 1. Л. 1.
10. ГАРБ. Ф. Р-955. Оп. 1. Д. 1191. Л. 57.
11. ГАРБ. Ф. Р-955. Оп. 1. Д. 1240. Л. 1, 3.
12. ГАРБ. Ф. Р-2028. Оп. 1. Д. 211. Л. 23.
13. ГАРБ. Ф. Р-955. Оп. 1. Д. 2 683. Л. 14.
14. ГАРБ. Ф. Р-2028. Оп. 1. Д. 866. Л. 28.
15. ГАРБ. Ф. Р-2028. Оп. 1. Д. 1497. Л. 9-10.
16. ГАРБ. Ф. Р-955. Оп. 1. Д. 3448. Л. 1-2.
17. Театр «Байкал» победил в шоу «Танцуют все» [фоторепортаж; видео] // БМК : информ. агентство. URL: <https://www.baikal-media.ru/news/culture/340597/> (дата обращения: 05.09.2022).

Русинова О. А., г. Улан-Удэ, Россия

Rusinova O. A., Ulan-Ude, Russia

**НАЦИОНАЛЬНЫЙ ОРКЕСТР РЕСПУБЛИКИ БУРЯТИЯ
КАК ФАКТОР РАЗВИТИЯ МУЗЫКАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ**

**NATIONAL ORCHESTRA OF THE REPUBLIC OF BURYATIA
AS A FACTOR OF MUSICAL CULTURE DEVELOPMENT**

Статья посвящена творчеству Национального оркестра Республики Бурятия. Рассматриваются генезис и эволюция коллектива, в процессе которой соответственно инструментальному составу, репертуарному диапазону, институциональной принадлежности оркестра выделяется четыре периода. Определяется роль коллектива в деятельности Бурятского национального театра песни и танца «Байкал» и шире – в развитии музыкальной культуры республики.

The article is devoted to the creativity of the National orchestra of the Republic of Buryatia. The genesis and evolution of the collective are considered, during which four periods are underlined according to the instrumental composition, repertoire range, and institutional affiliation of the orchestra. The role of the collective in the activities of the Buryat national song and dance theatre «Baikal» and in the development of the musical culture of the republic in the broader sense is determined.

Ключевые слова: оркестровое исполнительство в Бурятии, инструменты народов Востока, бурятские композиторы, творческие проекты.

Keywords: orchestral performance in Buryatia, instruments of the Oriental peoples, the Buryat composers, creative projects.

Национальный оркестр Республики Бурятия занимает прочное место в актуализации национального и классического музыкального наследия. Являясь неотъемлемой частью Бурятского государственного национального театра песни и танца «Байкал», играющего одну из главных ролей в многоцветной панораме худо-

жественной культуры республики, оркестр, вместе с тем, представляет собой самостоятельную художественную единицу.

В истории оркестра можно выделить несколько периодов. Его появление связано с отражением культурной политики СССР, постулировавшей необходимость отражения социалистического содержания в национальных формах, а также народности искусства, решаемую через опору на фольклорное наследие. 30-е гг. XX в. были отмечены распространением традиции коллективного исполнительства на народных инструментах, в чем проявилась европоцентристская ориентация культурной политики СССР, в то время, как для многих народов страны, эта традиция была чуждой, поскольку их музыкальное творчество развивалось, как монодическое. Поэтому требовались не только освоение музыкантами принципов многоголосного мышления, но и модернизация инструментов для решения задачи ансамблевого звучания, поскольку традиционные инструменты не отличались стабильностью строя и силой звука, имели ограниченный диапазон.

Следуя данному тренду, в Бурят-Монгольской АССР в преддверии Декады искусства и литературы в Москве при организованной в 1938 г. Бурят-Монгольской государственной филармонии через год был создан оркестр бурят-монгольских народных инструментов. Организатором и руководителем оркестра стал И. Рык, его ассистентом – молодой композитор Ж. Батуев. Исполнительский состав оркестра был представлен выпускниками и учащимися театрально-музыкального училища, артистами музыкально-драматического театра и участниками художественной самодеятельности, ставшими впоследствии видными деятелями музыкальной культуры республики. Оркестр из 84 музыкантов включал около 60 инструментов семейства хууров, разновидности лимб и суров. Из Монголии Г. Цыдынжаповым – руководителем подготовки к Декаде – были привезены хучиры, шанзы, лимбы, иочины, из дацанов – бишхууры, ухэр-бурез, дударма, хэнгэрэг, сан [4, с. 53]. Итогом комплектации инструментария стали 11 видов инструментов, разделенных на 26 партий.

Оркестровый репертуар формировался созданием обработок бурятских народных песен и наигрышей, сочинениями П. Берлинского, В. Морошкина, И. Рыка, молодых бурятских композито-

ров Б. Ямпилова, Д. Аюшеева и Ж. Батуева, которыми были сочинены не только отдельные миниатюры, но и коллективная сюита. Репертуар включал и переложения классических произведений: пьес Л. Бетховена и Э. Грига, Andante из симфонии Й. Гайдна G-dur, сделанные И. Рыком [4, с. 54].

Результатом напряженной работы, обусловленной отсутствием у большинства оркестрантов музыкальной грамоты и навыков игры в ансамбле, стало успешное выступление оркестра в концертах Декады в 1940 г., где он не только исполнял оркестровые сочинения, но и аккомпанировал певцам и балету Музыкально-драматического театра. Важным начинанием было выделение из состава оркестрантов ансамбля трио лимбистов. Несколько произведений были записаны на грампластинки [3].

В начале 1941 года состав оркестра сократился до 52 музыкантов, но работа над обработками народных песен, новыми произведениями В. Морошкина, М. Фролова, Б. Ямпилова продолжалась. Были созданы два ансамбля, гастролировавших по районам республики. Великая Отечественная война прервала деятельность коллектива, так как 26 июля 1941 года филармония была упразднена. Многие оркестранты были призваны в действующую армию. Погибли хурист А. Бардамов и бишхурист Ц. Зарбуев. В марте 1942 г. деятельность филармонии была восстановлена, создан Ансамбль музыки, песни и пляски, в который вошла часть оркестрантов. Попытки восстановить оркестр, как самостоятельную творческую единицу, предпринимались в 1943 и 1945 гг., но в августе 1951 г. коллектив был расформирован.

Музыкальным руководителем Ансамбля музыки, пляски Государственной филармонии Бурят-Монгольской АССР, в 1952 г. получившего название Государственный ансамбль песни и танца «Байкал», стал Ж. Батуев. Началась плодотворная деятельность Г. Дадуева, солировавшего на хууре, бишхууре, суре и сочинявшего музыку для танцевальных номеров ансамбля. Ряд лет дирижером оркестра был Л. Израйлевич, сочинения которого – поэма «Бурят-Монголия» и рапсодия «Голубь мира» – стали репертуарными. В 1955 г. музыкальным руководителем и дирижером стал выпускник Уральской консерватории Ч. Павлов.

Подготовка Второй декады потребовала изменения инструментального состава оркестра, так как «...после Первой декады из оркестра ввиду малочисленности были исключены духовая и ударная группы народных инструментов. Это привело к значительной потере оркестром национального колорита и тембрового своеобразия. Поэтому сейчас... снова вводятся жимбур (бишхур), лимба, тулумбасы (хэнгэрэг) и другие национальные инструменты, которые подвергаются одновременно дальнейшей реконструкции» [2, с. 107]. Но в то же время в составе оркестра оставались академические инструменты: флейта, гобой, кларнет, труба, валторны, тромбон и даже баян.

С 1974 г. оркестр ансамбля возглавлял инструменталист и мастер С. Балдаев, с 1985 г. – дирижер и баянист Д. Хасаранов, основавшие соответственно ансамбль ятагисток (1979) и квинтет (1985). В 1991 г. в состав оркестра был приглашен Б. Наранбатор, ставший в 1996 г. музыкальным руководителем и дирижером ансамбля. Репертуар обновился написанными им оркестровыми произведениями и аранжировками.

В 1967 г., по инициативе Ч. Павлова, А. Зонхоева, С. Балдаева, при Бурятском комитете по радиовещанию и телевидению был создан Оркестр бурятских народных инструментов, принимавший участие во всех значимых культурных мероприятиях республики. Бурятские композиторы получили импульс к сочинению для этого коллектива, появились циклические произведения: сюита «Родные напевы» и Вариации для чанзы с оркестром Ж. Батуева, сюита для чанзы с оркестром и оркестровая сюита в 10 частях Б. Ямпилова, сюита «В долине Оронгоя» Д. Аюшеева, сюита для хура с оркестром Г. Дадуева, две сюиты А. Андреева. Ч. Павлов сочинял оркестровые миниатюры и делал переложения, в числе которых: симфоническая «Колхозная сюита» Ж. Батуева, фортепианная пьеса «Утро на Байкале» Д. Аюшеева, фрагменты «Арагонской хоты» М. Глинки, «Мелодия» А. Дворжака, песни бурятских и советских композиторов. Постепенно в репертуар вошли произведения В. Усовича, П. Дамиранова, А. Прибылова, Б. Дамдинсурэна, Б. Шарава.

Период 1973-2005 гг. был непростым для оркестра: менялось художественное руководство, дирижерские манеры и требова-

ния: оркестром руководили А. Арсаланов, Ж. Батуев, Я. Велихер (со дня создания коллектива – кларнетист, позже – ассистент Ж. Батуева), Б. Дондоков, В. Галсанов, вновь Я. Велихер, а с 2003 г. – Ж. Токтонов. В честь 30-летия оркестра, в феврале 1998 г., ему было присвоено имя его основателя и первого дирижера Чингиса Павлова.

Поворотным этапом в истории оркестра стал 2005 год, когда коллектив был переведен в состав оркестра Государственного национального театра песни и танца «Байкал». Произошло объединение трех коллективов – кроме названных, это была оркестровая группа Театра танца «Бадма Сэсэг». Возглавил объединенный оркестр Ж. Токтонов.

Каждый музыкальный коллектив имел собственные проблемы, требующие решения: деятельность оркестра театра «Байкал» (дирижер Оксана Жамбалова) ограничивалась аккомпанирующей функцией: он не имел практики сольных выступлений отдельно от балета и певцов. Мало выступал оркестр «Бадма Сэсэг» (музыкальный руководитель Б. Наранбаатар), состоящий преимущественно из монгольских музыкантов. ОБНИ также ограничил концертную деятельность, сосредоточившись на записях, что, конечно, было важным направлением, сохраняющим фонд бурятской музыки, но недостаточным. Проблемным был его инструментальный состав: вместе с бурятскими народными инструментами оркестр Гостелерадио включал и симфонические, и эстрадные, например, флейту, кларнет, виолончель, контрабас и бас-гитару. Таким образом, важной задачей было найти общую платформу – идейно-эстетическую, стилистическую, репертуарную.

Проблема инструментария начала решаться в 2011 году, когда музыкальным руководителем театра стал Баттулга Галмандах, приглашенный в оркестр в 2006 г. в качестве морин-хуриста. В состав оркестра был введен топшур, из Тибета привез ухэр-бурээ Баттувшин Балданцэрэн, мастер горлового пения, с 1993 г. играющий в оркестре театра «Бадма Сэсэг» на морин-хуре, бишхуре, сух-хуре, хомусе.

Вторым направлением стала модернизация инструментов. Для того чтобы сбалансировать звучание струнной группы, Баттулга предложил модернизировать хур, в результате чего он тембраль-

но приблизился к морин-хурам, но при этом несколько увеличился в размерах и музыкантам пришлось переучиваться [1].

Встала задача освоения новых инструментов: было принято решение заменить бас-гитару на бас-хур. Поскольку в Колледже искусств игре на бас хуре не учили, Баттулга пригласил педагога из Монголии. Сегодня в оркестре 37 артистов, которые играют практически на всех восточных музыкальных инструментах: чанзе, хуре, морин-хуре, иочине, ятаге, разновидностях лимбэ, хучире, эвэр-бурээ.

Проблема расширения и обновления репертуара решалась за счет внутренних ресурсов: Ж. Токтонов оркестровал и делал большое количество переложений для нового оркестрового состава вокальных и инструментальных произведений бурятских, монгольских, российских и зарубежных композиторов, обращался к помощи других аранжировщиков, среди которых Олег Геннадьевич Шаренда. Продолжал сочинять Бадамгарав Наранбаатар, современность содержания и музыкального мышления проявилась в произведениях Баттулги Галмандах. В концертах театра зазвучала кросс-культурная музыка Баттувшина Балданцэрэн: произведения в блюзовом («Blue Mongol») и джазовом стиле («Buriat Boogie», «Camel», «Horse number one»). В настоящее время в репертуаре оркестра около 600 произведений, в том числе свыше 30 оркестровых пьес [5].

Постепенно важным направлением деятельности Оркестра становились его выступления в качестве самостоятельной исполнительской единицы при том, что сохранялись функции аккомпанемента выступлениям певцов и создания музыкального фундамента для шоу-спектаклей театра «Байкал»: «Блеск Азии», «Угайм сулдэ», «Мифы и легенды озера Байкал», «Эхо страны Баргуджин Тукум», «От монголов к моголам», «Гурбан Эрдэни», «Мифы и легенды озера Байкал» композитора Баттулги Галмандах.

Без участия оркестра нельзя представить важные художественные мероприятия республики, международные и всероссийские конкурсы и фестивали. Но время потребовало новых форм и важным направлением деятельности Национального оркестра, как и всего театра «Байкал», стала проектная деятельность.

По инициативе Ж.Ф. Токтонова родился проект тематического концерта «Цикл вальсов», в котором были исполнены вальсы П.И. Чайковского, И. Штрауса, звучавшие в кинофильмах вальсы Г. Свиридова, Е. Доги, А. Петрова. Осенью 2010 года 70-летие оркестра было отмечено рядом концертных программ, одна из которых возвращала ко времени рождения оркестра, исполнив произведения 40-х гг.: «Караван» И. Рыка, «Колесуха» В. Морощкина, сцену «Цам» из музыкальной драмы «Баир» П. Берлинского.

Невозможно переоценить значимость проекта «Музыка летящей стрелы», реализованного в 2012 году при грантовой поддержке Правительства Республики Бурятия. Его целью было обновление репертуара оркестра современной музыкой бурятских композиторов. Жанром проекта был выбран конкурс на создание оркестровых произведений. Впервые за 10 лет развернутая программа конкурсного концерта представила произведения для оркестра бурят-монгольских инструментов В. Усовича, Б. Дондокова, Б. Цырендашиева, Д. Коркиной, Е. Олёрской, Баттулги Галмандах, А. Русанова, О. Шаренда, Л. Санжиевой, Б. Бальжинимаева, П. Карелова, Б. Овчинниковой, Ж. Омоктуева. Оркестр получил новые яркие произведения, композиторы – импульс для творчества, а слушатели познакомились с новым языком бурятской музыки.

Годом позже (2013) под руководством Ж. Токтонова был реализован проект, посвященный 85-летию Чингиса Павлова. Тогда композиторы превратили его песни в оркестровые произведения. В 2016 г. у оркестра появился проект «В мир кино», актуализирующий музыку к популярным кинофильмам. Этот проект Ж. Токтонова расширил целевую аудиторию концертов, привлек молодых слушателей.

Значительное место в репертуаре оркестра занимают произведения Баттулги Галмандах. Он был руководителем проекта «Ethno summer» Межрегионального фестиваля «Ночь Ёхора», автором проекта «Музыка и кино» (2015 г.), автором и композитором оркестрово-ансамблевого проекта «Unplugged» (2016 г.), проекта «Звук», раскрывающего разнообразие звукового мира разных культур – этнических и академической: новые произведения Баттулги исполнялись на дудуке, хучире, лимбэ, ханге и классическом альте в сопровождении оркестра.

Уникальным проектом стал юбилейный концерт оркестра, для участия в котором были приглашены дирижеры оркестров народных инструментов из Казахстана, Татарстана, Башкортостана, Калмыкии, Саха-Якутии, Тувы, Бурятии. Музыканты Национального оркестра исполняли произведения композиторов этих республик, а 11 оркестровых дирижёров руководили исполнением музыки своих земляков. В грандиозном концерте развернулась широкая панорама разных жанров, стилей, исполнительских техник. Бурятскую музыку представили произведения П. Дамиранова, Ж. Омоктуева, Баттулги Галмандах, Ж. Токтонова.

Успехи Национального оркестра обусловлены синтезом стратегических и тактических принципов руководителей театра «Байкал»: директора Д. Бадлуева, художественного руководителя Ж. Жалсанова, музыкального руководителя Баттулги Галмандах, главного дирижера Ж. Токтонова.

Значение Национального оркестра Республики Бурятия трудно переоценить, так как в его деятельности объединяется реализация социокультурных и художественных функций. Оркестр выполняет просветительскую роль приобщения широких масс к музыкальному искусству; роль представителя музыкальной культуры Бурятии в культурном пространстве нашей Родины и зарубежных стран. Важной функцией является воспитание ценностного отношения к национальному наследию, сохранение историко-культурной самобытности национального инструментария и стилистического своеобразия бурятской музыки. Популяризация сочинений бурятских композиторов стимулирует их дальнейший творческий поиск и обогащает музыкальное пространство республики. Важным является тот факт, что деятельность Национального оркестра Республики Бурятия создает художественную альтернативу массовой культуре.

Масштабность жанровых поисков, широта исполнительских возможностей оркестра, высокий уровень мастерства главного дирижера и оркестрантов завоевали признание многочисленных слушателей и авторитет профессионального сообщества. Оркестр демонстрирует поступательное развитие: стилевую и жанровую самобытность, расширение репертуарного диапазона, освоение произведений крупной формы, углубление образно-эмоциональной

сферы, усложнение музыкального языка исполняемых произведений. Хранитель традиций оркестрового исполнительства, оркестр приобрел значение межкультурного феномена, демонстрирующего пример плодотворного синтеза полярных жанрово-стилевых традиций – академической, фольклорной, эстрадной.

Примечания

1. Баттулга Галмандах // Театр Байкал : [сайт]. URL: <https://theatre-baikal.ru/about/persons/rukovodstvo/battulga-galmandax.html> (дата обращения: 22.09.2022).

2. Болдонов Ю. Бурятский ансамбль песни и танца // Искусство Бурятской АССР. Улан-Удэ : Бурят. кн. изд-во, 1959. С. 103-123.

3. Бурятская государственная филармония : офиц. сайт. URL: <https://www.burconcert.ru/istoriya?ysclid=I99zp29yba543546938> (дата обращения: 28.09.2022).

4. Китов В. В. Оркестр бурятских народных инструментов : учеб. издание. Улан-Удэ : Изд.-полигр. комплекс ВСГИК, 2001. 312 с.

5. Токтонов Жаргал // Soyol.ru : [все о культуре и искусстве Бурятии]. URL: <https://soyol.ru/personas/artists-and-musicians/4715/> (дата обращения: 20.09.2022).

Николаева Д. А., г. Улан-Удэ, Россия
Гао Цзя Синь, Китай

Nikolaeva D. A., Ulan-Ude, Russia,
Gao Jiaxin, China

ТРАДИЦИИ И СОВРЕМЕННОСТЬ ТАНЦЕВАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ КИТАЯ

TRADITIONS AND MODERNITY OF THE CHINESE DANCE CULTURE

Семантический анализ народных танцев, нашедшие воплощение в современном хореографическом искусстве Китая, показал, что в них сохранились древние мировоззренческие представления, начиная с архаических времен, когда поклонялись силам природы самые разные слои населения. В народном танце отражались культ природы, незыблемость императорской власти как гаранта стабильности мира, духовно-философские представления и межкультурные взаимосвязи; осмысливалась деятельность человека, гармония между телом, разумом и душой, взаимосвязь между обществом и Вселенной.

The semantic analysis of folk dances performed in modern choreographic art of China showed that they preserved ancient worldview ideas, starting from the archaic times, when different types of population worshiped forces of nature. The folk dance reflected the cult of nature, inviolability of the imperial power as a guarantor of the world stability, spiritual and philosophical ideas and intercultural relationships; human activity, harmony between body, mind and soul, the interrelationship between society and the universe were comprehended.

Ключевые слова: народный танец, культ природы, защитная магия, императорский танец, межкультурная связь.

Keywords: folk dance, cult of nature, protective magic, imperial dance, intercultural communication.

Китайское самобытное танцевальное искусство насчитывает несколько тысячелетий. Целью данной статьи является семантический анализ ряда народных танцев с целью выявления сохранившихся архаических функций, отражения в нем разных явлений социокультурного исторического развития, заложивших основу в современном хореографическом искусстве.

Мы предлагаем рассмотреть народные танцы, нашедшие воплощение в современном искусстве, в которых наиболее ярко отразились древние мировоззренческие представления. Анализируя роль и функции народного танца в жизни древнего общества, следует отметить, что они были связаны с культом природы и плодородия. Во-первых, можно выделить коллективные производственные танцы. Так, в танце «Песня рисового ростка» прослеживаются сочетание музыки, движения ног и игра с шелковыми платками. По нашему мнению, здесь семантически отражены обработка земли ногами и колыхание побегов растущего риса благодаря дуновению ветра (платки). Таким образом, в танце через музыку, пение, ритм мы видим изображение магического заклинания на рост риса. Интересно, что этот танец стал востребованным в пятидесятые годы XX в., когда Китайская Коммунистическая партия приняла танец как средство выражения сплоченности деревни и поддержки коммунистической партии, которое так и называется «реформа Янгэ» [4, с. 109]. Мы обращаем внимание на то, что этот производственный танец был актуален именно для крестьян-рисоводов.

Появление танца «Кошки огня» связывается с сохранившимся преданием древних китайцев. «Чтоб рисовый урожай был высоким, они, через лягушку *Чжуан*, просили у бога благословения на хорошую погоду, дождь и удачный урожай посева риса и так далее. Но получив хороший урожай риса, люди должны были его сберечь от крыс. Поэтому они заводили кошек, которые охраняли урожай, защищая от набегов крыс. В танце участники одевались в ярко-зеленые костюмы с кошачьими масками на голове и длинными хвостами сзади и танцевали под громкие звуки барабана и трубы» [1, с. 178]. Таким образом, можно сказать, что здесь прослеживается не только функция плодородия, но и защитная магия по сохранению урожая и людей от вредоносных сил. Это отражено в сочетании громких музыкальных звуков, отпугивающих нечисть,

маскарадно-маскировочной одежде, сочетающих зеленый цвет ростков риса и кошачьи маски у исполнителей этого сакрального и апотропейного танца.

Таким образом, указанные танцы символизировали, с одной стороны, целостность архаического общества и представления о плодородии и изобилии, связанные с природой.

Следующие танцы были связаны с образованием государств и появлением императорских династий, в результате чего изменилась мировоззренческая картина мира, где император совмещал функции правителя и жреца. Здесь мы выделяем два момента. Во-первых, согласно китайской мифологии, три великих властителя Фу-си, Шэнь-нун и Хуан-ди научили людей трем видам танца. Фу-си дал людям рыбацкую сеть и научил танцу «Гарпуна». Шэнь-нун, создавший земледелие, придумал танец «Плуга», а Хуан-ди подарил людям танец «Небесных Ворот». В древних текстах также упоминаются охотничьи танцы и танцы созвездий. Эти правители обращались к небесным покровителям с просьбой о хорошем урожае [2, с. 266].

Как видим, речь идет о правителях как о культурных героях, выполнявших также функции маркеров между мирами, и посредством создания сакральных танцев, обращались к небесным покровителям, способствуя тем самым обеспечению благополучной жизнедеятельности людей. В целом сохранившиеся архаические танцы отличались незамысловатыми движениями, спокойной музыкой, сюжетом и темпо-ритмом.

Кроме того, с правителями связано появление придворных танцев. Считалось, что они символизировали силу и мощь государства, постепенно становясь составляющей дворцовых церемоний в честь императора. Здесь на формирование китайского танца повлияли боевые искусства и цирковые представления. Это подразумевало уже большее разнообразие движений и более сложная техника исполнения. Каждая династия развивала свои собственные принципы и предпочтения, а придворная хореография, вбирая в себя лучшие традиции народного танца, выделяла сакральные парадигмы, связанные с прославлением императора как гаранта нерушимости, целостности мира и благополучной жизнедеятельности уже Среднего царства.

С появлением танцевальных школ китайская хореография получила свое дальнейшее развитие. Первоначально они были прерогативой только господствующего класса. Например, первые танцевальные школы были созданы для обучения только наследников престола, которые через танец постигали историю, прославляя первого представителя династии Чжоу на дипломатических церемониях. Через танец показывался престиж и могущество государства [3, с. 166].

В записи «Книга Песен» (1100-221 до н.э.) отражено определенное число участников танца: в императорском танце 8 рядов по 8 человек, а в танце для князей 6 рядов по 6 человек. Это количество должно было быть неизменным [3]. Как видим, здесь подчеркивалась космогоническая значимость не только самого танца, но и количество его исполнителей. Тем самым, на императорском уровне фиксировался китайский годичный календарь, а на уровне аристократии – сезонный. Кроме того, мы полагаем, что эти танцы должны были маркировать, с одной стороны, целостность мира (императора), а с другой, его поддержку и защиту (придворные). Тем самым в танце выявляется более глубокий смысл, связанный с взаимодействием двух миров, в центре которого стоит император.

Время правления династии Тан (618-907 гг. н.э.) считается эпохой наивысшего расцвета феодальной культуры и искусства. В те времена считалось, что музыка, танец и поэзия находятся в наиболее близких отношениях. Например, люди могли читать стихи, на их основе создавать песни, которые, в свою очередь, становились источником создания танцевальных постановок. Тем самым танец обогащался изысканным и утонченным духовным наполнением.

На формирование китайского танца повлияли также межкультурные связи с Кореей, Японией, Вьетнамом, Индией, Ираном и т.д., которые взаимообогащали репертуар, содержание и стили китайской хореографии. Например, удачное сочетание разных танцевальных культур способствовало появлению техники «парящего полета». И сегодня эта техника, восхищая зрителей всего мира, считается одним из важных достижений китайской танцевальной культуры.

И, наконец, на формирование китайского танца повлияло распространение таких великих учений как даосизм, конфуцианство и буддизм. Они в изречении: «В покое есть движение, в движении есть покой», наполнили его созерцательным религиозно-философским содержанием, ориентированном на гармонизацию внутреннего и внешнего состояния исполнителя [5, с. 60-66].

Таким образом, в основу китайского танца легли материалы тысячелетнего уклада жизни, начиная с архаических времен, когда поклонялись силам природы самые разные слои населения. В народном танце маркировали темпоритм Вселенной, моделировали благополучие общества, как гаранта стабильности мира, незыблемость императорской власти, отражали духовно-философские представления и межкультурные взаимосвязи и т.д. Тем самым осмысливалась деятельность человека, достигалась гармония между телом, разумом и душой, а также взаимосвязь между обществом и Вселенной.

Примечания

1. Ван Кэфэнь (王克芬). Чжунго гудай удао шихуа (中國古代舞蹈史話) (Об истории древнекитайского танцевального искусства). Пекин, 1980. 256 с.

2. Ван Кэфэн. Поступательная история китайского танца. Шанхай : Издательство Народа, 1989. 324 с.

3. Ван Чжун-ло (王仲榮). СуйТан У-дай ши (История [эпох] Суй, Тани Пяти династий). Шанхай, 2003. Т. 2. 1268 с.

4. Сунь Цянь. Танцевальное искусство Китая XX века: национальное своеобразие и влияние западных традиций. Пекин, 1992. 184 с.

5. Чэнь Цзин. Педагогические основы развития национальных традиций хореографии Китая // Инновационные технологии обучения культурно-досуговой деятельности. 2012. Вып. № 12. С. 58-73.

УДК 394.3(=512.157)

Неманова Э. А., Владимирова Н. А., г. Улан-Удэ, Россия

Nemanova E. A., Vladimirova N. A., Ulan-Ude, Russia

ЛОКАЛЬНЫЕ ОСОБЕННОСТИ КРУГОВОГО ТАНЦА ОСУОХАЙ

LOCAL FEATURES OF THE CIRCLE DANCE OSUOKHAY

В статье рассматривается осуохай – круговой танец якутов, массовый обрядовый хоровод, один из важных элементов ритуального комплекса *Ысыах* – праздника плодородия. Анализируется локальный вариант танца Хангаласского улуса Республики Саха (Якутия), наиболее устойчивые традиции запева и его содержательная часть.

The article considers the round dance of the Yakuts – *osuokhay*, a mass ritual round dance, one of the important elements of the ritual complex *Ысыах* (*Ysyakh*), a holiday of fertility. The local version of the dance of Khangalassky ulus of the Republic of Sakha (Yakutia), the most stable traditions of singing and its content are analyzed.

Ключевые слова: локальная культура, якуты, национальный танец, мифологический символ, ритуал.

Keywords: local culture, the Yakuts, national dance, mythological image, ritual.

В традиционных обрядах саха (якутов), посвященных божествам *Айыы* и духам-хозяевам местности *иччи*, значительную роль играли круговые танцы *осуохай/осуокай*, имевшие ритуально-магическое значение. В работе Н.Е. Петрова происхождение осуохая связывается с магическими ритуальными хороводами древних солнцепоклонников, «письменное фиксирование тюркского названия обряда с хороводом обнаруживаются в ранних переводах буддийских трактатов на древнем уйгурском языке как *сачыб сач*, которое с учетом закономерностей фонетических изменений читается по-якутски как *ыһыах ыс* – *делать священное окропление*, а слово *ункүү* – танец, возникло от глагола *унк* – *делать поклоны, молить-*

ся» [1, с. 9]. С развитием *тенгрианских* (от *тэнгри* – *тангара*) представлений усложнялась как структура массового праздника *Ысыах* (в пер. с якутского *ыс* – кропить, окроплять), так и обрядового массового хоровода.

Как правило, в бытовом исполнении, а в настоящее время осуохай исполняют не только во время Ысыаха, танец выглядит как круг людей, которые переплетают руки и переминаются и прыгают с ноги на ногу, кружась по ходу солнца. По словам П.А. Ойунского, «... Первой основой танцев нужно считать подражание танцу журавлей и стерхов. Обычно во всех песнях, сопровождающих танцы, говорится, что нужно петь и плясать, взявшись за руки, как журавли и стерхи пляшут в кругу или двумя шеренгами, распластав свои крылья, то есть как бы взявшись за руки» [2, с. 70]. В структуре обрядового осуохая:

- 1-я часть «*сагалаһын*» – отличается плавными медленными шагами по кругу, участники настраиваются на общий ритм;
- 2-я часть «*хаамы юнкюю*» – символизирует пробуждение, движения становятся более динамичными, участники создают общее движение с ускорением;
- 3-я часть «*кётюю*» – завершающая, участники движутся прыжками очень быстро, впадая в общий экстаз.

Темпоритм третьей заключительной части осуохая требовал от участников достаточной степени мастерства и слаженности, поскольку экстатическое состояние являлось основным условием успешного ритуального «общения» с божествами, магическая функция массового танца выражалась в чувстве очищения, обновления и единения в конкретном месте и моменте времени. В целом, описание основных движений осуохая в этнографических материалах напрямую связывается с мифологической картиной мира и «соотносится с поведением злых духов (хаотичным кривлянием, ломанием), шаманов (верчением и скаканием) и поведением добрых небесных божеств Айыы, движение которых носит сакральный (величественный, степенный) характер» [3, с. 71].

Наряду с термином осуохай в этнографических исследованиях встречается несколько терминов, обозначающих ритуальные круговые танцы якутов, которые исчезли из бытового и научного оборота, например, «*ункүү*», «*ньээкэрэ*», «*дьуохар*», «*үөхэр*». Инте-

ресно, что термин «дьюохар», «үөхэр» созвучен широко изученному названию хороводного танца у бурят ёхору. Круговой хороводный танец ёхор, бытующий у бурят, якутов, эвенов, эвенков и долган, по мнению Д.С. Дугарова «...заимствован от тюрко-монгольских племен, унаследовавших древний тотем небесного коня от древних индо-иранских, скифо-сакских племен. С помощью кругового хороводного танца и его припевных слов в ритуальной практике белого шаманства «отправляли» на небо не только своих шаманов на их верховых транспортных животных, но и души жертвенных животных» [4, с. 105]. Таким образом, именно массовые обрядовые хороводы были наиболее открыты для иноэтнического влияния и отражают исторические особенности развития, с взаимопроникновением и заимствованием различных форм мифологического и религиозного сознания аборигенных народов Сибири.

В этнографических работах дано описание нескольких локальных вариантов осуохая, бытовавших в дореволюционное время, как правило, вариативность выражалась в текстах напевов, манере пения, в ладоинтонационной и метроритмической основе. В работе М.Я. Жорницкой даны описания нескольких вариантов этого танца: *якутский, виллойский, амгинский, олекминский, усть-алданский* [5, с. 62-63]. В советский период локальные варианты вследствие унификации структуры празднования Ысыаха были утрачены, развивался общеякутский вариант танца, в котором пению в унисон уделялось мало внимания.

Исследователь Н.Е. Петров выделяет три основных типа хороводного танца осуохай: *виллойский* (классический), *приленский* (заречный) и *олекминский*. Для виллойского типа, по мнению автора, «характерны исполнение осуохай в три этапа: вступление, основная часть – танец шагом и танец прыжком, цельный смысловой текст и вариативность исполнения, например, «*сунтаардыы*», «*хочолуу*», «*ньурбалыы*», «*булуулуу*», а также особенная манера пения называемая «*этэн ыллыыр*» (манера отличается четким выговором слов – обычно 7-8 слогов). К *приленскому*, т.е. заречному типу относятся: «*таатталыы*» (*оһуокайдыыр-оһуокай, эһиэкэйдиир-эһиэкэй*), «*найахалыы*» (*оһуон галин-галин оһуокай, эһиэн галин-галин эһиэкэй*), «*аммалыы*», «*илин энэрдии*» (*оһуокайдыыр-оһуокай, эһиэкэйдиир эһиэкэй*)» [6, с. 10]. Следующий тип осуохай *олекмин-*

ский, где абсолютно отсутствует цельный смысловой текст, для этого варианта танца «характерна ладовая особенность (модуляция) «*Оһуо-һуо-кай, оһуо-һуокай, эһиэ-һиэ-һиэкэй*», которая движется по полутонам в восходящие и нисходящие направления» [6, с. 23].

В настоящем исследовании нам хотелось бы обратиться к фольклорным традициям *Хангаласского* улуса, где существует несколько разновидностей движения кругового танца осуохай, самые известные из них: *кайгатар, кирпииччэлии*. Вариант кирпииччэлии (якут. *кир* – земля, грязь, глина; *пичик* – книга), который исполняют в наслегах-селах *Күөрдэм, Качикатцы* и *Тит-Эбэ, Жемкон* Хангаласского улуса.

Структурно рисунки локальных вариантов кирпииччэлии можно описать следующим образом:

	Структура	Основные движения	Напев
<u>1 вариант</u> с. Күөрдэм, с. Качикат- цы, с. Тит-Эбэ.	I часть тан- ца – плавно- медленно.	Исходное положение: свободная позиция ног, руки вдоль корпуса, движения по часовой стрелке. На счет «раз» – пружинистый шаг по часовой стрелке, одновременно поднимаются плечи. На счет «и» сгибаются колени, одновременно опускаются и поднимаются плечи. На счет «два» сгибаются колени, делается приставной шаг, правая нога соединяется с левой, по 6 позиции, также сопровождается движениями плеч.	Интервал – большая терция <i>О-һуо-кай- дыыр о-һуо- кай</i> (7 слогов) <i>э-һиэ-кэй- диир э-һиэ- кэй</i> (7 слогов).

	<p>II часть танца – ритмично с ускорением.</p>	<p>Корпус прямой, руки держатся вдоль корпуса, движения по линии круга начиная с левой ноги. На счет «раз»: совершается маленький соскок с разворотом корпуса и стопы в левую сторону, при этом правая нога одновременно разворачивается налево, с подъемом пятки. На счет «и»: сгибаются колени, одновременно опускаются и поднимаются плечи. На счет «два»: возврат к 6 позиции с одновременным сгибанием коленей.</p>	<p>Интервал – большая терция. <i>О-һуо-кай-дыыр о-һуо-кай</i> (7 слогов) <i>Э-һиэ-кэй-диир э-һиэ-кэй</i> (7 слогов).</p>
	<p>III часть танца – ритмично.</p>	<p>Руки сгибаются в локтях, пятки вместе, колени согнуты, само движение выполняется на полуприседании, ноги по 6 позиции. На счет «раз»: пятки стопы вместе и разворачиваются налево по линии танца, при этом руки разворачиваются направо. На счет «два»: носок ног разворачивается налево, руки направо.</p>	<p>Одна нота. <i>О-һур-дья-о-һур-о-һур-о-һур-дья</i> (10 слогов) <i>И-һир-дъэ-и-һир-и-һир-и-һир-дъэ</i> (10 слогов) <i>Та-һыр-дья-та-һыр-та-һыр-дья</i> (10 слогов).</p>

<p><u>2 вариант</u> с. Жемкон.</p>		<p>Корпус свободный по 6 позиции ног, руки согнуты в локтях, пальцы рук переплетены: На счет «раз»: совершается прыжок левой ногой влево, затем правую ногу приставляют к левой. На счет «два»: совершается прыжок правой ногой вправо, затем левая нога приставляется к правой.</p>	<p>Две ноты, интервал – кварта. <i>О-һуо-ка-йа</i> <i>о-һуо-кай</i> (7 слогов) <i>Э-һиэ-кэ-йэ</i> <i>э-һиэ-кэй</i> (7 слогов).</p>
--	--	--	---

В данном случае запев «*о-һуо-кай*» подтверждает мнение М.Я. Жорницкой о происхождении названия танца от слов, напеваемых во время исполнения [5, с. 28]. Как считает Н.Е. Петров, «кангаласский вариант осуохая близок по историческим основам к осуохаю *Нюрбинского* и *Сунтарского* улусов» [7]. Таким образом, самобытность кругового танца осуохай состоит не только в его обрядово-ритуальной специфике, но и отражает локальные варианты этнической терминологии, композиции и образного мышления саха. Изучение локальных вариантов танца осуохай, оказавшихся под угрозой исчезновения, способствует расширению механизмов устойчивого развития национальной культуры Республики Саха (Якутия).

Примечания

1. Петров Н. Е. Осуохай – божий дар // Туймаада саната. 2002. № 39. 11 окт.
2. Лукина А. Г. Круговой танец осуохай: идеи, образы, символы // Вестник Якут. гос. ун-та. 2006. Т. 3, № 4. С. 69-72.
3. Лукина А. Г. Традиционные танцы саха: идеи, образы, лексика. Новосибирск : Наука, 2004. 354, [2] с.

4. Дугаров Д. С. Исторические корни белого шаманства (на материале обрядового фольклора бурят). М. : Наука, 1991. 300 с.
5. Жорницкая М. Я. Народные танцы Якутии. М. : Наука, 1966. 176 с.
6. Петров Н. Е. Хороводные песни осуохай как жанр якутского фольклора // Советская тюркология. 1990. № 3. С. 7-14.
7. Петров Н. Е. Айыы үнкүүтэ. Якутск : Бичик, 2000. 126 с.

УДК [391.4:687.4](=512.31)

Болхосоев С. Б., г. Улан-Удэ, Россия

Bolkhosoev S. B., Ulan-Ude, Russia

НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ИЗУЧЕНИЯ ТРАДИЦИОННОГО КОСТЮМА ПРЕДБАЙКАЛЬСКИХ БУРЯТ

SOME ASPECTS OF STUDYING THE TRADITIONAL COSTUME OF THE BURYATS OF CISBAIKALIA

Статья посвящена исследованию традиционного головного убора предбайкальских бурят. На основе опубликованных источников и фотоматериалов из интернета рассматривается происхождение головного убора типа пилотки, распространенного в современной фольклорной самодеятельной среде и подаваемого творческими художественными коллективами как исконный элемент традиции.

The article is devoted to the study of the traditional headdress of the Cisbaikalia Buryats. On the basis of the published sources and photographs from the Internet the origin of such headdress as a cap, common in modern folklore amateur environment and presented by creative artistic collectives as a primordial element of tradition, is considered.

Ключевые слова: предбайкальские буряты, традиционная одежда, головной убор, пилотка, гоголь.

Keywords: the Buryats of Cisbaikalia, traditional clothes, headdress, cap, gogol.

Статья посвящена исследованию традиционного головного убора предбайкальских бурят. Изучение данного компонента традиционного костюмного комплекса имеет важное значение, особенно в понимании его истоков и истории, поскольку оно позволяет повысить степень изученности представленной темы и расширить научный взгляд по данному аспекту традиционной культуры бурятского этноса. Как известно, этническая культура бурят отличается своей вариативностью, локальными особенностями, обусловленной многокомпонентностью родоплеменного состава этноса, населявшего обширную территорию по обе стороны оз. Байкал. Также специфические особенности локальных традиций свидетельствуют об этнокультурных контактах народа с соседними этническими группами и другими культурами.

Традиционная одежда бурят является одним из показателей неоднородности этнической культуры. Различия проявляются в материале изготовления, покрое, цветовом решении, оформлении художественных элементов и т.д. [2, с. 42, 44, 65; 4, с. 5]. Соответственно, это же присуще и головным уборам. Согласно исследованию Р.Д. Бадмаевой, достаточно подробно осветившей материалы по традиционной одежде бурят конца XIX – начала XX в., указанный элемент костюмного комплекса был весьма разнообразен. Ученый на основе полевого и литературного материала, изучения коллекционного собрания музеев, рассмотрела конструктивные особенности головных уборов бурят, их покрой, функции и типы, причем по определенным территориальным локациям – забайкальской (с маркировкой на хоринскую и селенгинскую традицию) и предбайкальской. В последней наряду с традиционными моделями, Р.Д. Бадмаева выделила головные уборы фабричного производства. Прежде всего, это шапки типа кубанки и папахи, распространившиеся в конце XIX – начале XX вв. среди предбайкальских бурят. При этом покупные шапки брались за образец изготовления шапок кустарным (самодельным) способом. Например, таким образом изготавливались высокие (*ёдогор*, *ёлбогой*) папахи из мерлушки черного цвета [2, с. 50].

Однако развитие социально-экономических отношений в начале XX в. приводит к усилению влияния русской (в широком смысле европейской) культуры в Байкальском регионе, способ-

ствовавшей широкому распространению среди бурят головных уборов фабричного изготовления. С этого времени буряты стали носить шапки-ушанки, кепи, шляпы [2, с. 50] и судя по старинным фотографиям также картузы и другие виды головных уборов, чаще всего имевшие распространение среди предбайкальских бурят. Подтверждается это иллюстрациями публикаций последних десятилетий и фотографиями из интернета. Например, на различных интернет-ресурсах (сайтах) в открытом доступе обнаруживаются фотографии бурят в традиционной одежде разных районов Предбайкалья и Забайкалья. Эти материалы по этнографии бурят (конец XIX – начала XX в.) повышают степень изученности представленной темы и расширяют ее обзор. Более того это является дополнительным материалом для сравнительного анализа с ранее опубликованными данными по традиционной одежде бурят.

На основе выявленной информации из указанных источников и материалов публикаций (Р.Д. Бадмаева [2016], Д.А. Николаева [2012], В.А. Банаева [2012], Бурятский традиционный костюм [2017]) предпримем попытку рассмотреть некоторые виды головных уборов предбайкальских бурят, которые современниками воспринимаются как традиционные. Особенно это заметно по костюмам фольклорных и профессиональных творческих коллективов (в том числе и известного театра песни и танца «Байкал»), представляющих музыкальную культуру и традицию бурят Предбайкалья. При этом следует отметить, что представленные костюмы предбайкальцев, чаще всего продвигаемые творческими коллективами г. Улан-Удэ (как центра бурятской культуры), берутся за образец традиционной одежды, например, фольклорными ансамблями Усть-Ордынского Бурятского округа Иркутской области и которые, в свою очередь, тиражируют (копируют) взятый «идеал» как некий эталон своей/местной традиции.

Прежде всего, хотелось обратить внимание на женские и мужские головные уборы типа пилотки. Обзор имеющихся на сегодняшний день материалов с описаниями и иллюстрациями, а также фотографий традиционной одежды предбайкальских бурят конца XIX – начала XX вв., в том числе и головных уборов, показывает отсутствие шапок-пилоток как мужского элемента одежды, хотя подобие таковых можно усмотреть в женском летнем комплекте.

Напрашивается вопрос, из каких источников современные реконструкторы традиционного костюмного комплекса предбайкальских бурят черпают решение о моделировании данного образа? На это сложно ответить. Однако допускаем, что основным источником для создания «традиционной пилотки» (тиражируемой за последние 20 лет) являются иллюстрации из работы Р.Д. Бадмаевой. На наш взгляд, исследовательница допустила неточность в изображении выкройки одной из моделей женской шапки предбайкальских бурят. Например, она представлена М-образной формой верхней части головного убора [2, с. 97-99]. При этом нельзя не отметить отсутствие в работе исследовательницы описания данной формы женской шапки как традиционного головного убора бурят.

Полагаем, что М-образная форма женской шапки – это результат углубления, проходящего вдоль округлой (или другой) формы верхней ее части, визуальную напоминающую пилотку, которую можно видеть на некоторых фотографиях начала XX в. Причем на тех же фотографиях зафиксирована первоначальная форма с полусферической или трапециевидной конфигурацией верхней части шапки (Рис. 2). И как нам кажется, она была фабричного производства, поскольку аналогичные по форме головные уборы представлены на фотографиях русских и якутов начала XX в. То же самое можно сказать и в отношении мужского головного убора предбайкальских бурят. Так, например, за традиционный головной убор (к примеру, художественно-творческие коллективы) выдают меховую шапку, известную в советское время как «гоголь» (разг. «пирожок»), пользовавшейся особой популярностью среди партийной элиты Советского Союза и некоторых восточноевропейских стран. Это, прежде всего, цельномеховая шапка продолговатой формы с несколькими клиньями по верху (т.е. с углублениями вдоль края ее поверхности). По сути, она имела большое сходство с обычной пилоткой, основные различия с которой заключались в присутствии меха у данной модели.

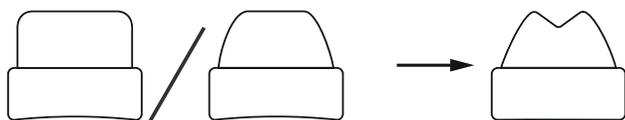


Рис. 1

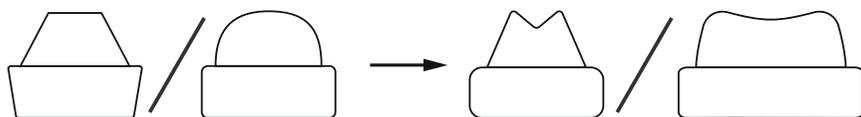


Рис. 2

Нелишне будет напомнить, что данная модель нигде не фиксируется как традиционный мужской головной убор предбайкальских бурят, ни на фотографиях конца XIX – начала XX вв., ни в описаниях исследователей. Хотя отметим, что в этот период подобные головные уборы были распространены в разных регионах России. Свидетельством чему являются те же фотографии из интернета. Тем не менее современными творческими деятелями этот вид головного убора культивируется как традиционный элемент культуры предбайкальских бурят, что не совсем соответствует исконным вариантам. На наш взгляд, прообразом «западнобурятского гоголя» могла стать кустарным образом изготовленная папаха (Рис. 1), привнесенная в культуру бурят из русской традиции. В пользу этого, например, свидетельствуют фотографии русских и бурят рубежа XIX-XX вв. У тех и других фиксируются аналогичные головные уборы. Кроме того, исследования ученых по традиционной одежде бурят не дают основания утверждать об исконности «папах», подходившей под тип покупных головных уборов [2, с. 51].

Исконными головными уборами предбайкальских бурят, согласно материалам исследователей, являются, например, мужские – *халюун малгай* или *булган нуул малгай*. Представлял собой шапку с невысокой тульей (цилиндрической формы), сделанную из выдры или хвостов соболя, а круглый верх был из плиса, бархата. Женские – *шар малгай* – шапка в виде колпачка, имевшая небольшой околыш; *бортого* – невысокая (10-12 см) шапка из прямого

куска ткани с круглым верхом; *биизга* – невысокая с круглым верхом шапка, сделанная из узкой (шириной 6-8 см) полоски ткани. Верх убора выполняли также из прямого куска ткани, но собирали в складки в центре шапки; *тоорсог* – шапочка состояла из верха, составленного из четырех клиньев и борта с четырьмя закругленными краями верхнего края [2, с. 50-51, 72-73].

К сказанному добавим, что в прошлом традиционной шапкой предбайкальских бурят также являлся головной убор, подобный остроконечным шапкам забайкальских бурят. Об этом свидетельствуют отдельные иллюстрации [3, с. 70; 5, с. 13], фотографии XIX – начала XX в. (источник: <https://humus.livejournal.com/7089589.html>; <https://humaninside.ru/vokrug-nas/58048-buryaty/>) и тексты бурятского эпоса «Гэсэр»:

<i>Бухулай шэнээн бараатай</i>	По форме и величиною с копну,
<i>Бутайн шэнээн залаатай</i>	С кисточкою с муравейник
<i>Булган хийдхуур малагая</i>	Соболью пушистую шапку
<i>Орой дээрээ табибал даа.</i>	Надел на свою голову [1, стих. 3225].

Таким образом, исследование одного из аспектов традиционного костюмного комплекса предбайкальских бурят позволило выявить его заимствованные и традиционные виды, а также отметить некоторое новаторство современных изготовителей-«реконструкторов», слабо представляющих, видимо, исконные образцы традиционного головного убора указанной локальной группы народа.

Примечания

1. Абай Гэсэр хубун. Эпопея (Эхирит. булагат. вариант) / подгот. текста, пер. и примеч. М. П. Хомонова. Улан-Удэ : Бурят. кн. изд-во, 1961. Ч. 1. 231 с.

2. Бадмаева Р. Д. Бурятский традиционный костюм. Улан-Удэ : НоваПринт, 2016. 176 с., ил.

3. Банаева В. А. Металл в традиционной культуре бурят Предбайкалья (XIX – начало XX вв.). Иркутск : Время странствий, 2012. 118 с.: ил.

4. Бурятский традиционный костюм = Буряад хубсахан. Улан-Удэ : Нац. музей Респ. Бурятия, 2017. 159 с.

5. Николаева Д. А. Женский костюм бурят Предбайкалья (XIX – начало XX в.). Улан-Удэ : Изд.-полигр. комплекс ВСГАКИ ; Усть-Ордынский : ОГБУК УНЦХНП, 2012. 80 с.: ил.

УДК 398.2(=512.31)

Гомбоев Б. Ц., г. Улан-Удэ, Россия

Gomboev B. Ts., Ulan-Ude, Russia

**АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ СОХРАНЕНИЯ
ЭПИЧЕСКОГО НАСЛЕДИЯ БУРЯТ
И СОВРЕМЕННАЯ СКАЗИТЕЛЬСКАЯ ПРАКТИКА**

**ACTUAL PROBLEMS OF PRESERVING
THE BURYATS' EPIC HERITAGE AND MODERN
STORYTELLING PRACTICE**

Автор рассматривает в данной статье актуальные проблемы сохранения эпического наследия у бурят и современные сказительские практики в Республике Бурятия. В настоящее время певческое искусство сказителей в контексте сказительских школ этнической Бурятии претерпевает особые трудности. Думается, что консолидация усилий заинтересованных сторон позволит выработать программу сохранения эпического наследия во всех его формах бытования и даст определенный импульс для создания оптимальной среды и условий для творческих работников.

The author considers the actual problems of preserving the epic heritage of the Buryats and modern storytelling practices in the Republic of Buryatia. At present, the singing art of storytellers in the context of storytelling schools of ethnic Buryatia undergoes particular hardships. The consolidation of the efforts of the sides concerned is thought to make it possible to develop a program for the preservation of the epic heritage in all its forms and will give a certain impetus to create an optimal environment and conditions for creative workers.

Ключевые слова: эпическое наследие бурят, сказители, певческое искусство, сказительские школы этнической Бурятии.

Keywords: the Buryats' epic heritage, storytellers, singing art, storytelling schools of ethnic Buryatia.

Героический эпос «Гэсэр» имеет широкое бытование на отдаленных друг от друга просторах Евразии, и это говорит о древности и глубине историко-культурных контактов народов кочевой цивилизации Центральной Азии. «Гэсэр» и другие эпические произведения широко известны на всей этнической территории бурят. Многие его версии (унгинская, кудинская, эхирит-булагатская, хоринская) уже более полутора веков существуют в пересказах и записях, сделанных выдающимися учеными и фольклористами Г.Н. Потаниным, Ц.Ж. Жамцарано, Б.Я. Владимирцовым, а также Д.С. Дугаровым, И.Н. Мадасон, Т.М. Болдоновой, Е.В. Баранниковой и др. Многие из них опубликованы и стали достоянием мировой науки.

Теперь же найти исполнителя локальных вариантов бурятского героического эпоса «Гэсэр» на территории всего Байкальского региона стало трудной задачей. Это проблема № 1.

Мы еще помним, как в начале 1990-х годов, согласно решению Всебурятской ассоциации развития культуры (ВАРК), было создано фольклорное отделение на кафедре этнологии и фольклора, в Восточно-Сибирском государственном институте культуры (ВСГИК), где одним из направлений программы обучения стало «Сказительское мастерство». Студенты первого набора, в частности, экспериментальной группы, под руководством д.и.н., проф. Д.С. Дугарова, участвовали в работе фольклорных экспедиций, осваивали практику сбора старинных песен, записывали улигеры от сказителей. Помимо этого, в 1991-1995 гг. участвовали во всех межрегиональных культурно-массовых мероприятиях, посвященных 1000-летию Гэсэриады. К сожалению, процесс обучения сказительской практики на этом закончился. Что тогда случилось, мы не знаем, почему студенты, педагоги не обращали особое внимание на этот вопрос и программа обучения не была продолжена, перекалифицирована по другим направлениям. Это проблема № 2.

В свое время исследователь Раднай Шерхунаев справедливо отмечал особую роль сказителя в передаче эпической и фольклорной традиции. Он писал, что «сказители блестяще осуществили связь времен – донесли до нас древнее самобытное искусство слова» [8, с. 19]. Другие сказители прекрасно знали всю тэнгристскую мифологию, тем самым связывая эпос с шаманским камланием [4, с. 194].

Напомним, какая была ситуация в сказительской среде (конец 80-90 гг. XX в.) и что было сделано на заре становления новой России, в частности, в Бурятии (в Байкальском регионе в целом). К концу 1980-х годов на территории этнической Бурятии, а именно в Усть-Ордынском автономном округе Иркутской области, в Агинском округе, в некоторых районах Республики Бурятия (Еравна, Тунка, Ока, Иволга) оставались отдельные носители сказительских певческих традиций. К примеру, в Усть-Орде жили сказители – С.С. Сонтхонов (эхирит-булагатская сказительская школа), К.М. Доржеев (унгинская сказительская школа), Р.Э. Эрдынеев (хоринская сказительская школа), которые знали и исполняли полные версии локальных улигеров. На сегодня остались только двое, которые продолжают исполнять сказания в традиционной певческой манере: 82-летний улигершин Иван Лубсанцыренович Дабаев из Иволгинского района и 75-летний улигершин Бадма Сыренович Габанов из Окинского района Республики Бурятия. Можно только надеяться, что его дети и внуки продолжат традицию отцов и дедов. Возможно, в Иркутской области и Забайкальском крае еще могут остаться сказители, но мы о них не знаем. На мой взгляд, в настоящее время на всех уровнях нивелировано само отношение к сказительским школам и сказителю. В советский период все носители и исполнители героических сказаний были востребованы самим обществом, и отношение власти к самим сказителям было на высоте. К примеру, многие из них удостоивались почетных званий – заслуженных работников культуры. Это проблема № 3.

Исследователи героического эпоса бурят различают три локальные традиции и выделяют улигеры эхирит-булагатские, унгинские и хоринские. Улигеры первых двух групп относятся к эпическому наследию западных бурят, хоринские – наследию восточных бурят [5, с. 448].

Однако многое из эпического наследия, что записано учеными, не все удастся восстановить, реконструировать. Если научным сотрудникам удастся более или менее найти тот или иной эпический вариант, изучить и опубликовать, то творческим коллективам (певческим коллективам, самодеятельным ансамблям) использовать эпическое наследие в своей работе весьма затруднительно, в частности, певческой сказительской традиции. Вместе с тем остаются проблемы закрытости доступа к архивным и фондовым материалам, цифровизация фонда, «несговорчивость» архивных и музейных хранителей [7, с. 78]. Прошло почти два десятилетия после бурного подъема этнического самосознания, развиваются современные технологии, а проблемы, тем не менее, остаются до конца нерешенными – отсутствие продолжателей певческой традиции, отсутствие нотных записей, ауди-видеоматериалов все более усугубляют процесс. Возможно, аудиотексты и нотные записи сохранились, но они остаются в архивных фонотеках и в рукописном виде в многочисленных региональных, отечественных и зарубежных фондах.

В конце 1990-х годов был наплыв в Бурятию монгольских мастеров горлового пения и игры на музыкальных инструментах (моринхур, лимба и другие традиционные инструменты). Очень многие тогда получили навыки исполнения горлового звучания, игры на моринхуре, которые впоследствии эффектно исполняли отрывки из бурятских героических эпосов. В начале 2000-х годов уже перестали функционировать сказительские школы, началось прерывание межпоколенной передачи фольклорного наследия, а именно эпического певческого наследия. Несмотря на госпрограммы поддержки бурятского языка и культуры, все же сказалась, возможно, постепенная утрата бурятского языка. Среди молодежи, начиная с начала XXI века вплоть до 2020-х годов, желающих стать настоящими улигершинами не нашлось, за исключением, нескольких одаренных ребят, которые пробуют себя на этом поприще (например, актер и режиссер Бурятского государственного академического театра драмы Виктор Жалсанов). Между прочим, Виктор, так же как и артист театра «Амар сайн» Леонид Бабалаев (Забайкальская область), на сегодня являются особо востребованными артистами, исполняющими героические сказания, владеющими

всеми нужными характеристиками сказителя (знание и традиционное исполнение улигеров, владеющие сценическим опытом, искусством горлового пения, умеющие играть на бурятских инструментах). Особо отметим, что большинство школьников, так или иначе, пробующие исполнить тот или иной улигер, находили одни и те же тексты эпических сказаний, которые вдобавок сопровождались нотными записями – это сборники народных песен Д.С. Дугарова [2] и том из серии «Памятники народов Сибири и Дальнего Востока» с бурятским улигером «Аламжи Мэргэн» [1]. В 2018 году издана монография д.иск. Л.Д. Дашиевой с нотными записями многих фольклорных текстов [3], что может способствовать в дальнейшем пониманию традиционных мелодий и певческого искусства тех же сказителей. Однако особо следует отметить, что современные сказители, исполняя тот или иной улигер, должны иметь отношение к трем сказительским школам этнической Бурятии. Это проблема № 4.

В 2020 году состоялся 25-летний юбилей со дня проведения 1000-летия бурятской Гэсэриады (июль 1995 г.). Однако запланированные юбилейные мероприятия в 2020 году в полной мере не были проведены по известным нам причинам (ковид-19). Напомним, что одним из идеологов проведения тогда (1991-1995) была Всебурятская ассоциация развития культуры во главе народным художником России Д.Н.Д. Дугаровым (ВАРК) с привлечением государственных органов и участием трех субъектов России: Бурятии и двух автономных округов (Усть-Ордынский Бурятский автономный округ и Агинский Бурятский автономный округ). На сегодня ВАРК переживает очередную реформу, а инициатором общественных мероприятий стало РОО «Бураяд Соёл». Все мероприятия по юбилею проведены на уровне общественных организаций, Национальный музей РБ создал и показал достойную выставку «На земле Гэсэра», а ИМБТ СО РАН провел на высоком уровне международную научную конференцию (в zoom-формате) с изданием сборника статей [9].

В настоящее время на территории Республики Бурятия в области бурятской сказительской традиции существуют и другие проблемы, которые выпали на начало XXI века. К ним, в первую очередь, можно отнести потерю *традиционной преемственности*.

Исчезла фольклорная среда, уходит старшее поколение, знающее аутентичный фольклор. Во-вторых, плохое функционирование *института выявления и обучения* одаренной молодежи и работы с ними. Здесь вина образовательных и культурных учреждений. Сюда же можно отнести проблему с кадрами. В-третьих, процесс *ухудшения знания родного языка*, за которым выпадает целый пласт традиционной культуры (религиозной, фольклорной, языковой, коммуникативной составляющей).

Вместе с тем следует осознавать, что огромное наследие эпического прошлого, созданного нашими предшественниками, все еще до конца не исследовано. Если тексты бурятских героических сказаний время от времени привлекают интерес исследователей и издаются, то фоновые и нотные записи редко публикуются. Возможно, процесс цифровизации в современном обществе даст определенный импульс в доступности архивных и фондовых коллекций. Это проблема № 5.

В этой связи примечательно то, что учреждения культуры Бурятии продолжают добиваться того, чтобы фольклорное и эпическое наследие сохранялось, в той или иной форме использовалось в эстрадных и фольклорных выступлениях. Так, коллектив Бурятского государственного академического театра драмы собирает лучшие образцы традиционных песен в районах бытования народных песен (Агинский округ), а коллектив Бурятского государственного национального театра песни и танца «Байкал» периодически выезжает в районы компактного проживания бурятского населения (Иркутская область) с целью ознакомиться с аутентичным фольклором на местах.

Отрадно, что в конце 2020 года благодаря Бурятскому государственному национальному театру песни и танца «Байкал» был осуществлен грандиозный грантовый проект по замыслу и исполнению «*Ульгэртэ хүрэхэ зам – Путь достойный легенд*» [10]. В онлайн-формате на протяжении 6 дней театр «Байкал» представил древние народные сказания в новой, оригинальной интерпретации – впервые улигеры были исполнены с оркестром, под гитару, с использованием современных music-технологий. Наряду с этим, при театре «Байкал» функционирует отдельная фолк-группа под названием «Дайда», входящая в состав оркестра бурятских народных

инструментов. На основе сказительских традиций бурят они подбирают в свой репертуар известные улигеры и популяризуют эпическое творчество. В их первом музыкальном ролике прозвучал известный улигер хоринских бурят «Алтан Галуу ноён хубуун». Судя по последним данным, международный бурятский фестиваль «Алтаргана – 2022» позволил талантливым ребятам заявить о себе как улигершинах (представитель Курумканского района Бурятии Саян Бальжиев) [11].

Хотелось бы закончить статью словами А.И. Уланова [6, с. 92] о том, что «монументальные образы эпоса, идейное содержание, отношение исполнителей, творцов улигеров к слову, поэтичность, возвышенность, идеалы прекрасного – все это непреходящая прелесть и поэтому должно быть любовно собрано, изучено и передано народу, как достойная его драгоценность». Остается надеяться, что все собранное и сохраненное предшественниками (тексты, фонотеки, нотные записи улигеров), когда-нибудь будет достойно использоваться современниками, с учетом новых методик и современных технологий.

Примечания

1. Бурятский героический эпос. Аламжи Мэргэн молодой и его сестрица Агуй Гоохон / вступ. ст., подгот. текстов, пер., коммент. М. И. Тулохонова, музыковед, ст. Д. С. Дугарова, Ю. И. Шейкина, нот. записи Д. С. Дугарова. Новосибирск : Наука. Сиб. отделение, 1991. 312 с.

2. Дугаров Д. С. Бурятские народные песни [в 3-х т.]. [Т. 1] : Песни хори-бурят / предисл. и примеч. Д. С. Дугаров ; отв. ред. В. Ц. Найдаков. Улан-Удэ, 1964. 443 с.

3. Дашиева Л. Д. Обрядовая песенная традиция западных бурят. Иркутск : Оттиск, 2017. 448 с.

4. Дугаров Б. С. Эпос и шаманское призывание: некоторые аналогии // Вестник Бурят. гос. ун-та. 2017. Вып. 6. С. 194-200.

5. Тулохонов М. И. Бурятский героический эпос «Гэсэр» // Абай Гэсэр могучий. Бурятский героический эпос. М. : Вост. лит. РАН, 1995. 526 с.

6. Уланов А. И. Избранное. Статьи и стихи. Улан-Удэ : БНЦ СО РАН, 1998. 140 с.

7. Функ Д. А. Эпическая традиция: новые источники и междисциплинарные методы исследований // V Конгресс этнографов и антропологов России (Омск, 9-12 июня 2003 г.) : тез. докл. М. : Изд-во Ин-та этнологии и антропологии СО РАН, 2003. 379 с.

8. Шерхунаев Р. А. Певцов благородное племя. Иркутск : Вост.-Сиб. кн. изд-во, 1977. 264 с.

9. Эпос «Гэсэр» — духовное наследие народов Центральной Азии: сб. науч. ст. / отв. ред. Б. В. Базаров. Улан-Удэ : БНЦ СО РАН, 2020. 244 с.

10. Премьера! "Дуун захяа" концерт по заявкам зрителей / Театр «Байкал» // Youtube. URL: <https://www.youtube.com/theatrebaikal> (дата обращения: 29.10.2021).

11. Объявлен первый победитель "Алтарганы". Улигершин из Бурятии Саян Бальжиев стал лауреатом Международного конкурса. URL: <https://minkultrb.ru/news/news/26843-obyavlen-pervyy-pobeditel-altargany/> (дата обращения: 09.09.2022).

УДК 378.147:398.8(=512.31)

Маншеева С. Ц., г. Улан-Удэ, Россия

Mansheeva S. Ts., Ulan-Ude, Russia

ОПЫТ ФОРМИРОВАНИЯ ЛОКАЛЬНО-ПЕВЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ БУРЯТ НА ПРИМЕРЕ СТУДЕНЧЕСКОГО ФОЛЬКЛОРНОГО АНСАМБЛЯ «УЛЬГЭР»

EXPERIENCE OF FORMING THE BURYATS' LOCAL SINGING CULTURE ON THE EXAMPLE OF THE STUDENT FOLKLORE ENSEMBLE «ULGER»

Статья посвящена рассмотрению опыта работы по формированию и развитию бурятской локально-певческой культуры на примере деятельности студенческого фольклорного ансамбля «Ульгэр» (ВСГИК).

The article considers the experience in forming and developing the Buryat local singing culture on the example of the activity of the student folklore ensemble «Ulger» (ESSIC).

Ключевые слова: традиционная культура, локально-певческая культура, бурятские народные песни, студенческий фольклорный ансамбль «Ульгэр», методика обучения, опыт.

Keywords: traditional culture, local singing culture, the Buryat folk songs, student folklore ensemble «Ulger», teaching methods, experience.

Как известно, певческая культура любого народа представляет собой важную часть этнического наследия. Между тем в нашей современности народные певческие традиции постепенно уходят в прошлое, поскольку затруднена их передача от поколения к поколению. Так, мы можем наблюдать утрату многоголосия ансамблевого пения. Не является исключением и бурятская вокальная культура. В этой связи особо актуальными представляются вопросы, касающиеся методов формирования и развития локально-певческой культуры бурят в современных условиях.

Вокальная культура людей формируется в результате усвоения соответствующих знаний, умений и закрепления навыков воспроизведения образцов традиционной певческой культуры. Опыт народного песнетворчества способствует накоплению слухового опыта, развитию вокально-хоровых навыков, служит средством психофизиологического воздействия, как на слушателей, так и на собственно исполнителей.

В связи с изложенным, предлагаем обратиться к рассмотрению нашего опыта по разработке методики формирования локально-певческой культуры бурят в процессе работы со студенческим фольклорным ансамблем «Ульгэр».

Творческий коллектив берет свои истоки с 1993 года, когда он был организован при кафедре этнологии и фольклорного наследия Восточно-Сибирского государственного института культуры. Деятельность студентов в ансамбле позволяла им получать новые знания, развивать умения и неуклонно повышать мастерство. Формированием и развитием коллектива в то время занимались про-

фессор Д.С. Дугаров и доцент В.Ц. Дамбуева. В наши дни ансамблем руководит доцент С.Ц. Маншеева [1].

Значимость творческой деятельности студентов трудно переоценить. Причем занимаясь ею совместно, они лучше усваивают интонационный код вокальной культуры народа, впитывают местные традиции, хорошо адаптируются к социокультурной среде.

В процессе обучения особое значение имеет его методическое обеспечение, которое призвано решать ряд задач, таких как формирование ценностного отношения обучающихся к бурятской традиционной культуре в целом и к певческому искусству в частности. Рассмотрим условия успешного функционирования студенческого творческого коллектива.

1. В работе с коллективом следует обновлять и расширять фольклорный репертуар, чтобы студенты через ознакомление с новыми произведениями получали информацию о том, как раньше жили люди, о чем думали, стремления и чаяния народа. В целом, материал для освоения надо подбирать так, чтобы участники через тексты и мелодии вокальных произведений впитывали заложенную в них народную мудрость, повышали свой эмоциональный, духовный и творческий уровень.

2. Необходимо учитывать индивидуальные особенности каждого участника коллектива. При этом важно принимать во внимание их творческий багаж, уровень общего и речевого развития, степень заинтересованности, актуальное психоэмоциональное состояние и др. Также имеет место быть возрастная специфика контингента в целом, которая обуславливает необходимость использования игровых технологий обучения. В этом случае повышается познавательный интерес и активизируется учебная деятельность.

На основе опыта работы со студентами, можно сказать, нами создана методика формирования требуемых знаний, умений и навыков, опирающаяся на методы и средства народной педагогики.

Согласно положениям данной методики, на начальном этапе следует, прежде всего, дать общее представление о том, как жили предыдущие поколения, описать условия жизни, особенности труда и отдыха. Здесь весьма уместно беседы подкреплять посещением музеев, выставок, демонстрацией предметов быта, труда, образцов народного искусства, а также видео- и аудиоматериалов.

Рассматривая произведения народного песенного творчества, необходимо раскрывать его содержание и глубинный смысл. Заложенные в них принципы и методы народной педагогики должны быть непременно реализованы на занятиях. Приемы формирования вокальных навыков нужно сочетать с иными видами музыкальной деятельности и органично переплести с игровыми технологиями ведения учебного процесса.

Далее при освоении учебного материала мы неизменно сталкиваемся с задачей обучения бурятскому народно-хоровому пению в тесной связи с родной речью. Отметим, что звуки в бурятском языке делятся на гласные и согласные. Гласные состоят из шести основных (а, э, о, и, у, ү), причем гласная (ү) другая, чем в русском языке. На первом слоге короткие гласные произносятся громче, чем остальные. Большое значение имеет правильное произношение долгих гласных: аа, ээ, оо, уу, өө, үү. Если неправильно произносить звуки, то смысл слова меняется. Поэтому их надо произносить точно и четко: к примеру, *холо* (далекий), *хоол* (еда), поскольку каждый звук, слог или слово целостно организуют работу всего голосового аппарата в определенном направлении. И потому при формировании певческих навыков особое внимание необходимо уделить артикуляции звуков. В этих целях, в частности для развития вокально-хоровых умений и навыков студентов, нами разработан комплекс вокально-тренировочных упражнений, успешно апробированный на учебных занятиях с ансамблем «Ульгэр» [2].

На наш взгляд, имеет большое значение и психофизиологические особенности студентов. По наблюдениям, студенты, приехавшие из сельских местностей, по физическому развитию крепче, чем городские ребята. Они реже болеют, более выносливы к физическим нагрузкам, холоду и жаре, у них также больше объем дыхания. Голоса у них сильные, звонкие, диапазон больше, чем октава, дикция отчетливая, правильное звуковысотное интонирование, хорошо развиты основные певческие умения и навыки. Можно утверждать, что на природе укрепляются их здоровье и певческие свойства голоса.

Как известно, традиционное бурятское воспитание детей в семье предполагает особую дисциплину. Однако дисциплина не жесткая, родители уважают своих детей, дети же, почитая взрослых, обращаются к родителю и старшим только на «Вы». Родители

и старшие члены семьи воспитывают детей главным образом своим личным примером. И потому у студентов нашего ансамбля достаточно высокий уровень дисциплины, который, безусловно, способствует эффективности обучения вокальному искусству.

Результатом работы по данной методике являются ежегодные отчетные концерты, и сейчас представим из репертуара ансамбля бурятскую народную песню «Хазаарайм гоёе гайхыто» - «Любуйтесь красотой моей уздечки».

Хазаарайм гоёе гайхыто	Любуйтесь красотой моей уздечки
хайсанхан жабарлаа соохорхон	Резво скачет иноходец мой
Ханилсаанайм холын теэд гайхытоо	Мой любимый далеко- далеко
Хараханхан зүрхэндэм гунигтай	В сердце моем – печаль и грусть
Эмээлэйм гоёе гайхытоо	Любуйтесь красотой моего седла
Эмнигхэн жабарлаа соохорхон	Резво скачет мой гнедой
Эжэлсэнэм холын теэд гайхытоо	Мой любимый далеко- далеко
Улаанхан зүрхэндэм гунигтай	В сердце моем – печаль и грусть

Таким образом, опыт формирования локально-певческой культуры бурят на примере студенческого фольклорного ансамбля «Ульгэр» позволяет заключить, что эффективность обучения народному певческому искусству на основе традиционной культуры обеспечит продуманная и апробированная на практике методика обучения.

Примечания

1. Кафедра этнологии и народной художественной культуры // Восточно-Сибирский государственный институт культуры : [сайт]. URL: <http://www.vsgaki.ru/subdivisions/faculties/humanities-faculty-of-information/the-department-of-ethnology-and-folk-art-and-culture/> (дата обращения: 12.09.2022).

2. Маншеева С. Ц. Бурятское народное песенное творчество : учеб.-метод. пособие. Улан-Удэ : Изд.-полигр. комплекс ВСГИК, 2015. 38 с.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

1. Абысова Сурлай Владимировна, старший научный сотрудник отдела языка, фольклора и литературы БНУ Республики Алтай «Научно-исследовательский институт алтаистики им. С. С. Суразакова», г. Горно-Алтайск, Россия.

2. Адам Юлия Игоревна, кандидат исторических наук, младший научный сотрудник Центра кросс-культурной психологии и этологии человека Института этнологии и антропологии Российской академии наук, г. Москва, Россия.

3. Азизов Сарвар Салимджанович, преподаватель кафедры музыкально-теоретических дисциплин Ферганского регионального филиала государственного института искусств и культуры, г. Коканд, Узбекистан.

4. Ахмедов Рафик Махсудович, преподаватель Ферганского филиала государственного института искусств и культуры, г. Коканд, Узбекистан.

5. Бадарчи Анай-Кара Андреевна, преподаватель кафедры теории и истории народной художественной культуры ФГБОУ ВО «Кемеровский государственный институт культуры», г. Кемерово, Россия.

6. Бадртдинова Алсу Анисовна, младший научный сотрудник ФГБУН «Институт языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова» АН Республики Татарстан, г. Казань, Россия.

7. Басюл Иван Андреевич, младший научный сотрудник Центра экспериментальной психологии МГППУ, инженер-исследователь Института психологии РАН, г. Москва, Россия.

8. Белобородова Виктория Викторовна, преподаватель МУДО «Усть-Ордынская детская школа искусств», п. Усть-Ордынский, Иркутская область, Россия.

9. Белобородова Нина Михайловна, кандидат исторических наук, п. Усть-Ордынский, Иркутская область, Россия.

10. Болхосоев Станислав Борисович, кандидат исторических наук, доцент, заведующий кафедрой этнологии и народной художественной культуры ФГБОУ ВО «Восточно-Сибирский государственный институт культуры», г. Улан-Удэ, Россия.

11. Бояк Татьяна Николаевна, доктор социологических наук, доцент, профессор кафедры социально-культурной деятельности ФГБОУ ВО «Восточно-Сибирский государственный институт культуры», г. Улан-Удэ, Россия.

12. Бравина Розалия Иннокентьевна, доктор исторических наук, профессор, главный научный сотрудник, заведующий отделом археологии и этнографии Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН, г. Якутск, Россия.

13. Буркова Валентина Николаевна, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник центра кросс-культурной психологии и этологии человека ФГБУН «Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая» РАН, г. Москва, Россия.

14. Бутовская Марина Львовна, член-корреспондент РАН, доктор исторических наук, профессор, главный научный сотрудник, заведующий центром кросс-культурной психологии и этологии человека ФГБУН «Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая» РАН, г. Москва, Россия.

15. Вайсеро Константин Иванович, доктор психологических наук, профессор ГАОУ ВО «Московский городской университет управления Правительства Москвы имени Ю.М. Лужкова», г. Москва, Россия.

16. Владимирова Нюргуяна Альбертовна, бакалавр направления подготовки 51.03.03 «Народная художественная культура» ФГБОУ ВО «Восточно-Сибирский государственный институт культуры», г. Улан-Удэ, Россия.

17. Волобуева Наталия Владимировна, доцент кафедры инструментального исполнительства, звукорежиссуры и музыкального искусства эстрады ФГБОУ ВО «Восточно-Сибирский государственный институт культуры», г. Улан-Удэ, Россия.

18. Гао Цзя Синь, исследователь, Китай.

19. Гомбоев Баир Цыремпилович, кандидат исторических наук, научный сотрудник отдела литературоведения и фольклористики ФГБУН «Институт монголоведения, буддологии и тибетологии» СО РАН, г. Улан-Удэ, Россия.

20. Дашиева Надежда Базаржаповна, доктор исторических наук, профессор, заведующий научно-исследовательской лаборато-

рией истории и теории культуры ФГБОУ ВО «Восточно-Сибирский государственный институт культуры», г. Улан-Удэ, Россия.

21. Демидов Александр Александрович, кандидат психологических наук, доцент кафедры общей психологии Московского института психоанализа, г. Москва, Россия.

22. Добрынин Сергей Александрович, профессор, декан факультета искусств ФГБОУ ВО «Восточно-Сибирский государственный институт культуры», г. Улан-Удэ, Россия.

23. Жалсанова Бутит Цыдыпмункуевна, доктор исторических наук, директор ГАУК «Государственный архив Республики Бурятия», г. Улан-Удэ, Россия.

24. Затеева Надежда Александровна, кандидат социологических наук, доцент кафедры социально-культурной деятельности ФГБОУ ВО «Восточно-Сибирский государственный институт культуры», г. Улан-Удэ, Россия.

25. Зинурова Раушания Ильшатовна, доктор социологических наук, профессор, директор Института управления инновациями Казанского национального исследовательского технологического университета, г. Казань, Россия.

26. Зюлина Татьяна Максимовна, студент ФГБОУ ВО «Сибирский государственный институт искусств им. Д. Хворостовского», г. Красноярск, Россия.

27. Исаков Александр Викторович, стажер-исследователь отдела литературоведения и фольклористики ФГБН «Институт монголоведения, буддологии и тибетологии» СО РАН, г. Улан-Удэ.

28. Косякова Айнуур Исмаиловна, магистрант ФГБОУ ВО «Восточно-Сибирский государственный институт культуры», г. Улан-Удэ, Россия.

29. Кузьмина Наталья Валерьевна, кандидат культурологии, ГАОУ ВО «Московский городской университет управления Правительства Москвы имени Ю.М. Лужкова», г. Москва, Россия.

30. Курбонова Мукамалхон Мамуровна, преподаватель Ферганского регионального филиала государственного института искусств и культуры, г. Коканд, Узбекистан.

31. Кучмуруков Всеволод Всеволодович, кандидат культурологии, старший преподаватель кафедры библиотечно-

информационных ресурсов ФГБОУ ВО «Восточно-Сибирский государственный институт культуры», г. Улан-Удэ, Россия.

32. Кучмурукова Екатерина Александровна, кандидат исторических наук, доцент, декан гуманитарно-информационного факультета ФГБОУ ВО «Восточно-Сибирский государственный институт культуры», г. Улан-Удэ, Россия.

33. Ламажаа Чимиза Кудер-ооловна, доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Центра политологии и политической социологии Института социологии ФНИСЦ РАН, г. Москва, Россия.

34. Лбова Людмила Валентиновна, доктор исторических наук, профессор ФГАОУ ВО «Санкт-Петербургский политехнический университет Петра Великого», г. Санкт-Петербург, Россия.

35. Левкович Ирина Вячеславовна, министр культуры Забайкальского края, г. Чита, Россия.

36. Ловцов Дмитрий Сергеевич, студент ФГБОУ ВО «Сибирский государственный институт искусств им. Д. Хворостовского», г. Красноярск, Россия.

37. Лойко-Мичудо Анастасия Васильевна, аспирант УО «Белорусский государственный университет культуры и искусств», г. Минск, Беларусь.

38. Мадюкова Светлана Александровна, кандидат философских наук, старший научный сотрудник ФГБУН «Институт философии и права Сибирского отделения РАН», г. Новосибирск, Россия.

39. Майны Шенне Борисовна, кандидат культурологии, доцент кафедры технологии и предпринимательства ФГБОУ ВО «Тувинский государственный университет», г. Кызыл, Россия.

40. Маншеева Соелма Цыдыповна, доцент кафедры этнологии и народной художественной культуры ФГБОУ ВО «Восточно-Сибирский государственный институт культуры», г. Улан-Удэ, Россия.

41. Матвеева Елена Владимировна, кандидат социологических наук, доцент кафедры социально-культурной деятельности ФГБОУ ВО «Восточно-Сибирский государственный институт культуры», г. Улан-Удэ, Россия.

42. Махачкеева Галина Виссарионовна, независимый исследователь, г. Улан-Удэ, Россия.

43. Мезенцева Анна Александровна, стажер-исследователь центра кросс-культурной психологии и этологии человека ФГБУН «Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН», г. Москва, Россия.

44. Миягашева Суржана Борисовна, кандидат исторических наук, научный сотрудник Центра восточных рукописей и ксилографов ФГБУН «Институт монголоведения, буддологии и тибетологии» СО РАН, г. Улан-Удэ, Россия.

45. Назаров Виктор Кузьмич, кандидат культурологии, доцент кафедры культурологии и искусствоведения ФГБОУ ВО «Восточно-Сибирский государственный институт культуры», г. Улан-Удэ, Россия.

46. Неманова Элеонора Аллековна, кандидат исторических наук, доцент кафедры этнологии и народной художественной культуры ФГБОУ ВО «Восточно-Сибирский государственный институт культуры», г. Улан-Удэ, Россия.

47. Николаева Дарима Анатольевна, доктор исторических наук, профессор кафедры этнологии и народной художественной культуры ФГБОУ ВО «Восточно-Сибирский государственный институт культуры», г. Улан-Удэ, Россия.

48. Нимаева Ирина Бальжинимаевна, кандидат педагогических наук, доцент кафедры литературы и языкознания ФГБОУ ВО «Восточно-Сибирский государственный институт культуры», г. Улан-Удэ, Россия.

49. Новиков Дмитрий Валерьевич, кандидат исторических наук, доцент кафедры теории и истории народной художественной культуры ФГБОУ ВО «Кемеровский государственный институт культуры», г. Кемерово, Россия.

50. Орешкина Елена Владимировна, кандидат педагогических наук, доцент кафедры педагогики и психологии ФГБОУ ВО «Восточно-Сибирский государственный институт культуры», г. Улан-Удэ, Россия.

51. Очиров Виталий Олегович, кандидат исторических наук, педагог дополнительного образования МАУ ДО ЦДО «Малая академия наук», г. Улан-Удэ, Россия.

52. Перемитина Юлия Александровна, ведущий библиотекарь научной библиотеки Восточно-Сибирского государственного института культуры, магистрант ФГБОУ ВО «Восточно-Сибирский государственный институт культуры», г. Улан-Удэ, Россия.

53. Персидская Ольга Алексеевна, младший научный сотрудник сектора этносоциальных исследований ФГБУН «Институт философии и права» СО РАН, г. Новосибирск, Россия.

54. Решетникова Татьяна Михайловна, старший преподаватель кафедры дизайна ФГБОУ ВО «Восточно-Сибирский государственный институт культуры», г. Улан-Удэ, Россия.

55. Ринчинова Арюна Владимировна, кандидат филологических наук, доцент кафедры литературы и языкознания ФГБОУ ВО «Восточно-Сибирский государственный институт культуры», г. Улан-Удэ, Россия.

56. Ростовцева Виктория Викторовна, кандидат биологических наук, научный сотрудник центра кросс-культурной психологии и этологии человека ФГБУН «Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН», г. Москва, Россия.

57. Руденко Алла Ивановна, кандидат искусствоведения, с. Тигиль, Камчатский край, Россия.

58. Русинова Ольга Артемовна, кандидат исторических наук, доцент кафедры инструментального исполнительства, звуко-режиссуры и музыкального искусства эстрады ФГБОУ ВО «Восточно-Сибирский государственный институт культуры», г. Улан-Удэ, Россия.

59. Рыгалова Мария Владимировна, кандидат исторических наук, ФГБОУ ВО «Алтайский государственный технический университет им. И.И. Ползунова», г. Барнаул, Россия.

60. Рызбаева Айсулу Альбертовна, старший преподаватель кафедры теории и истории народной художественной культуры, ФГБОУ ВО «Кемеровский государственный институт культуры», г. Кемерово, Россия.

61. Санчай Чойган Херел-ооловна, кандидат культурологии, ФГБОУ ВО «Тувинский государственный университет», г. Кызыл, Россия.

62. Сафарова Татьяна Викторовна, кандидат филологических наук, доцент кафедры теории и истории народной художе-

ственной культуры ФГБОУ ВО «Кемеровский государственный институт культуры», г. Кемерово, Россия.

63. Семенова Ольга Владимировна, кандидат исторических наук, научный сотрудник ФГБУН «Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая» РАН, г. Москва, Россия.

64. Серебрякова Зоя Александровна, доктор филологических наук, доцент, профессор кафедры литературы и языкознания ФГБОУ ВО «Восточно-Сибирский государственный институт культуры», г. Улан-Удэ, Россия.

65. Смирнягина Татьяна Юрьевна, кандидат искусствоведения, профессор кафедры режиссуры театрализованных представлений и праздников АНО ВО «Институт современного искусства», г. Москва, Россия.

66. Столбова Полина Алексеевна, бакалавр направления подготовки 50.03.04 «Теория и история искусств», ГБОУ ВО «Санкт-Петербургская академия художеств имени Ильи Репина», г. Санкт-Петербург, Россия.

67. Такаракова Евгения Олеговна, кандидат культурологии, эксперт по культуре тюркских народов отдела национальных культур народов России Центра культуры народов России, г. Москва, Россия.

68. Татарова Светлана Петровна, доктор социологических наук, профессор кафедры социально-культурной деятельности ФГБОУ ВО «Восточно-Сибирский государственный институт культуры», г. Улан-Удэ, Россия.

69. Ткачев Виталий Викторович, аспирант ФГБОУ ВО «Иркутский государственный университет», г. Иркутск, Россия.

70. Ултургашева Надежда Доржуевна, доктор культурологии, профессор, заведующий кафедрой теории и истории народной художественной культуры ФГБОУ ВО «Кемеровский государственный институт культуры», г. Кемерово, Россия.

71. Хаш-Эрдэнэ Самбалхундэв, доктор философии, профессор, председатель общества «Знание» Монголии, профессор института «Маргард» филиала университета «Улан-Батор – Эрдэм» г. Эрдэнэт, Монголия.

72. Цуканова Ольга Александровна, старший преподаватель кафедры теории и истории народной художественной культуры

ФГБОУ ВО «Кемеровский государственный институт культуры», г. Кемерово, Россия.

73. Чебунин Александр Васильевич, доктор философских наук, доцент, профессор кафедры культурологии и искусствоведения ФГБОУ ВО «Восточно-Сибирский государственный институт культуры», г. Улан-Удэ, Россия.

74. Чжан Цзин, магистр искусствоведения, «Белорусская государственная академия искусств», г. Минск, Беларусь.

75. Чэн Цитин, магистрант ФГБОУ ВО «Восточно-Сибирский государственный институт культуры», г. Улан-Удэ, Россия.

76. Шаньгинова Галина Алексеевна, кандидат педагогических наук, доцент, заведующий кафедрой библиотечно-информационных ресурсов ФГБОУ ВО «Восточно-Сибирский государственный институт культуры», г. Улан-Удэ, Россия.

77. Юлдашев Ахмаджон Мирзаевич, преподаватель Ферганского филиала государственного института искусств и культуры, г. Коканд, Узбекистан.

78. Юнусов Гофуржон Юсипович, доцент Ферганского регионального филиала государственного института искусств и культуры, г. Коканд, Узбекистан.

СОДЕРЖАНИЕ

ПРИВЕТСТВИЯ _____	5
ЧЕЛОВЕК, КУЛЬТУРА И ПРИРОДА: АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ И ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ И ПРАКТИКИ _____	11
Бутовская М. Л., Адам Ю. И. ДЕЛЕЖ С ДРУЗЬЯМИ И НЕЗНАКОМЦАМИ У ТУВИНСКИХ ДЕТЕЙ И ПОДРОСТКОВ В СВЕТЕ ТЕОРИИ ПАРОХИАЛИЗМА _____	11
Ростовцева В. В., Бутовская М. Л., Мезенцева А. А. ВИЗУАЛЬНОЕ ВОСПРИЯТИЕ ОСОБЕННОСТЕЙ ФОРМЫ ЛИЦА СРЕДИ СОВРЕМЕННОЙ БУРЯТСКОЙ МОЛОДЕЖИ _____	13
Буркова В. Н., Бутовская М. Л., Зинурова Р. И. КРОСС-КУЛЬТУРНОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ АГРЕССИИ И ТРЕВОЖНОСТИ ДО И ВО ВРЕМЯ COVID-19 (НА ОСНОВЕ ОПРОСА СТУДЕНТОВ ГГ. МОСКВЫ И КАЗАНИ) _____	20
Семенова О. В. ОСОБЕННОСТИ ИЗБИРАТЕЛЬНОСТИ И РОДИТЕЛЬСКОГО КОНФЛИКТА. СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ ДАННЫХ ИЗ РОССИИ, США И БРАЗИЛИИ _____	26
Очиров В. О. МАСКУЛИННОСТЬ В КОНТЕКСТЕ ПАТРИАРХАЛЬНОЙ СИСТЕМЫ БУРЯТСКОГО ОБЩЕСТВА (XIX – НАЧАЛО XX ВЕКА) _____	36
Мезенцева А. А., Ростовцева В. В., Демидов А. А., Басюл И. А., Бутовская М. Л. ИЗУЧЕНИЕ ФИЗИЧЕСКОЙ СИЛЫ ПО ОБОБЩЕННЫМ ПОРТРЕТАМ МУЖЧИН ТУВИНЦЕВ: МОРФОЛОГИЯ И ВОСПРИЯТИЕ _____	41

Дашиева Н. Б. ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНЫЕ ЛАНДШАФТЫ РЕСПУБЛИКИ БУРЯТИЯ _____	45
Лбова Л. В. ИНТЕГРАЦИЯ ВОЗМОЖНОСТЕЙ СОВРЕМЕННЫХ ИНФОРМАЦИОННЫХ ТЕХНОЛОГИЙ И ПОТЕНЦИАЛ ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ НАРОДОВ ЗАБАЙКАЛЬЯ _____	51
Ултургашева Н. Д., Цуканова О. А., Бадарчи А.-К. А. К ПРОБЛЕМАМ ЭТНОКУЛЬТУРНОГО ПРОЕКТИРОВАНИЯ В СОХРАНЕНИИ И ТРАНСЛЯЦИИ ЭТНИЧЕСКОГО НАСЛЕДИЯ АВТОХТОННЫХ ЭТНОСОВ СИБИРИ _____	56
Руденко А. И. ОБРЯДОВЫЕ ПРАЗДНИКИ ИТЕЛЬМЕНОВ, КОРЕННОГО МАЛОЧИСЛЕННОГО НАРОДА КАМЧАТКИ _____	63
Махачкеева Г. В. О ТРАДИЦИЯХ НАЦИОНАЛЬНОЙ РЫБАЛКИ АЛАРСКИХ БУРЯТ _____	70
<i>ЭТНИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА И ХУДОЖЕСТВЕННОЕ ТВОРЧЕСТВО: ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ И ПРИКЛАДНЫЕ АСПЕКТЫ</i> _____	75
Чебунин А. В. ТРАДИЦИОННЫЕ ЦЕННОСТИ И ГУМАНИЗМ _____	75
Мадюкова С. А. РОЛЬ ЭТНОКУЛЬТУРНОГО НЕОТРАДИЦИОНАЛИЗМА В ОБЩЕСТВЕННОМ СОЗНАНИИ И ЕГО ВЛИЯНИЕ НА ФОРМИРОВАНИЕ ИДЕНТИЧНОСТИ _____	86
Кузьмина Н. В. К ВОПРОСУ О КУЛЬТУРНОМ РАЗВИТИИ РОССИИ В СВЕТЕ РАЗВИТИЯ ИНФОРМАЦИОННОГО ОБЩЕСТВА _____	91

- Чжан Цзин**
 ТУН БИНЬ, БОЖЕСТВО-ПОКРОВИТЕЛЬ МАСТЕРОВ
 ФАРФОРА И ТРАДИЦИЯ ЕГО ПОЧИТАНИЯ В
 ЦЗИНДЭЧЖЭНЕ _____ 95
- Новиков Д. В., Сафарова Т. В., Рызбаева А. А.**
 ЭТНИЧЕСКАЯ ТЕМАТИКА В РЕГИОНАЛЬНОЙ ПРЕССЕ
 КЕМЕРОВСКОЙ ОБЛАСТИ (НА ПРИМЕРЕ
 ОБЛАСТНОЙ ГАЗЕТЫ «КУЗБАСС», 2004 г.) _____ 102
- Азизов С. С., Талабоев А. Н.**
 ИЗУЧЕНИЕ КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ АЛЬ-
 РОШИДОНИЙ НА ПРИМЕРЕ ГОРОДА РИШТАН _____ 113
- Решетникова Т. М.**
 ХУДОЖЕСТВЕННЫЕ ОСОБЕННОСТИ ИКОНОСТАСА
 СВЯТО-НИКОЛЬСКОГО ХРАМА Г. УЛАН-УДЭ _____ 116
- Юлдашев А. М.**
 АКТУАЛЬНОСТЬ ИЗУЧЕНИЯ ТВОРЧЕСТВА ВЕЛИКОГО
 РУССКОГО КОМПОЗИТОРА ПЕТРА ИЛЬИЧА
 ЧАЙКОВСКОГО В РЕСПУБЛИКЕ УЗБЕКИСТАН _____ 124
- Чэн Цитин**
 НАРОДНЫЙ ТАНЕЦ ХАНЬ: ТАНЕЦ ЛЬВА И ЕГО МЕСТО
 В ТРАДИЦИОННОЙ КИТАЙСКОЙ КУЛЬТУРЕ _____ 132
- Ахмедов Р.**
 РОЛЬ ИЗУЧЕНИЯ ТВОРЧЕСТВА МУРОДЖОНА
 АХМЕДОВА В ВОСПИТАНИИ ПОДРАСТАЮЩЕГО
 ПОКОЛЕНИЯ В ДУХЕ НАЦИОНАЛЬНЫХ ЦЕННОСТЕЙ 140
- Волбуева Н. В.**
 СОХРАНЕНИЕ ТРАДИЦИЙ ИСПОЛНИТЕЛЬСТВА НА
 НАЦИОНАЛЬНОМ БУРЯТСКОМ ИНСТРУМЕНТЕ
 ЧАНЗА _____ 147
- Столбова П. А.**
 УДМУРТСКОЕ КИНО: К ВОПРОСУ ФОРМИРОВАНИЯ
 НАЦИОНАЛЬНОЙ КИНЕМАТОГРАФИИ _____ 152

**ЯЗЫК И ЛИТЕРАТУРА КАК СРЕДСТВО ОБЕСПЕЧЕНИЯ
ЕДИНСТВА ЭТНОКУЛЬТУРНОГО ПРОСТРАНСТВА И
УСЛОВИЕ СОХРАНЕНИЯ ЭТНИЧЕСКОЙ
ИДЕНТИЧНОСТИ _____ 159**

Хаш-Эрдэнэ Самбалхундэв

ИСТОРИЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ И МЕЖКУЛЬТУРНАЯ
КОММУНИКАЦИЯ: К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ ____ 159

Серебрякова З. А.

ЦЕННОСТИ БУРЯТСКОЙ КУЛЬТУРЫ В
НАЦИОНАЛЬНОМ РОМАНЕ _____ 167

Ринчинова А. В.

ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ БРЕНДЫ РЕСПУБЛИКИ БУРЯТИЯ
В ПРАКТИКЕ ПРЕПОДАВАНИЯ РУССКОГО ЯЗЫКА
КАК ИНОСТРАННОГО _____ 173

Нимаева И. Б.

СТИЛЕВЫЕ ОСОБЕННОСТИ РОМАНА ДОРЖИ
ЭРДЫНЕЕВА «АРГАМАК ИЩЕТ ХОЗЯИНА» _____ 179

Шаньгинова Г. А.

ЧТЕНИЕ КАК ФАКТОР СОХРАНЕНИЯ СЕМЕЙНЫХ
ТРАДИЦИЙ _____ 185

Бадртдинова А. А.

ФОНЫ И НАРОДНЫЕ ПЕСНИ: ВКЛАД ФОНЕТИСТОВ
В СОХРАНЕНИЕ КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ _____ 189

Исаков А. В.

КОНСТРУИРОВАНИЕ ОБРАЗА БУРЯТСКОЙ НАЦИИ
В ПРОСВЕТИТЕЛЬСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ НАЧАЛА
XX ВЕКА _____ 193

**ФОЛЬКЛОР КАК СПОСОБ ОТРАЖЕНИЯ
КУЛЬТУРНОГО КОДА: ПОВЕРЬЯ, ПРЕДАНИЯ,
ОБРЯДЫ, ОБЫЧАИ _____ 201**

Николаева Д. А.

СЕМАНТИКА НАЧАЛЬНОГО ЭТАПА В ЦИКЛЕ
ПРЕДСВАДЕБНЫХ ОБРЯДОВ БУРЯТ ПРЕДБАЙКАЛЬЯ
КОНЦА XIX – НАЧАЛА XX ВВ. _____ 201

Бравина Р. И.

ПОСМЕРТНОЕ МОДЕЛИРОВАНИЕ СУДЬБЫ
В МИФО-РИТУАЛЬНОЙ ПРАКТИКЕ ЯКУТОВ _____ 207

Абысова С. В.

СЮЖЕТЫ О ШАМАНАХ В ПРЕДАНИЯХ АЛТАЙЦЕВ __ 214

Белобородова Н. М.

КАЛЕНДАРНЫЕ ПЕСНИ И ОБРЯДЫ УКРАИНЦЕВ-
СИБИРЯКОВ _____ 223

Зюлина Т. М.

ФОЛЬКЛОРНЫЕ ЭКСПЕДИЦИИ СИБИРСКОГО
ГОСУДАРСТВЕННОГО ИНСТИТУТА ИСКУССТВ ИМЕНИ
Д. ХВОРОСТОВСКОГО: К ВОПРОСУ СОХРАНЕНИЯ
НЕМАТЕРИАЛЬНОГО КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ ____ 231

Мягашева С. Б.

САКРАЛЬНЫЙ ЗАПРЕТ ЦЭЭР: К ВОПРОСУ О
ПРОТИВОЭПИДЕМИЧЕСКИХ ТРАДИЦИЯХ
МОНГОЛОВ _____ 238

Юнусов Г., Курбонова М.

ИЗУЧЕНИЕ ТРАДИЦИЙ В НАЦИОНАЛЬНЫХ ОБРЯДАХ –
ОСНОВА СОХРАНЕНИЯ НАЦИОНАЛЬНЫХ
ЦЕННОСТЕЙ _____ 246

Ламажаа Ч. К.-О., Майны Ш. Б.

ПЕРЕДАЧА СТАРЫХ ВЕЩЕЙ ДЕТЕЙ У ТУВИНЦЕВ
(НА ПРИМЕРЕ РОДСТВЕННОЙ ГРУППЫ МАЙНЫ) _____ 252

Санчай Ч. Х.-О.
ПРАЗДНИК ШАГАА В СОВРЕМЕННОМ
КУЛЬТУРНОМ ПРОСТРАНСТВЕ _____ 257

Лойко-Мичудо А. В.
ПЕРСОНИФИКАЦИЯ ОБРАЗА КУПАЛЫ В МУЗЫКЕ
БЕЛАРУСИ _____ 267

Белобородова В. В.
ПЕСНИ РУССКИХ СТАРОЖИЛОВ КУДИНСКОЙ
ДОЛИНЫ _____ 270

***СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ ТЕХНОЛОГИИ
В СОХРАНЕНИИ И ТРАНСЛЯЦИИ КУЛЬТУРНОГО
НАСЛЕДИЯ _____ 277***

Левкович И. В.
РЕАЛИЗАЦИЯ ГОСУДАРСТВЕННОЙ КУЛЬТУРНОЙ
ПОЛИТИКИ В ЗАБАЙКАЛЬСКОМ КРАЕ В
СОВРЕМЕННЫХ УСЛОВИЯХ _____ 277

Вайсера К. И.
УЧАСТИЕ СТУДЕНТОВ В ПРОЕКТАХ ПО
СОХРАНЕНИЮ КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ
МОСКВЫ _____ 285

Бояк Т. Н.
ТРАДИЦИОННЫЙ ПРАЗДНИК В ДОСУГЕ
СОВРЕМЕННОЙ МОЛОДЕЖИ _____ 289

Рыгалова М. В.
ПОПУЛЯРИЗАЦИЯ РЕГИОНАЛЬНОГО НАСЛЕДИЯ
СРЕДСТВАМИ ГОРОДСКОЙ ЭКСКУРСИИ _____ 295

Такаракова Е. О.
ИСТОРИКО-КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ
СОВРЕМЕННЫХ ФЕДЕРАЛЬНЫХ НОРМАТИВНО-
ПРАВОВЫХ АКТОВ, РЕГЛАМЕНТИРУЮЩИХ
ВОСПИТАТЕЛЬНЫЙ ПРОЦЕСС В
ОБЩЕОБРАЗОВАТЕЛЬНЫХ ОРГАНИЗАЦИЯХ _____ 303

- Персидская О. А.**
 ТРАДИЦИЯ В ЖИЗНИ ЮНОГО ГОРОЖАНИНА И
 ЕЕ СВЯЗЬ С ЭТНИЧЕСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТЬЮ _____ 312
- Ловцов Д. С.**
 ПАТРИОТИЧЕСКОЕ ВОСПИТАНИЕ В НАРОДНОМ
 ЗАБАЙКАЛЬСКОМ КАЗАЧЬЕМ АНСАМБЛЕ
 «СТАНИЦА» _____ 319
- Назаров В. К., Добрынин С. А.**
 РОЛЬ ПРАЗДНИКА В РЕПРЕЗЕНТАЦИИ КУЛЬТУРНОГО
 НАСЛЕДИЯ НАРОДА (НА ПРИМЕРЕ ЭВЕНКОВ
 РЕСПУБЛИКИ БУРЯТИЯ) _____ 323
- Смирнягина Т. Ю.**
 КУЛЬТУРНО-СПОРТИВНЫЙ ПРАЗДНИК КАК ФОРМА
 ПОПУЛЯРИЗАЦИИ КУЛЬТУРНЫХ ТРАДИЦИЙ
 НАРОДОВ РОССИИ _____ 334
- Ткачев В. В.**
 ХУДОЖЕСТВЕННОЕ НАСЛЕДИЕ КАК СОСТАВНАЯ
 ЧАСТЬ ГОРОДСКОГО ПРОСТРАНСТВА БАЙКАЛЬСКОЙ
 СИБИРИ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX –
 НАЧАЛЕ XX ВВ. _____ 342
- Кучмурукова Е. А., Перемитина Ю. А.**
 МУЗЕЙ ПРИ БИБЛИОТЕКЕ КАК ФОРМА СОХРАНЕНИЯ
 И РАЗВИТИЯ КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ _____ 347
- Орешкина Е. В., Косякова А. И.**
 К ВОПРОСУ О ВЗАИМОДЕЙСТВИИ ПЕДАГОГОВ –
 РУКОВОДИТЕЛЕЙ ДЕТСКИХ ТВОРЧЕСКИХ
 КОЛЛЕКТИВОВ С РОДИТЕЛЯМИ ВОСПИТАННИКОВ _ 354
- Матвеева Е. В.**
 АНТРОПОМОРФИЗМ В ИГРЕ КАК РАННЯЯ СТУПЕНЬ
 ПОЗНАНИЯ МИРА У ДЕТЕЙ _____ 366
- Татарова С. П., Затева Н. А.**
 ЦЕННОСТИ СУПРУЖЕСТВА В СЕЛЬСКОЙ БУРЯТСКОЙ
 СЕМЬЕ _____ 375

Кучмуруков В. В.
ИДЕНТИЧНОСТЬ В ЦИФРОВОЙ СРЕДЕ _____ 383

КРУГЛЫЙ СТОЛ

Традиционная художественная культура народов Сибири, Дальнего Востока и Центральной Азии как объект наследия (к 80-летию ГАУК РБ «Бурятский национальный театр песни и танца «Байкал») _____ 390

Жалсанова Б. Ц.
«ТЕАТР «БАЙКАЛ» – НАЦИОНАЛЬНОЕ ДОСТОЯНИЕ БУРЯТИИ». ИЗ ИСТОРИИ ТЕАТРА «БАЙКАЛ» _____ 390

Русинова О. А.
НАЦИОНАЛЬНЫЙ ОРКЕСТР РЕСПУБЛИКИ БУРЯТИЯ КАК ФАКТОР РАЗВИТИЯ МУЗЫКАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ _____ 398

Николаева Д. А., Гао Цзя Синь
ТРАДИЦИИ И СОВРЕМЕННОСТЬ ТАНЦЕВАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ КИТАЯ _____ 407

Неманова Э. А., Владимирова Н. А.
ЛОКАЛЬНЫЕ ОСОБЕННОСТИ КРУГОВОГО ТАНЦА ОСУОХАЙ _____ 412

Болхосоев С. Б.
НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ИЗУЧЕНИЯ ТРАДИЦИОННОГО КОСТЮМА ПРЕДБАЙКАЛЬСКИХ БУРЯТ _____ 418

Гомбоев Б. Ц.
АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ СОХРАНЕНИЯ ЭПИЧЕСКОГО НАСЛЕДИЯ БУРЯТ И СОВРЕМЕННАЯ СКАЗИТЕЛЬСКАЯ ПРАКТИКА _____ 424

Маншеева С. Ц.
ОПЫТ ФОРМИРОВАНИЯ ЛОКАЛЬНО-ПЕВЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ БУРЯТ НА ПРИМЕРЕ СТУДЕНЧЕСКОГО ФОЛЬКЛОРНОГО АНСАМБЛЯ «УЛЬГЭР» _____ 431

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ _____ 436

Научное издание

**Байкальские встречи – XII:
ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА КАК ОСНОВА
СОХРАНЕНИЯ И РАЗВИТИЯ ЭТНИЧЕСКОЙ
ИДЕНТИЧНОСТИ**

Материалы международной научно-практической конференции
29-30 сентября 2022 г.
Республика Бурятия, г. Улан-Удэ

ISBN 978-5-89610-329-5



Корректор
Д. Ц. Цыденова

Библиографический редактор
С. Ю. Астраханцева

Подписано в печать 19.12.2022. Формат 60x84 1/16. Усл. печ. л. 26,27.
Уч.-изд. л. 20,74. Тираж 300 экз. Заказ № 2563. Цена договорная.
Отпечатано в Издательско-полиграфическом комплексе ФГБОУ ВО
ВСГИК, 670031, г. Улан-Удэ, ул. Терешковой, д. 1

