

Министерство культуры Российской Федерации
ФГБОУ ВПО Восточно-Сибирская государственная академия
культуры и искусств

В Е С Т Н И К
Восточно-Сибирской государственной академии культуры и
искусств

Научный журнал по искусствоведению, культурологии, историческим наукам

№ 2 (7)

Улан-Удэ
Издательско-полиграфический комплекс
ФГБОУ ВПО ВСГАКИ
2014

Учредитель: ФГБОУ ВПО Восточно-Сибирская государственная академия
культуры и искусств

Свидетельство о регистрации
ПИ № ФС77-44248 от 15 марта 2011 г.
Федеральная служба по надзору в сфере связи, информационных технологий
и массовых коммуникаций (Роскомнадзор)

Редакционная коллегия

Р.И. Пшеничникова, проф., академик МАН ВШ (гл. редактор); *Д.Л. Хилханов*, д-р социол. наук, проф. (зам. гл. редактора); *Г.И. Балханов*, д-р филос. наук, проф.; *И.Б. Батуева*, д-р ист. наук, проф.; *Т.Н. Бояк*, д-р социол. наук, проф.; *Н.Б. Дашиева*, д-р ист. наук, проф.; *С.А. Езова*, канд. пед. наук, проф.; *В.Л. Кургузов*, д-р культурологии, проф.; *В.Ц. Найдакова*, д-р искусствоведения, проф.; *М.П. Осокина*, директор науч. биб-ки; *З.А. Серебрякова*, д-р филол. наук, доцент; *С.Г. Степанова*, канд. пед. наук, доцент; *С.П. Татарова*, д-р социол. наук, проф.; *Э.В. Хилханова*, д-р филол. наук, проф.; *Н.Д. Хосомоев*, канд. филол. наук, проф.; *А.В. Чебунин*, д-р филос. наук, доцент

**В Е С Т Н И К Восточно-Сибирской государственной академии
культуры и искусств. – 2014. – № 2 (7)**

Адрес издателя, редакции и типографии ФГБОУ ВПО «Восточно-Сибирская государственная академия культуры и искусств»
670031, г. Улан-Удэ, ул. Терешковой, 1
Телефон: (3012) 23-33-59; E-mail: vsgaki_info@mail.ru

Выход в свет 19.12.2014. Формат 60x84 1/8. Усл. печ. л. 12,55.
Уч.-изд. л. 9,22. Тираж 500. Заказ №1966. Цена свободная.
Отпечатано в Издательско-полиграфическом комплексе ФГБОУ ВПО ВСГАКИ
670031, г. Улан-Удэ, ул. Терешковой, 1.

© ФГБОУ ВПО «Восточно-Сибирская государственная академия
культуры и искусств», 2014.

СОДЕРЖАНИЕ

НАУЧНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ	5
Зомонов М.Д. ЖАН БОДРИЙЯР: «ВЕЛИКИЙ» И «НОВЫЙ ФИЛОСОФ» КУЛЬТУРЫ ЗАПАДА	5
Санжеева Л.В. МЕТОД МОДЕЛИРОВАНИЯ В ИССЛЕДОВАНИИ КУЛЬТУРЫ.....	9
Хилханова Э.В. ИНОСТРАННЫЕ ЯЗЫКИ В ПРИГРАНИЧНЫХ РЕГИОНАХ ВОСТОКА РОССИИ: АНАЛИЗ ЯЗЫКОВЫХ УСТАНОВОК (НА ПРИМЕРЕ РЕСПУБЛИКИ БУРЯТИЯ)	13
Манзырева Е.С. РАЗВИТИЕ ХУДОЖЕСТВЕННОЙ КУЛЬТУРЫ В ГОРОДАХ ВОСТОЧНОЙ СИБИРИ (XIX – НАЧАЛО XX ВВ.).....	17
Найдакова В.Ц. АКТРИСА, БИЗНЕС-ЛЕДИ, ФИЛОСОФ (к бенефису народной артистки РФ Ларисы Ильиничны Егоровой)	21
Смирнова Е.С., Иващенко Я.С. МЕХАНИЗМЫ СОЦИОКУЛЬТУРНОЙ ДИНАМИКИ КУЛЬТУРЫ ДЕТСТВА КОРЕННЫХ МАЛОЧИСЛЕННЫХ НАРОДОВ ДАЛЬНЕГО ВОСТОКА РОССИИ	25
Дашиева Н.Б. ОБРАЗ ОРЛА В МИФАХ БУРЯТ О ПРОИСХОЖДЕНИИ КУЗНЕЦОВ И ШАМАНОВ.....	28
Николаева Д.А. КУЛЬТ МАТЕРИ В ТРАДИЦИОННЫХ МИФОРИТУАЛЬНЫХ ВОЗЗРЕНИЯХ БУРЯТ КОНЦА XIX – НАЧАЛА XX ВВ.....	36
Севостьянова Е.В. ФОРМЫ ПРИВЛЕЧЕНИЯ ШИРОКОЙ ОБЩЕСТВЕННОСТИ К НАУЧНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ И ПРОБЛЕМЫ ПОПУЛЯРИЗАЦИИ НАУКИ В ЗАБАЙКАЛЬЕ (ВТОРАЯ ПОЛОВИНА XIX - НАЧАЛО XX ВЕКА).....	40
Семенова Н.А. РАСШИРЕНИЕ СОЦИОКУЛЬТУРНОЙ СРЕДЫ ЛИТЕРАТУРНОГО ТВОРЧЕСТВА ЗАБАЙКАЛЬСКИХ ПИСАТЕЛЕЙ ПОД ВЛИЯНИЕМ ЧИТИНСКОГО ОТДЕЛЕНИЯ СОЮЗА СОВЕТСКИХ ПИСАТЕЛЕЙ (1946-1955 гг.).....	45
Цибудеева Н.Ц. ЗНАЧЕНИЕ ИТАЛЬЯНСКОЙ ВОКАЛЬНОЙ ПЕДАГОГИКИ В ФОРМИРОВАНИИ МЛАДОКУЛЬТУРНЫХ ПЕВЧЕСКИХ НАПРАВЛЕНИЙ.....	47
Русинова О.А. ОСОБЕННОСТИ ФУНКЦИОНИРОВАНИЯ КОМПОНЕНТОВ СИСТЕМЫ «БУРЯТСКОЕ КОМПОЗИТОРСКОЕ ТВОРЧЕСТВО».....	51
Скрыбыкина Ч.К. СОЮЗ КОМПОЗИТОРОВ РЕСПУБЛИКИ САХА (ЯКУТИЯ) (на рубеже веков)	55

Тоуз Нойманн Б.М. ЯЗЫКОВАЯ КОНСТАНТА РЕЛИГИОЗНОЙ ТРАДИЦИИ В КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОМ ИССЛЕДОВАНИИ.....	58
Рупышева Л.Э. ДИФФЕРЕНЦИАЛЬНЫЕ ГРУППЫ СЛОВ В НАЗВАНИЯХ РАСТЕНИЙ И ЖИВОТНЫХ В БУРЯТСКОМ ЯЗЫКЕ.....	62
Чебакова В.Н. ФЕНОМЕН ЗДОРОВЬЯ В СОВРЕМЕННЫХ ИССЛЕДОВАНИЯХ.....	67
Ветохина С.Е. КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ПОНЯТИЙ «ТЕЛО» И «ТЕЛЕСНОСТЬ».....	74
Банзаракцаева Е.В. ЗАИГРАЕВСКИЙ ДЕТСКИЙ ДОМ БУРЯТИИ В ГОДЫ ВЕЛИКОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЫ.....	78
ОБРАЗОВАНИЕ В СФЕРЕ КУЛЬТУРЫ И ИСКУССТВ.....	83
Татарова С.П. ОЦЕНКА ЗНАЧИМОСТИ ДИСЦИПЛИНЫ «ИСТОРИЯ МИРОВОЙ КУЛЬТУРЫ» И КАЧЕСТВА ЕЕ ПРЕПОДАВАНИЯ В ВУЗЕ КУЛЬТУРЫ (ОТЧЕТ ПО РЕЗУЛЬТАТАМ ИССЛЕДОВАНИЯ).....	83
Нимаева И.Б. ЛИТЕРАТУРНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ ШКОЛЬНИКОВ В СВЕТЕ ДИАЛОГА КУЛЬТУР.....	90
Ринчинова Ю.С. ЧТЕНИЕ — АЛЬТЕРНАТИВНОЕ ЛЕЧЕНИЕ.....	93
ИССЛЕДОВАНИЯ МОЛОДЫХ УЧЕНЫХ.....	96
Хубукшанова О. С., Санжиева Е. Г. ВОЗРОЖДЕНИЕ БУДДИЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ БУРЯТИИ НА РУБЕЖЕ III ТЫСЯЧЕЛЕТИЯ.....	96
Алексеев А. А. СУБКУЛЬТУРЫ МОЛОДЕЖИ СОВРЕМЕННОЙ БУРЯТИИ.....	100
Хингеева Л.М. СЕМАНТИКА ШАМАНСКОГО КОСТЮМА БУРЯТ: КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ.....	103
СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ.....	108

НАУЧНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

УДК 141

Зомонов М.Д.

ЖАН БОДРИЙЯР: «ВЕЛИКИЙ» И «НОВЫЙ ФИЛОСОФ» КУЛЬТУРЫ ЗАПАДА JEAN BAUDRILLARD: "THE GREAT" AND "NEW PHILOSOPHER" CULTURE OF THE WEST

Статья в краткой форме отражает философию культуры Ж. Бодрийяра – философа постмодерна.

The article briefly presents the philosophy of culture of J. Baudrillard, the postmodern philosopher.

Ключевые слова: структурализм, постструктурализм, постмодерн, симулякр, симуляция.

Keywords: structuralism, post-structuralism, postmodern, simulacra, simulation.

С идеями Жана Бодрийяра неизбежно сталкиваемся, когда мы изучаем такие гуманитарные дисциплины, как философия, философия культуры, культурология и др., согласно вузовской программе. На наш взгляд, у студентов, магистрантов, аспирантов и докторантов труды современных западных мыслителей вызывают определенный интерес, сопряженный с трудностями усвоения учебных материалов, касающихся культуры Запада. В этой связи преподавателям приходится детально раскрывать в ходе учебного процесса основные идеи и принципы учения конкретного философа, культуролога, историка и т.д. Исключением, по нашему мнению, не составляет философия Жана Бодрийяра, который на Западе считается его «новым философом», даже «великим».

В нашей отечественной науке и учебно-научной литературе творчеству Ж. Бодрийяра уделяется особое внимание, а именно: во многих исследовательских работах и в стандартных учебниках и словарях имеются материалы, касающиеся работ этого философа. Когда мы ознакомимся с биографией и творчеством Ж. Бодрийяра, тогда встречаемся с парадоксальными высказываниями самого философа, где он говорит о том, что он не считает себя ни философом, ни социологом, ни экономистом, но, скорее, антропологом, девизом которого звучит «ни что нечеловеческое мне не чуждо». Как известно, этот девиз выступает антиномией тезиса К.Маркса «все человеческое мне не чуждо».

Нас интересуют вопросы: «Кто такой Ж.Бодрийяр»? «Где он учился»? «Какие труды им написаны»? «Каково его философское кредо»? и т.д. На них фрагментарно хотелось бы остановиться в этой статье.

Известно, что Ж.Бодрийяр считается великим философом современного Запада. Так, в 2003 году там же его назвали в числе двенадцати самых влиятельных мыслителей современности. Он родился в крестьянской семье 20 июля 1929 г. в Реймсе [1], что его дед и бабушка были крестьянами, отец и мать служащими муниципалитета, что он первым в семье имел университетское образование. В Реймсе он учился в средней школе, а потом в лицее, где он получил азы познания в философии, интересуясь идеями «патафизики» - «науки», созданной А. Жарри, автором кукольных пьес о папаше Убю. В этом же городе возникло сюрреалистическое движение «Большая игра».

Патафизика оказала на будущего философа некоторое влияние, результатом которого написаны сборник стихотворений «Гипсовый ангел» и другие юношеские произведения. Очевидно, первые творческие работы Бодрийяра были поэтическими, а не философскими, не рационалистическими. По мнению его исследователей, интерес к языку определил изыскан-

ный стиль Бодрийяра, что эти литературные влияния различно и многообразно оказали на философию Бодрийяра.

Далее, с 1956 года, он работал преподавателем в лицее, а в начале 60-х гг. XX в. сотрудничал в издательстве «Seuil» где, хорошо зная немецкий язык, переводил работы Б. Брехта, П.Вейса, К.Маркса, Ф.Энгельса, Ф.Ницше, И.Х.Ф.Гельдерлина. В те же годы его авторитетами становятся философы Ж.Батай, А.Арто, А.Клоссовски и др. Интересуясь структурализмом К.Левистресса, Ж.Лакана, Ф.Фуко, Л.Альтюссера и др., что в центре внимания структуралистов оказались именно семиология и теория коммуникации, что язык человека аналогичен коммуникационной системе, что означающее предшествует означаемому, смысл возникает из бессмыслицы, субъект подчинен закону означающего и т.д.

Ж.Бодрийяр изучал труды А.Лефевра, Р.Барта, ситуалиста Ги Дебора, основателя «Ситуационистского интернационала», даже сотрудничая с антиситуационистским журналом «Утопия», позже редактируя его. Как известно, ситуалисты критиковали Бодрийяра как маоиста одного из энтузиастов «Народной франко-китайской ассоциации» в содружестве с Ф.Гваттари, когда в 1966 г. Бодрийяр начал преподавание в университете в Нантере, западном пригороде Парижа, участвуя в левом «движении 22 марта», «майской революции» 1968 г.

Как известно, по мнению исследователей трудов Ж.Бодрийяра, творческая эволюция философа шла от марксизма к постмодернизму, «от радикального моей жизни... к правому постструктурализму и постмодернизму»; Бодрийяр оказал влияние на постструктурализм и культурную антропологию. По мнению Ч. Левина, истоки философии Бодрийяра лежат в работах Г.В.Гегеля, К.Маркса, Ф.Ницше, Д.Лукача, М.Хайдеггера, Ж.Батай и философов Франкфутской школы. Здесь также уместно: а) упомянуть, имя канадской исследовательницы Раджаны, предлагавшей схему: Бодрийяр анализирует структурализм как форму теории, характерную для второй стадии симуляции, а постструктурализм [2] как форму, свойственную третьей стадии гиперреальности; б) подструктурализм – преемник структурализма, теоретическое осмысление глобальной культурной ситуации, получившей название постмодерн. В этой связи следует сказать о том, что постструктурализм принято называть философией постмодернизма.

Известно, что постструктурализм не является единой школой, имея следующие общие установки:

1) философия постструктурализма: а) закономерное продолжение западноевропейской критики трансцендентального субъекта; б) деконструкция классического представления о трансцендентальном субъекте как элементе субъективно-объективной оппозиции; в) рассмотрение окружающей человека реальности как конституируемого дискурсивного поля культурно-знаковой среды с законами функционирования, как размеченного пространства, где действует экономика знаков (Ж. Бодрийяр);

2) анализ дискурсивного поля проводится «в отсутствие» трансцендентального субъекта;

3) констатация исчезновения суверенного мыслящего субъекта: а) как подавление индивида в буржуазном обществе; б) как ситуация необходимости трансформации философского понятия субъективности;

4) вышеуказанные послышки ведут к «левым» политическим декларациям, по Ж.Лакану, «структуры выходят на улицы»;

5) взамен онтологии «наличия» и «присутствия» в постструктурализме предлагается «плюральный» онтология, выраженная в концепте «симулякра» (Ж.Бодрийяр) и др.;

б) вместо понятия «центра» или «структуры» применяются такие понятия, как «ризома» (Делез), «симулякр» (Бодрийяр), «эпистема» (Фуко), т.е. платонический дуализм «симулякр - бытие» заменяется представлением о ветвлении бытия с отсутствием его репрезентации и т.д.

В творчестве французского философа Ж.Бодрийяра выделяют методологические подходы структурализма, марксизма, психоанализа, где в различных моментах Бодрийяр выступает и как логик, и как диалектик, находясь в методологическом пространстве.

В 1966 г. он защитил диссертацию «Система вещей», где в 1968 году вышла первая книга «Система вещей», где наблюдается его отход от картезианской субъективистской традиции и рассмотрение вещи, как знаки, к примеру, потребление как потребление знаков в работах «Критика экономики знака» (1972) и «Зеркало производства». В 1976 г. вышла книга Бодрийяра «Символический обмен и смерть», где он разорвал отношения с марксизмом и наметил линии дальнейшего своего творчества.

В 1978 г. Бодрийяр издал работу «В тени молчаливого большинства» или «Конец социального», в которой он разорвал с социологией, основанной на идее рационального и «прозрачного» социального, не имея социологического образования и выказывая презрительное отношение к этой дисциплине, по А.В.Дьякову, доктору философских наук, профессору кафедры философии факультета философии, социологии и культурологии Курского государственного университета [3].

Не случайно в конце 1970-х гг. западные интеллектуалы считали Бодрийяра «новым философом», особенно благодаря публикации работы «Симулякр и симуляция» (1981) и он стал всемирно известным, популярным в художественной среде, как на Западе, так и на Востоке, особенно в Японии.

В 1999 г. вышла книга «Невозможность обмена» Ж.Бодрийяра, где он размышляет об отсутствии репрезентации и ни на что не обмениваемых симулякрах. По Бодрийяру, обмен между мышлением и миром, теорией и действительностью, субъектом и объектом невозможен, и соизмеримы понятия и вещи, мысли и мир, ибо мир уклоняется от схватывания мыслью, что философия есть «невозможный обмен», в котором истина бытия всегда куда-то ускользает. По данному поводу английский исследователь К.Норрис считает Бодрийяра нигилистом, с чем он, философ, соглашается считать себя нигилистом [4]. Бодрийяр, увлекаясь фотографией, утверждал, что даже «портрет человека – пустой симулякр».

Возникает вопрос «Что такое симулякр?». В философии термин «симулякр» есть понятие (концепт) для обозначения в непонятного средства фиксации опыта. Генетически восходит к термину «симулякрум» (гр.сл.), означаемому у Платона «копию копии». Этот термин введен в философию Ж.Батаем и интерпретировался в работах П.Клоссовски, Ж. Делеза и др. Кстати, по Делезу, в мыслительном пространстве «идентичность образца и подобие копии будет заблуждением», «пустым знаком». Симулякр определяется в виде «точной копии, оригинал который никогда не существовал» (Джеймисон). В постмодернизме «идентичность невозможна, ибо невозможна финальная идентификация, так как понятие несоотносимо с реальностью». Если понятие является собой скалярным (лат. «ступенчатым») феноменом, то симулякр – векторное явление, направленное в ходе коммуникации от адресанта к адресату (адресатам). «Понятийный язык» задает идентичность существования с бытием, деформируя бытие как «убегающее всякого существования». Свойством симулякра является несоотнесенность и несоотносимость с реальностью в виде, например, радости, печали, гнева и т.д. Эти «суверенные моменты» есть «симулякры прерывности, а потому не могут быть выражены в «понятийном языке», «раскрывая понятия по ту сторону их самих» П.Клоссовски, «когда разум отказывает в своих услугах, как у Л.И. Шестова (1866-1938) или у Л.И. Шварцмана, российского философа, литератора. Симулякры выступают у бытия, как квази-симулякрами симулякрам симулякр. По П.Клоссовски, «там, где язык уступает безмолвию, там же понятие уступает симулякру»; «симулякр образует знак мгновенного состояния и не может ни установить обмена между умами, ни позволять перехода одной мысли в другую». Если на основе понятийного общения возможно устойчивое взаимопонимание, то «симулякр есть ... сообщество, мотивы которого не только не поддаются определению, но и не пытаются самоопределяться», «чтобы оставить в цене лишь содержание опыта».

Следует вопрос «Что такое симуляция»? Симуляция – понятие, фиксирующее феномен семиотизации бытия до обретения знаковой сферой статуса единственной и самодостаточной реальности, «слова превращаются в звучащую оболочку, лишенную смысла».

Понятие «симуляция» выступает базовым термином в концепции симуляции у Бодрийера. «Замена реального знаками реального» становится лозунгом современной культуры. Реальность в целом подменяется симуляцией как гиперреальностью. Человек как носитель культурных языков (см. «смерть субъекта») погружен в языковую (текстуальную) среду, которая и есть тот единственный мир, который ему дан. «Если древние греки, «вслушивались... в трепет природы, пытаюсь различить различную в ней мысль, то «так и я, вслушиваясь в языка, вопрошаю трепещущий в нем смысл». [«Лицо мира» - «Лицо книги»]. Реальное ощущение реальности заменяется «симуляцией» реальности, феномен «объективности» - одна из форм воображаемого (Р.Барт), единственная реальность – сама реальность языка.

Бодрийер постулирует своего рода победу спекулятивного образа реальности над реальностью как таковой («Злой демон образов»): образ «навязывает» свою эфемерную логику, логику уничтожения собственного референта, логику поглощения значения. По Бодрийеру, образ «выступает проводником «не знания, и не благих намерений, а, наоборот, размывания, уничтожения значения, в силу чего современная культура утрачивает живое ощущение жизни, реальное ощущение реальности».

Все это заменяется «симуляцией» реальности. По Р.Барту (1915-1980), феномен «объективности» оказывается «одной из форм воображаемого». Единственной реальностью является сама реальность языка, реализующего себя во множащихся текстах, что культурная универсалия бытия фактически совпадает с универсалией текста: бытие предстает как жизнь языка – семиотичности-вторичности человеческой реальности. Постмодернистская рефлексия фундирована радикальной трасмутацией «традиционного понимания культуры в качестве «зеркала мира»». По Ролану Барту, сознание не является «неким первородным отпечатком мира, а самым настоящим строительством такого мира», кажущаяся непосредственность объекта оказывается вторичным конструктом. По Жану Франсуа Лиотару (1924-1998), парадигма постмодернизма зиждется на радикальном отказе от идеи первоэданности, автохтонности, неконструированности культурного объекта. В этой ситуации единственная реальность, с которой имеет дело культура постмодерна, это «знаковая реальность» (Б.Смарт) «вербальная реальность» (Р.Виллиамс) или гиперреальность (Д.Лион) – программный отказ от идеи реальности!!!

Сам Бодрийер считал себя не материалистом и не идеалистом, пытаюсь учесть достижения психоанализа, марксистского анализа производства и бартовского лингвистического анализа. Однако он выяснил, что исследование мира вещей требует разрушения границ между дисциплинами и междисциплинарности; «понятия умирают... своей смертью», «мысль должна играть роль разрушителя, быть элементом катастрофы, провокации во вселенной, стремящейся к завершению, истреблению смерти, уничтожению негативности. По нему же, мышление дуально: мы мыслим мир и одновременно мир мыслит нас, мышление распределяется между нами и миром... между миром и мышлением существует отношения символического обмена, «мысль... оказывается мыслью-миром». Такое движение «от Канта к Гегелю» приводит Бодрийера к концепту «мысли-события», способный сделать принцип из неопределенности, а из невозможности обмена – правило своей игры. Такая мысль не связывает себя с истиной и не стремится властвовать над значением. Это парадоксальное мышление управляет иллюзией посредством иллюзии. Мир, в том числе и мир автора, - это игра. По Бодрийеру, все современное знание основано на том, что философ называет «гиперреальностью», «симуляцией» и «симулякром» - искажением нашего чувства времени, истории, культуры и общества. Философ рассматривает постмодерн как эпоху, в которой произошел крах реальности под весом гиперреальности-медиа-знаками, представляющими собой симуляцию реальности. По Бодрийеру, симуляция – это «создание моделей реального без оригинала или действительности-гиперреального», что судьба современного человека – симуляция, которая

является основным механизмом всех социально-экономических процессов. Бытует известное мнение ученых Запада о том, что творческая эволюция Ж.Бодрийяра (1929-2007) шла, подвергая критике учения К.Маркса и утверждая, что потребление не опирается на удовлетворение потребностей, нося статусный, символический характер, предлагая на место потребительской стоимости марксизма поставить стоимость символическую, разворачивающую в форме симулякров как элементов символического пространства, стимулирующих реальность.

В заключение этой статьи следует отметить, что Ж. Бодрийяр выявил следующие симулякры, которые стали хрестоматийными:

- 1) «подделка», характерная для классической эпохи - от возрождения до промышленной революции или знаки первого уровня – симулякра-подделки;
- 2) серийное производство, присущее промышленной эпохе или знаки второго уровня – симулякры – в индустриальную эпоху;
- 3) симуляция, доминирующая в постиндустриальном обществе или третий уровень симулякров – моделей;
- 4) фрактальное размножение симулякров, что характерно для современного информационного общества или четвертый тип симулякров – гиперреальность.

Наконец, по Бодрийяру, современная культура перенасыщена, что многие культурные феномены находятся в состоянии транса или оцепенения. На наш взгляд, материалы в данной статье непосредственно связаны с преподаванием культурологических дисциплин для студентов, магистрантов, аспирантов и докторантов кафедры культурологии гуманитарно-культурологического института Восточно-Сибирской государственной академии культуры и искусств, следовательно, с аккумуляцией культурфилософских знаний – информации.

Примечания

1. Реймс – город, находящийся недалеко от Парижа, где имеется университет, до 1825г. короновались французские короли...
2. Термин «постмодернизм» употребил Р. Панвиц в книге «Кризис европейской культуры» (1917 г.)
3. Хора : журн. соврем. зарубеж. философии и филос. компаративистики. 2009. № 2 (8). Курск, 2009. С. 4-203.
4. Norris C. Unerifical Theory: Pogtmdernigm, intellectual and the Guet war L. Lawrence and Wichart. 1992. P. 194.

УДК 008

Санжеева Л.В.

МЕТОД МОДЕЛИРОВАНИЯ В ИССЛЕДОВАНИИ КУЛЬТУРЫ MODELLING METHOD IN CULTURE RESEARCH

В статье научно обосновывается необходимость развития методологии моделирования культуры, исследование которой строится на междисциплинарных связях, объединяющих достижения гуманитарных, естественных и технических исследований. На основе метода моделирования проектируется модель, структура модели, дающая возможность изучения культур в линейной и нелинейной динамике социокультурного развития.

In the scientific article substantiates the necessity of development of the methodology of modeling of culture, the study of which is based on interdisciplinary ties that unite the achievements of humanitarian, natural and technical studies. Based on the method of modeling is projected structure of the model, which gives the opportunity to study cultures in linear and nonlinear dynamics of sociocultural development.

Ключевые слова: модель, метод моделирования, культура.

Keywords: model, the modeling method, culture.

Глобальные процессы современной цивилизации требуют нового осмысления реальности. Такую возможность дает культурология, которая сегодня выступает как интегратор и базовый ориентир. Специфика исследования заключается в разнообразии теоретических, концептуальных подходов, возникающих на стыке наук. Междисциплинарность осуществляется на основе анализа и учета научных данных в различных областях знания, относящихся к теме исследования, а метод моделирования позволяет объединить имеющуюся информацию, как в гуманитарных, так и в естественных и технических науках.

В современных исследованиях культуры значительное место занимают проблемы соотношения типов культур, их отличие и разнообразие. Особенно дискуссионными являются методологические приемы изучения культур, включающие в себя в качестве обязательных компонентов как их классификацию, так и систематизацию. Теоретическая сложность применения комбинации диахронных и синхронных подходов в исследовании исторических и современных культурных процессов объясняется их реальным многообразием, переходностью, сочетанием в них различных типов, не сводимостью их конкретных проявлений к одной из идеально-типических моделей. Чтобы понять современную динамику необходимо объединить достижения всех наук, в разных специализированных областях, применяя как классические методы, так и новые методологические подходы.

На наш взгляд, метод моделирования является одним из основных инструментов, необходимым в культурологическом исследовании. При обилии работ по методам и методологии исследования, работ, посвященных методу моделирования в культурологии практически нет. Метод моделирования строится на основе интеграции культурологического инструментария эволюционных, функциональных, структурных принципов классификации и сравнительного анализа культур. Моделирование образует не только базовую, познавательную парадигму культурологии, но и способствует развитию всех наук, вступающих во взаимодействие. На этой интегративной основе создается открытое когнитивное пространство, где происходит взаимопроникновение и трансформация рациональных алгоритмов и ментальных стандартов.

С расширением научных знаний, появлением новой парадигмы мышления, где физические законы применяются в гуманитарных дисциплинах, инициируется появление разнообразных направлений, в частности создание теории моделирования, где на основе метода моделирования проектируется структура модели мира, дающая возможность изучения культур в линейной и нелинейной динамике социокультурного развития.

Метод моделирования как метод теоретического познания связан с трудами создателя теории классического поля, знаменитого английского физика Д.К. Максвелла, он впервые построил наглядные механические модели для наглядности мира электромагнитных явлений [1, с. 16]. Свое дальнейшее развитие теория моделирования получила только в первой трети XX века. Современный интерес к моделированию во многом объясняется тем, что этот метод познания активно используется во всех областях деятельности человека.

На сегодняшний день накоплено огромное множество фактов, свидетельствующих о необходимости теоретического осмысления мировоззренческих и методологических основ метода моделирования, его места в культурологии, характера связей с другими фундаментальными научными направлениями, как в технических, так и в гуманитарных дисциплинах. Целесообразность поиска модели, как «посредника» между субъектом и объектом обусловлена, в частности, тем, что при моделировании создается объект, в котором исследуемые стороны оригинала могут быть изучены значительно легче, чем при непосредственно его рассмотрении.

В научных исследованиях термин *модель* применяется широко как в естественно-научных, технических, так и в гуманитарных направлениях. Например, М. Вартофский, Н.И. Моисеев, П.В. Алексеев, Б.С. Галимов, В.С. Швырев, М.Н. Руткевич, В.С. Степин, А.И. Уемов, Г.О. Алтухов, Б.Е. Бродский, Ф.А. Степун, Н.М. Амосов, М.В. Мостепаненко, Г. Клаус, Г. Хакен, Н.Л. Лейдерман, И. Пригожин, И. Стенгерс, А.И. Селиванов, К. Хюбнер и многие

другие [2]. В.А. Штофф один из первых рассматривал гносеологические аспекты моделирования, провел философский анализ понятия «модель», выявил логико-методологические принципы построения модели, выяснял место моделирования в системе отношений объект-субъект [3, с. 8].

Модель мира, создаваемая в научных представлениях, отличается наибольшей объективностью, так как служит выявлению таких концептуальных структур, которые наиболее адекватно отражают реальные процессы действительности, вернее позволяют максимально к ней адаптироваться. Согласно современным представлениям о моделировании любая картина реальности носит упрощенный, схематический характер, и ее отождествление с объектом исследования может быть правомерно в определенных границах. Более того, на одну и ту же картину реальности может отображаться множество различных теоретических схем, благодаря чему осуществляется их объективация, они обретают статус «естественного» выражения сущности изучаемой реальности.

В научном обиходе со словом «модель» связаны два близких друг другу, хотя и несколько различающихся значения. Во-первых, под моделью в широком смысле понимают мысленно или практически созданную структуру, воспроизводящую ту или иную часть действительности в упрощенной (схематизированной, или идеализированной) и наглядной форме. Во-вторых, модель, имеющая определенную структуру, содержит и элемент фантазии, будучи продуктом творческого воображения, причем этот элемент фантазии в той или иной степени всегда должен быть ограничен фактами, наблюдениями, измерениями.

Анализируя многообразие существовавших и существующих в науке и технике моделей, мы видим, что в каждой модели существует структура (статической или динамической), которая действительно подобна или рассматривается в качестве подобной структуре другой системы. Понимая такое сходство структур как отображение, мы можем сказать, что понятие модели всегда означает некоторый способ отображения или воспроизведения действительности, как бы ни различались между собой отдельные модели.

В зависимости от того, как, какими средствами и при каких условиях, по отношению к каким объектам познания реализуется теоретическая модель, возникает большое разнообразие моделей, различающихся как по содержанию и типу, так и по цели и назначению. Сегодня существует множество многообразных научных моделей. В зависимости от способа построения моделей, от средств, какими производится моделирование изучаемых объектов, все модели могут быть разделены на два больших класса: 1) действующие, или материальные, и 2) «воображаемые», или идеальные, модели.

Теоретическое конструирование модели дает возможность воспроизвести более или менее точно изучаемый процесс, посредством соединения сугубо теории и эмпирических данных. В результате анализа моделей в теории научных изысканий мы приходим к выводу, что почти все выдающиеся естествоиспытатели XIX века, которые использовали метод построения моделей как важное орудие познания, относили свои модели к объективному миру, считая их, так или иначе, образами, воспроизводящими объективно существующие явления и процессы.

Метод моделирования дает возможность развития логико-понятийного мышления, обобщающее познание в гуманитарных естественнонаучных и технических направлениях. Конструирование модели мира орудие познания. Процесс моделирования отражает сущность перехода из идеального образа в реально существующий мир. Идеальный образ, отражающий некоторые черты реальности, становится объектом исследования, полученная информация на теоретическом уровне подтверждается или опровергается эмпирическими или экспериментальными данными.

В культурологическом исследовании необходимо применить логико-структурный тип моделирования, на его основе строятся воображаемые модели, где по аналогии проводится анализ функционирования элементов системы. Теоретическая структура модели подтверждается или опровергается практическими исследованиями. Для этого необходимо выделить эле-

менты объектно-предметные соотношения на теоретическом и эмпирическом уровне. Ученые подчеркивают необходимость и широкие возможности метода моделирования, который в сочетании с системным и структурно – функциональным подходами, открывает перспективы исследования в комплексе, во всех формах бытия. Построение теоретической структуры модели связано, прежде всего, со сложной системой выявления структурных элементов и подсистем, где культура выступает основой и определяющим фактором развития человека, общества и мира.

В разных научных традициях принято делать акценты на разных свойствах культуры. По теории М.С.Кагана культура выступает как сложноорганизованная система, имеющая разноплановые, структурные образования, исследования которых находятся либо в параллельном изучении, либо в далеких друг от друга пластах [4]. При всем многообразии дефиниций для рассмотрения данной проблемы наиболее близко определение понятия культуры как процесс деятельности и способ познания для упорядочивания духовной и практической потребностей человека. Модель в данном случае дает способ познания для объяснения и понимания функционирования культуры.

Определение понятия «модель» трактуется очень широко. Мы предлагаем следующее определение понятия модели, *«модель – это структура с логически взаимосвязанными компонентами, отражающие существенные свойства моделируемого объекта, предмета, субъекта, процесса, используемая как условный образ, сконструированный для упрощения их исследования»*. Сущность модели заключается в том, что в ней зафиксированы основные универсалии этноса, отражающие особенности среды обитания и этногенеза; специфику ментальных структур, сложившуюся в процессе освоения и присвоения мира. Модель показывает соотношение этнического, экологического и социокультурного бытия, создает смыслообразующий целостный ориентир жизнедеятельности. В процессе функционирования человек-общество-культура-природа в результате взаимодействия появляются качественно новые результаты. Возникающий эффект заключается в создании целостной модели, проявляющейся в закономерностях антропосоциокультурогенеза, соотношении биологического и социального, разнообразии культурных общностей, дифференциации и интеграции элементов культуры, многослойности культуры и т.п.

Модель создает аналоги – социальные модели, политические и т.п., и каждый из ее феноменов рассматривается как открытая, нелинейная, саморазвивающаяся система. Построение модели сопоставимо с системно-эволюционным пониманием порядка как синтеза хаоса на микроуровне и порядка на макроуровне. В процессе эволюции отсекается ненужное. По законам эволюции линейной и нелинейной среды, одни структуры заменяют другие, где выживают структуры, наиболее жизнеспособные и перспективные с точки зрения энергетического потенциала. Проблема самоорганизации, самоконструирования и самосохранения является основной в процессе выживания и формирования новой культурной парадигмы.

Построение теоретической структуры модели связано, прежде всего, со сложной системой выявления структурных элементов и подсистем, где культура выступает основой и определяющим фактором развития человека, общества и природы. Модель позволяет проследить социокультурную динамику развития культуры, ее особенностей, специфических свойств характера и взаимоотношений с другими культурами. Анализ соотношения теоретической конструкции и эмпирической базы социологических и этнографических исследований даст возможность составить прогностический, футурологический просpekt развития культуры и в связи с этим возможность избегания или разрешения кризисных ситуаций и глобальных катастроф.

Применение метода моделирования в культурологическом исследовании дает возможность понять основу, сущность нравственно-этического, экологического, поэтического, психологического облика человека, общества, природы, при этом приоритетным аспектом является специфика функционирования разных элементов модели, выделение доминантных функций элементов структуры системы. Определение базисной модели, ретроспективный

анализ и изучение современных социокультурных изменений выявляет общую тенденцию интеграционных процессов, сохранение традиционного пласта этнокультурных феноменов. Модель, ее реконструкция, позволяет увидеть степень традиционного и инновационного, устойчивого и коррелируемого необходимого для создания этнокультурной целостности в процессе модернизации.

Метод моделирования, отражающий междисциплинарный характер исследования, выступает в качестве основного генерирующего принципа исследования, позволяющего не только изучать отдельные явления культуры, но и постичь культуру как сложную структурную полицелостность, которая функционирует в системе бытия, отражая смыслы и ценности множества разнообразных интерпретаций её сущности.

Примечания

1. Максвелл Д. К. Избранные сочинения по теории электромагнитного поля. М., 1954. С. 16.
2. Санжеева Л. В. Модель мира в традиционной культуре бурят XIX-XX вв. Изд. 2-е. СПб. : Астерион, 2013. 196 с.
3. Штофф В. А. Моделирование и философия. М., 1996. С. 8.
4. Каган М. С. Философия культуры : учеб. пособие. СПб., 1996. 415 с.

УДК 811

Хилханова Э.В.

ИНОСТРАННЫЕ ЯЗЫКИ В ПРИГРАНИЧНЫХ РЕГИОНАХ ВОСТОКА РОССИИ: АНАЛИЗ ЯЗЫКОВЫХ УСТАНОВОК (НА ПРИМЕРЕ РЕСПУБЛИКИ БУРЯТИЯ) FOREIGN LANGUAGES IN BORDER REGIONS OF THE RUSSIAN EAST: LANGUAGE ATTITUDES ANALYSIS (ON EXAMPLE OF THE REPUBLIC OF BURYATIA)

В статье описывается методика исследования языковых установок населения приграничных территорий (на примере Республики Бурятия) и излагаются некоторые его результаты, касающиеся иностранных языков. Автор приходит к выводу, что языковые установки жителей данного региона представляют собой гибкий, динамичный феномен, сформированный под влиянием глобальных и локальных, утилитарно-прагматических и культурно-познавательных факторов. В результате иерархия языковых предпочтений выглядит как «английский – другие языки – французский – китайский», что отличает ее от иерархии языковых предпочтений жителей других регионов России.

This paper describes the methodology of studying language attitudes of people in border regions (on example of the Republic of Buryatia) and outlines some of its results concerning foreign languages. The author concludes that these language attitudes are a flexible, dynamic phenomenon formed under the influence of global and local, utilitarian and pragmatic, cultural and cognitive factors. The result is the language preferences' hierarchy with English on the top and Chinese in the fourth place, which distinguishes it from the hierarchy of language preferences of people in other Russian regions.

Ключевые слова: приграничье, языковые установки, иностранные языки, китайский язык, социолингвистическое анкетирование.

Keywords: borderland, language attitudes, foreign languages, Chinese language, sociolinguistic questionnaire.

В данной статье изложены некоторые результаты исследования, направленного на изучение влияния приграничного фактора на функционирование русского, бурятского и иностранных языков в восточных регионах Российской Федерации, граничащих с Китаем и Монголией - Республике Бурятия (РБ) и Забайкальском крае.

Мы исходили из гипотезы, что растущее экономическое могущество и политическое влияние Китая, традиционные исторические связи с Монголией влияют не только на экономическую, правовую, демографическую ситуацию в приграничных регионах России, но и на состояние, перспективы, престиж и динамику развития данных языков. В частности, предполагалось выяснить, как в эпоху глобализации меняется удельный вес и престиж иностранных языков в глазах населения приграничных территорий востока России, какими видятся потенциал китайского, монгольского, английского и других языков для социальной мобильности, куда – на восток или на запад – ориентируется молодежь.

По предварительным наблюдениям, общая тенденция в регионе заключается в том, что вектор приоритетов смещается в сторону китайского языка при сохранении позиций английского языка. Остальные иностранные языки – немецкий и французский – постепенно уходят из школьных и вузовских программ. Сказанное, однако, нуждается в эмпирическом подтверждении, что и было одной из задач вышеназванного проекта.

В нашем исследовании мы сосредоточились на так называемом человеческом факторе, т.е. на внутренних факторах выбора того или иного языка. В социолингвистике для обозначения языковых предпочтений, как группы, так и индивида используется термин *языковые установки*. Выбор для исследования языковых установок обусловлен также и тем, что именно они – установки и мнения самого языкового сообщества – являются наименее изученными в российской социолингвистике.

В рамках данной статьи наша цель – описать методику исследования языковых установок населения приграничных территорий (на примере Республики Бурятия) и изложить некоторые его результаты, касающиеся иностранных языков.

При изучении языковых установок, как и любого феномена, относящегося к сфере психического, субъективного, очень важным является выбор адекватной методики исследования. В социолингвистике, как известно, основным методом сбора данных является метод анкетного опроса, который, однако, несмотря на свои очевидные преимущества, недостаточен для получения достоверных данных, особенно аксиологического плана. Как упоминали многие исследователи, валидность ответов информантов на вопросы не только об оценке ими того или иного языка, но и об уровне владения языками и сферах их употребления довольно сомнительна, поскольку они зачастую не осознают этого или не желают признаться в престижности какого-либо языка в их глазах и т.д. [4; 6]. Известно, что социальная оценка идиомов, как правило, носит подсознательный характер и редко вербализуется.

Наиболее эффективным для достижения целей нашего исследования является сочетание количественных (статистических) и качественных методов. Идея сочетания разных методов озвучена и в работах других социолингвистов; так, М. Стаббз использует термин *триангуляция* в значении сбора и сравнения различных точек зрения на ситуацию, имея в виду то, что данные социолингвистического опроса могут быть проверены этнографическим наблюдением, а в обобщенном виде количественные данные могут соотноситься с качественными, и наоборот [5].

Исходя из этого, в нашем исследовании было использовано два метода: 1) социолингвистическое анкетирование и 2) вариация методики парных масок – субъективный оценочный тест (Subjective Evaluation Testing - SET). SET – хорошо известный в социолингвистике метод выявления установок говорящих как на индивидуальном, так и на групповом уровне. Поскольку методика SET была подробно описана в публикациях [1; 2], в настоящей статье мы хотели бы сконцентрироваться на методе социолингвистического опроса, нацеленном на выявление языковых установок.

Социолингвистический опрос был проведен с января по июнь 2013 г. методом анкетирования. Было разработано два вида анкет для изучения языковых установок жителей Республики Бурятия (РБ) и Забайкальского края по отношению как к родным (русскому и бурятскому), так и иностранным языкам отдельно 1) для учителей и родителей и 2) для учащихся и студентов. Таким образом, наше анкетирование было нацелено на изучение речевого узуса,

на оценку носителями языка конкурирующих языковых вариантов, а не на объективное исследование функционирования языка в обществе.

Вопросы в анкете подразделялись на семь групп, каждая из которых преследовала свою цель. Первая группа (вопросы 1-6) носила демографический характер, вторая (вопросы 7-8) была нацелена на сбор информации о знании родных и иностранных языков, третья (9-12) – на отношение к изучению иностранных языков детьми, четвертая (13-14) – на использование языка и социальные стереотипы, пятая (15) – на отношение к изучению родного/родных языков детьми.

Генеральную совокупность составили те категории населения, которые имеют непосредственное отношение к выбору родного и иностранного языков, могут отразить свой выбор и языковые установки которых, выливаясь в определенное речевое поведение, формируют настоящую и будущую языковую ситуацию в данном регионе как в сфере родных, так и иностранных языков в большей степени, чем остальные категории населения.

Соответственно, была использована *целевая* выборка, составленная из двух категорий информантов: 1) школьных учителей и родителей и 2) студентов вузов, учащихся ссузов и школьников 9-11 классов средних общеобразовательных школ и гимназий. Количественное соотношение первой и второй категорий информантов было определено как 1:3 ввиду большей важности выяснения языковых установок молодежи. В РБ было опрошено 98 школьных учителей и родителей и 263 человека среди студентов вузов, учащихся ссузов и школьников 9-11 классов. Всего количество информантов в РБ составило 361 человек.

Безусловно, результаты, полученные с помощью целевой выборки, не могут претендовать на масштабность и полную достоверность. Тем не менее, они вполне годятся для того, чтобы выявить тенденции развития языковой ситуации в сфере иностранных языков и языковые установки жителей исследуемого региона.

Далее в статье представлен предварительный анализ некоторых результатов проведенного исследования. Результаты публикуются впервые.

Среди иностранных языков, изучаемых в РБ, безусловным лидером является английский язык: 32,7% опрошенных учеников и студентов владеет им на бытовом уровне, 31,2% говорит и читает со словарем (для сравнения: только 22,4% учителей и родителей говорит и читает со словарем по-английски, а большинство вообще предпочли не ответить на этот вопрос). Из всех остальных иностранных языков никто, кроме китайского, не смог перешагнуть 10%-ный барьер. Но и владение китайским на уровне нескольких слов и выражений (13,7% опрошенных), как мы видим, существенно отстает от английского. Язык нашего соседа – Монголии – является наименее представленным среди всех иностранных языков: только один человек указал, что он понимает, но не говорит на монгольском.

В возрастном ракурсе владение иностранными языками молодежью значительно лучше, чем у поколения их родителей и учителей. Старшее поколение в лучшем случае знает несколько слов или говорит и читает со словарем на каком-то из европейских языков.

Для нас, однако, важно было выяснить не столько степень владения языками в данный момент, сколько языковые установки информантов – ведь выбор языка диктуется во многом школьной и вузовской программой и лишь частично отражает языковые приоритеты.

Как показало наше исследование, и молодежь, и их родители и учителя единодушны в том, что английский язык необходим (84,4% всех опрошенных). Вслед за ним по степени востребованности идет не китайский язык, как мы предполагали, а другие, более редкие языки, названные самими информантами (39,5% учащихся и студентов): корейский, японский, хинди и т.д. Следом идет французский язык (36,5%) и только затем китайский (28,5%). Языковые приоритеты старшего поколения примерно такие же, отличие лишь в том, что французский опередил категорию «другие языки».

Рассмотрим далее, какие причины были названы информантами при ответе на вопрос, зачем и для чего они хотели бы изучать иностранный/е язык/и. Если расположить мотивы,

названные учениками и студентами в убывающем порядке, то мы получим следующий список:

1. обязательный предмет в учебной программе или продолжение изучавшегося в школе языка (37,6%).
2. Не знаю (или мотив не указан) (15,6%).
3. Мировой (международный) язык; популярный, востребованный, перспективный язык (12,5%).
4. Красивый, интересный язык, нравится (9,1%).
5. Пригодится (в работе и вообще), необходим в современной жизни и в будущем (8,4%).
6. Для жизни в других странах, хочу переехать/учиться в другой стране (4,9%).
7. Для общего развития (для себя), чтобы расширить кругозор, повышать уровень образования, быть разносторонним человеком, хочу владеть им (в совершенстве) (4,2%).
8. Просто хочется (есть желание), просто так (3,4%).
9. Для понимания и общения (с иностранными гражданами) (2,7%).
10. Познакомиться с культурой и религией, для путешествий и поездок (0,8%).
11. Необходим для поступления в вуз (0,8%).

Как мы видим, значительное количество студентов и школьников изучает иностранный язык просто потому, что это обязательный предмет в учебной программе. Не все пытаются отразить мотивы, по которым они изучают иностранный язык и, наконец, тройку самых распространенных причин изучать иностранные языки, а именно английский язык, замыкают прагматические мотивы – то, что это «мировой (международный) язык; популярный, востребованный, перспективный язык».

Что касается желаний изучать иностранный язык, то здесь, если не считать информантов, не указавших мотивов своего желания, основным мотивом для большинства (19,4%) является «общее развитие» (с вариантами формулировок «для себя», «чтобы расширить кругозор», «повышать уровень образования», «быть разносторонним человеком», «хочу владеть им (в совершенстве)»). Для 18,6% движущей силой является то, что язык красивый и интересный, что он просто нравится. 7,2% хотели бы выучить иностранный язык «для жизни в других странах», т.к. они хотят переехать или учиться в другой стране. 6,8% информантов он нужен для путешествий и поездок. 6,1% полагают, что иностранный язык пригодится («в работе и вообще»), необходим в современной жизни и в будущем. Остальные мотивы, которые были выбраны 4,5% информантов и менее, формулируются как «для понимания и общения (с иностранными гражданами)», «просто хочется (есть желание)», «просто так» и др.

Для китайского языка информантами были сформулированы следующие обоснования: «потому что это богатая страна», «Китай – ближайшая страна, куда можно легко и быстро съездить»; «их много (китайцев)»; «это неизбежно» (изучать китайский – Э.Х.); «чтобы знать, что пишут на товарах и на дошираке»; «возможно, поеду в Китай»; «полезный язык»; «этот язык, так же как и английский, становится международным»; «китайский нужен в будущем»; «езжу постоянно в Китай»; «живу рядом с границей Китая».

Таким образом, выявленные языковые установки в отношении иностранных языков показали, что безусловным лидером остается английский, подтверждая свой статус мирового языка и в языковом сознании жителей нашего региона. Наша гипотеза в отношении китайского языка полностью подтвердилась в плане *мотивов*, по которым люди хотят его изучать, и частично – в плане *количества* как изучающих, так и желающих его изучать. Хотя китайский отстал от французского и сборной категории «другие языки», мы полагаем, что аналогичный опрос в западных и центральных регионах России выявил бы меньшее количество желающих изучать китайский язык, чем 28,5% в РБ. Географическое положение региона, безусловно, является здесь определяющим фактором.

Неожиданный выбор французского языка при том, что количество изучающих этот язык постоянно сокращается, говорит о том, что, во-первых, мотивы изучения того или иного

иностранного языка далеко не всегда утилитарны и прагматичны; во-вторых, как известно, желание изучать язык далеко не всегда выливается в практические действия по его освоению. То же можно сказать и по отношению к другим, более редким иностранным языкам.

Язык нашего непосредственного соседа – Монголии – практически отсутствует среди языковых приоритетов жителей региона, что свидетельствует о невысокой экономической привлекательности этой страны в глазах среднестатистического россиянина, включая и жителей приграничных областей. Прагматическая ценность монгольского языка не выходит за рамки страны. Помимо этого, жители РБ знают, что для общения можно использовать русский язык (с людьми старшего поколения) или английский язык (с молодежью), что сводит коммуникативную ценность монгольского языка к минимуму.

В целом языковые установки жителей приграничных регионов востока России в отношении иностранных языков находятся вполне в русле общемировых тенденций в плане оценки английского языка как «гиперцентрального языка» (подробнее см. иерархическую классификацию языков Кальве [3]), но отличаются от языковых установок жителей центральных и западных регионов России. Если там близость к Европе стимулирует популярность западноевропейских языков, то в РБ почти одна треть опрошенных делает вполне осознанный выбор в пользу китайского языка и есть все основания полагать, что эта тенденция будет только усиливаться.

Примечания

1. Хилханова Э. В. Изучение языковых установок: о методике и некоторых результатах исследования (на примере бурятского и русского языков) // Региональные варианты национального языка : материалы Всерос. (с междунар. участием) науч. конф. / науч. ред. А. П. Майоров. Улан-Удэ, 2013. С. 97-103.

2. Хилханова Э. В., Сундуева Д. Б. Метод субъективного оценочного тестирования для исследования языковых установок (на примере бурятского и русского языков) // Вестн. Забайкал. гос. ун-та. Чита, 2013. № 07 (98). С. 75-80.

3. Calvet L.-J. Pour une écologie des langues du monde. Paris, 1999.

4. Lambert W. A Social Psychology of Bilingualism // Journal of Social Issues. 1967. 23. 91-109.

5. Stubbs M. Discourse analysis: The sociolinguistic analysis of natural language. Chicago : U. of Chicago, 1983.

6. Woolard K., Gahng T.-J. Changing Language Policies and Attitudes in Autonomous Catalonia // Language in Society. 1990. 19. 311-330.

УДК 94(57)

Манзырева Е.С.

РАЗВИТИЕ ХУДОЖЕСТВЕННОЙ КУЛЬТУРЫ В ГОРОДАХ ВОСТОЧНОЙ СИБИРИ (XIX – НАЧАЛО XX вв.)

DEVELOPMENT OF ART CULTURE IN CITIES OF EASTERN SIBERIA (XIX th – beginning of XX th centuries)

В статье рассмотрены формы художественной культуры городов Восточной Сибири: искусство, художественное образование, выставочное дело в XIX – н. XX вв. Данная статья будет интересна специалистам в области истории культуры и искусства Восточной Сибири.

The article is devoted to the forms of arts culture in East Siberian towns: art., art education, art exhibitions in XIX - the beginning of XX centuries. It can be of use for experts of history culture and art of East Siberian.

Ключевые слова: художественная культура, региональная культура, город, формы художественной культуры, искусство.

Keywords: arts culture, regional culture, town, forms of arts culture, art.

В современной России происходит формирование новых взглядов на культуру своих регионов, обладающих своеобразными чертами и особенностями культурного развития. В связи с этим значительное внимание стало уделяться вопросам исследования художественной культуры в масштабах отдельных областей и городов, рассмотрению местного художественного наследия, что дает материал для создания более целостной оценки художественной культуры России в целом.

Художественная культура городов Восточной Сибири указанного периода была тесно связана с духовной жизнью всей России, хотя в силу своей отдаленности от центра, экономического и культурного развития имела определенные особенности. Именно в этот период она сформировалась как вариант региональной художественной культуры, в котором, с одной стороны, отражались тенденции развития общенациональной культуры, а, с другой стороны, в содержательном отношении преобладали специфические региональные черты. Под региональной художественной культурой мы понимаем область духовно-практической деятельности людей, направленной на создание, распространение и освоение произведений искусства, отражающих культурные и ментальные особенностей, историческую специфику конкретного региона. Цель данной статьи – охарактеризовать художественную культуру наиболее крупных городов Восточной Сибири (Иркутска, Верхнеудинска, Читы) на рубеже XIX-XX вв.

В XIX веке в рассматриваемых городах мы наблюдаем сосуществование двух форм художественной культуры – любительской и профессиональной, которые не просто сосуществовали, но и обогащали друг друга, тесно взаимодействовали. Поэтому зачастую между ними трудно провести четкую границу. В качестве основных структурообразующих элементов выступали виды искусства (литература, театральная и музыкальная культуры, изобразительное искусство, кинематограф и фотография), а также выставочное дело и художественное образование. Остановимся на некоторых из них подробнее и попытаемся вывить, какой же характер они носили – профессиональный или любительский.

Наиболее ярко слияние национальных и даже мировых тенденций с региональными, этническими особенностями прослеживается в такой морфологической единице региональной художественной культуры как архитектура. Строгие, четкие линии классицизма XIX столетия, несущие в себе идеи государственности, державности, постепенно сменяются эклектикой, получившей широкое распространение в русской архитектуре общественных и жилых зданий. К концу века в городах Восточной Сибири появляются псевдоготика, неорусский стиль, которые были характерны и для гражданских, и для культовых сооружений. Несмотря на привнесенные извне отдельные технологические моменты и сложившиеся в иных условиях художественно-стилевые признаки, строительные сооружения отличались своим неповторимым обликом. Города несли в себе градостроительные традиции, но, находясь в центре взаимодействия национальных культур, не могли остаться в стороне от их влияния, коснувшегося в основном деревянного зодчества. Например, на декор деревянного строительства влияли и идеи каменного зодчества (использование элементов ордерной системы: пилястры, фронтоны, аттики) и мотивы, выработанные под влиянием бурятского художественного творчества. Бурятские орнаментальные черты встречались в различных вариациях, также как и трактовка некоторых архитектурных деталей в характере ордера бурятской культовой архитектуры (колонки крутых веранд, характерного вида крыши, напоминающие изогнутый лук). Так, в начале прошлого века в Верхнеудинске была построена купеческая дача в виде небольшого буддийского храма. Можно упомянуть и буддийский храм, украшавший Читу, построенный специально для промышленной и сельскохозяйственной выставки 1899 года и подаренный городу [3, с. 90-92].

Изобразительное искусство восточносибирских городов в XIX-начале XX вв. представлено творчеством как профессиональных художников, так и любителей. Наряду с местными жителями (С.Р. Бирнбаум, Н.И. Верхотуров, П.Н. Рязанцев, П.И. Старцев, И.Л. Копылов, А.Ф. Лытнев, М.А. Рутченко-Короткоручко и др.), произведения искусства создавали ссыльнопоселенцы (Н. Бестужев, Я. Андреев, П. Борисов, Л. Немировский и др.) и приезжие

мастера (К. Рейхель). Так, Карл Рейхель будучи выпускником Петербургской академии художеств в 40-е гг. XIX в. прибыл в Сибирь, где проработал в Иркутске и Кяхте более 10 лет. Обладая безошибочным художественным вкусом и навыками академической выучки, он в своих портретных работах отражал людей неординарных, заслуженных перед Отечеством и уважаемых согражданами. Три работы К. Рейхеля – «Портрет А.П. Сапожникова», «Портрет Александры Федоровны» и «Портрет Н.Х. Кандинского» – хранятся сегодня в Иркутском художественном музее [5, с. 98-100]. В этот же период появляются собиратели художественных произведений (М.Д. Бутин, М.А. Зензинов, В.П. Сукачѐв и др.), а также формируется среда ценителей изобразительного искусства.

Появление местных художественных сил связано, по мнению Е.Г. Иманаковой, в первую очередь с творчеством нерчинского художника Прокопия Николаевича Рязанцева, самостоятельно постигшего азы изобразительного искусства. Он работал в портретном, бытовом, пейзажном жанрах, а также в иконописи. Будучи под покровительством известного в Сибири золотопромышленника, нерчинского купца М.Д. Бутина, Рязанцев много ездил по Восточной Сибири и рисовал с натуры: бурятские типы, улусы, бытовые сценки, города и поселки. Кроме художественного творчества П.Н. Рязанцев занимался педагогической деятельностью: давал частные уроки живописи, недолгое время был первым учителем известного художника-сибиряка Н.И. Верхотурова. К сожалению, до нашего времени дошло лишь двенадцать работ художника («Портрет П.И. Першина», «Девушка с розой», «Благословение Шеретуя» и др.), но даже их анализ позволяет Е.Г. Иманаковой говорить, что в творчестве П.Н. Рязанцева ярко проявились реалистические и демократические тенденции русского искусства второй половины XIX века [1, с. 52-62].

Становление профессионального изобразительного искусства в Восточной Сибири можно отнести только к рубежу XIX-XX столетий, чему способствовала разнообразная выставочная деятельность, являющаяся наиболее значительным звеном в воссоздании городской художественной культуры изучаемого периода. Именно она, на наш взгляд, ярко демонстрирует динамику художественной культуры: от художников-самоучек до художников-профессионалов, от единичных выставок до стабильной выставочной деятельности в первой четверти XX в., создания художественных коллекций (например, знаменитая художественная галерея В.П. Сукачева в Иркутске), объединения живописцев в художественные кружки до распространения художественных знаний среди широких слоев населения.

Первоначально произведения изобразительного искусства демонстрировались на сельскохозяйственных и промышленных выставках (Иркутск, 1860, 1868, 1869 гг.; Чита, 1863 г.). В дальнейшем, хотя и нерегулярно, стали создаваться самостоятельные выставки картин [4]. Наибольшее развитие выставочная деятельность художников и любителей изобразительного искусства приобрела к началу XX века в Иркутске. Заметную роль в этом сыграло Восточно-Сибирское отделение Императорского Русского географического общества, в рамках деятельности которого устраивались ежегодные выставки иркутских художников. По мнению Ю.П. Лыхина, именно деятельность ВСОИРГО способствовала начавшемуся процессу консолидации художественных сил, а также популяризации изобразительного искусства в общественной среде [2].

Одна из первых самостоятельных художественных выставок была организована в 1900 году уже упоминавшимся нами Иркутским обществом любителей музыки и литературы. На ней были представлены произведения русской школы и несколько работ западноевропейских художников, а также работы местных художников и любителей, в частности, работы М.И. Зязина, А.И. Кузнецова, пейзажи, этюды и рисунки братьев И.Г. и В. Г. Шелуновых [2, с. 20-34]. Одним из лучших художников в Иркутске по результатам выставки был назван Николай Иванович Верхотуров (1865-1944) – живописец, портретист, жанрист, автор картин на историко-революционные темы. Уроженец Забайкалья первые навыки рисования, как отмечалось выше, получил у нерчинского художника П.Н. Рязанцева, а затем обучался мастерству в Московском училище живописи, ваяния и зодчества.

Н.И. Верхотуров был активнейшим участником художественной жизни региона второй половины XIX-начала XX вв. Он участвовал в городских художественных выставках, являлся организатором рисовальных классов, первого художественного учебного заведения в Иркутске Его творчество почти полностью посвящено историко-революционной тематике и отражению жизни каторжан: «Заковка арестантов», «Невольный убийца», «Накануне казни», «Расчет», портреты деятелей революционного движения и др. [1].

Формируются свои художественные силы и в Чите. Первоначально отделы искусств организовывались в рамках работы промышленных выставок, которые проводились в Чите во второй половине XIX в. Самостоятельные художественные выставки стали функционировать в Забайкалье лишь в начале прошлого века. На первой такой выставке, носившей благотворительный характер, экспонировались картины известных столичных и местных художников. Среди них более тридцати полотен принадлежали кисти читинского художника-пейзажиста Станислава Романовича Бирнбаума, считающимся первым профессиональным художником Забайкалья. Родом из Лифляндской губернии, выпускник Императорской Академии Художеств С.Б. Бирнбаум более 15 лет проработал преподавателем в забайкальских учебных заведениях. В дальнейшем мастер неоднократно участвовал в групповых выставках как читинских, так и приезжих художников. Основным жанром, в котором работал С.Р. Бирнбаум, был пейзаж. И хотя художником был создан не один десяток полотен, Е.Г. Иманакова отмечает, что сейчас известны только четыре произведения, хранящиеся в коллекции Читинского областного краеведческого музея им. А.К. Кузнецова. Это «Здание военного собрания в Чите», «Тайга» (Сибирская тайга), «Буряты пастухи на поляне», «Портрет О.Л. Еленевой». Наибольший художественный интерес вызывает полотно «Буряты пастухи на поляне», представляющее собой большой панорамный рассказ, в котором обычный сибирский пейзаж с фигурами бурят-пастухов обретает под кистью академического художника этнографические черты [1, с. 67-81].

Неоднократно художники привлекались к оформлению балов, театральных постановок, различных праздников и других общественных инициатив. Тем самым, творчество художников городов Восточной Сибири исследуемого периода, не замыкалось в рамках местных интересов, оно шло в общем русле развития отечественного искусства того времени. Каждый из художников имел свое неповторимое лицо, свой круг тем, пристрастий к определенному жанру.

Увеличение количества художественных выставок и профессиональных художников сыграло значительную роль не только в оживлении культурной жизни городов, но высветила проблему необходимости создания в них своей сети образовательных художественных учреждений.

Начиная с середины XIX века, осуществлялись попытки открытия в восточносибирских городах негосударственных учебных заведений в области художественной культуры – рисовальных школ и классов. Но, к сожалению, эти школы функционировали недолго, причиной чего было как недостаточное финансирование, отсутствие профессиональных педагогов, так и небольшое количество учеников, определяемое еще относительно низким интересом к художественному образованию [2, с. 20-67]. Тем не менее, инициативность общественных кругов и частных лиц не иссякала, благодаря чему художественное образование стало заметным явлением культурной жизни.

Особое влияние на развитие художественного образования оказал промышленный подъем, который с новой силой выдвинул вопрос о развитии русского прикладного искусства и определил потребность в квалифицированных рабочих в области художественной промышленности. С этой целью на рубеже веков создаются ремесленные классы и отделения при учебных заведениях, а также ремесленные школы в Иркутске, Кяхте, Чите. Инициаторами в деле развития художественного образования в регионе выступали чаще всего купцы, местные художники, различные общественные и любительские объединения. В результате в начале прошлого века были открыты и успешно функционировали класс рисования и живописи И.Л.

Копылова в Иркутске (1910 г.) [2, с. 20-71] и художественно-промышленная школа с вечерними и воскресными классами по рисованию в Чите (1913 г.) [1, с. 122]. Сам факт появления этих учебных заведений говорит о развитии региональной художественной культуры как целостной системы.

Таким образом, описав художественную культуру городов Иркутск, Верхнеудинск, Чита в к. XIX – нач. XX в. мы пришли к выводу, что это было время интенсивного возникновения и развития новых форм художественной деятельности. Культурный потенциал городов составили разнообразные по характеру кружки и любительские объединения сибиряков, заложившие основу художественной культуры городов Восточной Сибири как таковую. Любительские формы художественной деятельности преобладали над профессиональными. Но мы не относим данную черту к отрицательным моментам, так как считаем, что художественное любительство становится именно той питательной средой, из которой вырастает профессиональное искусство. Этот процесс в XIX – начале XX веков в регионе находился еще в самом начале, происходил скорее ощупью, нежели был осознан, проявляя себя в виде разрозненных, робких попыток, давая рождение отдельным (хотя во многом забытым сегодня) творческим личностям.

Примечания

1. Иманаква Е. Г. Художественная жизнь Восточного Забайкалья как явление культуры второй половины XIX – первой четверти XX вв. : дис. ... канд. культурологии. Улан-Удэ, 2002. 219 с.
2. Лыхин Ю. П. Художественная жизнь Иркутска (первая четверть XX века). Иркутск, 2002. 336 с.
3. Минерт Л. К. Архитектура Улан-Удэ. Улан-Удэ, 1983. 248 с.
4. Паликова Т. В. Развитие культуры городов Забайкалья второй половины XIX – начала XX века. Улан-Удэ : Изд-во Бурят. госун-та, 2008. 258 с.
5. Яковец Р. Польские художники в Сибири и о Сибири // Поляки в Бурятии / сост. В. В. Соколовский. Улан-Удэ, 2000. Т. 3. С. 88-117.

УДК 792.072

Найдакова В.Ц.

АКТРИСА, БИЗНЕС-ЛЕДИ, ФИЛОСОФ
(к бенефису народной артистки РФ Ларисы Ильиничны Егоровой)
ACTRESS, BUSINESSWOMAN, PHILOSOPHER
(for the benefit of people's artist of Russia Larisa Ilinichna Egorova)

Статья посвящена актрисе Бурятского академического театра драмы им. Х. Намсараева Ларисе Егоровой. Автор освещает не только творческую биографию актрисы, но и её предпринимательскую деятельность в качестве бизнес-леди.

The article is devoted to the actress Buryat academic drama theater H. Namsaraev Larisa Egorova. The author covers not only the creative biography of the actress, but also the conduct of its business as a business woman.

Ключевые слова: Егорова Л.И. Бурятский академический театр драмы им. Х. Намсараева, бурятские актрисы, Сахиров Ф. бурятские режиссеры

Keywords: Egorova L. I. Buryat academic drama theatre H. Namsaraev, Buryat actress, Shirov F., Buryat directors

Не звучит ли в этом словосочетании, адресованном большому мастеру Бурятского академического театра драмы им. Х. Намсараева, некое противоречие...? И да, и нет. Быть актрисой драматического театра, значит, прежде всего, заниматься духовной деятельностью, включающей просветительскую, воспитательную, познавательную функции для зрителей, с

раскрытием нравственно-этических задач в межличностных отношениях людей в обществе. Сюда естественно входит и философский аспект, объясняя суть человеческой жизни. А необходимая во все времена развлекательная функция актерского творчества – эта одна из форм и приемов привлечения зрителей, удержание их внимания к сценическому действию во всей его сложности. Как видим, явных противоречий не просматривается. Но они возникают в зависимости от уровня художественного качества театральных представлений. И от того на какие ценности ориентирует зрителей та или иная постановка.

Прима-самородок

Труппа государственного бурятского театра им. Х.Намсараева с первых сезонов была ориентирована на тесную связь со своим зрителем в городе и в районах республики. В трудные 30-е, суровые военные и послевоенные годы театр просвещал своими спектаклями зрительскую массу, пробуждая в сердцах людей добрые и светлые чувства. Народ потянулся в театр, полюбил его спектакли и актеров. Но в труппе периодически не хватало молодых исполнителей. Ждали выпуск второй бурятской студии из Ленинграда, но они еще продолжали обучение. И тогда в 1967 г. главный режиссер театра Ф.С. Сахиров открывает студию при театре, отобрав несколько девушек и юношей. Сам начал вести с ними занятия, раскрывая секреты актерского мастерства. И сразу дает им роли в новых постановках. Выдержавшие такую нагрузку остались в активе театра. Среди них Марта Зориктуева, Лариса Егорова, Цыден Цыдендоржиев. Юная Лариса Егорова оказалась к тому же поющей, с красивым тембром голоса, музыкальной, танцующей. Она на лету усваивала все, чему их учили, и сама вносила в каждую свою роль свое понимание поступков своих героинь, вносила себя самое в эти роли. А играла она своих ровесниц, 17-18-летних. Одной из первых была Наташа в спектакле «Звездочки южные» (Н.Бурлак), затем Липа в водевиле «Ты – это я» (Л.Ленч), Сафия из «Озорной молодости», Баярма «Три дня осени» Ц.Галанова, Верочка из классического водевиля «Дочь русского актера» (Григорьев) и еще немало подобных ролей в первые сезоны сыграно молодой актрисой. Нарбатывался опыт, мастерство. Кроме обаяния и прелести юности ее героини привлекали искренностью своих чувств, чистотой и свежестью отношения к миру. Начиная актриса полностью отдавалась, жила на сцене. Зрительный зал живо реагировал на игру Л.Егоровой, принимал ее, аплодировал. В молодой актрисе росла уверенность, что сцена, театр – это ее место в жизни. Проснулась интуиция. Она все воспринимала остро. Чувствовала поддержку зрительного зала и внимание старших мастеров труппы к себе. Но вот в 1969 г. вернулась в республику из Ленинграда вторая актерская студия государственного института театра, музыки и кинематографии (ЛГИТМиК), показала свои дипломные спектакли, влилась в труппу театра. Эту вторую студию театральная общественность Бурятии прозвала «звездной», радуясь той мощи, с какой развернулись потенциальные возможности дипломированных актеров спектаклях национального театра. Они стали украшением и ведущей силой театрального коллектива на протяжении нескольких десятилетий. Имена Михаила Елбонова, Майдари Жапхандаева, Владимира Кондратьева, Людмилы Дугаровой, Даримы Сангажаповой, Чингиса Гуруева и др. любителями театра (а их в республике много) произносились с уважением и любовью. По ходу времени все они стали народными и заслуженными артистами РФ. Но здесь имел значение и другой момент – студия, выросшая при театре и с первых своих шагов играющая в спектаклях, стала органично взаимодействовать с дипломированными ленинградцами. Это было заметно на Ларисе Егоровой. Яркая внешне, впечатляющая трепетной вибрацией изнутри, она в новых постановках, играя с выпускниками ЛГИТМиКа, стала с ними на одном уровне, не имея той четырехлетней вузовской театральной школы, которую они прошли, усвоили.

И если Марта Зориктуева в эти же годы после их приезда не поленилась окончить заочно актерский факультет ГИТИСа в Москве, не желая, чтобы на нее могли смотреть сверху вниз, то Лариса Егорова интуитивно повысила требования к себе более углубленной внутренней разработкой своих ролей. Играя в спектаклях с «ленинградцами», она ощутила высоту планки своих партнеров в их сценическом существовании и без натуги поднялась на тот же

уровень. Здесь проявилась сила индивидуальности Л.Егоровой, ее высокий внутренний потенциал, присущая ей, но еще не проявленная природная энергетика. Это хорошо понял и почувствовал главный режиссер Ф.Сахиров, готовя гастрольный репертуар для творческого отчета в Москве. И в 1975 г. он поставил к 30-летию Победы «Барабанщицу» А.Салынского, поручил главную роль юной советской разведчицы Нилы Снижко Ларисе Егоровой. И не ошибся, попадание на роль было точное.

Именно в роли этой бесстрашной героини проявилась истинная природа ее актерского дарования – героико-драматическая, героико-трагедийная. Каждый выход вчерашней школьницы Нилы Снижко на сцену приковывал к ней всех зрителей. Была в гибкой тонкой девушке огромная душевная сила, верность присяге, вера в себя, что выполнит задачу, поставленную перед ней. И риск на каждом шагу...

Успех спектакля «Барабанщица» был ошеломляющий и в Бурятии, и в Москве в 1976 г. и в других городах. После удачи в роли Нилы Снижко Лариса Егорова стала получать роли сложные в классическом и современном репертуаре, где отчетливо звучала тема героического преодоления трудностей жизни и различных препятствий на пути человека. Ей, еще молодой актрисе, режиссер Цыден Цыренжапов доверил в 1977 г. роль Софьи в драме Горького «Последние» - сильной женщины, готовой на самопожертвование ради спасения своих детей. Молодая актриса сумела передать сложный мир переживаний женщины на рубеже веков, предчувствующей социальные катаклизмы.

Трагедийно-героическое начало снова прозвучало в роли земной девушки Агазии в драме М. Карима «Не бросай огонь, Прометей!». Ее полюбил Титан. Став союзницей Прометей, нежная и одновременно сильная Агазия Егоровой, столкнувшись с духовной спячкой своих соплеменников, превращалась незаметно для себя в героическую личность.

Героическое переплетается с темой материнства в спектакле по повести Ч. Айтматова «Материнское поле», где образ Толгонай был представлен бурятской актрисой не только с ее земными радостями и безутешными скорбями, но и крупно в трагическом плане, философски обобщенно.

Л.Егорова актриса не бытового плана, умеющая подать личность своих героинь крупно, цельно. Ее актерскую тему можно определить как цельность и ценность человеческой личности, невзирая на то, чего в ней больше – плюсов или минусов. Она создала прекрасные образы благородных и мужественных женщин: Нила Снижко, Агазия, Толгонай, можно к ним подсоединить Софью из «Последних» Горького, графиню Оливию из «Двенадцатой ночи» Шекспира. А также бурятских женщин: Бальжан хатан в одноименной драме Д. Эрдынеева, Тумэн-Жаргалан – жену Гэсэра в спектакле «Арадай Баатар Гэсэр хан» Н. Дамдинова.

Лариса Ильинична с интересом играет, можно сказать, исследует героинь с минусовым нравственным потенциалом – это ее обольстительные женщины-вамп, разножанровые и можно сказать, разноформатные по своим целям и задачам, но по сути своей единые по эгоцентризму, мелочности, жестокости и авантюризму. Такова Мамаева из комедии А.Островского «На всякого мудреца довольно простоты», Гонерилья – старшая дочь короля Лира, Цзян Цин – жена Мао Цзедуна в драме Д.Батожабая «Катастрофа».

Своих героинь обоего типа Л. Егорова наделяет огромной энергетикой, женственностью, особым магнетизмом. Откуда же этот огромный творческий потенциал? Этот вопрос, наверное, задавали себе многие любители драматического искусства. Ведь она не оканчивала ни театрального училища, ни института. Тягаться с нею на сцене трудно всем. Неужели все решает талант? В значительной мере, да. Дело в том, что творчество Ларисы Ильиничны Егоровой в нашем театральном искусстве – явление интересное, сложное, нечастое. Она талантливая актриса-самородок, то есть драгоценный природный материал с редким энергетическим потенциалом внутри, сохранивший себя в самых неблагоприятных ситуациях. Попав по случаю в хорошие условия и среду обитания, девочка – обладательница редкого природного потенциала – стала быстро развиваться, расцветать при поддержке добрых людей в труппе театра им. Х. Намсараева, опять же преодолевая внешние и внутренние препятствия. Окреп-

шая Лариса научилась сметать со своего пути эти препоны. А главное, погружаясь в роли своих героинь, сначала озорных, «рисковых» девчонок, затем глубоких цельных женщин, молодая актриса находит внутри себя силы, опираясь на пережитое ею с самого начала.

Помнит она, что отец ее любит, подбрасывает на руках вверх, мать любит ее на свою доченьку. А далее пошло сиротливое детство, два года проведенные с сестрой вместе в детдоме. Слезы, тоска по маме. Великая радость вновь оказаться в родительском доме, но очень ненадолго. Теперь растила ее тетя, сестра отца, заботилась, как могла в скудное послевоенное время. И все школьные годы Лариса моталась из селения Шанага Бичурского района в Иркутскую область, где мать и отчим несколько дней баловали ее как могли. Спасала девочку жажда деятельности, шумные игры, песни. Она пела от души, научившись аккомпанировать себе на аккордеоне. После средней школы она устремилась в Москву в музыкальный институт Гнесиных. Не приняли без среднего музыкального образования. Не растерялась, зиму работала в сельском клубе, организуя концерты, сама пела успешно. Летом приняли ее в театральную студию, нашла поддержку старых мастеров, режиссера-педагога, стала играть в спектаклях. Проснулась интуиция, которая многое ей подсказывала на репетициях и в спектаклях. И пережитое сиротливое детство, из которого она вышла победительницей, сформировало в ней устойчивую устремленность вперед. Ее школою стала сама жизнь и конечно, наследственность – от отца буряты Цырендоржи Дондубона, матери, сильной русской женщины и дедов-предпринимателей Тит Титыча и его брата Ильи Титыча. Матрица по генетике у нее оказалась богатой.

Бизнес-леди

В начале 90-х годов, когда при переходе к рыночным отношениям в стране, в худших условиях оказались люди искусства, Лариса Ильинична, тоскуя по новым ролям и активной деятельности, чтобы кормить детей, купила хлебный магазинчик с помощью добрых друзей. А затем внутри бурятского театра им. Х. Намсараева открыла свой театр «Я пою», дав ряд успешных концертов с хорошими сборами. Затем появился в ее бизнесе бар-кафе «Дангина» на бульваре Карла Маркса с прекрасным интерьером в зале со столиками, где можно было послушать пение самой хозяйки, ее друзей актеров и музыкантов. Театр «Я пою» слился с кафе «Дангина». И это было самое комфортное спокойное место из подобных заведений в Улан-Удэ, где не было пьяных посетителей, где можно было встретиться с приятными людьми не только для отдыха, но и деловых разговоров, общения. Лариса Ильинична вместе с правлением Союза театральных деятелей (СТД) Бурятии устраивает в зале кафе «Дангина» театральные встречи в честь Дня Победы, Международного дня театра с чаепитием, концертами. Л. Егорова выступает здесь и с благотворительными целями, выделяя отличившимся молодым актерам поощрительные премии за лучшую роль в сезоне, за удачные дебюты.

Московский драматург Булат Гаврилов написал для театра «Дангина» пьесу «Техника любви кочевников». Лариса Ильинична исполнила главную роль, спектакль шел на сцене Намсараевского театра и начинался с эффектного въезда на сцену в собственном автомобиле героини-предпринимательницы (режиссер-постановщик Ю. Александров). По инициативе Ларисы Ильиничны театр «Дангина» участвовал в международном Российско-монгольском проекте в постановке спектакля «Медея» Ж. Ануйя. Представления прошли с большим успехом в Улан-Удэ и Улан-Баторе.

Лариса Ильинична участвует и в спектаклях театра драмы им. Х. Намсараева. Она умело сочетает свою актёрскую деятельность с предпринимательством. Подросли сыновья Илья и Александр, дочь Евгения, стали помогать отцу Батору Доржиевичу, бизнес стал семейным. На Верхней Берёзовке появился комплекс юрт – ресторан «Юрта» («Баатарай ургоо»), сооружением которого руководил любящий муж, верный друг Ларисы Ильиничны Батор Доржиевич. «Юрта» пользуется успехом и у горожан и гостей, особенно иностранных туристов. И естественно, на берегу Байкала в селении Сухая возник туристический комплекс «Юрта», где можно выбрать себе по вкусу войлочную юрту на земле с удобным интерьером, юрту-кибитку на колёсах (телеге), либо большую деревянную из четырёх номеров с паркет-

ным полом, горячим душем и удобствами, большим телевизором. Рядом во дворе юрта-столовая, по соседству – шахматы, бильярд. Всё хорошо продумано, сделано со вкусом. Лариса Ильинична профессионально усвоила культуру бизнеса, всё у неё на современном уровне, а главное, во всех делах человеческое на первом месте. Пройдя весьма непростой жизненный путь от детдома до актрисы–примы и семейного бизнеса, народная артистка России Лариса Ильинична Егорова сохранила в себе чистоту и достоинство своей личности, веру в лучшее в человеке. Бизнес не породил в ней хищного оскала.

В диалоге с писателем Б. Дабаином актриса самым важным в жизни считает добро, доброту в межчеловеческих отношениях. Человек должен меняться, идти вперёд. Пройдя через боль, потери, страдания, горе, люди должны научиться пересматривать своё видение мира и жизни. Человек не должен быть марионеткой, необходимо самому всматриваться в реальность, оценивать её правильно. Высказанные актрисой эти нравственно-философские постулаты достойны серьёзного внимания и уважения.

Достигшая зрелого возраста, но ещё находящаяся в активе театра и умно ведущая свой семейный бизнес, живёт полной жизнью талантливая народная артистка РФ Л.И. Егорова, мать троих детей и четверых внуков. От всего сердца приветствую мудрую служительницу Мельпомены и просто чудесную современную женщину.

УДК 008

Смирнова Е.С., Иващенко Я.С.

**МЕХАНИЗМЫ СОЦИОКУЛЬТУРНОЙ ДИНАМИКИ КУЛЬТУРЫ ДЕТСТВА
КОРЕННЫХ МАЛОЧИСЛЕННЫХ НАРОДОВ ДАЛЬНЕГО ВОСТОКА РОССИИ¹
SOCIAL AND CULTURAL DYNAMICS MECHANISMS OF CHILDHOOD
CULTURE OF THE RUSSIAN FAR EAST NATIVE MINORITIES**

В статье в диахроническом аспекте рассматривается развитие культуры детства коренных малочисленных народов Дальнего Востока. Изучаются механизмы ее социокультурной динамики, предпринята попытка выявления закономерностей трансформации культуры детства изучаемых народов.

The development of childhood culture of the Far East native minorities is considered in the diachronic aspect in the article. Mechanisms of its social and cultural dynamics are studied; the attempt to identify the common factors of transformation of childhood culture of these minorities is made.

Ключевые слова: традиционная культура, коренные малочисленные народы, Дальний Восток, культура детства, социокультурная динамика.

Keywords: traditional culture, indigenous peoples, Far East, culture of childhood, social and cultural dynamics.

Культура детства – достаточно сложная и неоднородная система, являющаяся частью более глобальной системы – культуры в целом, поэтому изучение процессов ее функционирования проливает свет на общие социокультурные процессы. На ход развития культуры детства коренных народов Дальнего Востока на протяжении XVII–XX в. оказывали влияние различные факторы: это были внутренние процессы, но в большей степени – внешние. Из этого следует, что изучение механизмов развития культуры детства коренных народов Дальнего Востока является также частью исследования межэтнического и межкультурного взаимодействия этих народов с соседними культурами.

Исследуемый период (XVII – начало XXI вв.) является неоднородным. В нем можно выделить четыре этапа:

¹ Выполнено при финансовой поддержке Министерства образования и науки Хабаровского края Проект «Категории культуры тунгусо-маньчжуров»

1. XVII – вторая половина XIX в. – традиционный период, для которого характерна система воспитания и обучения, основанная на традициях и обычаях изучаемых народов.

2. вторая половина XIX – начало XX в. – период начала формирования детской субкультуры.

3. 30-е гг. – 80-е гг. XX в. – период интенсивных социалистических преобразований культуры изучаемых народов, результатом которых было появление специализированного уровня культуры детства.

4. конец XX – начало XXI в. – период частичной реактуализации в контексте социокультурных программ этнического ренессанса традиционных форм и технологий, относящихся к культуре детства.

Данная периодизация строится с учетом следующих критериев:

– цель воспитания/обучения (идеальное представление о результате воспитания/обучения);

– роль наставника (учителя), его статус и функции;

– степень дистанцированности культуры детства от мира взрослых.

На первом этапе для этих народов были свойственны традиционные формы воспитания и обучения. Основной целью было научить ребенка производственно-хозяйственной деятельности и дать представление о мироустройстве (т.е. приобщить ребенка к материальной и духовной культуре народа). Пространством образовательной среды выступал родовой/семейный дом. Процессы воспитания и обучения строились на принципах включенного наблюдения детей за повседневным и ритуальным поведением взрослых. Наставниками выступали все представители старшего поколения рода/семьи, что способствовало непосредственной трансляции культурных норм и ценностей, освоению основных навыков и знаний промысловой и ритуальной деятельности. Воспитание и обучение дифференцировались преимущественно по половозрастному критерию. Культура детства на этом этапе еще не была дистанцирована от мира взрослых.

Интенсивные экономические, политические взаимодействия коренных народов Дальнего Востока с русскими и соседними народами Восточной Азии в XVII – XIX вв. привели к разложению социальной организации. Правительством России в этот период давалась установка на «слияние» и включение народностей Дальнего Востока в состав российского государства. В частности, предпринимались попытки создания в этом ареале школьной системы. В тот период пространством образовательной среды мог выступать обычный родовой дом, где собирались ученики для обучения и куда приглашался учитель. Однако все чаще учебное пространство выносилось за пределы дома. Для этих целей стали выделять отдельные сооружения (как правило, это были церковные помещения или отремонтированные заброшенные дома). Предлагаемое образование по доминанте было религиозным. В качестве учителей выступали русские священнослужители. Основной целью обучения детей коренных народов Дальнего Востока было создание грамотного звена из среды коренных народов для установления эффективных отношений абориген – властные структуры царской России. Вводимая система школьного обучения способствовала пусть незначительному, но все же разрыву отношений детей с семьей и культурой и росту дистанции между миром детства и миром взрослых.

В этот же период появляются эклектичные формы некоторых элементов культуры детства Дальнего Востока. Это могло быть сочетание форм, принадлежащих разным традициям, или замена материала при сохранении традиционной формы. Например, при изготовлении детской одежды стали использовать покупные ткани, при этом форма костюма оставалась прежней (традиционной). Это же было характерно для одежды взрослых. Начали распространяться покупные вещи. Их наличие указывало на благосостояние семьи. Однако широкого распространения эти вещи еще не имели.

Для культуры коренных народов Дальнего Востока в первой половине XX в. были характерны такие процессы, как становление колхозов и интеграция населения в крупные на-

циональные поселения. Государством в изучаемом регионе была сформирована школьная сеть, которая включала стационарные школы, интернаты и кочевые школы. Интернатная система привела к разрыву межпоколенных связей. С повсеместным введением интернатной системы обучения в 30-50-е гг. XX в., при которой дети находились на полном государственном обеспечении и при полном государственном контроле, существенные изменения претерпели детская одежда (им выдавалась готовый комплект русского образца), питание (для них организовывалось трехразовое питание, которое уже значительно отличалось от традиционного и включало крупяные и молочные продукты), игрушки. Такая «забота» способствовала утрате народами Дальнего Востока навыков самостоятельного производства элементов культуры детства.

В результате реализации социально-экономической политики советской власти в среде коренных малочисленных народов Дальнего Востока были созданы система здравоохранения, система охраны материнства и детства, повысилась грамотность коренного населения, улучшились бытовые условия, изменился социальный статус женщины. Данные процессы в Приамурье в мельчайших подробностях описывает *Александра Петровна Путинцева* в книге «Дневники красной юрты» [2]. Возникли специальные детские учреждения (детские сады, школы, интернаты, учреждения культуры), система организованного отдыха и питания и т.п. Основной функцией подобных организаций было «вращивание» «нового туземца», осуществляемое специально подготовленными «кадрами», которые должны были появиться и в аборигенной среде. Покупные детские вещи полностью вытеснили предметы собственного производства. Советские преобразования привели к стадийному изменению культуры детства коренных малочисленных народов Дальнего Востока и появлению ее специализированных форм.

С 1960-х гг. во всех школах, расположенных в местах компактного проживания коренных народов изучаемого региона, постепенно прекращается процесс обучения на родных языках. Это способствовало разрыву отношений «дети - семья/род» и росту дистанции между культурой детства и ее первоисточником – миром взрослых. Культура детства к концу XX в. выделилась в отдельную субкультуру.

В конце XX – начале XXI в. происходит новый поворот в региональной истории культуры детства. Представители коренных народностей, обучающиеся в школах этого ареала, начинают изучать свои национальные языки как иностранные, а культуру как «чужую» по источникам царского, советского и постсоветского периодов. Это является частью новых процессов – процессов возрождения традиционной культуры коренных малочисленных народов России. Меняются также цели образования: приоритетным становится формирование личности, конкурентоспособной в современном социуме. В этот период наблюдается возрождение некоторой традиционной атрибутики культуры детства, однако ее ритуально-магическая и практическая семантика, характерная для традиционного периода, утрачивается. Их производство теперь нередко связано с коммерческой деятельностью.

Таким образом, темпы и характер динамики культуры детства коренных малочисленных народов Дальнего Востока России на протяжении всех четырех этапов развития были различными. На традиционном этапе нововведения появлялись, по выражению А.С. Арутюнова, или «путем самостоятельного создания, изобретения нового элемента» [1, с. 103] или же имели «горизонтальное распространение» [1, с. 104]. Новые элементы культуры детства у отдельных народов изучаемого региона появлялись в результате многовековых контактов с родственными и соседними народами. Заимствования подобного типа имели утилитарное значение. В качестве примера здесь можно привести процесс распространения колыбели тунгусского типа у народов Амуро-Сахалинского региона.

Для второго периода было характерно уже «вертикальное распространение». Заимствование элементов культуры детства осуществлялось в большей степени из русской культуры, которая выступала в качестве «культуры-донора». Большинство заимствований этого периода было поверхностным, т.е. менялась так называемая внешняя оболочка (материалы, из

которых изготавливались предметы мира детства, отчасти форма) и появлялись новые терминологические заимствования. При всем этом сохранялась прежняя семантика тех или иных элементов культуры детства. Нововведения наделялись престижно-знаковым значением.

На третьем этапе процессы трансформации культуры детства коренных народов изучаемого региона существенно ускоряются. Происходит постепенное вытеснение ее традиционных элементов. Этому способствовали проводимые государством меры по изменению быта и мировоззрения коренных малочисленных народов, в частности, создание специализированных детских учреждений. На этом этапе меняется значение заимствованных элементов культуры детства. Исчезает их престижно-знаковая семантика, потому что заимствования стали массовым явлением и в качестве таковых уже не воспринимались. Итогом трансформации культуры детства коренных народов Дальнего Востока в советский и постсоветский периоды стало появление ее специализированного уровня. В этот период произошло значительное дистанцирование культуры детства от мира взрослых и образовалась детская субкультура.

В конце XX – начале XXI в. появляются принципиально новые тенденции в развитии культуры коренных народов изучаемого региона: элементы традиционной культуры, в частности культуры детства, стали выступать в качестве предметов, транслирующих в формате национальных праздников, дней культуры, выставок и т.п. культурные традиции коренных народов изучаемого региона.

Итак, эволюция культуры детства коренных народов региона отражает общие тенденции развития культуры Дальнего Востока России в XVII – начале XXI в.: обыденные формы преобразуются в специализированные, дифференцированные семейно-родовые традиции подменяются унифицированными общесоветскими и далее общероссийскими нормами общежития.

Примечания

1. Арутюнов С. А. Механизмы усвоения нововведений в этнической культуре // Методологические проблемы исследования этнических культур : материалы симп. Ереван : Изд-во АН Армян. ССР, 1978. С. 103-109.

2. Путинцева А. П. Дневники Красной Юрты. Хабаровск : Хабаров. краевой музей им. Н. И. Гродекова, 2010. 350 с.

УДК 398(=942.3)

Дашиева Н.Б.

ОБРАЗ ОРЛА В МИФАХ БУРЯТ О ПРОИСХОЖДЕНИИ КУЗНЕЦОВ И ШАМАНОВ THE IMAGE OF AN EAGLE IN THE MYTHS OF THE BURYAT ABOUT THE ORIGIN OF THE SMITHS AND SHAMANS

В статье на основе культурно-семантического и историко-генетического исследования мифов бурят о происхождении первых кузнецов и шаманов в связи с образом орла выявляется влияние индоевропейской культуры на формирование кузнечного культа у тюрко-монгольских и тунгусских народов Сибири.

In article on the basis of cultural-semantic and historical-genetic study of the myths of the Buryat about the origin of the first Smiths and shamans in connection with the image of an eagle, reveals the influence of Indo-European culture on the formation of the forge cult of the Turko-Mongol and Tungus people of Siberia.

Ключевые слова: орел, кузнец, шаман, бог-громовник, миф, тотем, медведь.

Keywords: eagle, blacksmith, shaman, God-gnomonic, the myth, the totem, the bear.

В конце XIX – начале XX в. у бурят бытовало несколько мифологических сюжетов о происхождении кузнечества, исходя из их краткой характеристики, условно названных нами как «орлиный» и «бычий» циклы [10, с. 16-17]. Задачей данной статьи является культурно-

семантическое и историко-генетическое исследование сюжетов, в которых первым кузнецом на земле, как и первым шаманом, выступает посланник небесных божеств в образе орла.

Мировоззренческий комплекс, сочетающий в своей структуре образ орла в его связи с происхождением кузнечества, со всей определенностью проявляется у населения Лено-Ангарского бассейна – эхиритов Верхоленья, Приольхонья и о. Ольхон, группы булагатов, известной по месту проживания в долине р. Куды – правого притока Ангары как «кудинские булагаты». Согласно мифологическим представлениям эхиритов, дух-хозяин о. Ольхон на Байкале в образе орла под именем *Хан-хута-баабай* (Царственный орел-отец) почитается в качестве одного из семи сыновей небесного кузнеца *Донжи (Донжин долоон)*. Кузнецом является и его сын *Томорши-нойон* (Господин-кузнец по железу) [23, с. 454].

Красноречивое свидетельство формирования воззрений о происхождении кузнечества в связи с образом орла представлено в культовом костюме кузнеца. Независимо от его принадлежности к классу, покровительствующих людям «белых», или приносящих им вред «черных», костюм кузнеца имеет птичьи крылья и плащ (*оргой*), оформленный рисунками с орлиными мотивами. Различия в костюме двух оппозиционных групп кузнецов наблюдаются только в цветовой гамме ткани и в видах металла, из которых изготавливались его элементы – у черных кузнецов отсутствовали атрибуты из золотых и серебряных вещей, все подвески к плащу были выполнены из черного металла [4], т.е. железа. Исходя из данного положения, можно полагать, что специфические особенности оформления костюма двух групп кузнецов указывают на истоки их разделения на «белых» и «черных» в соответствии с их профессиональной деятельностью, связанной с разными видами металла: золотом, серебром и железом. Наше предположение совпадает с одним из универсалий мифопоэтических воззрений народов мира, соотносящих золото с Солнцем, а серебро с Луной, в образе которых почитаются светоносные небесные божества.

Что касается образа орла в его связи с первым шаманом, то по свидетельству М.Н. Хангалова, у тех шаманов, которые свое происхождение связывали с орлом, были культовые плащи из орлиной кожи, снятой вместе с крыльями [24, с. 183]. В картине мира народов Сибири орел издревле является маркером Солнца [26] и это обстоятельство объединяет в один мировоззренческий комплекс мифологемы «орел-Солнце», «кузнец» и «шаман». У бурят связь орла с Солнцем – огнем небесным и кузнечеством реконструируется по мифологическим воззрениям населения о. Ольхон. По поверьям этой группы, орел *Хан-хута-нойон* почитается в статусе сына верховного божества шаманского пантеона бурят Предбайкалья *Эсэгэ-Малаан-тэнгэри* [23, с. 316], в варианте имя божества передается как *Эсэгэ-Ялаан-тэнгэри*. Данные лингвистики представляют образ верховного божества бурят Предбайкалья как богатворца с функциями «Отца Света». В бурятском языке от корня *ал*, лежащего в основе теонима *Малаан*, образовано слово *гал* со значением «огонь», а от корня *ял* определение «сверкающий/блестящий» (*ялгар*), которое кудинские буряты применяли для табуированного названия Луны и Солнца [17, с. 73].

Орел же, как сын светоносного божества, выступает персонификацией одной из его функций, а именно – функции громовника. Подобный вывод исходит из ряда аналогий образа *Эсэгэ Малаан тэнгэри* с образом главы шаманского пантеона якутов Аيي тойона/Юрунг айи тойна («Белый создатель господин»). В мифах якутов *Айи тойон* описывается как «воплощение силы верховной, мощной, неумолимой и самодовлеющей ...; ... гром и молния – его глаголы; орел дремлет у его ног, а эмблема его – солнце» [19, с. 629]. По одной версии якутского мифа Солнце это «сияние лица Юрюнг айи тойона» [1, с. 682], а его третий сын *Кыдай Бахсы* считается небесным покровителем кузнечного ремесла, духом-создателем великих кузнецов и шаманов [11, с. 12].

В мифологических воззрениях бурят и якутов общность происхождения кузнеца и шамана настолько очевидна, что это обстоятельство согласуется с предположением, что на начальном этапе «позднейшие ремесла входили в иную систему, связывающуюся, прежде всего, с сакральными представлениями и были соотнесены с общей космологической схемой»

[12, с. 87]. По сюжету якутского мифа «Орел съедает (суп) душу ребенка, предназначенного быть шаманом, уносит ее в поле с солнцем и месяцем». Тут на специально возвращенной священной березе высиживает яйцо, затем пробивает его и спускает вылупившегося ребенка в железную колыбель, стоящую у основания дерева» [26, с. 115]. По поверьям якутов «(там) внизу есть кузнец – Кыдай Бахсы, у которого предварительно свариваются, закаляются и выходят как кузнецы, так и шаманы» [13, с. 41].

Реминисценции якутского мифа о выращивании душ кузнецов и шаманов на березе обнаруживаются в обрядовых традициях бурят племени *Эхирит*. Согласно сведениям современного бурятского шамана-кузнеца Б. Базарова, эхириты жертвы молочной пищей 55-ти светлым западным небесным божествам (тэнгриям) приносят «в посуде из корня многоствольной березы с девятью гнездами и орлиными перьями». На ручку ковша завязывали ленты пяти цветов: красный цвет означал стихию огня, желтый – знак Солнца, белый – Луны, синий – неба, зеленый – знак Матери Земли [4, с. 118-119]. Материал изготовления ритуальной посуды и цветовая гамма лент ее оформления символизируют собой основные космологические классификаторы индоевропейской модели мира. Это: мировое дерево, небо, земля, Луна, Солнце, огонь. В указанной модели орел выполняет функции медиатора между миром светлых небесных богов и миром земных людей, которым они покровительствуют. Таким образом, функции орла, представленные в воззрениях бурят и якутов мифологемой «орел-первый шаман/первый кузнец», позволяют видеть в нем древний и универсальный тип божества космологического значения, по мнению М. Элиаде, предшествующий образам тотемных предков. Особая роль таких божеств состоит в посвящении шаманов и особой роли шаманов в медиации между небом и землей [16, с. 181].

В шаманизме народов алтайской культурной общности персонифицированным образом кузнечных функций орла выступает выкованная из железа фигурка птицы с топором. Такая фигурка на культовом костюме эвенкийского шамана под названием *агды* представлялась вместилищем его духов-помощников верхнего мира [14, с. 71]. Зейские эвенки считали, что *агды* это железная птица, похожая на орла с огненными глазами, при ее полете происходит гром, а от сверкания глаз – молния, которые также означались этим словом [14, с. 14].

В композиции особого внимания заслуживает топор – универсальный атрибут богов Грозы в мифологии индоевропейских народов. Знак «топор» в его связи с образом орла на костюме шамана указывает на статус последнего как жреца небесного бога-громовника. В целом же, соединение в единую композицию образа птицы и топора свидетельствует о представлениях «душа-птица-громовник», понятий, образующих семантическое поле образа и функций кузнеца как особой личности. По всей вероятности, эти идеи были восприняты эвенками Приамурья от ираноязычных кочевников Центральной Азии через посредство тюрков. Подобный вывод напрашивается в связи со значением термина *агды* в тувинском языке, который восходит к древнейшему тюркскому глаголу «аг» со значением «подниматься вверх» [21, с. 52].

По исторической логике к наиболее ранним из всех известных у бурят мифов о происхождении кузнечества и шаманства в их связи с образом орла, относятся сюжеты, бытующие у племени *Эхирит*. Эхириты первым бурятским шаманом называют *Морго Хара боо* (Морго Черный шаман), который обликом походил на медведя, шаманский дар ему передал орел, а его матерью была эвенкийка. По поверьям, он мог оборачиваться в большого черного медведя (*морго*) [15, с. 57]. Иной сюжет бытовал у баргузинских эхиритов – первым шаманом у бурят была женщина, появилась у рода *Шошоолок*, у орла прошла обучение и забеременела от него непорочно, закрепив тем самым шаманскую наследственность небесного происхождения [4, с. 87].

С мифом эхиритов сближается сюжет, распространенный среди унгинских булагатов, согласно которому орел был первым шаманом и кузнецом, свое шаманское и кузнечное искусство он передал женщине. Она на земле была первой шаманкой и первым кузнецом [24, с. 130]. Что касается мотивов передачи дара шамана и кузнеца орлом женщине, то их истоки

лежат в превосходящем своей древностью кузнечный культ, культе огня в его **женской** ипостаси. По времени своего формирования эти сюжеты восходят к эпохе приоритета матрилических отношений в обществе, когда жреческие функции в обрядах почитания огня выполняли женщины-шаманки с названием *удаган/оидгон*, производным от общего тюрко-монгольского корня *уд/ум/од/от* со значением «огонь». В старинной монгольской молитве духа-хозяйку огня называют «Мать Ут» [6, с. 75], а тюрки Южной Сибири в молитвенных текстах призывают «мать-огонь» (*От-эне*) [22, с. 137, 138].

По содержанию кудинского мифа, отличающегося развернутостью своего сюжета, первым шаманом у бурят был орел, родившийся от дочери восточного неба. В прежнее время западные добродетельные божества (*заяны* и *тэнгри*) создали на земле людей, но восточные зловредные божества стали насыщать на них болезни и смерть. Тогда западные божества стали советоваться – как помочь людям. Для этого они собирались на одной из звезд Плеяд и на Луне. В результате добрые божества сделали шаманом орла. Они обязали его научить людей обращаться за помощью и спасением к своим создателям и покровителям. Но земные люди не понимали орлиного клекота, тогда он попросил божества передать его дар самим бурятам, или же дать ему человеческий голос. Боги рассудили – пусть орел отдаст свой дар первому встречному человеку. Выполняя это указание, орел спустился на землю и сел на дерево, под которым спала сбежавшая от мужа беременная тунгуска (*хамниган эжи*). Она и стала первой бурятской шаманкой, по другой версии – шаманом стал ее сын. В варианте мифа шаманом стал ее сын, появившийся таинственным образом от орла [23, с. 364; 24, с. 141-142].

В процессе повествования, рассказчик вопрошает: «Каким образом выбрали орла шаманом, когда восточное небо считается противником западного неба? Ведь западное небо могло выбрать шамана из своей среды» [24, с. 141].

Ответ на этот вопрос кроется в имени первого бурятского шамана. По мифологическим воззрениям балаганских и кудинских бурят, мальчик, родившийся у тунгуски от орла, стал первым бурятским шаманом по имени *Моргон-Хара* или *Бохולי-Хара* [23, с. 364; 24, с. 142]. Имя *Морго Хара боо* (Морго черный шаман) носит и первый шаман эхиритов, матерью которого также называется тунгуска (эвенкийка). Фигурирование одного и того же персонажа в образе первошамана в мифах эхиритов и булагатов указывает на наличие единого для бурят Предбайкалья исходного сюжета, следовательно, и общего воззрения о происхождении шаманов и кузнецов.

Бохולי-Хара это не личное имя шамана, а его титул, полученный при посвящении. Так, эхириты в качестве первого шамана на земле почитали черного шамана *Бүхүмэй*, он же первый шаман эхиритов, прошедший все степени посвящения среди небесных шаманов – *Бүхэли хара боо*, т.е. «Полнозавершенный черный шаман». Баргузинские эхириты в своих призываниях почтительно называют его «Бүхүмай – великий шаман монголов» [4, с. 86]:

<i>Унгилма утхамнай,</i>	Древняя наша наследственность,
<i>Эрэн гутаар эсэгэмнай,</i>	Пестрый налим отец наш,
<i>Эхирит эсэгэ гарбалнай</i>	Эхирит наше отцовское происхождение,
<i>Бүхүмэйһоо манай боо утха,</i>	От Бүхүмэй наша шаманская наследственность,
<i>Божинтойһоо манай дархан утха!</i>	От Божинтоя наша кузнечная наследственность!

[4, с. 123. Перевод наш].

Для нашего исследования шаманский текст баргузинских эхиритов интересен своим историко-культурным контекстом, позволяющим представить в качестве истока шаманства мировоззренческий комплекс, сложившийся на основе дошаманских верований о зооморфных тотемах **материнского** рода в образе медведя. Данное положение выявляется из титула черного шамана, прошедшего все ступени посвящения. Он образован от бурятского слова *бүхэли* со значением «целый», «цельный», «полный», имея в виду способность шамана перевоплощаться в образы тотемных предков. Так у баргузинских эхиритов из рода *Шубтухей шоно* к имени шамана, прошедшего все стадии посвящения, добавляли слово *бартаахи* [4, с. 126] т.е. **медведь** (медведица). В процессе социально-исторической трансформации тотемиз-

ма в шаманство в условиях отцовского рода медведь становится духом-помощником **черного** шамана, его звериным двойником. М.Н. Хангалов связь «медведь-черный шаман» представляет как универсальное явление для шаманских воззрений бурят Предбайкалья. По этому поводу бурятский ученый пишет: «Вообще души черных шаманов и шаманок обращаются в медведей и странствуют ... » [24, с. 212].

Итак, текст призывания баргузинских эхиритов указывает на традицию бурят Предбайкалья возводить черную шаманскую наследственность к этническим монголам с тотемным культом медведя-предка, полученным им со стороны материнского/женского происхождения. В этнографии бурят память о медведе-тотеме со стороны материнского происхождения до настоящего времени сохраняется в мифах и обрядовых традициях рода *Шошоолок* в составе племени *Хонгоодор*. По полевым материалам К.М. Герасимовой, зафиксированным в конце XX столетия в местности *Тагархай* (Тункинский район РБ), в родовом обряде *Шошоолок* жертвоприношения приносили на месте захоронения шаманки *Хатун Шулуун Тээби* («Госпожа Каменная прародительница»), в качестве тотемного предка призывали медведя. Саму же шаманку сравнивают «с четырехгодовалой медведицей на перекрестке четырех дорог, с трехгодовалой медведицей на перекрестке трех дорог» [8, с. 56].

В поэтических строках текста представлена абстрактная модель, присущая шаманской картине мира хонгоодоров. В этой модели медведица помещается в центр горизонтальной и вертикальной проекций, образуя собой семантический исток племени – ее тотема в образе медведицы.

Возвращаясь к мифу кудинских бурят, отметим, что в его сюжете совмещены четыре разных по времени сложения представлений о происхождении шаманства у народов Сибири в связи с образом орла. Выше мы уже рассматривали историко-культурные основы воззрений «орел – первый шаман» и «орел – передатчик небесного дара шамана женщине». В контексте истории культуры Сибири и Центральной Азии проанализируем функциональную семантику двух последних. Это: «орел – передатчик небесного дара шамана сыну женщины» и «орел – отец первого шамана».

Механизм передачи небесного дара орлом первому бурятскому шаману проявляет воззрения, присущие индоиранской мифологии об орле как птице Солнца и душе – солнечной субстанции, передающейся от отца в материнское чрево. На индоевропейские истоки отдельных мотивов в мифах бурят о происхождении шамана и кузнеца указывает и описание модели мира, выраженной образом мирового дерева, выполняющего функции медиатора между разными мирами (см. в мифах бурят орел на вершине дерева, спящая женщина у его основания).

Во всех приведенных сюжетах орел – не тотемный предок для кузнеца и шамана, он его **духовный** отец. На первый план в его образе выступают черты культурного героя, отчасти и демиурга, выполняющего медиативные функции между небесными божествами и земными людьми, которые затем переходят на шаманов и кузнецов. В культуре народов Евразии параллели к представлениям бурят и якутов о рождении и становлении кузнецов и шаманов в их связи с орлом и деревом (мировым), их воспитании в железной колыбели, участии в их закалке-посвящении божественного кузнеца обнаруживаются в образе героя кабардинского фольклора Андемыркана. В абхазском нартском сказании по ряду признаков внешнего облика и присущих ему атрибутам тесно сближается с кузнецом образ солнечного героя Сасрыквы [3, с. 286, 288].

Итак, в мифах эхиритов и булагатов первошаманы и первокузнецы выполняют медиативные функции между миром богов и людей, изначально предназначенные для орла. В материализованном виде идея медиативности шамана и кузнеца находит воплощение в железной зоо-орнито-антропоморфизированной подвеске на культовом плаще шамана у эвенков-орочоных, представляющей собой симбиоз «орел-медведь-человек». Эвенки воспринимали ее как символ грозы и называли тем же словом *агды*, что и фигурку птицы с топором [14, с. 14 (рис. 6)]. Что касается антропоморфизации в синкретичном образе символа грозы, то эвен-

ки полагали, что божество грома небесный старик *Агды* просыпается ко времени оживления природы. Проснувшись, *Агды* принимается высекать кресалом огонь, а на средней земле, у людей, раздаются от этого раскаты грома, и брызжут искры – молнии, поражая злых духов [2, с. 11]. По своим функциям *Агды* эвенков это тот же типичный для индоевропейской мифологии бог-громовник.

Нюкжинские и амурские эвенки представляли *агды* в образе многоликого пляшущего существа с медвежьей головой, человеческим телом и крыльями орла. Трехпалость его рук, как считали верхнеамурские эвенки, свидетельствуют о его принадлежности и властвовании в трех мирах: верхнем, среднем и нижнем. Изображение медвежьеголового существа с телом человека в позе танца и трехпалыми руками известно на петроглифе в верховьях реки Зеи [14, с. 15 (рис. 7)]. В этих композициях и обусловивших их представлениях образ медведя присутствует как календарный символ весенне-летнего сезона с функцией громовника [9, с. 148]. Кроме того, у широкого круга народов Сибири медведь почитался в качестве тотемного зверя, сопутствующего материнскому роду, по которому передавалась шаманская и кузнечная наследственность.

Петроглифические сюжеты, соответствующие изображению *агды* в верховьях Зеи, представлены в наскальной росписи энеолита Западной Монголии. Их можно видеть в профильных изображениях антропоморфных мужских существ, одна из них с ромбовидной головой с точкой «глаз», с одной трехпалой рукой и одной трехпалой ногой, прорисованной в согнутом положении. Другая фигура с подчеркнутым знаком пола, с ногой, согнутой в колене и приподнятой под прямым углом. У этой фигуры от согнутого локтя свободно свисает кисть руки, заканчивающейся трехпалой лапкой [18, с. 318]. Волнообразная линия этой части руки передает танцевальное движение, напоминающее взмахи птичьих крыльев. Эти схематически выполненные рисунки можно рассматривать как стилистические изображения, предшествующие изображениям выполненных в манере близкой реалистической, мужских фигур с топором и/или с дубиной, датируемых бронзовым веком. Несомненность их общности выражается в одной и той же позе изображаемых с согнутыми в колене ногами – поза ритуального танца, шаманского камлания.

Мифы о происхождении шаманства и кузнечества в их связи с орлом отражают ключевые моменты в истории социальной организации, духовной культуры и специфики ранних этапов в этно – и культуригенезе бурят. В социальной организации это эпоха приоритета материнского рода с традицией передачи шаманской и кузнечной наследственности по материнской генеалогии. Время ее бытования указано в самих мифах как период, когда у бурят существовала традиция заключения экзогамных браков с тунгусскими и монгольскими родами с тотемным культом медведя.

У бурят эвенкийскими корнями со стороны материнского истока обладают коренные роды в составе племени *Эхирит*. Между тем у пратунгусов культ медведя был заимствован от вошедших в их состав древних центрально-азиатских народностей. В фольклоре эвенков они называются «конными охотниками», стремящимися взять в жены эвенкиек, а их этнонимы *манги*, *н(г)амондри* и *торгани* одновременно означали понятия «медведь» и «предок». В память о них эвенкийские шаманы в медвежьем оргое (культовом плаще из медвежьей шкуры снятой целиком с туши и головы зверя) камлают душам умерших предков, и этот обряд называется «камлание вниз». По представлениям эвенков там на самом низу мира мертвых (*бун*) находятся души иноплеменных предков – *манги*, *намондри* с культом медведя-предка [7, с. 153-158 и др.].

В нашей работе «Календарь в традиционной культуре бурят» [9] мы выявили значения указанных этнонимов как собственно «монгол» (*манги*) и этноним монгольского племени «найман» (*н(г)амондри*). Оба этнонима являются табуированными названиями медведя, образованными на основе монгольского языка. Что касается этнонима *торгани*, то он восходит к этнониму монгольского племени *торгут*, имеющего тюркскую этническую основу. В генезисе данного этнонима лежит иранский этноним «тур». Опираясь на изыскания Д.Е. Еремее-

ва об иранском происхождении этнонима «тюрк», который в первой половине VIII в. имел узкое племенное значение и не распространялся на тюркоязычных огузов, кыргызов, курыкан Предбайкалья, мы приходим к выводу, что «конные охотники» эвенкийских сказаний имели этнически смешанный состав. С одной стороны они были связаны с пришлыми индоевропейскими племенами саков, у которых термином «тор» обозначалось небесное божество Света с функциями громовника, а с другой – аборигенным таежным населением с культом медведя-предка, возвращающего Солнце, свет, тепло. В результате симбиоза двух культур древний образ главного объекта промыслового культа охотничьих народов тайги развился до образа небесного божества-предка с функциями громовника, воплощающего Солнце, свет, тепло [9, с. 133-140].

Отдельные роды эхиритов свою шаманскую наследственность (*удха*) возводят к монголам. Так, в частности, род *Бага шоно* («Малый шоноев род») по матери происходит из рода «хибэдэг хара монгол» (*хибэдэг черные монголы*). Шаманскую наследственность взяли от нее [5, с. 222]. В свадебных традициях нижеудинских бурят шамана, представляющего отцовский род жениха, называют «баабай толгойто» (отцеголовый) и «баабгай толгойто» (медвежьеголовый) [24, с. 113, 360]. Соединение понятий «отец» и «медведь» однозначно свидетельствует о бытовании у данной группы таежных бурят культа медведя – тотема отцовского рода. Унгинские буряты-булагаты считают, что *онгон* (вместилище души – Н.Д.) медведя (*бабагайн онгон*) произошел от монголов. Монгольские истоки онгона излагаются в его призывании:

<i>Шишки монгол торол</i>	Происхождение твое <i>шишки монгол</i>
<i>Шингил шибэ газар,</i>	Глухая черневая местность,
<i>Бар ехэ бабага,</i>	Могучий черный медведь,
<i>Бар тайга гүйдэл.</i>	Могучая тайга – хождение твое.

[24, с. 211].

В тексте призывания местом рождения онгона медведя указывается горно-таежная область в бассейне р. Шикшит в Северо-Западной Монголии.

В заключении еще раз следует отметить, что время формирования мифов бурят о происхождении кузнечества в его связи с образом орла, указано в самих их текстах как дошаманский период истории. Согласно их сюжетам социальная организация общества характеризуется приоритетом материнского рода, в них отражен охотничье-промысловый тип хозяйства и культуры с календарем с сидерическими (звездными) месяцами, определявшихся по схождениям Плеяд с Луной.

Мотивы бурятской мифологии о передаче орлом дара кузнеца и шамана женщине-тунгуске отражают ранние этапы этногенеза ряда бурятских родов, сложившихся в результате экзогамных браков между тунгусскими и тюрко-монгольскими родами, культура которых испытала на себе значительное влияние индоевропейской культуры кочевых ираноязычных племен степей Центральной Азии. В истории шаманизма эти сюжеты характеризуют представления о получении шаманской и кузнечной наследственности (*утха*) со стороны материнского рода. В архетипе представлений бурят Предбайкалья о происхождении первошамана и первокузнеца по морально-этическому принципу с дуализмом добра и зла кузнецы и шаманы, классифицируемые как «черные», по этническому принципу «свой-чужой» соотносятся с тунгусами, монголами, родом *Шошоолок* со стороны женского истока рода.

В целом же мифологема «орел», представленная в сюжетах бурят о происхождении кузнечества и шаманства, свидетельствует о происхождении культуры железа у тюрко-монгольских и тунгусо-маньчжурских народов Сибири в результате синкретизма ХКТ таежных охотников с тотемным культом медведя с ХКТ кочевников степей с культом Солнца, символом которого выступал образ орла.

Результаты исследований мифологии бурят находят подтверждение в материалах археологии, которые появление в Предбайкалье первых железных изделий связывают с первы-

ми скотоводами – носителями культуры плиточных могил, мигрировавшими в середине I тыс. до н.э. в Приольхонье из Забайкалья [25].

Примечания

1. Алексеев Н. А. Якутская мифология // Мифы народов мира : энциклопедия. М., 1992. С. 682.
2. Анисимов А. Ф. Космологические представления народов Севера. М. ; Л. : Изд-во АН СССР, 1959. 105 с.
3. Ардзинба В. Г. К истории культуры железа и кузнечного ремесла (почитание кузницы у абхазов) // Древний Восток: этнокультурные связи. М. : Гл. ред. Вост. лит. Изд-ва «Наука», 1988. С. 263-306.
4. Базаров Б. Д. Таинства и практика бурятского шаманства. Улан-Удэ : Буряад унэн, 2000. 280 с.
5. Балдаев С. П. Бурятские свадебные обряды. Улан-Удэ : Бурят. кн. изд-во, 1959. 178 с.
6. Банзаров Д. Собрание сочинений. М. : Изд-во АН СССР, 1955. 374 с.
7. Василевич Г. М. О культе медведя у эвенков // Религиозные представления ... : Тр. Ин-та этнографии АН СССР. Т. 27. М. ; Л. : Изд-во АН СССР, 1971. С. 150-169.
8. Герасимова К. М. Культ обо как дополнительный материал для изучения этнических процессов в Бурятии // Герасимова К. М. Вопросы методологии исследования культуры Центральной Азии. Улан-Удэ : Изд-во БНЦ СО РАН, 2006. С. 51-96.
9. Дашиева Н. Б. Календарь в традиционной культуре бурят. М. : Улан-Удэ : ИПК ВСГАКИ, 2001. 299 с.
10. Дашиева Н. Б. Кузнечный культ бурят: историко-культурные истоки // Вестн. Вост.-Сиб. гос. акад. культуры и искусств. Улан-Удэ, 2013. № 1 (4). С. 7-19.
11. Емельянов Н. В. Мифологические божества «Потомки Юрюнг Айыы Тойона» и «Баай Барыылаах» – Дух-хозяин черного леса // Мифология народов Якутии. Якутск, 1980.
12. Иванов Вяч. Вс. Проблема функций кузнецов в свете семиотической типологии культур // Материалы Всесоюзного симпозиума по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1974. 1(5).
13. Ксенофонов Г. В. Шаманизм : избр. тр. (публикации 1928-1929 гг.). Якутск : Север-Юг, 1992. 316 с.
14. Мазин А. И. Традиционные верования и обряды эвенков-орочонов. Новосибирск : Наука, 1984. 201 с.
15. Манжигеев И. А. Бурятские шаманистические и дошаманистические термины: опыт атеистической интерпретации. М. : Наука, 1978. 126 с.
16. Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. М. : Вост. лит., 1995. 408 с.
17. Михайлов В. А. Религиозная мифология. Улан-Удэ : Соел, 1996. 112 с.
18. Новгородова Э. А. Древняя Монголия. М. : Наука, Гл. ред. вост. лит., 1989. 383 с.
19. Серошевский В. Л. Якуты : опыт этнографического исследования. М. : Рос. полит. энцикл., 1993. 776 с.
20. Славнин Д. П. Рисунки эвенкийки : из дневника 1930 г. // Из истории Сибири. Томск : Изд-во Томск. ун-та, 1976. Вып. 19: Западносибирский сборник. С. 190-195.
21. Татаринцев Б. И. Этимологический словарь тувинского языка. Новосибирск : Наука, 2000. 341 с.
22. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир / Львова Э. Л., Октябрьская И. В., Сагалаев А. М., Усманова М. С. Новосибирск : Наука. 1988. 225 с.
23. Хангалов М. Н. Собрание сочинений. Улан-Удэ : Бурят. кн. изд-во, 1958. Т. 1. 551 с.
24. Хангалов М. Н. Собрание сочинений. Улан-Удэ : Бурят. кн. изд-во, 1959. Т. 2. 443 с.

25. Харинский А. В., Зайцев М. А., Свинин В. В. Плиточные могилы Приольхонья // Культуры и памятники бронзового и раннего железного веков Забайкалья и Монголии : сб. ст. Улан-Удэ, 1995. С. 64-78.

26. Штернберг Л. Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936. 568 с.

УДК 396(=512.31)

Николаева Д.А.

КУЛЬТ МАТЕРИ В ТРАДИЦИОННЫХ МИФОРИТУАЛЬНЫХ ВОЗЗРЕНИЯХ БУРЯТ КОНЦА XIX – НАЧАЛА XX ВВ.

THE CULT OF THE MOTHER IN THE TRADITIONAL METRICALLY VIEWS BURYATS OF THE LATE XIX - EARLY XX CENTURIES

Автор полагает, что в традиционной культуре бурят сохранился культ матери, который прослеживается в представлениях о ней как хранительнице душ детей, животных, а ее деятельность связана с магической защитой членов семьи, обеспечением их благополучия, на сакральном и материальном уровнях. Все предметное окружение женщины обладало родильной символикой, которую они использовали как в обыденной жизни, так и в обрядах.

The author believes that in the traditional culture of the Buryats preserved the cult of the mother, which can be seen in the representations of her as the guardian of the souls of children, animals, and its activity is connected with the magical protection of family, welfare, sacred and material levels. All subject surrounded by women had a maternity symbols that they used in everyday life and rituals.

Ключевые слова: культ матери, хранительница душ, магия плодотворения и защиты, женское жречество.

Keywords: cult of the mother, the Keeper of souls, magic oplodotvoreniya and protection of women's priesthood.

Многозначность понятия «материнство» в традиционной культуре, наполненного женскими атрибутами, правилами поведения, нормами, этикетом, табу и т. д., обусловлена полисемантической ролью знаков и символов духовного осмысления роли и места женщины-матери в мифологическом сознании бурят. Целью данной статьи является анализ фольклорно-этнографического материала и выявление архаических следов функционирования материнского культа в традиционных мифоритуальных воззрениях бурят конца XIX – начала XX вв.

Множество признаков свидетельствует о том, что, несмотря на патриархальные устои, власть женщины в традиционном обществе определялась не только ее рабочими возможностями при производстве материальных благ для семьи. Хозяйка дома распределяла и контролировала обязанности находившихся под ее началом дочерей, невесток, детей; в ее компетенции находилось рациональное расходование и распределение продовольственных и иных запасов. Дети окружали мать теплом и вниманием, предоставляя ей полное право по своему усмотрению распоряжаться в доме» [1, с. 57].

Все же решающим было рождение потомства для рода мужа. Именно мать в семье пользовалась большим уважением и почетом. Помимо основной функции воспроизводства, она выполняла жизненно важные функции по отношению ко всему семейно-родственному коллективу: организаторские, хозяйственные, воспитательные, идеологические и т. д. Женщина-мать в силу своего авторитета и уважения выполняла также основные воспитательные функции в семье, как в трудовом, так и нравственном отношении. Она следила за надлежащим поведением всех молодых членов семьи, обучала внуков элементарным трудовым навыкам, прививала нормы и этикет внутрисемейных и общественных отношений. Мнение хозяйки дома оказывало большое влияние внутри своей семьи и во всем кругу ближайших родственников. Ее голос принимался в расчет, а иногда и был решающим при заключении брака ее детей, распределении семейного имущества и других не менее важных вопросов.

Исследователи [5], рассматривая в произведениях устного народного творчества роль и значение матери, выделяли особую духовную и эмоциональную близость матери и сына, а также безусловное влияние ее на ребенка. Действительно, в бурятских мифах и *улигерах* (героическом эпосе) мать, выступая его помощницей, не только наставляет его, воспитывает, учит быть храбрым, сильным, метким и т. д., она вводит героя в жизнь, рассказывает ему о прошлом и настоящем, передавая опыт многих поколений, помогает решить основной вопрос для эпического богатыря – найти свою суженую. Это она, а не чудесные помощники (конь, книга судеб), сообщает герою, где находится его невеста.

В соответствии с мифологическими представлениями, мать выступала хранительницей *сульдэ* (душ, жизненного начала) детей и животных, поскольку являла собой природноеместилище (материнское чрево) и моделированное – через женское предметное окружение. В первую очередь, к ним относятся украшения, которые характеризуются обилием, многосоставностью и многокомпонентностью. Женские нагрудные украшения *хоолобшо* наряду с функциями социальной стратификации, магической защиты, одновременно стимулировали женскую репродуктивную основу [6, с. 151-166]. Мы полагаем, что шум и звон, издаваемый украшениями при исполнении ритуальных танцев во время обрядов, символизировали активизацию и стимулирование плодотворящего сакрального начала женщин, которые в данный момент воплощали божество женского шаманства. Т.Д. Скрынникова, рассматривая многозначность феномена сакральности и витальности, обратила внимание на то, что некоторые виды украшений, в частности, кольца, перстни выступают в качестве хранилища души самого человека [9, с. 89].

Репродуктивной энергетикой обладала и одежда матери. Бездетные женщины брали ее на время, надеясь приобрести плодовитость его владелицы. Например, в обряде «*гал тайха*» (при испрашивании *сульдэ* ребенка у очага), который совершался для бездетных супругов, жена во время обряда должна была надеть шубу с безрукавкой, принадлежащие свекрови и сесть напротив очага. Это исходило из представления о том, что личные вещи свекрови, особенно имеющей многочисленное и благополучное потомство, могли в какой-то мере передать бездетной невестке способность к продолжению и сохранению потомства именно тому роду, которому свекровь сама нарожала детей. Благоприятное влияние могли оказывать любые вещи женщины, имевшей здоровое и благополучное потомство. Поэтому бездетная женщина брала на время себе какую-нибудь личную вещь у многодетной матери, необязательно свекрови. Это могла быть многодетная соседка [4, с. 105].

Именно женское предметное пространство обладает пронимальными знаками, а ее использование предполагает символику погружения/ протаскивания/ порождения. Например, полая утварь: посуда, корыта, бадьи, ступа и др., к этому ряду также относятся многочисленные женские украшения и даже структура строения жилища. Фактически вся женская утварь пронизана знаками материнства, маркируя пространство как «рождающее/материнское». Они активно использовали эти предметы (черпак, котлы, чаши) не только в домашнем обиходе, связанном с жизнеобеспечением семейства, но и в обрядовой практике социума. Так, прокреативную программу «рождение/ протаскивание» женщины, в качестве субъекта обряда (жрицы), выполняли в случаях символического рождения нового связанного, в том числе, с идеей сакрализации и освоения чужого (жених, невеста, новорожденный, молодой шаман). Например, церемония нашивания олова на одежду жениха, во время которой происходит рождение нового для рода невесты человека. Аналогичную функцию выполняет протаскивание нового *морин хуура* за веревку через верхнее отверстие юрты. К действиям подобного рода относится обряд *сээр тайлаха* (*сээр* – ‘запрет, табу’; *тайлаха* – ‘снимать, развязывать’), когда пожилые женщины после ритуальных возлияний хозяину огня силком затаскивали невестку на мужскую половину, сопровождая эти действия благопожеланиями. Данная церемония означала, что отныне невестка становилась (родилась) хозяйкой дома.

Подразумевалось, что с матерью связано воспроизводство материального благополучия дома. Представление о том, что женщина обладает воспроизводящей силой, выразилось в ко-

лоссальную нагрузку и эксплуатацию, которую отмечали все исследователи бурятской культуры. Это связано с тем, что вся женская работа, с одной стороны, ассоциировалась с магическими действиями, способствующими изменить качественное состояние вещей (сырое-вареное, жидкое-твердое и т. д.). Вместе с репродуктивным здесь же просматривается и акционально-коммуникативный пласт значений. Пронимальная утварь прочитывается как знак определенных норм и табу, составляющих мифоритуальный комплекс материнского культа: табу на ссоры и брань, особенно во время праздников и обрядов, при использовании этих предметов во время приготовления пищи, изготовления изделий. И наоборот, молитвы, благопожелания (*юроолы*), веселье, смех, что в совокупности является комплексным ритуальным действием, проецирующим определенные жизненные ориентиры в будущем.

С культом матери связано выполнение магической охранительной функции защиты потомства. Например, на вербальном уровне к нему можно отнести не только благопожелания, исполняемые по праздникам, и ежедневные обращения к божествам, но даже регулярное исполнение колыбельных песен. Считалось, что эти песни через мелодию, интонацию, ритм и текст способствовали формированию, с одной стороны, психического здоровья («несчастный человек не слышал колыбельных песен матери»), а с другой, моделировали будущее ребенка. Так, эпический герой с колыбели по песням матери знал, какая у него суженая, где ее искать и какая у него будет судьба.

Мы обращаем внимание на представления о сакральности материнской физиологии. Например, исследователи отмечали, что материнское молоко считалось драгоценностью *эрдэни*, которая защищала от всего плохого и нечистого в физическом и нравственном значении. Буряты полагали, что дети, которые не питались материнским молоком, вырастают бездушными и безнравственными людьми. И наоборот, те дети, которые долго питались молоком матери, обычно вырастают не только здоровыми и устойчивыми к разным болезням, но любящими и сострадательными не только к своим матерям, но и к другим людям [3, с. 85]. В бурятском героическом эпосе материнское молоко обладает чудодейственным свойством, поддерживая силы богатырей:

... *Эхэнь хойноһоон гаража,
Убэрээ эдезе сэсэржэ,
Юроол хэлэн гээгдэбэ.*

Мать, выйдя вслед за ним,
Молоком грудным побрызгала,
Благословив его, осталась.

[5, с. 75].

Можно также привести слова информантов: «глаза его (человека) забудут молодую красивую мать, но тело его помнит материнскую грудь, и он никогда не оставит старую сморщенную мать-старуху» [8].

Полагали, что материнское тело обладает мощным исцеляющим средством. Л. Д. Дондокова матери писала: «при сильном жаре ребенка мать обычно раздевала его догола, крепко прижимала к своей обнаженной груди и старалась в таком положении продержать его как можно дольше. Анализируя значение и роль матери она отмечала: «такое действие могло исцелить ребенка вследствие перехода болезни из тела заболевшего в тело матери» [4, с. 60]. Считалось, что ребенок должен есть из материнских рук, тогда он будет благословенным. Целебным свойством обладала материнская урина. Считалось, что человек, употреблявший мочу матери, никогда не заболевает. К охранительному ряду можно отнести и волосы женщины – считалось, что если она обрежет волосы, то ее муж скоро умрет, а если обрежет их во время беременности, то век ребенка будет коротким. Замужняя женщина не показывала волосы никому, в том числе мужу. Об уровне их сакральности говорит тот факт, что даже процедура расчесывания волос превращалась в церемонию. «Расчесывалась она только за занавеской, причем, сняв головной убор, она расчесывала одну половину волос, прикрывая второй рукой другую половину» [1, с. 200].

С материнством связывалось и понятие защиты благополучия дома, домашнего очага, о чем свидетельствует целый ряд предохранительных мер и обрядов, совершаемых хозяйкой дома в этих целях. Например, она не могла в течение первых трех дней во время *Сагаалгана* (Ново-

годнего праздника по лунному календарю) покидать дом, уходить в гости, поскольку представляла собой в данное время некий *сахюсан* (гений-хранитель) дома, семьи [3, с. 18; 7, с. 55 и др.].

Следует отметить также взаимосвязь хозяйки дома и духа домашнего очага, выступающего в образе женского божества, дарующего души детей. Для того чтобы обладать полномочиями охранителя благополучия дома, молодая невестка во время свадебной церемонии обязательно проводила обряд угощения духов домашнего очага в домах родственников мужа: «кормлением хозяина очага в каждом доме она умиловляла хозяина родового очага, родовых божеств». В послесвадебной обрядности невестка демонстрировала умение общаться с духами огня очага рода мужа, у которых будет просить чадородие [1, с. 194, 198]. После чего она совершала ежедневные «брызгания» этим духам для призывания счастья и благоденствия своему дому.

Как видим, обеспечение своей семьи благополучием и благоденствием, заключенными в потомстве и материальном достатке, требовали от женщины не только нравственной, моральной и духовной силы, но и наличия шаманских/жреческих способностей. Это проявлялось, во-первых, в умении общаться с духами огня очага рода мужа; во-вторых, перерабатывать «природное» в «культурное» и готовить сакральную пищу, к которой относится *тарасун* (слабоалкогольный молочный напиток), вызывающий особое состояние. Таким образом, у бурят существовал образ матери как медиатора между миром людей и миром богов, которая, в силу своей природы, могла напрямую связаться с духами предков, перерабатывая природное в культурное, она курсировала между «своим» и «чужим» миром, имела власть над огнем, и потому в религиозном сознании считалась фигурой креативной.

Исследование женского пространства в семейно-брачных отношениях показало, что, несмотря на патриархальные взаимоотношения, оно опирается на сформированную систему, в которой осуществляются основные функции великих женских богинь плодородия, связанные с культом матери – чадородие, наделение благодати, сакральная защита семьи и рода. Исполнителями этих функций являются женщины-матери, соответствующие, согласно мифологическим воззрениям, понятию «хранительница домашнего очага».

Высокий статус хозяйки дома и как следствие власть в семье и свобода в обществе приобретался, во-первых, при благополучном рождении детей, во-вторых, благодаря натуральному характеру хозяйства, возлагавшему на женщину многочисленные обязанности. Значимость материнства опирается не только на родильные способности и трудолюбие женщины, но восходит к архаическим мифоритуальным воззрениям, сформированным в ранней культуре бурят. Согласно этим воззрениям, женщина-мать выступала хранительницей и воспроизводительницей как *сульдэ* (душ) детей и животных, так и материального, сакрального благополучия, поскольку являла собой природное вместилище (материнское чрево) и моделированное – через женское предметное окружение: украшения, одежду, утварь. Вся деятельность женщины-матери ассоциировалась с родильными функциями (порождение, протаскивание, вытаскивание) и с магическими, меняющими качественное состояние вещей (неживой-живой, сырой-вареный, жидкий-твердый и т. д.). С материнством связана охранительная функция защиты потомства на вербальном уровне через молитвы, пение, физиологию – материнское молоко, тело, волосы, руки. С матерью связывалось понятие защиты благополучия дома, домашнего очага. Как видим, у бурят сохранились мифоритуальные воззрения об актуальности культа матери, которые генетически, будучи весьма архаичными, сохранились до наших дней в основном в виде отдельных разрозненных примет, обычаев и суеверий.

Таким образом, сочетание различных кодов материнства, их мультиплицирование способствует самоорганизации бытия людей и благополучному функционированию жизнеобеспечения семьи и рода. Можно сказать, что Великая богиня-праматерь, обладающая функцией плодородия и деторождения, даровала это свойство земным женщинам, наделяя их воспроизводящей силой не только через женскую природу или физиологию, но через все окружающее пространство – искусственные женские атрибуты, природное естество и ее деятельность.

Примечания

1. Басеева К. Д. Семья и брак у бурят. Новосибирск : Наука, Сиб. отд-ние, 1980. 224 с.
2. Галданова Г. Р. Доламаистские верования бурят. Новосибирск : Наука, 1987. 153 с.
3. Галданова Г. Р. Семантика архаичных элементов свадьбы у тюрко-монголов // Традиционная обрядность монгольских народов. Новосибирск, 1992. С. 71-89.
4. Дондокова Л. Ю. Статус женщины в традиционном обществе бурят (вторая половина XIX – начало XX в.). Улан-Удэ : Изд-во БГСХА им. В. Р. Филиппова, 2008. 208 с.
5. Кузьмина Е. Н. Женские образы в героическом эпосе бурятского народа. Новосибирск : Наука, 1980. 160 с.
6. Николаева Д. А. Одежда и украшения // Буряты. М., 2004. С. 151-166.
7. Очир А. Свадебная обрядность баятов МНР // Традиционная обрядность монгольских народов. Новосибирск, 1992. С. 24-56.
8. ПМА [Полевые материалы автора]. Данчинова Мария Прокопьевна – 1932-1995, род *икинат*, урожд. г. Улан-Удэ.
9. Скрынникова Т. Д. Типология традиционной культуры монголоязычных народов // Мир Центральной Азии : материалы междунар. науч. конф. Улан-Удэ, 2002. Т. 3 : Культурология. Философия. Источниковедение. С. 65-73.

УДК 001(091)

Севостьянова Е.В.

**ФОРМЫ ПРИВЛЕЧЕНИЯ ШИРОКОЙ ОБЩЕСТВЕННОСТИ К НАУЧНОЙ
ДЕЯТЕЛЬНОСТИ И ПРОБЛЕМЫ ПОПУЛЯРИЗАЦИИ НАУКИ В ЗАБАЙКАЛЬЕ
(ВТОРАЯ ПОЛОВИНА XIX - НАЧАЛО XX ВЕКА)
FORMS OF PUBLIC INVOLVEMENT IN SCIENCE AND ISSUES of SCIENCE
POPULARIZATION IN TRANSBAIKALIA
(Second half of XIX - early XX century)**

В статье рассказывается о деятельности научных обществ конца XIX – начала XX вв., благодаря которым проводилось изучение Забайкалья, организовывались музеи, сохранялись архивы, поддерживался общественный интерес к науке. Отмечается роль культурно-просветительских обществ, периодической печати Сибири в популяризации научных и краеведческих знаний.

The article describes the activities of scientific societies in the late XIX - early XX centuries, which was to study Transbaikalia, museums, preserved archives, maintained public interest in science. Notes the role of cultural and educational societies, periodicals Siberia in the popularization of scientific and local knowledge.

Ключевые слова: научные общества Забайкалья конца XIX – начала XX вв., Забайкальский отдел Общества изучения Сибири, изучение Забайкалья, культурно-просветительские общества Забайкалья, история популяризации научных знаний, история музеев Забайкалья, просветительская деятельность музеев, периодическая печать Сибири, краеведческая деятельность.

Keywords: scientific society of Transbaikalia late XIX - early XX centuries, TRANS-Baikal Department of the Society for the study of Siberia, the study of Transbaikalia, cultural and educational society of Transbaikalia, the history of the popularization of scientific knowledge, history museums Transbaikalia, educational activities of museums, periodicals Siberia, regional activities.

В исследовательском отношении Забайкалье привлекало внимание и российских и зарубежных ученых, однако до 90-х годов XIX в. изучение было эпизодическим, осуществлялось экспедициями (В. Беринг, П.-С. Паллас, И.Г. Георги, Г.Ф. Миллерн); декабристами; сысльной интеллигенцией; исследователями-любителями, прибывшими на службу [1]. Пере-

ход к планомерному изучению был связан с возникновением научных обществ: Общества размножения охотничьих и промысловых животных и правильной охоты (1888 г.), Читинского и Троицкосавско-Кяхтинского отделений Приамурского отдела ИРГО (1894 г.), Забайкальского отдела Общества изучения Сибири и улучшения её быта (1910 г.). Общества различались по задачам, характеру и масштабам деятельности. Одни были узкоспециальными и не предполагали широкого привлечения общественности (Общества врачей). Другие не могли действовать без привлечения сотрудников, поскольку поставленные научно-исследовательские задачи превосходили их материальные и кадровые возможности. Приветствуя открытие научных обществ в Кяхте и в Чите, «Восточное обозрение» отмечало, что два подотдела на всю забайкальскую область недостаточно, но стоит приветствовать «осознание необходимости привлечь к делу изучения страны мало-мальски сочувствующих и пригодных к делу лиц» [2]. По мнению Д. Клеменца, крайне актуальным было изучение не только Забайкалья, но и сопредельных территорий – Монголии, Маньчжурии, Китая.

В 1897 г. в Читинском отделе ИРГО было 182 человека, из них горожан только 88, в основном, чиновников и военных [3]. В 1913 г. в Обществе числилось 86 человек, из них: чиновников – 53; преподавателей – 11; врачей и ветеринаров – 5; военных – 4; священников – 2; купец – 1. Женщин было 9. Таким образом, более 70 % членов Отдела составляли чиновники и преподаватели [4].

Взнос был установлен в один рубль, но стоит отметить, что стремление к демократизации состава имело и отрицательные стороны. В период 1901-1904 гг. в состав отдела вошли люди далёкие не только от научной деятельности, но и мало заинтересованные общественной деятельностью. Председателем стал Геллер А.Ф., оказавший самое негативное влияние: работа отдела приостановилась, музей был полуразрушен, не проводилось общих собраний, прекратилась издательская деятельность, среди новых членов были даже неграмотные. Г.А. Стукков в течение года не мог выступить с докладом о своих исследованиях, Рыбаков был вынужден прочесть свой доклад «за отсутствием жизни в читинском отделе» в Троицкосавске [5].

В Троицкосавском обществе к 1 января 1903 г. было 116 человек, в том числе 27 иногородних [6]. Долгое время Троицкосавско-Кяхтинский отдел был единственным уездным, только летом 1916 г. на имя ВСОРГО поступило ходатайство о содействии открытию подотдела в Верхнеудинске.

Первым восточно-сибирским отделом Общества изучения Сибири стало Забайкальское. В мае 1910 г. было отправлено ходатайство (одним из активных организаторов был депутат Государственной Думы Н.К. Волков), а в сентябре состоялось учредительное собрание [7]. Количество членов Общества было небольшим: в 1912 г. - 53; 1914 г. - 47; 1917 г. - 43. В 1914 г. чиновников числилось 17, священников - 5, преподавателей - 4, ветеринар - 1, сотрудников газеты «Забайкальская новь» - 3. Иногородних было 10 человек [8]. Чиновники составляли от 40 % всех членов Общества, по нашим данным, не менее 7 одновременно были и членами отдела ИРГО. Немногочисленность научных обществ была связана, прежде всего, с небольшим количеством интеллигенции с высшим образованием.

Кроме проведения научных исследований, заслуга обществ была в том, что они создавали вокруг конкретных наук атмосферу общественного интереса, чему способствовала издательская деятельность («Записки» ЧОПОИРГО и «Труды» ТКОПОИР-ГО), дававшая местным исследователям возможность публикации. Так, Троицкосавский отдел за 1894-1914 гг. опубликовал 174 работы 65 авторов.

Формой отчета о научных изысканиях и формой популяризации науки было чтение докладов на открытых собраниях. В Троицкосавском отделе ИРГО только за 1902 г. было прочитано 10 докладов. В 1896 г. интерес читинской публики вызвал доклад В.Я. Гусева о Маньчжурии по материалам двух путешествий, в 1911-1912 гг. - доклады «В честь 50-летия освобождения горнозаводских крестьян (8 марта 1861 г.)» Г.Я. Лебедева; «О Камчатке» К.Д. Логиновского, «О минеральных источниках» Чунихина [9].

Важным направлением работы научных обществ была организация музеев. По мнению современников, основное предназначение провинциального музея не только в сохранении материалов, но и в том, чтобы «объединить маленькие местные интеллигентные силы» [10].

Конечно, деятельность по научной обработке, классификации, собранных коллекций и материалов требовала квалификации и навыков, поэтому выполнялась консерваторами музеев, членами научных обществ, профессиональными специалистами. Так, в Нерчинском музее в 1903 г. обработкой коллекций по геологии (более года хранившейся в ящиках) стал заниматься горный инженер Л.Кузнецов. Массовой же формой привлечения населения к участию в организации музеев был сбор материалов для экспозиции и материальная помощь.

Финансовая поддержка музеев со стороны правительства практически отсутствовала, так в 1908 г. 18 музеям Сибири и Дальнего Востока было выделено всего 6.027 рублей [11]. Городские власти и провинциальные научные общества не располагали достаточными средствами, поэтому частные пожертвования были основным источником пополнения. Показательно, что в докладе в 1904 г. председатель Читинского отдела ИРГО Д.М. Головачёв указал, что из пожертвований за 1894-1900 гг. основная часть была внесена малыми суммами [12]. Благодаря сочувствию населения, при открытии музея в Чите в нем было 2.495 экспоната, и только за первый год экспозиция пополнилась на 10.764 предмета. В военный период интерес населения к пополнению музея не только не упал, но, наоборот, возрос. Почти ежедневно в музей обращались с запросами, приносили горные породы и минералы, «никогда еще Общество не выполняло столько разнообразных практических задач» [13].

К сбору коллекций привлекалось и коренное население. Ярким примером является история уникального музея-дацана в Чите, строительство которого проводилось на средства бурят, собравших специальный хурал для решения вопроса о пожертвованиях [14]. Идея сразу же вызвала негативную реакцию православного духовенства и властей. Не помогали объяснения научной пользы музея со стороны совета отдела ИРГО, который еще в 1894 г. принял решение не касаться вопросов религии «с той стороны, которая может дать повод к репрессиям или вызвать недоразумения». Поскольку здание музея должно было точно имитировать дацан, предполагалось возвести его в три этажа, что вызвало опасения Приамурского генерал-губернатора, разрешившего постройку только двух этажей (не выше православных церквей).

Глава ламаистского духовенства Восточной Сибири Бандидо хамбо-лама Чайнзин Доржи Ирелтуев, осмотрев в 1898 г. музей, пообещал до конца жизни обогащать его предметами буддийского культа и бурятского быта. Всего, по подсчётам А.К. Кузнецова, буряты истратили около 60.000 рублей [15]. К 1914 г. в музее-дацане была 681 коллекция по буддийскому культу (только богослужебных книг около 50), коллекции по тибетской медицине (1625 предмета), раритеты из Тибета, Монголии, Китая.

Для привлечения общественности музеи пытались использовать и административный ресурс. Так, Нерчинский музей в 1889 г. через директора народных училищ А.Н. Сниткина обратился к учителям округа с просьбой о содействии в пополнении музейных коллекций.

Осуществлению просветительской функции музеев и популяризации науки способствовало проведение экскурсий. Н. Скорняков еще в 1883 г. писал, что музеи нужны в Сибири: как учебный материал для учащихся; как сосредоточение материала для изучения; как выставки местных произведений; как справочный пункт; как хранилище всего редкого.

Формой популяризации науки было проведение публичных общедоступных лекций. В Чите во второй половине XIX в., при малочисленности лиц с высшим образованием, проведение лекций зависело от приезжих. Первая публичная лекция состоялась в мае 1894 г., когда Н.В. Кирилов, назначенный в город окружным врачом, прочёл лекцию «О санитарных условиях жизни Забайкалья» [16]. После организации отдела ИРГО состоялись публичные лекции начальника изысканий Забайкальской ж/д. Г.В. Адрианова о результатах экспедиции по строительству; профессора Залесского о минеральных источниках Забайкалья; Н. Кириллова

о Забайкальских дацанах [17]. Об успехе свидетельствовало количество слушателей от 120 до 180 человек. В Троицкосавске в октябре 1892 г. и в мае 1893 г. состоялись две лекции Д.А. Клеменца («О провинциальных музеях» и «Экспедиция Нансена») и Г. Потанина, собравшие всю интеллигенцию города.

В начале XX в. в Чите с инициативой устройства лекций выступили и культурно-просветительные общества. Систематические курсы стало организовывать Общество народных чтений. Большую активность с 1913 г. проявляло Общество Народного дома, устроившее за первые два месяца работы шесть лекций по педагогике, естествознанию, русской литературе и медицине.

Наряду с экспедициями научные общества стали применять такие способы сбора эмпирических данных как составление и распространение программ исследований для любителей. Читинский отдел ИРГО распространял программу для сбора сведений о вечной мерзлоте, задумал организовать метеорологическое бюро, но в 1904 г. отмечал, что привлечь постоянных наблюдателей в Забайкалье трудно. Так, в Баргузине сбор данных проводил врач Кириллов, в Верхнеудинске ежедневные наблюдения вел штатный смотритель училищ Н.С. Нелюбов (устроивший метеорологическую станцию при уездном училище), в Троицкосавске - инспектор реального училища Вильке.

Более массовым было участие различных социально-профессиональных групп в анкетных обследованиях. Комиссия по народному образованию Забайкальского отдела Общества изучения Сибири в 1911 г. провела анкетирование среди учителей народных школ, по результатам которого был подготовлен доклад Ф.Я. Лебедева. Доклад М. Колобова «Об экономическом положении Забайкальской деревни в связи с войной» был так же подготовлен по результатам анкетного опроса [18].

Однако для проведения анкетирования не всегда удавалось получить разрешение. В 1911 г. председатель Читинского отдела ИРГО предложил провести совместно с Обществом изучения Сибири исследование золотопромышленного дела в области, была избрана специальная комиссия. Военный губернатор Забайкалья, узнав об этом из сообщений прессы, выразил недовольство тем, что Общество собирается заниматься делом, совершенно не предусмотренным уставом [19].

Привлечению к деятельности научных обществ служила рассылка уставов. Так, Общество изучения Сибири решило активнее привлекать учителей народных школ, которые «могут дать интересный и полный материал». Для восполнения недостатка информации был напечатан устав Общества, который рассылался по всем округам, и было решено выступить на съезде учителей с докладом о целях и задачах деятельности.

Зависела от инициативы провинциальной общественности и организация архивной работы, но для полномасштабной работы не было ни достаточного количества подготовленных сотрудников, ни материальных средств, ни большого количества энтузиастов. В 1896 г. на торжественном заседании в Чите, посвященном 50-летию ИРГО, отмечалось, что из-за безграмотности городского управления г. Нерчинска был почти уничтожен архив и дневники М.А. Зензинова. В Верхнеудинске энтузиастом архивного дела был учитель В. Гирченко, изучавший архив городского магистрата и считавший, что одна из основных причин отсутствия исследований исторического плана - «отсутствие архивного дела, обнимающего собой планомерное соби́рание и изучение документов» [20].

Вопросы сохранения архивов интересовали официальные ведомства, ещё в 1884 г. было утверждено положение об архивных комиссиях. В 1905 г. департамент МВД затребовал «соображения» от разных учреждений для выработки мер по сохранению древностей; в 1911 г. на заседании Русского исторического общества император выразил желание улучшения архивного дела. Наконец, в 1915 г. МВД разослало циркуляр о недопустимости скупки «представителями воюющих держав» памятников русской старины. Но материальных средств на сохранение региональных архивов не выделялось.

Огромную роль в популяризации науки и краеведческих знаний играла сибирская периодическая печать, особенно газеты «Сибирь» и «Восточное обозрение». Последнее много внимания уделяло вопросам научного изучения края, публикуя статьи, посвященные научным исследованиям и отдельным экспедициям; музеям; съездам центральных и деятельности местных научных обществ; библиографические обзоры. Рефреном многих аналитических материалов была мысль о том, что в деле научного изучения региона ведущее значение имеет местная инициатива. Актуализировала газета и представления о том, что Сибирь - самая богатая в мире территория по разнообразию историко-археологического, этнографического, физико-географического, геологического материала. И главная задача интеллигенции – сделать изучение Сибири не эпизодическим, а планомерным. Наделяя интеллигенцию особой социокультурной миссией, пресса конструировала и транслировала совокупный желательный образ, для которого характерно стремление к научным исследованиям и ведущая роль в региональном просвещении.

В середине 80-х гг. газета «Сибирь», вспоминая как жестко отзывался историк-публицист Щапов «об эгоистически-приобретательных инстинктах сибирского населения», отмечала, что ситуация меняется: «время, образование и более тесное сближение с людьми науки и с литературой вообще произвели значительный поворот в настроении сибирского общества» [21]. Наступило время «экстенсивного распространения научных познаний». И задача «строго научной популяризации» состоит в том, чтобы тщательно отбирать логически связанные, существенные факты и законы, руководствуясь принципом «non multum sed multa» - лучше меньше, да лучше [22]. В 1892 г. в газете «Восточное обозрение» была опубликована статья Д.Головачева «Организация местных исследователей», посвященная «развитию естественно-исторических исследований» и важности привлечения к научной работе сельской интеллигенции [23].

Не смотря на внушительную амплитуду колебаний социальной активности, недостаток материальных средств роль местной интеллигенции в выработке новых форм популяризации науки была высока. Интеллигенция Забайкалья не только способствовала развитию науки, но и приобщала к краеведческой деятельности широкие слои населения.

Примечания

1. Эйльбарт Н. В. Научная деятельность интеллигенции в Забайкалье во второй половине XIX начале XX в. : автореф. дис. ... д-ра ист. наук. М., 2006. С. 3.
2. Клеменц Д. По вопросу о развитии научной деятельности в провинции // Вост. обозрение. 1894. 9 нояб. ; 4 дек.
3. ГАЗК (Гос. архив Забайкал.о края). Ф. 115. Оп. 1. Д. 29. Л. 6, 20.
4. ГАЗК. Ф. 115. Оп.1. Д. 51. Л. 5.
5. ГАЗК. Ф. 115. Оп. 1. Д. 7. Л. 55. Д. 8. Л. 115 ; Забайкалье. 1904. 8 окт.
6. Отчёт о деятельности Троицкосавского отдела ПО ИРГО за 1902 г. // Тр. Троицкосавско-Кяхтинского отд-ния ИРГО. СПб., 1903. С. 195.
7. Отчёт за 1912 г. Забайкальского отдела Общества изучения Сибири и улучшения её быта. Чита. 1912. С. 1.
8. Подсчитано по: ГАЗК. Ф. 239. Оп. 1. Д. 11. Л. 1.
9. ГАЗК. Ф. 115. Оп. 1. Д. 22. Л. 3 об.
10. К вопросу о собирании коллекций для музеев // Вост. обозрение. 1895. 17 марта.
11. Сибирь и МВД // Сиб. вопр. 1908. № 33-34. С. 57.
12. Забайкалье. 1904. 19 нояб ; 20 нояб.
13. ГАЗК. Ф. 115. Оп. 1. Д. 20. Л. 33.
14. ГАЗК. Ф. 115. Оп 1. Д. 6. Л. 66; Д. 50. Л. 45.
15. ГАЗК. Ф. 115. Оп. 1. Д. 4. Л. 9; Д. 51. Л. 3.
16. Петряев Е. Д. Кирилов Н. В. – исследователь Забайкалья и Дальнего Востока. Чита, 1960.

17. ГАЗК. Ф. 115. Оп. 1. Д. 35. Л. 3, 10, 19, 24.
18. ГАЗК. Ф. 239. Оп. 1. Д. 2. Л. 5 ; В Обществе изучения Сибири // Забайкал. новь. 1912. 20 янв.
19. ГАЗК. Ф. 115. Оп. 1. Д. 47. Л. 4 ; Голос Сибири. 1911. № 18.
20. ГАЗК. Ф. 115. Оп. 1. Д. 44. Л. 51.
21. Отрадные явления // Сибирь. 1885. 28 июля.
22. Ячевский Л. По поводу лекции г. Раевского // Сибирь. 1886. 30 марта.
23. Головачев Д. Организация местных исследований // Вост. обозрение. 1892. № 38.

УДК 82(571.55)

Семенова Н.А.

**РАСШИРЕНИЕ СОЦИОКУЛЬТУРНОЙ СРЕДЫ ЛИТЕРАТУРНОГО ТВОРЧЕСТВА
ЗАБАЙКАЛЬСКИХ ПИСАТЕЛЕЙ ПОД ВЛИЯНИЕМ ЧИТИНСКОГО ОТДЕЛЕНИЯ
СОЮЗА СОВЕТСКИХ ПИСАТЕЛЕЙ (1946-1955 гг.)**

**THE EXPANSION OF THE SOCIOCULTURAL ENVIRONMENT OF THE LITERARY
CREATIVITY OF THE ZABAİKALSKY WRITERS UNDER THE INFLUENCE OF THE
CHITA BRANCH OF THE UNION OF SOVIET WRITERS
(1946-1955)**

В статье освещается деятельность Читинского отделения Союза советских писателей в 1940-1950 гг., отмечается его роль в развитии литературного процесса в Забайкалье. Дана краткая характеристика тематики основных произведений читинских писателей.

The article covers the activities of the Chita branch of the Union of Soviet writers in 1940-1950, and points out its role in the development of the literary process in Transbaikalia. The short characteristic of the subjects of the main works Chita writers.

Ключевые слова: литература Забайкалья, бурятская литература, Читинское отделение Союза советских писателей, альманах «Забайкалье», произведения писателей Забайкалья.

Keywords: literature of the TRANS-Baikal Buryat literature, Chita branch of the Union of Soviet writers almanac "Transbaikalia", the works of writers of Transbaikalia.

После завершения Великой Отечественной войны жизнь населения переходит в мирное русло. Это экономически сложное время, где основная задача – восстановление народного хозяйства. В этих условиях культурному направлению уделялось не первостепенное внимание, несмотря на это, культурный процесс не стоял на месте. В 1949 г. в Забайкалье создается творческая организация – Читинское отделение Союза Советских писателей СССР. Предпосылки для его создания сформировались еще с довоенного периода.

Важную роль в объединении творческих сил Забайкалья сыграли две писательские конференции 1948 г. Они проходили в форме литературных семинаров и рассматривали вопросы развития литературы в контексте общественно-политической жизни страны. На конференции 14-24 августа с главным докладом выступил Б. Костюковский - «Развитие современной литературы после постановления ЦК ВКП (б) по вопросам литературы и искусства». В этом докладе были отмечены достижения советской культуры и вскрыты недостатки в развитии литературы и искусства [1, с. 143-144].

На вторую конференцию Забайкальских писателей, которая прошла 25-28 октября 1948 г., прибыли представители правления Союза советских писателей – А. Твардовский, М. Луконин, В. Игишев (Москва), Г. Марков, И. Луговский (Иркутск), И. Машуков (Хабаровск). Они проводили семинар для молодых авторов, обсуждали их произведения, в том числе стихи Н. Савостина, Г. Граубина. Конференция проходила в Драматическом театре, при активном участии читателей и оказалась полезной не только литераторам, но и вызвала интерес у публики. На каждого из пятидесяти писателей, присутствующих на конференции, приходилось не менее двадцати читателей [1, с. 150, 160].

Прошедшие конференции писателей Забайкалья положили начало объединению писательских сил области, помогли выявлению новых творческих сил, подытожили работу областного издательства с авторским коллективом и ориентировали профессиональных и начинающих писателей на дальнейшую работу. Конференции внесли оживление в литературное движение Забайкалья. За 1946-1947 гг. в Читинское областное издательство поступило около ста различных рукописей читинских писателей и поэтов, а за 9 месяцев после проведения конференций количество поступивших рукописей увеличилось в полтора раза. Шире было представлено разнообразие жанров: стихи, повести, рассказы, очерки, исследовательские работы и т.п.

Важную роль в подготовке создания писательской организации имел альманах «Забайкалье», издаваемый с 1947 г. в городе Чите под редакцией О. Хавкина. За весь период существования альманаха (до 1959 г.) в свет вышло четырнадцать номеров. В нем публиковались проза, поэзия, документалистика, краеведческие исследования, критика и библиография. На страницах «Забайкалья» увидели свет цикл рассказов В. Лавринайтиса «Из записок лесообъездчика», повесть Б. Костюковского «И снова весна», главы из книги «В горах Акатюя» Б. Костюковского, повесть О. Хавкина «Всегда вместе», повесть Н. Яценко «За Байкалом», стихи Н. Яценко, Ж. Балданжабона, О. Смирнова, В. Никонова, эвенкийские сказки М. Пинегинной и многие др. В альманахе печаталась российская классика и произведения иностранных литераторов [1, с. 147].

Одним из направлений формирования Читинской писательской организации являлось развитие национальной бурятской литературы. Еще в 1930-ые гг. в Бурят-Монгольском книжном издательстве был опубликован сборник стихов «Будь готов» Ж. Балданжабона. Именно здесь в послевоенный период вышли в свет первые книги Читинских писателей на бурятском языке: «Юные ленинцы» (1947) и «Три товарища» (1950) А. Жамбалона, «У костра» Ж. Балданжабон (1949) [2]. С 1948 года в Улан-Удэ стал выходить альманах «Байкал», в котором забайкальские писатели и поэты так же могли печатать свои произведения на бурятском языке, а через два года альманах «Байкал» стал выходить и на русском языке.

Читинское отделение Союза советских писателей объединило не только членов писательской организации, но и литераторов, для которых их творчество еще не стало профессиональным делом. В первоначальный состав Читинского отделения вошли: Б. Костюковский, Ж. Балданжабон, О. Хавкин, В. Лавринайтис, О. Смирнов, Ю. Гольдман, Н. Яценко, И. Лавров [4]. Произведения этих литераторов были уже хорошо известны в стране: повести «Всегда вместе» О. Хавкина (Ленинград, 1949) и «Снова весна» Б. Костюковского (Иркутск, 1948; М.: Сов. писатель, 1949), рассказ «Из записок лесообъездчика» В. Лавринайтиса (Чита, 1947). Создание Читинского областного отделения писателей способствовало расширению творческих связей, давало возможность получать квалифицированные консультации, делиться профессиональным опытом, а также издавать произведения местных авторов в центральных издательствах страны.

Вместе с этим увеличилось количество произведений, выпускаемых Читинским книжным издательством. Если в 1946 году вышло в свет 9 названий книг забайкальских авторов, то в 1947 году уже 20, а в 1948 году их количество выросло до 48 [7].

Не прекращались творческие связи читинских литераторов с другими литературно-творческими организациями страны. В начале 1950-ых годов в Бурят-Монгольском книжном издательстве увидели свет произведения: сказка «Гуси», повести «Пятерка» и «Тайны Алханая» Ж. Балданжабона, поэма «В лагере» А. Жамбалона [3]. Забайкальские писатели регулярно принимали участие в отчетно-выборных собраниях Иркутского отделения Союза писателей, совершали поездки в Москву, Хабаровск.

Не только изменилось количество издаваемых произведений, но и жанровая направленность. Наиболее значительные достижения писателей в первое послевоенное десятилетие относились к жанру исторического романа. К таковым относится роман К.Ф. Седых «Даурия» (1948), где воспроизведена картина революционного движения в Забайкалье среди крестьянства, казачества, рабочих. Автор создал своеобразные, четко обрисованные характеры героев – Семена Забережного и Романа Улыбина. В романе раскрывается многолетнее «хож-

дение по мукам», драматизм судеб, роль ссыльных в судьбе местного населения. В 1950 г. К.Ф. Седых за роман «Даурия» была присуждена Сталинская премия.

Основными темами произведений писателей в послевоенный период стали война и восстановление разрушенного хозяйства, воспевание природы родного края. В этот период читинскими писателями были написаны: роман В. Балябина «Голубая Аргунь», повесть И. Лаврова «Ночные сторожа», рассказ С. Зарубина «На морском посту» и др. [5].

Деятельность Читинского отделения Союза советских писателей способствовало расширению круга читателей и привлечению молодых талантливых писателей в профессиональную деятельность. В периодической печати (областной и районной) выходили «литературные странички», где печатались произведения местных авторов. В газете «Забайкальский рабочий» от 13 июля 1951 года литературная страница была представлена отрывком из романа К. Седых «Даурия», стихами А. Гайдая «Великий рулевой» и «Возвращение», О. Смирнова «Тоска по Родине» и «Горсть земли». Рубрика «книжная полка» на страницах Забайкальского рабочего содержала аннотированный перечень новых книг вышедших в свет за 1951 год [8].

Проделанная работа расширила профессиональный коллектив Читинского отделения Союза писателей СССР. К середине 1950-х гг. в члены Союза писателей СССР были приняты В. Никонов, А. Жамбалон, В. Лавринайтис, О. Смирнов, И. Лавров [6]. Увеличилось и количество молодых авторов. В основном это были писатели из районов области, где активно действовали районные литературные объединения.

Приток новых творческих сил вызвал необходимость разнообразия работы Читинского отделения. Важным направлением в деятельности писательской организации стала работа с молодыми писателями и поэтами. Для них проводились литературные пятницы, консультации, рецензирование рукописей, встречи с композиторами, работниками театра, московскими писателями.

Таким образом, деятельность Читинского отделения Союза советских писателей СССР позволило забайкальским литераторам реализовать свои творческие планы, укреплять связи с Бурятским, Иркутским писательскими отделениями и устанавливать отношения с творческими Союзами других регионов страны. Кроме этого, отделение стало стартовой площадкой для дальнейшего профессионального роста читинских писателей и поэтов, сумевших в последующий период стать широко известными в стране.

Примечания

1. Дворниченко Н. Вчера и сегодня Забайкальской литературы. Иркутск : Вост.-Сиб. кн. изд-во, 1982. 272 с.
2. ГАРБ (Гос. архив Республики Бурятия). Ф. Р-906. Оп. 1. Д. 64. Л. 5-7.
3. ГАРБ. Ф. Р-906. Оп. 1. Д. 97. Л. 1-2.
4. ГАЗК (Гос. архив Забайкал. края). Ф. Р-265. Оп. 2. Д. 6. Л. 131.
5. ГАЗК. Ф. Р-265. Оп. 2. Д. 11. Л. 1-3.
6. ГАЗК. Ф. Р-265. Оп. 2. Д. 23. Л. 9.
7. Книги, изданные в Забайкалье // Забайкал. рабочий. 1949. 7 нояб.
8. Забайкальский рабочий. 1951. 13 июля.

УДК 784(450):37

Цибудеева Н.Ц.

ЗНАЧЕНИЕ ИТАЛЬЯНСКОЙ ВОКАЛЬНОЙ ПЕДАГОГИКИ В ФОРМИРОВАНИИ МЛАДОКУЛЬТУРНЫХ ПЕВЧЕСКИХ НАПРАВЛЕНИЙ THE IMPORTANCE OF ITALIAN PEDAGOGIC FOR FORMING YOUNG CULTURAL VOCAL SCHOOLS

Статья посвящена значимости межкультурных контактов в области музыкального исполнительства и музыкальной педагогики на протяжении XIX века в формировании младокультурных певческих направлений, в результате которых выдающиеся представители итальян-

янской вокальной школы способствовали формированию русской и грузинской академических певческих направлений, а через поколение – бурятской вокальной школы.

The article is devoted to the importance of intercultural contacts in musical playing and musical pedagogic in forming young cultural sing directions during XIX century, result became prominent members of Italian vocal school helped to forming Russian and Georgian academician sing directions, and throw one generation - forming Buryat vocal school.

Ключевые слова: межкультурные контакты, младокультурное певческое направление, вокальная педагогика, искусство прекрасного пения, национальные певческие школы.

Keywords: intercultural contacts, young cultural sing directions, vocal pedagogic, art of *bel canto*, national vocal schools.

Социально-исторические условия XIX века, охарактеризованные всё более растущим интересом Запада к России, отчётливо проявились в установлении взаимных культурных контактов, как в области музыкального исполнительства, так и музыкальной педагогики, когда русские композиторы посещали музыкальные центры европейских стран. Зарубежные же исполнители, гастролируя по России, давали частные уроки и надолго задерживались в стране пребывания, становясь, таким образом, у истоков становления очагов музыкального образования. Так завязывались долговременные и устойчивые отношения с итальянской вокальной педагогикой, представленной главным образом, певцами, которые по окончании исполнительской карьеры на родине, приглашались на преподавательскую деятельность в творческие вузы Москвы и С.-Петербурга. А воспитав огромное количество учеников и последователей, оставили глубокий след не только в русской музыкальной культуре, но и мировой.

В то же время надо отметить, что выдающиеся корифеи русской музыки М.И. Глинка, А.С. Даргомыжский, А.Н. Серов, В.В. Стасов, П.И. Чайковский и др. остерегались чрезмерного засилья «италомании» на отечественную культуру для сохранения её национального лица. Так, крупнейший музыкальный критик и композитор А.Н. Серов писал в 1863 г.: «Сердце радуется, что наша русская опера так, видимо, богатеет исполнителями! Ещё несколько дружных усилий на пользу отечественного оперного театра – и нам итальянская опера нисколько не помешает, при всём огромном ещё теперь пристрастии в массе публики» [1, с. 161].

Негативное отношение передовых творческих и общественных деятелей, дороживших интересами родной культуры, не препятствовало в то же время проникновению в страну итальянской вокальной педагогики, сложившейся к XVII-XVIII вв. и оказавшей определяющее влияние на формирование младокультурных вокальных школ.

По мнению исследователей истории вопроса, становление российской школы вокала происходило на основании усвоения отечественными исполнителями, по крайней мере, двух манер пения, итальянской и французской, переработанных в горниле собственного творчества [2, с. 126]. Под национальной школой пения подразумевается в данном случае определённое исторически и социально обусловленное художественное направление, ярко отражающее характерные черты психологического склада данного народа, его музыки, поэзии, языка [3, с. 43]. В эпистолярной А.С. Даргомыжского также отдаётся предпочтение отечественным музыкальным достижениям перед иностранными и говорится о «естественности и благородстве русского пения по сравнению с вычурами итальянской, криками французской и манерностью немецкой школ».

Доподлинно известно, что родоначальник русской классической музыки М.И. Глинка приобретал певческие навыки у итальянцев – с 17 лет у домашнего учителя Тодди, затем – у Беллоли. Будучи в 1830-33 гг. в Италии, он изучал методику преподавания итальянских профессоров Э. Бианки и А. Нодзари, а затем – известной французской певицы Ж. Фодор-Менвель. По возвращении на родину он, овладев азами профессионального вокала, давал уроки пения и выступал в концертах с партиями Дж. Рубини [2, с. 149].

Заинтересованность передовой общественности в судьбах родного искусства актуализировала к середине XIX в. проблему обучения отечественных певцов в первых консервато-

риях, открытых в России в С.-Петербурге в 1862 г., в Москве – в 1966 г. по инициативе и предприимчивости выдающихся музыкантов братьев А.Г. и Н.Г. Рубинштейнов. За неимением специалистов для преподавания вокала туда приглашались итальянцы, которые владели тонкостями вокальной школы и способностями в передаче её своим подопечным: в С.-Петербурге – Э. Гамиери, Ф. Каталано, К. Эверарди, в Москву – Э. Тальябуэ, Л. Казати [4, с. 73]. В силу длительных творческих контактов их приобщение к духу российского искусства позволило итальянской школе стать естественной базой русского вокального направления. Процесс оказался обоюдным, вследствие которого итальянские специалисты прониклись через своих воспитанников особенностями русского менталитета, в том числе и музыкального.

Так, в разные годы в центральных консерваториях страны творили итальянские преподаватели вокала – яркие представители искусства *bel canto*: Камилло Эверарди, Умберто Мазетти, Каролина Ферни-Джиральдони, Маттиа Баттистини, Этторе Гандольфи, обладавшие значительным опытом выступлений на мировой оперной сцене.

К. Эверарди – великолепный Фигаро, Донжуан и Мефистофель, воспитанник Поншара, Габенека, проходил партию Фигаро с его создателем Дж. Россини, Мефистофеля же – с Ш. Гуно. У К. Эверарди получил, к примеру, певческую квалификацию Д.А. Усатов – первый и единственный наставник великого Ф.И. Шаляпина, «бескорыстно отдававший артисту-самородку свой труд, свою энергию и знания» [5, с. 126].

Эверарди был гордостью Московской консерватории. ...Великолепный певец, он как исключительно даровитая натура, впитал в себя основы вокального искусства и, что главное, умел без всяких ухищрений и хитроумных подходов передать ученикам своё искусство [4, с. 10]. Выдающаяся русская певица А. В. Нежданова считала, что быть его учеником – значит постичь все лучшие стороны итальянского *bel canto* [6, с. 227]. Крупнейший с. петербургский бас, солист Мариинской оперы Ф.И. Стравинский также обучался у К. Эверарди.

Место в МГК после его ухода из жизни занял У. Мазетти, вырастивший видных представителей русского оперного искусства: А.В. Нежданову, Н.А. Обухову, В.В. Барсову и др.

Опыт работы итальянского маэстро запечатлён в следующих высказываниях: «Мазетти понимал вокальное дело. Вероятно, он не столько ставил голоса в узком понимании этих слов, сколько воспитывал культуру исполнения певцам. У него не существовало теории о постановке голоса как таковой совершенно отдельно от художественного материала [4, с. 211].

Корифей русской оперы Л.В. Собинов, восхищавшийся пением «короля теноров» А. Мазини, оттачивал своё вокальное искусство у итальянского профессора пения А. Маццолли. «Собинов немало воспринял от своих временных учителей и советчиков в Италии: Ч. Росси, Барбини, Ф. Канноне и в особенности Р. Делли-Понти, не говоря уже о слуховой школе», пройденной им у итальянцев при участии в петербургских спектаклях антрепризы К. Гвиди и А. Угетти, в которой пели такие признанные мастера, как Л. Тетраццини и Э. Джиральдони» [7, с. 23].

Итальянский маэстро М. Баттистини, будучи на гастролях в Москве в феврале 1912 г., давал одновременно уроки российским певцам, среди которых был и солист прославленного Большого театра (далее – ГАБТ), народный артист СССР С.И. Мигай, получивший у него более 100 занятий.

В XIX веке усилиями итальянских вокальных педагогов: А. Буцци, П.Л. Ронци и А.П. ди Сувестро, воспитавших в Грузии русских преподавателей пения: Е.К. Ряднова, О.А. Бахуташвили-Шульгину и Е.А.Вронского, были заложены предпосылки для формирования национальной вокальной школы. Они обучили в свою очередь первых на Кавказе профессиональных певцов и передали им искусство академического вокала. Исконно ценившаяся у грузин «красота сладости голоса», выражавшая всю полноту чувств и выразительность исполнения, вполне соответствовала итальянским вокальным критериям [8, с. 23].

Педагогический опыт лирико-драматического тенора, солиста Тбилисского академического оперного театра Д.Я. Андгуладзе воплотился затем в его учениках и последователях, среди которых видное место занимают певцы, завоевавшие международное признание: на-

родный артист ГрузССР Нодар Андгуладзе, народные артисты СССР Зураб Анджапаридзе и Зураб Соткилава.

Вокальная школа Бурятии, складывавшаяся на протяжении XX века, также ведёт своё начало от классиков вокаловедения: П. Виардо, А. Котоньи, К. Эверарди, М. Баттистини, У. Мазетти, К. Ферни-Джиральдони, Э. Гандольфи. Российские вокальные педагоги Москвы, Ленинграда (С.-Петербурга), Свердловска (Екатеринбурга), Новосибирска, обучавшие солистов Бурятского оперного театра им. нар. арт. СССР Г.Цыдынжапова и республиканской филармонии, получили профессиональную школу у итальянских вокальных учителей. К примеру, народные артисты СССР Лхасаран Линховоин и Ким Базарсадаев являются учениками профессора Ленинградской консерватории (далее – ЛОЛГК с 22 II 1938 г.) И.И. Плешакова, профессионального внука К. Эверарди через своего педагога В.С. Слестникова. Премьерные сопрано бурятской оперы на стадии её зарождения народная артистка РСФСР Надежда Петрова и заслуженная артистка РСФСР Клавдия Гомбоева-Языкова продолжили школу К. Эверарди через профессора ЛОЛГК Т.А. Докукину. Первый бурятский тенор, заслуженный артист РСФСР Абида Арсаланов обучался в классе профессора МГК С.И. Мигая – последователя итальянского маэстро М. Баттистини. Народный артист СССР Дугаржап Дашиев и народная артистка РСФСР Чимита Шанюшкина окончили Уральскую консерваторию у профессора З.В. Щёлоковой, ведущей профессиональную родословную от Паулины Виардо. Фактором же, способствующим созданию бурятской вокальной школы, служат благодатнейшие фонетические свойства бурятской лексики, обуславливающей адаптированность её языковой системы к вокалу.

Таким образом, установление взаимных культурных контактов между Западом и Россией на протяжении XIX-XX вв. привело к созданию устойчивого музыкального явления в виде национальных певческих школ академической направленности: русской, грузинской, бурятской и т.д.

Примечания

1. Львов М. Л. Из истории вокального искусства. М. : Музгиз, 1964. 228 с.
2. Багадуров В. А. Очерки по истории вокальной педагогики. М. : Музгиз, 1956. 268 с.
3. Деряжный В. А. О принципах и методах советской вокальной педагогики // Вопросы вокальной педагогики. М. : Музыка, 1967. Вып. 3. С. 5-45.
4. Московская консерватория. 1866-1966. М. : Музыка, 1966. 726 с.
5. Шаляпин Ф. И. Литературное наследство : в 2 т. М. : Искусство, 1959. Т. 1. 767 с.
6. Назаренко И. К. Искусство пения. М. : Музыка, 1968. 512 с.
7. Богданов-Березовский. Певец любви и свободы // Собинов Л. В. Статьи, речи, высказывания. М. : Музыка, 1970. Т. 2.
8. Бахутапшвили Н. К. Ряднов, Бахутапшвили-Шульгина. Очерки по истории вокального образования в Грузии. Тбилиси : Заря Востока, 1959. 179 с.

**ОСОБЕННОСТИ ФУНКЦИОНИРОВАНИЯ КОМПОНЕНТОВ СИСТЕМЫ
«БУРЯТСКОЕ КОМПОЗИТОРСКОЕ ТВОРЧЕСТВО»
FEATURES OF FUNCTIONING OF SYSTEM COMPONENTS "BURYAT
COMPOSITION"**

В статье рассматривается история становления композиторского профессионализма в Бурятии и межкультурного взаимодействия бурятской национальной музыкальной культуры и культуры европейского типа.

The article discusses the history of the formation of composition of professionalism in Buryatia and intercultural interaction Buryat national musical culture and culture of the European type.

Ключевые слова: бурятское композиторское творчество, музыкальная культура Бурятии, взаимодействие культур.

Keywords: Buryat composition, the musical culture of Buryatia, the interaction of cultures.

Становление профессиональной музыкальной культуры письменного типа в Бурятии – сложный процесс, ставший результатом ускоренного развития культуры в советское время. Этот процесс происходил на основе синтеза двух различных традиций музыкального мышления: традиций национального искусства и художественных завоеваний европейской классической музыки.

Теоретической базой создания интегративной основы для построения общесоветской культуры стала культурная концепция социализма. Направленная на создание культуры, имеющей общенациональное значение, она содержала постулат о необходимости сопряжения национального и интернационального.

Традиции национального и европейского искусства отличались по всем существенным параметрам: системам жанров, природе мелодизма, принципам изложения и развития материала, композиции и драматургии. Таким образом, профессионализм письменного типа в национальных республиках бывшего Советского Союза определяется, как гетерогенный - возникший на основе взаимодействия разнородных традиций.

Наиболее остро вопрос формирования такого типа профессионализма, называемого иначе композиторским, стоял в республиках Средней Азии, Казахстана, Сибири, так как в данном процессе взаимодействовали традиции разных геосоциокультурных ареалов: Востока и Запада, при этом национальная, восточная, традиция заключала в себе два компонента – фольклорный и профессиональный устной традиции.

В Бурятии, как и других республиках советского Востока, художественные модели национальной социокультурной среды и осваиваемая жанрово-стилистическая система принадлежали к противоположным традициям. Направление процесса было связано с движением в сторону, обратную национальной традиции. Отсутствовала преемственность профессионализма: композиторы, генетически связанные с национальной культурой, только начинали осваивать технику творчества, советские же композиторы, делегированные в республику, носители европейской традиции, были профессионально оснащены, но не были знакомы с традицией национальной. Поэтому реализация взаимодействия культур в данной сфере осуществлялась непрямым путем, создавая сложную конфигурацию подъемов и спадов.

Сложный характер взаимодействия национального и европейского компонентов системы «профессиональная музыкальная культура Бурятии» обусловлен одновременностью функционирования разнонаправленных процессов: межкультурное их взаимодействие друг с другом происходило с параллельным развитием внутри каждого их них взаимодействий

внутрикультурных: отношения бурятской монодии и общеевропейских жанровых и стилистических норм складывались в рамках межкультурных взаимодействий, однако внутри каждой системы функционировали разные историко-стилевые пласты. Таким образом, композиторское творчество Бурятии является поликультурным целым.

История демонстрирует два типа реализации этого процесса в разных национальных культурах: эволюционный и революционный. Эволюционный тип – естественный путь адаптации к европейской традиции, развертывающийся в продолжительных хронологических рамках. Он позволяет поддерживать структурное и функциональное равновесие компонентов, не переходя на стадию интеграции. Начальный этап реализации такого типа характеризовал бурятскую музыкальную культуру в XIX веке, когда складывался контингент исполнителей и потребителей культовых, салонных, военных жанров европейской традиции.

Революционный тип формирования композиторского профессионализма – директивный путь, развертывающийся в узких хронологических рамках. Он характерен для республик СССР, в том числе и для Бурятии, когда политическая воля партии и государства диктовала и обеспечивала форсированное создание социокультурных условий взаимодействия культур. В силу сложившихся социально-исторических условий произошло ускоренное освоение жанров, форм, методов и средств, которые в самой европейской традиции складывались в протяженных временных рамках нескольких столетий.

Принцип взаимодействия компонентов системы «бурятское композиторское творчество» - принцип иерархии. Данный принцип основан на неравноправном взаимодействии, когда одна культура – в данном случае культура европейского типа – выступает, как донор, а другая – в данном случае бурятская традиционная – как реципиент. Культура-донор предоставляет для заимствования широкий арсенал средств, приемов, принципов, методов организации творческого продукта. Культура – реципиент в большей степени заимствует, нежели отдает. В композиторском творчестве взаимодействуют: один национальный компонент – тематизм со специфическими ладовыми, мелодическими, ритмическими, структурными характеристиками и ряд компонентов европейской музыки: фактурный, ладо - гармонический, композиционный, драматургический, тембровый.

Соотношение компонентов системы может быть рассмотрено с позиций взаимодействия бинарных оппозиций «народное – профессиональное», «национальное – инациональное», «традиционное – новаторское», «универсальное – особенное», «западное – восточное». Компонент «профессиональное – инациональное – западное – универсальное – новаторское» отличается многосоставностью, проявляясь в средствах выразительности, системе жанров, формах, композиции, драматургии. Компонент «народное – национальное – традиционное – особенное – восточное» характеризуется внутренним единством при естественном внутрикультурном функционировании в нем разных стадийальных и региональных составляющих. Многомерность взаимодействия данных компонентов определяется и динамическим характером их функционирования, поскольку каждый продолжает развивать свой потенциал и экстенсивно, и интенсивно.

Профессиональная музыкальная культура Бурятии сохраняет сочетание внешнего и внутреннего векторов развития, однако степень их интенсивности на разных этапах различна. Так, в 1930-1960-е годы центральным аспектом было межкультурное взаимодействие, но внутри общеевропейского компонента происходила модернизация принципов европейской и русской школ: развитие принципов симфонизма и ориентализма. В 1970-1990-е годы в центре находятся внутрикультурные взаимодействия, а межкультурные представлены, как отношения второго плана.

Возможность межкультурного взаимодействия национальной музыкальной культуры и культуры европейского типа была обусловлена и внешними, и внутренними обстоятельствами. К внешним условиям отнесем распространение форм, жанров и стиля европейской музыки в Бурятии на столетие раньше возникновения бурятской советской музыкальной культуры и формирования музыкального профессионализма – в первой половине XIX века. Культурно-просветительская деятельность церкви, декабристов, любительских объединений раздвигала представления о музыке, формировала музыкальные интересы. Тогда произошло ознакомление масс с европейскими жанрами, стилем, формами исполнительства, восприятия, музыкального образования: складывалась система общего образования, включавшая и начальное музыкальное образование: пение по нотам, позднее – игру на музыкальных инструментах. Т. Ф. Ляпкина подчеркивает, что наряду с духовной музыкой учащиеся изучали и музыку светскую [3, с. 11, 128, 133, 222]. При этом приобретенные знания становились достоянием общества: разученные произведения выносились на суд публики в ходе литературно-музыкальных утренников и вечеров. Следовательно, образовательный процесс включал просветительский аспект учебной деятельности и, таким образом, православная музыка постепенно превращалась в элемент светской культуры. Это явилось каналом проникновения в музыкальную практику народа традиции многоголосия (механизмом односторонней диффузии музыкальных форм).

Музыкальная деятельность не замыкалась рамками образовательных учреждений: создавались творческие объединения – кружки любителей музыки, литературы и драматического искусства, так называемые «народные чтения», общества любителей церковного пения – то есть самостоятельные каналы распространения музыки европейской традиции. Вышеперечисленные формы музыкальной творческой и просветительской деятельности приобщали население Бурятии к музыке европейского типа, раздвигали его представления о музыке, формировали музыкальные интересы, став фактором процесса межкультурного взаимодействия.

Однако в повседневной практике взаимное освоение типов, видов, жанров музыки двух народов носило случайный характер, осуществляясь на уровне быта. Музыкальные традиции существовали параллельно, единого информационно-семантического поля не возникало.

Внутренней предпосылкой взаимодействия систем стали имманентные музыкальные закономерности: глобальное распространение европейской классической системы и открытость обеих взаимодействующих культур. Потенциал восприятия национальной музыкальной культурой инационального влияния был обусловлен внутренней адаптивностью бурятского музыкального традиционализма и особенностями музицирования: переход бурятской музыки к новой системе отражения мира осуществился потому, что многие качества бурятской музыкальной традиции обладали художественной актуальностью, что и обусловило органическое «врастание» их элементов в новые формы. Речь идет о присутствии в фольклоре элементов, предвосхищающих многоголосие, иначе многоголосное оформление было бы отвергнуто, так как две совершенно противоположные системы не могут существовать в едином целом (4, с. 36).

При планировании путей развития советской культуры была определена европоцентристская установка, обусловленная объективными и субъективными факторами: Россия несколько веков была политически, экономически, культурно-генетически связана с западно-европейской цивилизацией. Кроме того, идеологи социализма считали европейскую культуру эталонной, так как были воспитаны на ее ценностях, вследствие чего она представлялась им наиболее способной и достойной стать фундаментом еще более совершенной социалистической культуры [1, с. 15]. Соответственно все то, что не соответствовало европейскому типу культуры, понималось теоретиками социализма, как отсталое. Данная позиция отразило непонимание сущности многосоставной культуры народов России, что и стало причиной того, что преодоление «отсталости» было связано не с развитием национальных форм и жанров музыкального искусства, а с переключением музыкального развития в новое, европейски

ориентированное, русло, в котором уже развивалась европейская часть России. В результате профессиональные музыкальные культуры народов страны стали развиваться по одной схеме, в едином идейно-эстетическом ключе. Главное же негативное последствие данной политики заключается в том, что не состоялось самостоятельное движение советских республик к письменному музыкальному профессионализму.

Культурное строительство приняло экстенсивный характер, что проявилось в целом комплексе социокультурных, институциональных, художественно-эстетических факторов, реализация которых зачастую была отмечена наличием авторитарных методов [2, с. 14].

В литературе о бурятской музыке взаимодействие национального и инонационального компонентов определяется обычно, как обмен. Мы считаем это неверным, так как обмен основан на взаимном равноправном заимствовании одной культурой идейно-образных смыслов, особенностей языка, инструментария, исполнительских приемов другой культуры. В композиторском творчестве Бурятии заимствование осуществляла традиционная культура, обратное же действие проявилось только в расширении «европейским» субъектом взаимодействия своего индивидуально-стилевого диапазона.

В композиторском творчестве Бурятии есть пример проявления подвижности функций взаимодействующих культур, когда со сменой исторических стадий они изменили свое место в иерархии. Так, в 1980-е годы Ю.И. Ирдынеев начал поиск выразительных средств, исходящих из фольклорного тематизма и традиционной музыкальной практики (балет «Лик богини»). Другие бурятские композиторы в те годы не смогли преодолеть влияния европейских принципов музыкального мышления. В 1990-е годы, с изменением социокультурной практики, в композиторское творчество проникают новые языковые тенденции, разрушающие принципы европейской классики, и взаимодействие национального и инонационального становится более органичным, хотя и осуществляется также по принципу иерархии.

Результат взаимодействия культур выходит за рамки однозначного определения: с одной стороны, это ассимиляция, так как, во-первых, субъекты взаимодействия проявили себя, как донор и реципиент, во-вторых, доминирующая культура имеет сложный характер, в-третьих, осуществляет контакт наступательно. Однако подавления национальной культуры не произошло и признаков упадка она не проявила, сохранив этнонациональное своеобразие. С другой стороны, это интеграция, так как в культуре одного из партнеров, во-первых, осуществлена интеграция разнородных содержательных и технологических элементов, во-вторых, появились новый стиль, значительные творческие результаты, системы образования, сохранения и трансляции культуры.

Проведенный анализ позволяет сделать следующие выводы. Формирование профессиональной музыкальной культуры в Бурятии произошло в результате взаимодействия отдаленных типологически и цивилизационно друг от друга культур, в чем проявилось межкультурное взаимодействие. При этом обе культуры были представлены темпорально различными компонентами, что свидетельствует о наличии внутрикультурных взаимодействий в каждой из них.

Динамичное становление национальной культуры в хронологически узких рамках было обусловлено политической задачей ускоренного развития «отсталых», с европоцентристской точки зрения, республик. Данный процесс проявил прямую зависимость от социально-политических условий: культурная политика советского государства обеспечила форсированные темпы освоения национальной традиционной монодической культурой устной традиции - жанровых, стилевых, драматургических норм европейской многоголосной культуры письменной традиции. Музыкальная практика республики была преобразована, национальная культура выведена из состояния самодостаточности и спорадических связей с соседними культурами. При этом взаимодействующие компоненты сохранили свое своеобразие, хотя соотношение «традиционно-специфического» и «инонационального» не было равным. Однако единственный участвующий во взаимодействии «традиционно-специфический» элемент –

национальная монодия – стал определяющим характер трансформации ряда «инонациональных» элементов.

Динамика процесса взаимодействия культур носила конструктивный характер, что подтверждается скоростью реагирования на изменение социокультурных условий. Национальная профессиональная культура демонстрирует многоуровневый характер, о чем свидетельствует появление новых форм музыкальной практики, создание композиторской, исполнительской, воспринимающей среды, использование разных трансляционных каналов, расширение содержательного, жанрового, стиливого диапазона артефактов.

Примечания

1. Головнева Н. И. Становление якутской профессиональной музыкальной культуры (1920-1985). Новосибирск : Наука, 1994. 383 с.

2. Жабаяева Я. О. Становление и развитие профессиональной музыкальной культуры Бурятии (1923-1945 гг.) : автореф. дис. ... канд. ист. наук. Улан-Удэ, 2006. 24 с.

3. Каяк А. Б. Методологические проблемы анализа взаимодействия музыкальных культур (культурологический аспект) : автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1998. 24 с.

4. Ляпкина Т. Ф. Очерки истории православной музыкальной культуры Забайкалья (конец XII- начало XX вв.). Улан-Удэ : Изд.-полигр. комплекс ВСГАКИ, 2001. 201 с.

УДК 78(571.56)

Скрыбыкина Ч.К.

СОЮЗ КОМПОЗИТОРОВ РЕСПУБЛИКИ САХА (ЯКУТИЯ)

(на рубеже веков)

THE UNION OF COMPOSERS OF THE REPUBLIC OF SAKHA (YAKUTIA)

(at the turn of the century)

В статье прослеживается история рождения и развития профессионального музыкального искусства в Республике Саха (Якутия), роль Союза композиторов Якутии в становлении якутской композиторской школы. Дается характеристика современного состояния музыкальной культуры в республике, отмечается значение проекта «Музыка для всех» в популяризации музыкального искусства.

The article traces the history of the birth and development of professional musical art in the Republic of Sakha (Yakutia), the role of the Union of composers of Yakutia in the formation of the Yakut school of composition. Characteristics of the modern state of musical culture in the Republic, noted the importance of the project "Music for all" in the promotion of musical art.

Ключевые слова: музыка Республики Саха (Якутии), Союз композиторов Якутии, проект «Музыка для всех», якутские композиторы.

Keywords: music of the Sakha Republic (Yakutia), the Union of composers of Yakutia, the project "Music for all", Yakut composers.

Музыка – душа народная. Глубочайший духовный потенциал, заложенный в фольклоре народа саха, нашел отражение в профессиональном творчестве современных деятелей культуры и искусства земли Олонхо. Народная музыка стала генетической основой сочинений якутских композиторов. Созданный 35 лет назад Союз композиторов Республики Саха (Якутия) является ныне одним из значимых составляющих российского культурного пространства.

История рождения профессионального музыкального искусства в республике начинается в первой трети прошлого столетия и связана с именами составителей первых сборников якутских народных песен Адама Скрябина и Федора Корнилова. В 1930-50-е годы разворачивается активная деятельность основоположника якутского профессионального музыкального искусства Марка Жиркова. Под его руководством был организован Якутский нацио-

нальный хор (1936), силами которого в 1940 году была осуществлена постановка первого музыкального спектакля – музыкальной драмы «Нюргун Боотур» на либретто Суорун Омоллоона и музыкой Марка Жиркова. Впоследствии хор стал основой труппы музыкально-драматического театра (1942), а затем и Государственного музыкального театра-студии (1944). При радиокомитете вели активную деятельность симфонический оркестр (1943) и хор (1944).

Наличие творческих коллективов требовало пополнения концертного репертуара. Ощущалась острая нехватка произведений на якутскую тематику. В решении этого вопроса важную роль сыграла творческая деятельность российских композиторов. В 1939 году было создано первое симфоническое произведение на якутские темы сюита «Из якутских легенд» Н. Пейко. В 1944 году группа деятелей искусств Якутии, в которую входили Суорун Омоллоон, И. Винокуров-Чагылган, В. Местников, И. Избеков и М. Жирков, отправилась в творческую командировку в Москву и привезла в республику более 200 произведений (из них около 170 песен). В выполнении заказа на ряд произведений разных жанров приняли участие композиторы Г. Литинский, Г. Лобачев, Н. Пейко, Г. Гамбург, братья Крейн, Р. Ромм, М. Мильман и другие. А в 1947 году состоялись премьеры первой якутской оперы «Нюргун Боотур» и первого якутского балета «Полевой цветок», авторами которых явились М. Жирков и Г. Литинский. В 1950-60-е годы к якутской тематике активно обращались российские композиторы Д. Салиман-Владимиров, Н. Бажов, Р. Ромм, А. Мазаев, С. Кондратьев, В. Юровский, Л. Вишкарев, Ж. Батуев и многие другие.

Существенный вклад в становление якутской профессиональной музыки и музыкального образования внесли композиторы Грант Григорян и Герман Комраков. В 1950-е годы в Якутию приехали работать Николай Берестов и Валерий Кац. С 1972 года начинает творческую деятельность первый композитор-якут Захар Степанов.

18 июня 1979 года была создана якутская территориальная организация Союза композиторов СССР. В выездном учредительном заседании приняли участие известные советские композиторы Борис Тищенко, Ян Френкель, Людмила Лядова, а так же будущий руководитель российского Союза Владислав Казенин. Первым Председателем Правления избирается заслуженный деятель искусств РФ и РС (Я), композитор Николай Берестов. Отряд композиторов пополняется новыми именами – Сергей Белоголов, Владимир Ксенофонтов, Алексей Сазонов, первая якутская женщина-композитор Полина Иванова.

В последующие годы председателями правления Союза композиторов Якутии становились заслуженный деятель искусств РФ и РС (Я) Захар Степанов и заслуженный деятель искусств РС (Я), композитор Аркадий Самойлов. В настоящее время руководителем Союза композиторов РС (Я) является Захар Степанов, ответственным секретарём – кандидат искусствоведения, доцент, отличник культуры РС(Я) Ч.К. Скрыбыкина. В состав данной творческой организации входят композиторы: заслуженные деятели искусств РС (Я) Владимир Ксенофонтов, Полина Иванова, Кирилл Герасимов и Егор Неустроев, отличник культуры РС (Я) Николай Михеев, а так же музыковеды: заслуженный работник культуры РФ, заслуженная артистка РС (Я), кандидат исторических наук Аиза Решетникова, доктор искусствоведения Юрий Шейкин, кандидат искусствоведения Татьяна Павлова-Борисова, отличник культуры СССР Зоя Кириллина.

Более чем полувековой путь становления якутской композиторской школы ознаменовался освоением практически всех музыкальных форм и введением новых для академической музыки жанров, основанных на традициях музыкального фольклора народов Севера. Если в 1940-е годы наибольшее внимание уделялось хоровой и оперной музыке, то в 50-е годы повышается интерес к симфоническому творчеству. В 60-е годы на новый уровень выходят жанры оперы и балета. В 70-е годы ведущими жанрами творчества якутских композиторов становятся кантата и оратория. В 80-е годы зарождается драматический симфонизм. На рубеже веков значительному развитию подвергается жанр балета. На протяжении всего времени большое место в творчестве всех композиторов занимают камерная вокальная (песни, романсы) и инструментальная (концерты, ансамбли) музыка.

Ныне в творческом багаже якутских композиторов 20 опер и 35 балетов, симфоническая музыка, крупные вокальные и инструментальные сочинения, концертная и камерная музыка, а так же целый ряд произведений, претворяющих жанровые признаки, характерные для якутского героического эпоса Олонхо, тойука, алгыса, осуохая, хомусной музыки, ритуального танца шамана, а так же образцов музыкального фольклора малочисленных народов Крайнего Севера.

Деятельность Союза композиторов РС (Я) оказывает действенное влияние на развитие духовного и культурного потенциала республики и включает несколько генеральных направлений:

- создание произведений музыкального искусства, отражающих духовно-ценностный потенциал культуры северных народов;
- сохранение и передача духовных и культурных традиций, заложенных в народной музыке и длительной истории становления профессионального музыкального искусства;
- научно-исследовательская и научно-методическая деятельность композиторов и музыковедов Союза, направленная на формирование и становление научно-методологической базы профессиональной музыки;
- тесное, плодотворное сотрудничество с ведущими профессиональными творческими организациями республики, театрами, Государственной филармонией, средствами массовой информации, учебными заведениями начального, среднего и высшего профессионального образования, а так же органами представительской и исполнительной власти республики;
- формирование высоких духовных и музыкально-эстетических ценностей подрастающего поколения, путем проведения активной духовно-просветительской деятельности членами СК РС (Я);
- общественная деятельность Союза композиторов РС (Я), направленная на воспитание активной гражданской позиции и решении социальных задач, поставленных перед современным обществом;
- пропаганда классического музыкального наследия, современного якутского музыкального искусства и музыки народов РС (Я), путем проведения съездов и пленумов СК, конференций, активной концертной деятельности.

2014 год – Год культуры в РФ. В республике активно продвигается проект «Музыка для всех». В этом году общественная организация «Союз композиторов Республики Саха (Якутия)» отмечает 35-летний юбилей. В Высшей школе музыки РС(Я) им. В.А. Босикова проведены детско-юношеские конкурсы «Юный композитор» и «Компьютерная музыка и аранжировка». 6 февраля Национальный театр танца им. С. Зверева Кыыл Уола представил новый балет Владимира Ксенофонтова «Ньырбакаан». 1 марта с большим успехом прошел концерт произведений Кирилла Герасимова, организованный Государственной Филармонией РС (Я) им. Г.М. Кривошапко. 13 апреля в ГТОиБ им. С. Омоллоона состоялся творческий вечер Егора Неустроева. 23 апреля в Якутском научном центре прошел концерт «Музыка якутских композиторов» класса профессора ВШМ РС(Я) Ольги Кошелевой, где прозвучали сочинения Николая Берестова, Захара Степанова, Владимира Ксенофонтова и самого молодого члена Союза Николая Михеева. 14 мая филармонический симфонический оркестр под управлением Натальи Базалевой исполнил произведения Николая Берестова, Захара Степанова и Кирилла Герасимова, которые тепло были приняты публикой.

В Якутском музыкальном колледже (училище) им. М.Н. Жиркова прошли Педагогические чтения, где впервые в истории музыкального образования Якутии обсуждалась преподавательская деятельность композиторов и музыковедов. В чтениях приняли участие ведущие педагоги музыкального колледжа, Высшей школы музыки РС(Я), Якутского колледжа культуры и искусств, представители ДШИ и СОШ РС(Я).

В рамках проекта «Музыка для всех» продолжается прием заявок от музыкальных и общеобразовательных школ для участия в Республиканском видеоконкурсе «Якутские композиторы – детям». Осенью, в рамках международного музыкального фестиваля «Северное

сияние» Государственной Филармонии РС (Я), ожидается ряд премьер. С 30 ноября начнется Декада якутской музыки, в рамках которой пройдут концерты и презентации, а так же состоится Всероссийская научно-практическая конференция «Актуальные проблемы национальной композиторской школы», которая вошла в план мероприятий Года культуры. 10 декабря в ГТОиБ состоится торжественный вечер, в котором примут участие ведущие мастера искусств республики.

Деятельность Союза композиторов РС (Я) вносит значительный вклад в развитие духовного потенциала республики и отражает глубинные культурные ценности, заложенные в древней музыке северных народов. Композиторы, как носители традиционной культуры и профессионалы своего дела, имеют активную гражданскую общественную позицию, принимают активное участие во всех культурных мероприятиях республики, пользуются большим авторитетом в республике и за ее пределами. Музыка якутских авторов с большим успехом исполнялась на ведущих концертных площадках России и всего мира, создавая и подкрепляя положительный имидж Якутии, как республики с большим творческим потенциалом и высоким уровнем творческой жизни. Духовный потенциал сочинений якутских композиторов огромен и воплощает специфику и самобытные черты культуры народов Севера. Инновационное развитие Якутии немыслимо без позитивных духовных ориентиров, без опоры на культурные ценности и традиции, несомненной частью которых является творческое наследие якутских композиторов.

УДК 008:2

Тоуз Нойманн Б.М.

**ЯЗЫКОВАЯ КОНСТАНТА РЕЛИГИОЗНОЙ ТРАДИЦИИ
В КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОМ ИССЛЕДОВАНИИ
LANGUAGE CONSTANT RELIGIOUS TRADITIONS
IN A CULTURAL STUDY**

Статья посвящена определению языковой константы как основному фактору существования религиозной традиции в культурологическом познании современных процессов. Константа как устойчивая единица в системе бытия формирует религиозные идеи и смыслы культуры, передаваемые через язык, создавая, таким образом, ориентиры религиозных традиций.

The article is devoted to definition of a language constant as to a major factor of existence of religious tradition in culturological knowledge of modern processes. Constant as steady unit in system of life forms religious ideas and the meaning of culture conveyed through language, creating, thus, reference points of religious traditions.

Ключевые слова: культура, культурология, язык, языковая константа, религия, традиция, религиозная традиция.

Keywords: culture, culture, language, language constant, religion, tradition, religious tradition.

В начале XXI века меняется научная парадигма, формируется культурологический категориально-понятийный аппарат, что делает возможным и необходимым освоение новых подходов к исследованию многообразия мира культуры. Теоретическая концепция языка культуры, предполагает изучение элементов, феноменов, явлений, процессов в целостном комплексе устойчивых единиц, рассматриваемых в разных аспектах. Осмысление бытия человека, общества, природы и культуры через призму религиозной традиции, на базе накопленных человечеством знаний, умений и навыков дает возможность создать базу для дальнейшего осознания мультикультурного, глобального пространства нового мира.

Проблемой анализа процессов изменения и функционирования религиозной традиции является выявление внутреннего смысла, структур интеграции на символическом и концепту-

альном уровне. Решением поставленной проблемы может служить выявление константы в религиозной традиции, в пространстве которой создаются тексты культуры необходимые человеку для деятельности.

Современные научные исследования наглядно демонстрируют наличие константы в религиозной традиции, независимо от количественных и качественных изменений в содержании научного знания. Система научных и ненаучных знаний, непосредственно функционирующих в процессе жизнедеятельности, как способ построения онтологического и аксиологического бытия человека, влияет на создание и органичное существование различных традиций, необходимых человеку для выживания в условиях модернизации.

Культурологическое и философское осмысление константы, появление исследований по проблемам религий и традиций приводит к необходимости научного осмысления устойчивости этих феноменов в век высоких технологий. Складывается устойчивая типологическая константа традиции несущая национальную и религиозную идентификацию в современной культуре.

Сегодня наблюдается возрастание интереса к религиозным проблемам, философское осмысление веры как смысла бытия, появление новых исследований традиции феномена как ценности, изучение константы в разных областях знания. Для того чтобы понять сущность религиозной константы традиции необходимо, прежде всего, определить значение понятия «константа». При этом следует заметить, что имеется множество спорных вопросов, связанных с определением понятия «константа» в культурологической рефлексии, так как данное понятие очень емкое и включает в себя большой круг идей.

Идеи культуры связаны, прежде всего, с первыми формами осмысления бытия, осознания процессов жизни во взаимосвязи с окружающей действительности. Анимизм, фетишизм, тотемизм, магия отражают сознательную деятельность человека, его веру в живую природу, одухотворение окружающего пространства дало возможность сформировать человеческие понятия – нравственность, мораль, этика и другое. Природные и социальные процессы становления человека привели к необходимости рождения религий, отраженных в традициях общества. Мир идей неотделим от мира людей, а идеи – от ежедневной реальности. Для традиций и обычаев важен язык, в которых он воплощен, как средство коммуникаций между людьми и в этой своей функции он приобретает символический характер.

Константа как устойчивая основа религии передается из поколения в поколение, сохраняя постоянную базу, при этом меняя внешние знаки в обрядах, обычаях, традициях. В современной науке рассматриваются следующие константы: математическая, физическая, константа (в программировании), константа диссоциации кислоты, константа равновесия, константа скорости реакции и другие. С.И. Ожегов определяют константу, от латинского *constans*, как постоянную, устойчивую величину [1].

Термин «константа» рожден точными науками и обозначает некоторую постоянную неизменную величину. В гуманитарной сфере он чрезвычайно редок. Понятие «культурная константа» впервые была научно обоснована Ю.С.Степановым [2; 3].

В культурологии смысл константы зависит от императивов развития бытия. Проблема взаимоотношения культуры и религии состоит в выяснении контактных зон и взаимообуславливающего влияния. Прежде всего, необходимо определить понятия культура и религия, в дисциплинах культурология и религиоведение они являются отдельными науками, изучающими конкретное, имеющее свои границы явление, по своей природе они сингулярны и метаглобальны.

Культура в современной науке имеет множество определений, каждое из которых обусловлено предметной направленностью. Философия, социология, этнография и др. дают понятия в зависимости от исследовательских приоритетов. В культурологии, на наш взгляд дефиниция культуры, данная М.С.Каганом, поможет в изучении религиозной константы традиции. Культура определяется как результат и продукт деятельности человека, где человек творец и творение культуры, при этом М.С.Каган этническую форму бытия выделяет первой по-

сле биологической, затем социальную, в которой и появляются религиозные субстраты бытия [4].

В научных исследованиях понятие «религия», определяется как особая форма осознания мира, обусловленная верой в сверхъестественное, включающая в себя свод моральных норм и типов поведения, обрядов, культовых действий и объединение людей в организации (церковь, религиозную общину) [5]. Религиозная система опирается на веру в бога и божественное происхождение человека и окружающего мира для того чтобы бог послал милость свою человек создал систему религиозных традиций, ритуалов, обрядов. Взаимосвязь культуры и религии состоит в том, что они формируют общечеловеческие нравственные нормы и непреходящие ценности. На протяжении исторического развития человека и общества мы видим одновременное отражение культурных форм с религиозным содержанием. Таким образом, культурные смыслы бытия соединились с религиозными.

В культурологии как самостоятельной дисциплине объясняются культурные процессы и феномены, исходя из понятий и универсалий, присущих культуре, находясь над религиозными координатами, при этом постоянно сверяясь с ними. Религиозные константы из относительно большого числа, освоенных субъектом, выполняют в культуре особую роль, состоящую в идентификации и ментальном основании культурных ценностей и ориентиров. Религиозная консервация в традициях в этом случае оказывается выражением противостояния культурных форм чужим формам культуры.

Константа в культуре существует постоянно или, по крайней мере, очень долгое время. В известной мере константной становятся классические произведения искусств, культурное наследие, классическая дружба, классический бюрократ, классическая идеология и т. п. В данном случае сфера применения, да и само слово «классика» не важны, имеет значение то, что явление или процесс могут быть оценены в культурно-исторической цепи событий таким образом, чтобы из этой вереницы событий была получена ориентирующая символическая форма идентификации. Константе может быть придано любое значение как постоянный принцип культуры, проецирующийся в различных культурах религиозные представления об устройстве мира и который может быть отнесен как раз к константам-принципам. Поскольку мы говорим о религиозной константе, выросшей в недрах культуры, то оказывается, что средством ориентации, своего рода эталоном для оценки, может стать традиция, сохраняющая и передающая символы религиозной культуры.

Таким образом, религиозная константа традиции может быть рассмотрена как одна из важнейших основ религиозной культуры. В меньшей степени такое понимание констант подходит для характеристики традиций, так как это не просто принцип, а принцип-процесс. Константой может стать вера как форма бытия, культура как смысл бытия и другие формы.

Культурология, собственно говоря, должна изучать вневременное и временное, универсальное и преходящее в человеческой культуре, тем самым культурология соприкасается с религией. В культурологическом дискурсе исследования религиозной константы проявляется не вся совокупность бытия реального и трансцендентного, а лишь специфическая форма человеческой деятельности, которую мы называем культурной.

В культуре формируется религиозная традиция, как целостная система, где каждый элемент прямо или косвенно связан с другими. Эта система предстает как устойчивая форма, которая транслируется в культуре и усваивается индивидами в процессе деятельности. Традиции формируются в процессе исторического развития посредством языка, с эволюционной точки зрения, проблема происхождения языка отсылает к внеязыковой реальности. С эмпирической точки зрения, эта проблема отсылает к ментальной реальности. Как заметил ещё В. фон Гумбольдт, что человек является человеком только благодаря языку, а для того чтобы создать язык, он уже должен быть человеком [6].

Процесс развития языка – это постепенное усложнение его ранних «примитивных» и «упрощённых» форм. Язык имеет изначально-сложную природу, т.е. есть абсолютно всё, что нам известно о языках древности, будь то материалы древней письменности или этнографи-

ческие данные, говорит о решающей роли в генезисе различных социальных институтов и идеологических форм, «послужив исходным материалом для развития философии, научных представлений, литературы и т.д.» [7].

Осмысление проблемы происхождения традиций взаимосвязано с происхождением языка, так как только язык дал возможность человеку сохранять и передавать знания, умения и навыки. Ранние, мифологизированные формы традиций отличаются от позднейших необычайно высокой степенью своей упорядоченности, проявляющейся в факте существования систем бытия. Традиционно эти системы рассматриваются как самостоятельно возникающие в силу сходных условий и обстоятельств исторического существования народов. В процессе развития системы мировоззрения трансформируются и в историческом времени создаются традиции с инвариантным содержанием. «Сумма наших представлений о мире», определяющая и нашу индивидуальность, и нашу принадлежность к обществу, т.е. наша модель мира, заметно или незаметно от нас, выступает изначальным руководителем в создании текста [8]. Такое рассмотрение поможет выявить закономерности их трансформирования, а, следовательно, позволит применить реконструировать языковые константы религиозной традиции. Тем самым будут созданы условия для изучения традиции в диахроническом и синхроническом ракурсе.

Сущность бытия традиции определяется смыслами, передаваемыми посредством языка, каждый этнос вырабатывает собственный язык религиозной культуры. Религиозная культура – это целостная структурно-функциональная система, где каждый элемент несет определенную нагрузку. Стержнем любой культуры является традиция, которая отражает основные формы и способы бытия индивида. Традиция показывает место человека в мире, соотношение экологического и социокультурного бытия, создает смыслообразующий целостный ориентир жизнедеятельности. Язык связывает элементы традиции в структурно-функциональные системы, создающими пространство культуры, целостность которой определяется языковыми особенностями. Таким образом, без языка традиция не может существовать, так как именно язык создает смыслы и ценности традиции, определяет ориентиры деятельности в ее реальной и ирреальной действительности, в духовной и материальной сфере бытия.

В соответствии со сложившейся в культуре традицией осуществляется деятельность и поведение людей, характерные для языка определенной эпохи. Традиция, взятая в ее исторически конкретном содержании, может быть рассмотрена в качестве основания религиозной культуры соответствующего времени. Она выражает мировоззрение данной эпохи, определяя не только объяснение и понимание, но и переживание человеком мира.

Основным содержанием человеческого знания о мире в языке являются культурные, исторические, социальные опыты познания, отражаемые соответственно естествознанием, философией и космологией. Формами проявления этих знаний выступают знания религии, мифа и науки. В различных типах культур, которые характерны для различных исторически сменяющихся друг друга типов и видов общества, можно обнаружить как общие инвариантные, так и особенные специфические черты. В сознании человека каждой эпохи все эти черты сплавлены в единое целое, поскольку сознание в реальном его бытии – это не абстрактное сознание вообще, а развивающееся общественное и индивидуальное сознание, имеющее в каждую эпоху через языковые формы свое конкретно-историческое содержание.

Религиозная традиция рассматривается нами как система, с комплексом устойчивых структурных единиц, связанных языком, обеспечивающих социальные связи и взаимодействие человека, общества, природы и культуры, которая отражает комплексность протекания исторических и современных социокультурных процессов в их диахронной и синхронной вариации. В отечественной культурологии понятие «религиозная традиция» находится в настоящий момент в стадии научной разработки с привлечением междисциплинарного ресурса в определении границ и смысловой наполненности данного феномена. Поиск методологической системы доказательств, структурирующих понятие «религиозной константы традиции»

в том числе через языковые компоненты культуры, сложившиеся на протяжении исторического развития.

В культурологии явления религиозных традиций в мировой культуре, изучается в их сопоставлении и историческом континууме с целью идентификации тех черт, которые определяют универсалии культуры в их конкретном, следовательно, историческом бытии. Таким образом, языковая константа становится условием и формой реализации культур и фактором существования религиозных традиций.

Примечания

1. Ожегов С. И. Толковый словарь русского языка. М. : Мир и Образование : Оникс, 2011. 736 с.
2. Степанов Ю. С., Проскурин С. Г. Константы мировой культуры. Алфавиты и алфавитные тексты в периоды двоеверия. М. : Наука, 1993. 158 с.
3. Степанов Ю. С. Константы : слов. русской культуры. М. : Шк. «Языки рус. культуры», 1997. 824 с.
4. Каган М. С. Философия культуры. СПб. : Петрополис, 1996. С. 416.
5. Понятие «Религия» [Электронный ресурс]. URL: <http://ru.wikipedia> (дата обращения: 07.11.13).
6. Гумбольдт В. Избранные труды по языкознанию. М., 1984. С. 49.
7. Токарев С. А. Избранное. Теоретические и историографические статьи по этнографии и религиям народов мира. М., 1990. 320 с.
8. Цивьян Т. В. Лингвистические основы балканской модели мира. М. : Наука, 1990. 210 с.

УДК 811.512

Рупышева Л.Э.

ДИФФЕРЕНЦИАЛЬНЫЕ ГРУППЫ СЛОВ В НАЗВАНИЯХ РАСТЕНИЙ И ЖИВОТНЫХ В БУРЯТСКОМ ЯЗЫКЕ DIFFERENTIAL GROUPS OF WORDS IN THE NAMES OF PLANTS AND ANIMALS IN THE BURYAT LANGUAGE

В статье рассмотрены дифференциальные группы слов в названиях растений и животных в бурятском языке. Данная статья будет интересна специалистам в области языкознания, филологии.

The article is devoted to the differential groups of words in the names of plants and animals in the buryat language. This article will be of interest to specialists in the field of linguistics and philology.

Ключевые слова: бурятский язык, названия животных и растений, дифференциальные группы слов, корреляты, дериваты, разностные слова.

Keywords: buryat language, names of animals and plants, the differential groups of words, correlates, derivatives, differential words.

Лексический состав бурятского языка является сложным и неоднородным образованием. Вследствие разобщенности носителей языковых подразделений, их изолированности и отдаленности, он делится на говоры и диалекты, которые имеют расхождения в наименованиях различных лексических единиц. Еще в 1934 году Т.А. Бертагаев, обратив внимание на эти различия, предложил 4 вида дифференциальных групп: параллельные; дериваты; синонимобразные слова и термины [1]. Позже дифференциальные группы стали подразделять на коррелятивную, деривативную и разностную [2].

Исследуя названия животных и растений, мы обратили внимание на то, что данная тема разработана недостаточно и требует более детального рассмотрения.

В статье для анализа дифференциальных групп слов были использованы [3, 4, 5, 6]. Современные публикации по изучаемой тематике в бурятском языке в основном отсутствуют, но есть работы, связанные с явлениями синонимии, антонимии, омонимии [8], [9]. Условные сокращения даются в конце работы.

Корреляты – это слова, эквивалентные по своему значению, но различные по звуковому оформлению [2]. О.С. Ахманова в «Словаре лингвистических терминов» характеризует корреляты как «слова, связанные с другими отношениями синонимии, антонимии, принадлежностью к данному словообразовательному ряду или семантическому полю» [7, с. 187].

Их появление связано с освоением человеком окружающей среды в целом и ее отдельных компонентов. Они возникли первоначально в примитивных видах деятельности: собирательстве, охоте, рыболовстве, а затем получили свое развитие в более сложных – скотоводстве и земледелии.

Вероятно, разное восприятие предметов и явлений окружающей действительности, многообразие признаков предмета подвигло человека или коллектив к выбору наиболее приемлемого наименования. Не менее важную роль в обогащении языка сыграло и заимствование из других языков или диалектов, создавая параллельные термины. Кроме того, изолированные сообщества людей пополняли лексический состав независимо от других носителей языка.

Способами образования коррелятивных слов являются:

а) использование заимствованных и коренных слов различного происхождения: бур. *поршоонхо* заимствовано из русск. ‘поросенок’, а коренное слово *торой* закам. ‘поросенок дикой свиньи’, *гахайн торой* ‘поросенок’;

б) чередование гласных звуков: а//о: *хартаабха*, *хортооихо* ‘картофель’; и//э: *жэрхи*, *жэрхэ* ‘бурундук’;

с) чередование согласных звуков в заимствованных словах: д//ш: *булуудха* – унг., ал., бох. *булууиха* ‘блоха’; ж//з: *шоргоолжон* – ал. *шоргоолзон* ‘муравей’; т//ш: зап.-бур. *тэнишэ*, *шенишэ* ‘пшеница’; һ//с: окин. *һарлаг*, *сарлаг* ‘сарлык, як’;

д) чередование гласных и согласных в одном слове: *тонишуул* = *шунтуул* ‘дятел’.

е) явление парагогии согласных звуков в заимствованных словах: *борбилоо*, *борлёохой* ‘воробей’;

ж) выпадение звуков: бох. *хубхүү*, *хүхы* ‘кукушка’;

з) наращение: *харгана*, *харганаа(н)* ‘карагана’; *охотоно*, *охотоноо(н)* зоол. ‘ласка’; *морхообхо*, *морхооб* ‘морковь’;

и) явление перестановки: тунк. *бадангаа*, *бадангай* ‘кабарга’.

Корреляты различаются с двумя неизвестными, с одним неизвестным или «известные». Первые возникают при условии, когда соотносимые слова могут быть не известны в сравниваемых говорах или диалектах: кяхт. *гуульба* < белорусск. *бульба*, бох. *бэдьхэ* ‘картофель’.

Если одно из соотносимых слов встречается в одном из говоров или диалектов, то это соотношение с одним неизвестным: зап.-бур. *ябалха*, *хартаабха* употребляется в значении ‘картофель’ в других местах, но *мондоруухай*, *уһата сэндэгэр* только в Тункинском районе.

«Известными» коррелятами называются соотносимые слова, известные обоим языковым подразделениям: мухорш. *мандир*, эхир.-булаг. *маньяһан* ‘лук’.

Существуют также совпадающие и несовпадающие корреляты. К совпадающим можно отнести такие слова, у которых одно или несколько значений одинаково в сравниваемых говорах: хорин. *эрэ гахай*, зап.-бур. *ан гахай* ‘кабан’, закам. *галзуу хара* ‘4-годовалый кабан’.

Несовпадающие корреляты возникают при отсутствии совпадений: тунк. *эрбэд* ‘барс’, а унг. ‘тигр’; лит. *энги(н)* ‘верблюдница’, а в хорин. и окин. ‘лосиха’, еравн. *энгин хандагай* ‘лосиха’; окин. *эрээлзэй* ‘детеныш кабарги до года’, а тунк. ‘маленький хариус’; хорин. *араата* ‘лисица, лиса’, а тунк. охотн. ‘волк’, букв. с клыками; зап.-бур. *ябалха* ‘картофель’, а в тунк. ‘помидоры’.

К следующей дифференциальной группе относятся дериваты, структурно одинаковые слова, но имеющие разные смысловые ответвления в говорах и диалектах [2]. Приведем примеры: *мэишэ(н)* ‘звезда’ и ‘обезьяна’; *үрхэ* ‘дымовое отверстие’ и вост.-бур. ‘суслик’; *тором* ‘двухлетний верблюжонок’ и ‘самолюбие’. О.С. Ахманова трактует дериваты как «слова, образующиеся при помощи аффиксов (или посредством дезаффиксации) согласно словообразовательным моделям, свойственным данному языку [7, с. 119].

Способами образования дериватов являются:

а) детализация отдельных наименований; б) метонимия; в) выражение одного признака одним и тем же словом, который может являться основой наименования в разных говорах.

Дериваты бывают двух видов: связанные и несвязанные. В связанных – смысловая связь легко устанавливается этимологически. Они бывают непосредственные (сближенные) и опосредованные. Примерами непосредственных могут служить: заигр. *үрхэн* ‘олень’, эхир.-булаг. *үрхэн сагаан* а) ‘олень’; б) качуг. ‘дикий олень’; в) джид. ‘сохатый’; *хүнэри* а) ‘куница’; б) тунк. ‘хорь белый’; в) ал. ‘хорек’; *боргооһон, бүхэтэр батаганаан* (или *батагана*) ‘комар’, *алаяһан, батаганаан, батагана* ‘муха’.

Опосредованными являются: *гүлгэ(н)* а) ‘щенок’; б) бот. ‘побег, росток, почка’; в) перен. ‘слишком молодой, недоразвитый’; *даржсагануур* а) ‘деревянная трещотка’ (для вспугивания коз на облаве); б) зап.-бур. ‘саранча’; *алирһа(н)* а) ‘брусника’; б) зап.-бур. ‘отава, трава второго укуса’ (считаемая очень питательным кормом для скота), т.е. это – подрост, трава, выросшая после косябы; *алтан дэлхэй дайдые алирһа ногоон гоёогоо* ‘землю-матушку украсила зеленая сочная трава (из песни)’; *будаа* а) ‘крупа’; б) тунк. бот. ‘листья бадана’, т.е. они ничего общего между собой не имеют. Очевидно, раньше, когда чая еще не было, использовали черные листья бадана в качестве чая, называя его черным или чигирским чаем; может быть, внешне они походили на крупу;

замаг а) ‘тина, водоросли’; б) ‘замок, затвор (у ружья)’. Первое значение образовалось от слова *замагтай*, букв. ‘заросший тиной, зарастать водорослями’, а второе – происходит от слова *замаг* < русск. ‘замок, на замке’.

Несвязанные дериваты – это те слова, в которых смысловые отклонения утрачены: слово *ганга* а) ‘обрыв, высокий берег’; б) ‘рытвины, ухабы’; в) бот. ‘богородская трава, чабрец’; *дэльбэ* а) ‘лепесток (у цветка)’; б) ‘раковина (ушная)’; в) перен. ‘широкие поля (у шляпы)’; *жуулга* а) ‘жёлоб’; б) эхир. ‘майский жук’; *тооно* а) ‘крышка для закрывания дымового отверстия в юрте’ и б) ‘сорняк’.

Дериваты, как и корреляты, бывают совпадающие и несовпадающие. К совпадающим относятся такие слова, значение которых употребляется по признаку, напоминающему другой предмет в сравниваемых говорах или диалектах: ‘рогач’ а) (жук) *шиигануур*; б) (олень-самец) *буга, эрэ оро*; в) обл. ‘ухват’ – *ухваад, аса барюул*; ‘булаг’ а) ‘ключ, источник’ происходит от слова *булаглаха* ‘бить ключом (о воде)’; б) ‘гнойник’; в) ‘золотуха’; *дэрһэ(н)* а) бот. ‘чий (вид степного ковыля)’; б) атр. книжн. ‘соломенный (о шляпе)’: по форме, отражающий форму листьев и стебля растения и материал, из которого сделана шляпа.

Несовпадающие – это случаи, когда при сравниваемых языковых подразделениях нет никаких совпадений: *шасаргана* а) лит. бох. ‘облепиха’; б) вост., мед. ‘краснуха’; *тибһэ(н)* а) ‘луковица сараны’; б) тунк., анат. ‘шулятное яйцо’ или ‘мошонка (животного)’; *тээли* а) ‘ось, шпенек (ножниц, клещей)’; б) ‘средний’; в) зоол., лит. ‘лещ’; унг. куд. ‘язь’; *тохорюу(н)* а) ‘журавль’; б) разг. ‘журавль (у колодца)’; в) тех. ‘стрела (у крана)’.

Есть также фиктивные дериваты, которые появились в силу случайного совпадения слов разных корней: *уула* а) ‘гора’ *уула үбһэн* бот. ‘мать-и-мачеха’; б) ‘труп’; в) редко ‘пробка’; *хуурай* а) ‘сухой’; б) перен. ‘пустой’; в) ‘подпилоч, напильник’; г) ‘самка дикой козы’, напр., *гуран хуурай хоёр* ‘самка и самец дикой козы’; *эрье* а) ‘берег’; б) ‘круча, яр’; в) ‘валух, кастрированный баран’.

Разностные группы слов бывают абсолютно-разностными и относительно-разностными. К абсолютно-разностным относятся те наименования, неизвестные носителям соответствующего говора или диалекта вследствие локального распространения вида деятельности: на

юге – верблюдоводства (*буура* ‘самец-верблюд’, *энье* ‘самка-верблюд’, *ата* ‘кладеный верблюд’, *ботого* ‘верблюжонок’, *тайлак* ‘двухлетний верблюд’); на севере – оленеводства (окин. *этээр* ‘олень-производитель’, *орын тугал* ‘оленок’, бух. *оро*, *буга*, эхир.-булаг. *сагаан*, *үрхэн сагаан* ‘олень северный’, качуг. *буха сагаан* ‘самец-олень’, качуг., закам. *эмэ сагаан* ‘самка-олень’, качуг. *хамнаган сагаан* ‘олень верховой’, качуг. *ойн сагаан*, *зэрлиг сагаан* ‘дикий олень’); в высокогорных районах – яководства (*сарлаг*, *харлаг* ‘сарлык, як’, *харлаг үнээн* ‘букв. корова-сарлычка’, *уһан хайнаг* ‘гибрид местной коровы и сарлыка’, закам. *хүхэ доли* ‘теленек от гибрида ортома’, (окин. *ортоомо* ‘гибрид, помесь’ и другой какой-либо породы), закам. *хүхэ гүзээн* ‘теленек от ортома и местной породы’, закам. *хүнэй хүхэ нюдэ хараха* [5, с. 636] ‘название потомка в четвертом поколении от коровы монгольской породы и сарлыка’; или места нахождения некоторых животных, а именно в Мухоршибирском районе (*манал* ‘дикий степной кот’; *зарья* ‘еж’; *зэвгэ* ‘ленок’; *хөхө дэглээ* ‘цапля’; *тэжэн голёо* ‘саранча’; *зэ-эрэн гөрөөһөн* ‘антилопа’) [2]; *ангаахай* зоол. эхир. ‘птенец, цыпленок’; *удбал* бот. цонг. ‘водосбор сибирский’; *сахилжаан* барг. ‘дикорастущий съедобный горох’).

Относительно-разностными называются такие наименования, которые были представлены в прошлом в данных говорах, но исчезли из-за отсутствия реалий предметов и явлений окружающей действительности.

К частично-разностным относятся слова, обозначающие реалии в сравниваемых говорах, но не имеющие соответствующих эквивалентных названий, и поэтому они передаются описательно, иногда целыми предложениями: тунк. *асамаг* ‘жеребец с одним шулятым яйцом’; диал. *загал* ‘с пятнами на шее и лопатках, с гривой, хвостом и хребтом более темного цвета (о масти)’; закам. *тухалаан бойр* ‘вид глухаря, обитающего в глухой тайге и достигающего веса 8-9 кг’; *гура(н)* ‘самец косули, в период сбрасывания рогов’; ал., бух. *эреэхэй* ‘название маленькой рыбки, не имеющей чешуи’; вост. *хартаганаа(н)* ‘название растущего небольшими куртинами степного кустарника, используемого на веники’; сел. *хонхолзоо* ‘отцветший цветок лилии карликовой с семенами’; бот. *һэмбэгэр* ‘цветок лилии карликовой (сараны) с опавшими лепестками’; *һобхон үбһэн* ‘малопитательная трава (или трава, растущая в болотистых местах)’.

Выводы:

1. Дифференцированные слова характеризуются разным восприятием определенного предмета или понятия отдельными индивидуумами или группами людей, представляющих тот или иной говор и подговор. Они получили в восточных говорах широкое распространение и являются достаточно активными, чем в западно-бурятских говорах. Это говорит о силе и богатстве словарного состава восточных говоров и о глубоком внедрении этой лексики в лексико-семантическую систему языка восточных бурят.

2. Коррелятивные слова образуются из-за отдаленности и изолированности носителей говоров бурятского языка. Способом образования коррелятивных слов является изменение в структуре слова использованных заимствованных и исконных слов различного происхождения.

3. Дериваты возникают в процессе детализации отдельных наименований; при метонимической связи; если один признак может являться основой наименования одним и тем же словом в разных говорах.

4. К разностным словам относятся наименования, которые при сравнении словарного состава двух говоров или диалектов, в одном из них отсутствуют из-за географической изолированности и локального расположения. Бытование разностных слов в говорах носит единичный характер, они представлены в виде одиночных и разрозненных слов и не составляют компактной или системной группы.

Примечания

1. Бертагаев Т. А. Опыт исследования терминотворчества в бурятском языке : автореф. дис. ... канд. филол. наук. Л., 1935. С. 2.

2. Бертагаев Т. А. К исследованию лексики монгольских языков. Улан-Удэ, 1961. С. 42.
3. Русско-монгольский словарь / под ред. Ц. Б. Цыдендамбаева. М., 1954. 744 с.
4. Черемисов К. М. Бурят-монгольско-русский словарь / под ред. Ц. Б. Цыдендамбаева. М., 1951. 760 с.
5. Черемисов К. М. Бурятско-русский словарь. М., 1973. 804 с.
6. Цыренов Б. Д., Рупышева Л. Э. Русско-латинско-бурятский словарь названий растений и животных. Улан-Удэ : Бэлиг, 2005. 52 с.
7. Ахманова О. С. Словарь лингвистических терминов. Изд. 2-е, стер. М. : Сов. энцикл., 1969. 608 с.
8. Цыбикова И. А. Типология семантического развития слов в монгольском и бурятском литературном языке : дис. ... канд. филол. наук. Улан-Удэ, 2003. 240 с.
9. Молонова Л. Б. Антонимы в бурятском языке: лексико-грамматический аспект: в сопоставлении с антонимами русского языка : дис. ... канд. филол. наук. Улан-Удэ, 2008. 161с.

Список сокращений:

анат. – анатомическое;
 атр. книжн. – атрибутивное книжное;
 белорусск. – белорусский язык;
 бот. – ботанический термин;
 букв. – буквальный вариант;
 бур. – бурятское;
 вост. – восточно-бурятский диалект;
 диал. – диалектный вариант;
 зап.-бур. – западно-бурятский диалект;
 зоол. – зоологический термин;
 лит. – литературный вариант;
 мед. – медицинское;
 напр. – например;
 обл. – областное;
 охотн. – охотничий термин;
 перен. – переносное значение;
 разг. – разговорный вариант;
 русск. – русское;
 сел. – сельское;
 тех. – техническое;
 Говоры бурятского языка:
 аг. – агинский;
 ал. – аларский;
 барг. – баргузинский;
 бич. – бичурский;
 бох. – боханский;
 джид. – джидинский;
 еравн. – еравнинский;
 заигр. – заиграевский;
 закам. – закаменский;
 качуг. – качугский;
 кяхт. – кяхтинский;
 мухорш. – мухоршибирский;
 окин. – окинский;
 тунк. – тункинский;

унг. – унгинский;
хорин. – хоринский говор;
цонг. – цонгольский;
эхир.-булаг – эхирит-булагатский.

УДК 615.89

Чебакова В.Н.

ФЕНОМЕН ЗДОРОВЬЯ В СОВРЕМЕННЫХ ИССЛЕДОВАНИЯХ A HEALTH PHENOMENON IN MODERN RESEARCHES

В данной статье автор рассматривает проблемы формирования культуры здоровья в современных исследованиях.

The article describes the problem of forming a health culture in modern research.

Ключевые слова: здоровье, культура здоровья, культура, традиции, исследования.

Keywords: health, a health culture, culture, tradition, research.

Интерес исследователей к проблеме здоровья и ее рассмотрение в культурологической проекции, вызван процессами в социально-культурной и образовательной областях современной человеческой жизнедеятельности. На основе анализа исследовательских проектов последних десятилетий выявлено, что проблема формирования культуры здоровья и рассмотрение её с точки зрения их культууроформирующего потенциала в научном плане является изученной только фрагментарно.

В эпоху бурного развития нашего общества культура здоровья является важнейшей составляющей общей системы культуры. Необходимость ее концептуализации постепенно выделяется в контексте актуальных проблем современности (например, опасность экологической и демографической катастроф). Решение этой проблемы напрямую определяет будущее человечества.

В связи с возрастающей социальной ценностью здоровья, ученые приходят к выводу, что необходимо заново пересмотреть старые и искать новые формы, средства и методы сохранения, поддержания и восстановления здоровья с учетом уникальных достижений, опыта и традиции разных культур, в том числе и уникальной культуры Востока.

Сегодня большая часть человечества почти утратила способность сохранять свое здоровье, и потому здоровье человека принято рассматривать как комплексное (интегративное) понятие, включающее в себя гармоничное состояние соматического (физического), духовно-нравственного, эмоционально-чувственного, интеллектуального, социального и репродуктивного здоровья, обеспечивающее максимально активную, гармоничную, творческую и сознательную жизнь человека в соответствии с универсальными законами природы [2].

Человечество накопило огромный опыт оздоровления себя, но не применяет его по нескольким причинам:

- ориентация на материальные потребности;
- отсутствие видения себя частицей целого;
- неспособность взять на себя ответственность за свое здоровье (страх, инфантильность, лень, отсутствие знаний по здоровьесбережению);
- отсутствие состояния активного познания и творческого проявления (самоактуализации);
- отсутствие в образе жизни приоритета культуры здоровья, как самого важного условия развития и накопления жизненного опыта.

В данных условиях выходом из критической ситуации является формирование культуры здоровья людей, которая предполагает не только накопление полезных знаний для сохранения здоровья, но и активное его использование, умение применять их в каждодневной практике.

Учет негативных тенденций в здоровье современного человека выявляет острую необходимость формирования новых актуальных задач, которые концентрируются вокруг концепта культуры здоровья. основополагающим содержанием этих задач является:

- изучение причин, приводящих к нездоровью;
- поиск эффективных методик и их социокультурной коррекции;
- создание программ обучения здоровому образу жизни;
- реформирование системы образования и подготовка кадров, владеющих методологией формирования культуры здоровья социума и личности.

В культурной истории человечества здоровье всегда выступало общественно значимым и объективно необходимым элементом человеческой активности. Так, например, еще древнейшие цивилизации IV-II тысячелетий до нашей эры (Месопотамия, Египет) признавали медицину особой, общественно ценной деятельностью, развивавшейся «на культурном фоне» системных представлений о мире и миропорядке своего времени. От этих цивилизаций к античности перешел огромный фонд знаний о природе человека, о человеческом теле и средствах его лечения. В трудах Аристотеля и Гиппократов закладываются классические европейские принципы здоровьесбережения, сохранившие актуальность до настоящего времени; среди них индивидуальный подход к больному и его лечению, а также представления об организме как об особой целостности.

Наряду с европейскими странами, в период средневековья весьма интенсивно развиваются медицинские доктрины Востока. Такие выдающиеся ученые, как Ар-Рази, Абу-Мансур Кумри, Ибн Сина (Авиценна), Аль Фараби, Аз-Захрави, Жаклинг Янг, Дэвид Понд, Имре Сомоди, М.Сэйко, Лой-Со, Пи Чен и др. демонстрируют глубокие познания природы человека, построенные на продуктивном соединении собственного опыта наблюдений с опытом предшествующих поколений. Их достижениями становятся нормоцентризм (устанавливает системную связь исторических норм медицинских знаний и социальных норм ценностного отношения к здоровью) и субъектоцентризм (позволяет осмысливать рационально освоенную оппозицию здоровье–нездоровье в формате личностного значения) [1].

На протяжении XIX и XX вв. происходит «втягивание» проблемы здоровья в сферу влияния только медицины. В этом процессе, поддержанным динамичным развитием комплексов естественнонаучных знаний и технических достижений, созревают два прямо противоположных следствия. Первое из них следует считать положительным, так как медицинские знания увеличивают продолжительность человеческой жизни и раздвигают границы социально активного возраста человека. Второе следствие имеет скорее негативную социальную характеристику: углубленное отношение медицины к проблеме здоровья и способам его восстановления, которое противоречит факту целостности человеческого организма. Кроме того, социально активная позиция медицины и закрепление за ней функции тотального мониторинга здоровья произвольно снимает с человека личностную ответственность за свое здоровье и результаты выбранного им образа жизни, а также превращает его в пассивного потребителя медицинских услуг. Неготовность современного человека воспринимать и полноценно отражать реальный социально-культурный статус собственного здоровья можно рассматривать как проявление некой «ущербности» культурного развития личности.

Современные концепции здоровья пытаются существенным образом откорректировать сложившееся положение дел. Историко-культурное изучение проблем здоровья ученые сегодня связывают с фундаментальной концептуализацией феномена культуры здоровья. В них должны быть представлены не только медицинские данные (индивидуальные генетические «мета-коды» здоровья), но и уровни биологической и социальной адаптации человека в обществе [3].

Большинство современных специалистов говорят, что здоровье не может быть сведено к простой сумме нормативных показателей, так как оно представляет собой системное качество, характеризующее человеческое бытие в его целостности. В работах ряда зарубежных и отечественных авторов намечается синтез естественнонаучных и гуманитарных подходов к

изучению личной и социальной культуры здоровья, исследуются ценности и жизненные ориентации, а также духовно-нравственные приоритеты человека как детерминанты его благополучного развития.

Достаточно объективным свидетельством культурантропического разворачивания проблемы здоровья в отечественной науке является активизация фундаментальных исследований, посвященных изучению культуры здоровья как феномена культуры. Культурологическое изучение проблемы культуры здоровья в XX–XXI вв. отражены в трудах О.А. Ахвердовой и В.А. Магина, И.М. Быховской, Н.Н. Визитея, М.Я. Виленского, Е.В. Дмитриева, М.С. Кагана, Н.Н. Малярчук, Е. Рассторочки, Н.И. Резановой, В.И. Розина, Б.Г. Юдина, в которых авторы рассматривают вопросы бытия человека, его физической и телесной культуры.

Как неотъемлемую часть и равноправный элемент культуры рассматривают здоровье такие исследователи, как В.К. Бальсевич, В.М. Выдрин, А.В. Лотоненко и Л.И. Лубышева, К.А. Ляхова, Ю.В. Менхин, Ю.М. Николаев.

Современная культурологическая концепция проблемы здоровья учеными рассматривается по следующим направлениям: индивидуальное здоровье и болезнь (зависит не только от состояния организма и психики человека); влияние на здоровье сложных артефактов (концепции, духовно-нравственные ценности, традиции, знания, достижения медицины, технический прогресс и т.д.) [9].

Авторские коллективы, разрабатывающие содержание подобных социокультурных исследований, высказывают идеи о сквозной переоценке культурных ценностей, о построении особой идеологии, способствующей оздоровлению целых сообществ. В этой сфере сходятся различные специализированные интересы, причем, как отечественных ученых, так и представителей западных школ, которые стремятся исследовать социокультурные системы здоровьесбережения, действующие на уровне больших (культурных, этнических и социальных) групп.

В объекты анализа исследований этого научного направления попадают системы дискурсов и норм, определяющих характер оздоровительных систем и практик; а также исследуются влияния культурных ценностей и стереотипов на здоровье и душевное благополучие представителей конкретных культур [4].

Феномены здоровье – болезнь (нездоровье) изучаются в их повседневных представлениях. Эта область изучения дает широчайшую эмпирическую базу для построения необходимых обобщений, направляемых на корректировку решений и обслуживающих содержание перспективных и проективных социальных задач. Описывается эта область языковыми и понятийными средствами различных прикладных научных дисциплин (статистика, функциональная диагностика, профилактическая медицина, физкультура и спорт, психиатрия, психоанализ, историческая демография и т.п.), так или иначе выходящих к проблемам социально-культурного анализа действительности. Некоторые итоги этого анализа можно представить следующим образом.

Согласно социологическим исследованиям Ю.Е. Клевцовой и Л.К. Сидорова, у населения нашей страны навыки, связанные с удовольствием от здоровой жизнедеятельности и внутренней потребности в ней, находятся на последнем месте. Эта ситуация явно указывает на негативно сложившееся положение в области здоровой жизнедеятельности. Авторы отмечают, что у нынешнего поколения сформировалась ложная иллюзия безнаказанности саморазрушающего поведения человека – курение, алкоголь, наркотики, проституция, гиподинамия и т.д.

В этой связи уместно привести убедительные, на наш взгляд, аргументы в виде статистических данных А.Г. Щедриной [14], которая приводит различные виды влияний на состояние здоровья. К ним автор относит:

- наследственность – 20 %;
- окружающая среда – 20%;
- уровень медицинской помощи – 10%;

- образ жизни – 50%.

В развернутом варианте представленные цифровые данные выглядят следующим образом:

- человеческий фактор – 25% (физическое здоровье – 10%, психическое здоровье – 15%);

- экологический фактор – 25% (экзоэкология – 10%, эндоэкология – 15%);

- социально-педагогический фактор – 40% (образ жизни: материальные условия труда и быта – 15%);

- поведение, режим жизни, привычки – 25%;

- медицинский фактор – 10%.

Вместе с тем, сама идея здоровья в последние десятилетия приобрела особую актуальность в связи с тем, что качество жизни и здоровья испытывает неуклонную тенденцию к ухудшению.

Представители социо-психологического направления исследований проблемы здоровья утверждают, что на уровне житейских суждений оно обычно понимается как недостижимый идеал или как простая сумма среднестатистических норм, которую легче отыскать в учебниках, чем в повседневной жизни. Одно лишь упоминание о здоровье, замечают они, автоматически вызывает ассоциации с набившей оскомину пропагандой «здорового образа жизни», с фразой «Минздрав предупреждает...». Соответственно, здоровый человек представляется безликим носителем общих для всех норм, без болезней и дефектов [5].

Одной из причин пассивного отношения человека к своему здоровью современные ученые считают недостаточный уровень распространения здоровьесберегающих знаний, предполагающих информированность членов сообщества о закономерностях развития здоровья, о методах укрепления и его коррекции, о влиянии негативных факторов научно-технического прогресса.

В современных практикоориентированных (прикладных) исследованиях ученые настаивают на том, что в основе формирования культуры здоровья лежат правила здорового образа жизни. Но поддержание и сохранение здоровья возможно при использовании самых различных средств, в том числе, средств из традиционных оздоровительных практик. Причем, подходы к их практическому использованию должны быть разработаны с учетом интересов и индивидуальных возможностей человека, которые в различных системах оздоровления решаются по-разному.

Большая часть заинтересованных исследователей соглашались с мнением профессора И.П. Березина, который утверждает, что «формирование культуры здоровья невозможно без особого статуса здорового образа жизни, качественно иного отношения к своему здоровью, а также без построения системы формирования его здоровья» [10].

Для всех участников разворачивающейся дискуссии становится все более очевидным, что формирование культуры здоровья должно осуществляться, главным образом, через здоровый образ жизни, оздоровительные системы и целительные практики.

И.И. Брехман утверждает, что здоровый образ жизни является способом жизнедеятельности, соответствующим генетически обусловленным типологическим особенностям человека, конкретным условиям жизни. Он направлен на формирование, сохранение и укрепление здоровья и на полное выполнение человеком его социально-биологических функций.

На базе многочисленных исследований, проведенных в 2000-2004 гг. Б.Р. Голощаповым, Е.П. Ильиным, Э.М. Казиным, В.В. Колбановым, было выявлено, что в сложившейся отечественной системе воспитания проблеме формирования культуры здоровья и здоровому образу жизни должного внимания не уделяется. Эти понятийные образования в практике существуют формально, что в конечном итоге провоцирует возникновение падения уровня не только физического, психологического, но и нравственного здоровья людей. «Для того чтобы стать основой повседневной деятельности и поведения, знания о здоровье должны, прежде всего, осознаваться человеком, а оно происходит в процессе «прочувствования», эмоциональ-

ного «переживания» и закрепляется только в ходе выполнения физкультурно-оздоровительных и лечебно-профилактических практик» [7].

Необходимо особо выделить моменты переосмысления многих сторон жизнедеятельности, пересмотра и переоценки многих укоренившихся положений в отношении различных аспектов здоровья человека. К ним следует, в первую очередь, отнести: формирование нового мышления, воспитания у населения и, прежде всего у молодежи, ценностных мотивов отношения к своему здоровью, включая его физическую, интеллектуальную и нравственную стороны. Требуется более пристального изучения и проблема нравственного здоровья, которой пока ещё не уделяется должного внимания.

Нравственно здоровый человек не станет сам и не позволит другим совершать безнравственные поступки, наносящие ущерб природе, здоровью окружающих людей и собственному моральному климату в семье и коллективе. Как заметно по публикациям, проблемы формирования и охраны здоровья постоянно переплетаются с общечеловеческими, философскими аспектами изучения и требуют участия в этом деле специалистов разных сфер знания. Доказательством признания важности данной проблемы является появление нового междисциплинарного направления – валеологии (производное от латинского языка – здоровье, быть здоровым).

В основе валеологии лежат представления о динамических резервах всех систем организма, обеспечивающих устойчивость физического, биологического, социально-культурного развития и сохранения здоровья человека в условиях влияния на него меняющихся факторов внешней и внутренней среды. Центральной проблемой валеологии, по мнению И.И. Брехман и В.П. Казначеева, является отношение к индивидуальному здоровью и воспитание культуры здоровья в процессе индивидуального развития личности. Они считают, что для управления своим здоровьем человеку, прежде всего, необходимо изменить своё ценностное к нему отношение, взять на себя ответственность за своё здоровье и получить необходимые специальные знания.

Следует обратить особое внимание на одно из возрождающихся эффективных средств, влияющих на здоровье человека – физическую рекреацию, которая возникла из потребности в перемене вида деятельности и получении удовольствия от движений. Этот вид деятельности долгое время не имел своего собственного названия, хотя истоки зарождения формировались многие тысячелетия и были связаны с ритуальными действиями во время проведения праздников, спортивных состязаний и массовых гуляний (по поводу воинских побед, сборов урожая, свадеб и т.д.). В середине девятнадцатого века в Западной Европе появляется специальное направление – рекреация – использование физических упражнений, игр и развлечений с целью активного отдыха, разумного времяпровождения и отвлечения от правонарушений. В России важную роль в раскрытии сущности рекреации сыграл физиолог И.М. Сеченов (1829-1905), который теоретически и экспериментально доказал механизм активного отдыха и дал ключ для понимания необходимости ориентироваться на индивидуальные наклонности людей при выборе средств и методов физической рекреации.

В условиях системного кризиса, охватившего различные сферы общественной жизни, приходит глубокое осознание **глобальной значимости здоровья** как основной детерминанты полноценного развития отдельных индивидуумов и целых сообществ. Здоровье признается фундаментальной проблемой человечества, актуальной на любом этапе его биосоциальной и духовной эволюции.

Однако и в наше время все еще встречается убеждение, что для понимания здоровья достаточно обыденного здравого смысла, а, значит, здоровье – предмет не очень интересный для исследования. Объясняется такое убеждение тем, что в повседневной жизни мы склонны значительно чаще обращать внимание на различные аномалии человеческой природы, усматривая в феномене здоровья лишь отсутствие недуга и свободу от проблем, связанных с ним. В связи с этим феноменолог Д. Ледер отмечает: «Современный человек свое здоровье счита-

ет само собой разумеющимся, а ведь быть здоровым – значит быть свободным от ограничений и проблем, побуждающих к рефлексии» [5].

В понятии «здоровье» заключено великое множество самых разных смысловых оттенков. Отметим, что это понятие отражает одну из фундаментальных характеристик человеческого существования.

Здоровье соотносится с любой человеческой культурой и переосмысливается всякий раз, когда культура переживает глубокие и радикальные трансформации. Очевидно, таков наш нынешний период, символизируемый сменой тысячелетий и потому всякая попытка понять природу, направление и смысл происходящих трансформаций предполагает пристальное внимание к тем сдвигам в значениях основополагающих понятий, в которых, согласно трактовкам, отражается суть перемен.

По определению Всемирной организации здравоохранения, принятом в 1948 г., «здоровье – это состояние физического, духовного и социального благополучия, а не только отсутствие болезней и физических дефектов» [9]. Заметим, что существует достаточно много определений данного понятия, смысл которого определяется профессиональной точкой зрения.

Так, Н.Н. Визитей говорит о том, что «феномен здоровья определяется тем, какое место занимает человеческое «Я» в процессе жизнедеятельности, насколько значимы для него нравственно-психологические установки, в соответствии с которыми он оценивает мир. Поэтому, каждый человек только силой собственной активности может быть истинно здоровым, не перекладывая эту проблему на родственников и врачей» [7].

Н.М. Амосов на основе анализа своих многолетних наблюдений пришел к выводу, что «здоровье является результатом сложного взаимодействия социальных, средовых и биологических факторов» [1].

Физиолог В.П. Казначеев говорит о здоровье как о «процессе сохранения и развития биологических, физиологических, психологических функций, трудоспособности и социальной активности человека при максимальной продолжительности его активности жизни» [8].

С точки зрения экологии Г.З. Демчинкова рассматривает здоровье человека как «естественное состояние организма на фоне отсутствия патологических сдвигов», как «состояние связи с окружающей средой» и «согласованность всех функций организма» [11].

Не менее интересно определяют понятие «здоровье» специалисты в области валеологии Б.Н. Чумаков и В.В. Колбанов. По их мнению, «здоровье – это гармоничная совокупность структурно-функциональных данных организма, адекватных окружающей среде и обеспечивающих организму нормальную жизнедеятельность, а также полноценную трудовую жизнедеятельность» [13].

Очень интересно определение понятия здоровья, построенное психотерапевтом Н.И. Шерстенниковым. Ученый понимает здоровье как «ощущение неощущения тела» и считает, что такое состояние должно быть у всех практически здоровых людей, т.к. «организм работает слаженно и никак не проявляет себя» [15].

Важной и значимой, в частности для содержательных аспектов настоящего исследования, является интерпретация понятия здоровья этнографом Я.В. Чесновым: «Здоровье – это адаптация организма человека на постоянно изменяющиеся условия его жизни, которая осмысливается как природное явление» [12]. Однако, соглашаясь с такой «природной» характеристикой здоровья человека, следует признать диалектичность авторского определения, в котором сочетается и «природное» и «культурное». Соответствующее двуединство отношения к здоровью отмечают все современные исследователи традиционных культур, фактически признавая тем самым присутствие в современной культуре повседневности «следов» и «мета-кодов», характерных для традиционных (этнических) доктрин здоровья.

Подводя итог вышесказанному, можно сделать вывод о том, что разброс и разнообразие существующих мнений о здоровье и поясняющих его природу понятийных инструментах, представленных на уровне культуры повседневности, безусловно, затрудняют строгую

концептуализацию феномена культуры здоровья. Вместе с тем, они свидетельствуют о положительных и крайне важных для будущего процессах «рассеивания» проблемы здоровья в пространстве современной культуры. Такое рассеивание помогает создать необходимый общественный «резонанс» и направляет развитие «общественного согласия» по данному вопросу. Не секрет, что смысл человеческого существования на Земле предполагает сохранение духовного здоровья, гармонии тела, духа и служение высшим идеалам. Современные ученые убеждены, что эволюция возможна только в здоровом обществе и будет проходить в формах культурного освоения мира. С позиции актуальных научных представлений современный человек не имеет права считать себя культурным и образованным, если он не освоил основ культуры здоровья.

Таким образом, современное культурологическое понимание проблемы здоровья отмечает его сложную комплексную природу и настаивает на дальнейшей разработке системного отношения к его изучению. Мы убеждены, что при дополнительных исследованиях появляется возможность глубже проанализировать социодинамику практик здоровьесбережения, раскрыть их значение в создании новых оздоровительных систем и практик, а главное рассматривать их в качестве эффективных базовых практик формирования культуры здоровья Востока. И потому, вышеизложенные факты позволяют признать актуальность данной темы сегодня.

Примечания:

1. Амосов Н. М. Раздумья о здоровье. 2-е изд. М. : Молодая гвардия, 1979. 191 с. : ил.
2. Артюнина Г. П., Игнаткова С. А. Основы медицинских знаний: здоровье, болезнь и образ жизни. М. : Акад. проект : Фонд «Мир», 2005. 560 с.
3. Быховская И. М. Здоровье как практическая аксиология тела // Человек. 2000. № 2. С. 23-25.
4. Вайнер Э. Н., Васильев В. Н. Валеология в жизни современного человека. М. : Флинта : Наука, 2001. 416 с.
5. Васильева О. С., Филатов Ф. Р. Психология здоровья. Феномен здоровья в культуре, психологической науке и обыденном сознании. Ростов н/Д. : Мини-Тайп, 2005. 480 с.
6. Визитей Н. Н. Физическая культура и спорт как социальное явление : филос. очерки. Кишинев : Штиинца, 1986. 160 с.
7. Ильин Е. П. Психофизиология физического воспитания. М. : ФИС, 1980. 180 с.
8. Казначеев В. П., Складнова Г. К., Казин Б. Р. Основы общей валеологии. Новосибирск, 1998. 78 с.
9. Розин В. М. Здоровье как философская и социально-психологическая проблема // Мир психологии. Воронеж, 2000. № 1. С. 12-31.
10. Смолевский В. М., Ивлиев Б. К. Нетрадиционные виды гимнастики. М. : Просвещение, 1992. 80 с. : ил.
11. Фадеева М. Г., Демчикова Г. З. Найти здоровье. 2-е изд., перераб. и доп. Минск : Полымя, 1990. 159 с.
12. Чеснов Я. В. Лекции по исторической этнологии : учеб. пособие. М. : Гордарика, 2004. 331 с.
13. Чумаков Б. Н. Валеология. М. : Арбат, 1987. 216 с.
14. Щедрина А. Г. Онтогенез и теория здоровья : методол. аспекты. Новосибирск : СО РАМИ, 2003. 164 с.
15. Шерстенников Н. И. Заповедник здоровья. М. : Аиф-Принт, 2002. 285 с. (Формула здоровья).

КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ПОНЯТИЙ «ТЕЛО» И «ТЕЛЕСНОСТЬ» CULTURAL ANALYSIS OF THE CONCEPTS OF "BODY" AND "PHYSICALITY"

В статье проводится анализ определения терминов «тело» и «телесность» и делается вывод о том, что это два нетождественных, разнохарактерных явления.

The article analyses the definitions of "body" and "physicality" and concludes that it's two netożdestvennyh, a different phenomenon.

Ключевые слова: тело, телесность, различия, природный аспект, культурное пространство.

Keywords: body, corporeality, the differences, the natural aspect, cultural space.

Во многих исследованиях, связанных с телом, в его различных аспектах и функциях, не хватает, на наш взгляд, точности в определениях: подразумевается, что предмет исследования заведомо известен и никаких сомнений по его поводу не должно возникать.

В этой связи любопытным является высказывание В.Л. Круткина: «Мы сталкиваемся с определенной трудностью — исследование направляется на предмет в высшей степени привычный, который постоянно находится перед глазами исследователей; более того, на предмет, которым эти исследователи сами являются. Получается, что в отношении тела справедливыми оказываются слова, что ближе всего расположенные предметы мы знаем хуже всего» [8, с. 11].

Другой исследователь В. Подорога пишет о том, что «тело сделано без нас и нашего участия, мы одарены им на время, и не в силах оспорить, или отменить собственное воплощение. Тело даровано богами. Дар может быть принят или отвергнут, но он не может обсуждаться, он дар! [11, с. 12.]

Как видно из вышесказанных цитат ученых, намечается проблематика возможных исследований по телу: где начинается и где кончается тело? Каков его состав? Представляется, что при заведомой невозможности однозначного ответа многое обнаружилось бы, если бы у нас были точные представления о словаре и грамматике тела, о семиотическом месте тела в культуре и образе мира.

В гуманитарных науках, таких как философия, филология, социология, антропология, этнография, семиотика и культурология, имеются определенные понятия о теле и телесности. Поэтому для дальнейшего исследования необходимо терминологическое уточнение того, что подразумевается под термином «тело».

Безусловно, следует начать с представления понятия «тело» в толковом словаре русского языка В.И. Даля, который, подчеркивая цельность, объемность, вещественность тела, специально останавливается на его строении, сложении из разных частей: «Тело животного, человека, весь объём плоти, вещества его, образующего одно цельное, нераздельное существо, либо бездушная плоть, труп» [5, с. 645].

В толковом словаре русского языка С.И. Ожегова дается определение физического и математического тела и лишь потом – человеческого:

1. Тело – органическое пространство, заполненное какой-нибудь материей, веществом (физ.). Часть пространства, ограниченная со всех сторон замкнутой поверхностью (мат.).
2. Человеческий организм в его внешних, физических формах [13, с. 792-793].

Отметим, что в этих определениях выделены признаки формы (внешней) ограниченности и наполненности.

В другом русском толковом словаре под редакцией В.В. Лопатина дается следующее определение: «тело — это организм человека в его внешней материальной форме» [10, с. 699].

В процессе исследования мы обнаружили важное свидетельство понятия «тело» в историко-этимологическом словаре современного русского языка под редакцией М. Фасмера. «Тело», означающее «вещество», «образ», «вид», «изображение», «истукан», «идол», «труп» и др., происходит от общеславянского «tĕlo» — основа, почва, совпадающего с индоевропейским корнем «тело» (ср. с лат. Tellus – земля, почва и Богиня Земли – там же) [15, с. 39-40].

Мы полагаем, что в этом случае «тело» раскрывает суть биологического организма и процессов, которые в нем совершаются подобно тому, как это происходит на Земле и в почве. Однако слово «тело», также может происходить и от греческого «Telos» — «цель», «срок», «конец», «предел» (там же).

Из всего вышесказанного, можно сделать вывод о том, что в семантике термина «тело» настойчиво выдвигается вперед «агрегатность»: монтаж разных элементов, которые закрепляются на некой основе и вместе с ней образуют единство, «единое тело». Но тогда возможна и другая трактовка: «тело» как таковое – это только основа, а прикрепляемые к этой основе элементы вполне самостоятельны.

На сегодняшний день человеческая телесность не является общепризнанным объектом научного исследования. Этим объясняется почти полное отсутствие в отечественной культурологии серьёзных исследований, посвященных телесности как феномену культуры.

Для того, чтобы устранить различия между живым телом и мыслью о нём, между телом и сознанием, в философский дискурс было включено понятие «телесности», а также синонимический термин «живое тело», «плоть», обозначающие факт непосредственного бытия, присутствия человека в собственном живом теле. Данный термин маркирует экзистенциально-феминологическое направление в изучении проблемы.

В истории философской мысли четко прослеживается большой интерес к определению роли и значения человеческой телесности в индивидуальной жизни человека и общественных отношений. Величайшие умы человечества столетия пытались осмыслить сущность человека и понять специфику его телесной организации. В связи с этим становится очевидной насущная необходимость выявления основных признаков и закономерностей формирования телесности, а также выработки точных и ясных дефицитов в отношении понятия «телесность».

В толковом словаре живого великорусского языка В. Даля мы не найдем понятие «телесность», нет и отдельной главы, посвященной телу, но в главе «плоть» можно прочесть: «плоть» — тело животного, человека; всё вещество, из коего состоит животное тело; персть, прах, человек телесный [5, с. 129].

В XIX – начале XX вв. отношение к телу определялось представлением о плоти, как о вещественной половине человека, покидаемой при отрешении духа. Но в первой половине XX века профессор русской словесности И.А. Бодуэн де Куртенэ, обновивший словарь «живого великорусского языка» В.Даля, а вслед за ним — Д.Н. Ушаков и С.И. Ожегов, ввели в словарь главу «тело», в которой выделяют прилагательное «телесный» — «принадлежащий организму, телу ... земной, материальный, в противоположность духовному» [13, с. 780], и упоминают, не поясняя, производное от него существительное «телесность».

В энциклопедическом словаре под редакцией К.М. Хоруженко даётся следующее понятие телесности: «телесность — это тело человека с присущей ему данной от природы двигательной активностью, экспрессивными формами поведения, находящееся в социокультурном пространстве и взаимодействующее с ним» [14, с. 478].

В культурологическом словаре «телесность» понимается как «преобразованное под влиянием социокультурных и культурных факторов тело человека, обладающее социокультурными значениями и смыслами и выполняющее определенные социокультурные функции» [9, с. 249].

По мнению И.М. Быховской, телесность — это «очеловеченное» тело, приобретающее в дополнение к своим изначально данным, естественным характеристикам, те свойства и качества, которые порождены спецификой человеческой, социокультурной среды, определяющей

условия существования, характер осмысления, принципы использования и преобразования свойств и качеств человеческого тела» [2, с. 107].

Своё определение «телесности» попыталась дать в диссертационном исследовании Анисимова Е.Н. В её понимании, телесность — это образ тела, возникающий в связи с определенным стилем жизни [1, с. 13].

Многие ученые в своих работах пытаются развести понятия «тело» и «телесность», например М.М. Бахтин. С телесностью чаще всего связывают широкий круг явлений, обнаруженных в психологии, культурологии, семиотике и т.д. На долю тела часто остаются лишь физические или анатомические смыслы.

Так же, как и М.М.Бахтин, философ В.М.Розин отмечает, что нужно «развести понятия тела и телесности, связав с последней, психические процессы, понимаемые в культурно-семиотическом и психотехническом смысле [12, с. 63].

Как пишет В.М. Розин, телесность — это новообразование, вызванное новой формой поведения, то, без чего поведение не могло бы состояться, это реализация определенной культурной и семиотической схемы, наконец, это именно телесность, т.е. определенный модус тела» [12, с. 83].

При этом В.М.Розин отмечает, что «в отличие от тела, которое растет и затем стареет, телесность претерпевает самые необычные изменения и метаморфозы». Органы телесности, пишет он, могут в течение жизни рождаться и отмирать, они могут накладываться друг на друга, проникать друг в друга. У человека могут складываться самые разные «тела». Например, «тело любви», «тело мышления», «тело общения», «эмоциональное тело», различные специализированные тела — «тело летчика», «тело спортсмена» и т.д. [там же].

Такое различие «просто тела» и «телесности» неизбежно умалает роль первого и превращает второе в простую условность. «Человек может быть любим, но в начале, он должен быть телесным» [12, с. 29].

Аналогичны рассуждения Л.В. Жарова, который различает тело и телесность, и даёт следующее определение телесности человека как «органического целого, развивающейся системы, процесса становления и развития, которая отражается в логических формах мышления» [6, с. 4-5].

Е.Э. Газарова, психолог, танатотерапевт, в своей монографии также разводит понятия «тело» и «телесность», проводит доказательства отличий телесности от тела по форме существования, качеству, назначению и смыслу. Ею предложено следующее определение телесности человека: «Телесность человека не тождественна телу (сому-биологическому организму), его свойствам и качествам. Телесность — это качество, сила и знак телесных реакций человека, формирующихся с момента зачатия в процессе всей жизни» [3, с. 71].

По её мнению, телесность не является продуктом одного лишь тела: эта отдельная реальность — результат деятельности триединой природы человека, и поэтому телесность — дочерний феномен: это объективно наблюдаемое и субъективно переживаемое выражение, и свидетельство вектора совокупной энергии индивида. Телесность образуется в контексте генотипа, половой принадлежности и уникальных биопсихических особенностей индивидуума в процессе его адаптации и самореализации.

Как пишет Е.Э. Газарова, основой формирования телесности является единая память. Телесность проявляется в характерных движениях, позах, осанке, дыхании, ритмах, темпах, температуре тела, запахе и звучании. В отличие от индивидуального тела, одного и единственного в жизни человека, телесность изменяема: характер её меняется в соответствии со знаком телесно-чувственных процессов.

Эти изменения не идентичны процессам развития, взросления или старения, но перечисленные процессы влияют на неё и в ней проявляются. Поскольку её формирование зависит от внешних и внутренних условий, то значительные изменения этих условий влекут за собой изменения телесности человека.

На состояние телесности отражаются мотивации, установки и, в целом, система смыслов индивидуума, поэтому она хранит обобщенное знание человека и представляет собой материальный, видимый аспект души. Так же, как и тело, телесность призвана выполнять охранительную и поддерживающую функции в адаптационных процессах, и в этом — её первое назначение. Уровень развития телесности позволяет человеку в той или иной степени «резонировать» с миром и духовно совершенствоваться, что является другим её назначением. Третьим назначением телесности является разъединения души и тела в момент смерти. Телесность сводит воедино «несводимый» дуализм идеального и материального, души и тела.

Ещё одно различие понятий «тело» и «телесность» заключается в их границах. Границы тела принято отождествлять с внешним покровом тела, а вот границы «телесность», менее определены; они не имеют однозначной трактовки и описания.

По И.М. Быховской, «в одних трактовках границы телесности совпадают с теми же внешними контурами тела; в других в это понятие включаются и многие «нателные» атрибуты – одежда, прическа, татуировка и т.п.; в-третьих, вся телесность как бы растворяется в том, или ином отдельном её фрагменте, характеристике, свойстве, а отдельные части тела рассматриваются как его полноправные «представители», вполне тождественные понятию тела как таковому» [2, с. 108].

По мнению Л.П. Киященко, который полагает, что телесность отличается от тела тем, что «границы, размеры телесности не совпадают с телом человека, она включает его как бы в качестве ядра, телесность охватывает большее пространство» [7, с. 8].

В качестве ядра Л.П. Киященко сохраняет физическое тело, а в окружении ядра включает временные измерения, сюда же им включаются явления сознания – традиции, предрасудки, планы, желания, потребности и т.п.

Таким образом, употребление терминов «телесность» и «границы телесности» представляют определённую сложность при определении характеристики телесности, при анализе структурных, функциональных, смысловых и символических атрибутов.

Приведенные мнения различных авторов по данному вопросу показывают, что «тело» есть ограниченный анатомо-физиологический объект. Термин «телесность» позволяет применить его не только для характеристики этого объекта, но и вложить в него дополнительный смысл — двигательную активность. Отсюда следует, что понятием «телесность» обозначают тело с присущей ему двигательной активностью, находящееся в культурном пространстве и взаимодействующее с ним.

Из всего вышесказанного видно, что телесность человека, его двигательная деятельность оказываются встроенными в систему социальных деятельностей, а значит в культуру.

С одной стороны, они являются объектами спонтанного, неизбежного воздействия различных социальных факторов, которое объективно ведет к укреплению или разрушению тех или иных характеристик «человека телесного», к их совершенствованию или деградации, к той или иной модификации вследствие особенностей образа жизни.

С другой стороны, включение телесного человека в культурное пространство делает его телесно-двигательные характеристики предметом культурологической рефлексии, и на этой основе — предметом природного тела человека, в изменяющуюся культурную среду и приспособлении культурной среды к закономерностям природы, заложенным и проявляющим себя в физическом бытии человека [2, с. 23].

Тело потенциально (и в какой-то степени актуально) становится предметом интереса и внимания — и, прежде всего, как необходимый инструмент человеческой деятельности, который должен «содержаться в порядке» и быть приспособлен для ее выполнения.

В ходе проведенного анализа основных понятий мы пришли к следующему выводу, что понятия «тело» и «телесность» имеют много значений и являются объектами изучения гуманитарных дисциплин.

Проблематика этих феноменов в том или ином аспекте продолжает изучаться в фольклористике, этнологии, философии, социологии, искусствоведении и др. Каждая научная дис-

циплина формирует свой предмет или круг своих интересов в данной области. Несмотря на углубленное и разностороннее исследование отдельных проявлений данных феноменов — «тело» и «телесность», они остаются недостаточно изученными.

Проанализировав существующие определения терминов «тело» и «телесность», мы определили, что тело, будучи природным объектом, под воздействием социальных и культурных норм и идеалов, превращается в некий новый феномен, социально и культурно окрашенный, который и называется «телесностью».

На основании вышесказанного можно сделать вывод о том, что «тело» и «телесность» два нетождественных, разнохарактерных явления. «Тело» — это материальный объект, обладающий определенными, исходно данными физическими свойствами и характеристиками. «Телесность» — очеловеченное тело, которое приобрело в дополнение к своим природным характеристикам свойство своей социокультурной среды.

Примечания

1. Анисимова Е. Н. Человеческое тело в художественной культуре XX столетия : автореф. дис. ... канд. культурологии. СПб., 2001. 22 с.
2. Быховская И. М. Homo somaticus: аксиология человеческого тела. М. : Эдиториал УРСС, 2000. 245 с.
3. Газарова Е. Э. Психология телесности. М. : Ин-т общегуманит. исслед., 2002. 192 с.
4. Гердер И. Г. Идеи к философии истории человечества / пер. А. В. Михайлова. М. : Наука, 1977. 703 с.
5. Даль В. И. Толковый словарь русского языка : соврем. версия. М. : Эксмо, 2002. 736 с.
6. Жаров Л. В. Человеческая телесность : философский анализ. Ростов н/Д. : Изд-во Ростов. ун-та, 1988. 235 с.
7. Киященко Л. П. О границах телесности человека // Телесность человека : междисциплинар. исслед. М., 1991. С. 36- 37.
8. Круткин В. Л. Онтология человеческой телесности : (филос. очерки). Ижевск : Изд-во Удмурт. ун-та, 1993. 172 с.
9. Культурология XX век : энциклопедия / под ред. С. Я. Левит. СПб. : Унив. кн., 1998. 447 с.
10. Лопатин В. В., Лопатина Л. Е. Русский толковый словарь. 5-е изд., стер. М. : Рус. язык, 1998. 832 с.
11. Подорога В. А. Феноменология тела. М. : Наука, 1995. 342 с.
12. Розин В. М. Природа сексуальности // Вопр. философии. 1993. № 4. С. 79-88.
13. Ожегов С. И., Шведова Н. Ю. Толковый словарь русского языка / Рос. акад. наук. 4-е изд., доп. М. : АТелеП, 2004. 944 с.
14. Хоруженко К. М. Культурология : энцикл. слов. Ростов н/Д. : Феникс, 1997. 640 с.
15. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка : в 4 т. / пер. с нем. и доп. О. Н. Трубачева. 2-е изд. М. : Прогресс, 1987. 864 с.

УДК 94(571.54):37

Банзаракцаева Е.В.

ЗАИГРАЕВСКИЙ ДЕТСКИЙ ДОМ БУРЯТИИ В ГОДЫ ВЕЛИКОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЫ ZAIGRAEVSKY CHILDREN'S HOME IN BURYATIA DURING THE GREAT PATRIOTIC WAR

В статье рассматривается положение детских домов Бурятии в годы Великой Отечественной войны на примере Заиграевского. Автор обращает внимание на многочисленные недостатки в работе детского дома, определяет их причины. Анализируется продовольственное

снабжение и пути решения данной проблемы. Изучая воспитательный процесс, автор приходит к выводу, что главной причиной некачественной воспитательной работы являлся кадровый дефицит.

The article considers the state of children's homes in Buryatia during the Great Patriotic War on the basis of Zaigraevsky children's home. The author draws attention to the numerous drawbacks in the activities of the given children's home and finds out their reasons. Food supply and the ways of solving this problem are analysed. The author comes to the conclusion that the main reason of a low-quality upbringing process was a staff shortage.

Ключевые слова: охрана детства, Великая Отечественная война, дети-сироты, детские дома, Бурятия, продовольственное снабжение, подсобные хозяйства, воспитание, кадровый дефицит.

Keywords: childhood protection, the Great Patriotic War, children-orphans, children's home, Buryatia, food supply, a small farm attached to a children's home, upbringing, staff shortage.

Война – это испытание для общества. Тяжелее всего эти испытания переносят самые незащищенные слои населения – дети и старики. Мы рассматриваем положение детей-сирот Бурят-Монгольской АССР в годы войны на примере Заиграевского детдома.

Основной формой устройства детей-сирот в годы войны было помещение их в детские дома. Поэтому неудивительно, что количество детских домов в СССР значительно увеличилось. Всего к концу войны в СССР имелось около 6 тыс. детских домов, это на 4340 больше, чем на 1 января 1940 г. [1].

Детские дома подчинялись различным ведомствам – народному комиссариату просвещения, народному комиссариату социального обеспечения, комиссариату внутренних дел и народному комиссариату здравоохранения. В первые месяцы Великой Отечественной войны по благородному почину вологодских и московских колхозников стали создаваться колхозные и межколхозные детские дома. По стране эту инициативу поддерживали многие. Но в Бурятии сеть колхозных детдомов не была развита, т.к. осиротевших детей брали на воспитание либо родственники, либо даже чужие люди, невзирая на национальность.

Таким образом, можно сделать вывод, что сеть детских домов была достаточно разветвленной. Однако, проблема безнадзорных и беспризорных детей продолжала оставаться актуальной на всем протяжении Великой Отечественной войны.

В Бурятии количество детских домов увеличилось незначительно, по сравнению с другими регионами страны. Это объясняется тем, что на ее территорию не эвакуировали детские дома, ввиду близости прифронтовой зоны. В 1941 г. в системе Наркомпроса было пять детских дома: Улан-Удэнский дошкольный на 85 человек; Кяхтинский детский дом школьного типа на 160 чел.; Заиграевский детдом школьного типа на 230 чел.; школа-интернат для глухонемых детей с контингентом 100 чел. и Усть-Киранский детский дом с особым режимом на 55 чел. [2]. Все детдома, за исключением школы-интерната для глухонемых детей, размещались в приспособленных помещениях, т.е. не имели типовых зданий. Отсюда вытекают проблемы с размещением детей, недостатком помещений для организации игровой, учебной и трудовой видов деятельности.

Рассмотрим состояние детдомов Бурятии более основательно, на примере Заиграевского. Детдом был создан на базе бывшей трудовой колонии НКВД для малолетних преступников, которая была распущена в 1936 г. Дети, имеющие родителей, были отправлены к своим родным, а остальные остались уже в детском доме и составили около 40% общего контингента воспитанников [3]. Детский дом располагался на территории бывшего Ацагатского дацана, одного из древнейших дацанов Бурятии. В 1930-е гг. буддийские ламы не избежали репрессий, и на месте закрытого дацана расположили сначала трудовую колонию, а затем и детский дом. Он состоял из нескольких отдельно стоящих деревянных домов, где располагались спальня, столовая, учебный класс и актовый зал.

В начале войны детдом был рассчитан на 230 детей, впоследствии контингент детей

увеличивался. Условия проживания детей на протяжении войны оставались сложными. Об этом свидетельствуют результаты многочисленных проверок со стороны Наркомпроса. В 1943 г. было обнаружено, что общежития находятся в неудовлетворительном состоянии и требуют капитального ремонта, спальня комнаты из-за неисправных печей не отапливались. Постельными принадлежностями и мебелью воспитанники были обеспечены всего на 50%, поэтому дети спали по двое на соломенных матрасах и укрывались пальто. Сложная ситуация с промышленным обеспечением детского дома, когда самое необходимое выдавалось в первую очередь детям, не мешала руководству злоупотреблять своим положением. Директор детдома выдавал со склада одежду, обувь и мануфактуру обслуживающему персоналу. Только по неполным данным, было незаконно выдано 104 метров мануфактуры, 5 пар ботинок, 5 пар брюк, 6 пар мужского нательного белья [4]. В результате преступной халатности руководства данного учреждения в 1942 г. было допущено хищение верхней одежды и обуви, из-за чего дети в зимний период остались без обмундирования и застудили ноги [5]. На 239 воспитанников в наличии было всего 80 пар валенок, не хватало 91 пальто [6].

В ходе проверки 1943 г. в Заиграевском детском доме были обнаружены большие нарушения и в снабжении детей продовольствием. На завтрак дети получали картофель с салом, иногда и хлеб с чаем, на обед – щи с салом, а на ужин – лапшу с салом [7]. Хлеб выдавался редко, так как он доставлялся из сельпо нерегулярно, а собственная пекарня не работала. К тому же работники этого детского учреждения сами пользовались услугами детской столовой, хотя на них продукты не выделялись.

По результатам проверки было установлено, что директор, бухгалтер, шофер и некоторые другие сотрудники детдома в августе – октябре 1942 г. незаконно получили со склада такие продукты: масло – 12,4 кг., сахар – 27 кг., сыр – 12,4 кг., муку – 50 кг., рис – 8 кг., рыбы – 20 кг., яиц 160 шт. [8]. Все эти продукты выделялись в незначительном количестве, но и они не доходили до детей. Такое беззастенчивое самоснабжение работников детдома не позволяло наладить питание детей, которое итак не доходило до установленных правительством норм.

Нормы снабжения продуктами воспитанников детдомов и интернатов были определены в постановлении Совнаркома Бурят-Монгольской АССР «О мероприятиях по улучшению работы детских домов» за № 571 от 27 ноября 1943 г. [9]. Любопытно, что на одного воспитанника в месяц предусматривалось выделение следующих продуктов: мясо, рыба – 1500 гр., яйцо (шт.) – 15 шт. сезонная норма, жиры – 500 гр., сыр – 200 гр., сметана – 300 гр. сезонная норма, сахар и кондитерские изделия – 500 гр., крупа и макаронные изделия – 1500 гр., картофель и овощи – 7500 гр., молоко – 3000 гр., хлеб (в день) – 500 гр., мука пшеничная – 750 гр., чай – 25 гр., кофе – 60 гр., соль – 400 гр., сухофрукты – 300 гр., какао – 60 гр.

Как видно из материалов проверки, ни о каком полном нормированном обеспечении детей речи и идти не могло. Часть продуктов вообще не присутствовала в рационе питания сирот. Это можно объяснить тем, что фонды отоварить не представлялось возможным, ввиду нехватки продуктов, так еще и воровство процветало на местах. В 1942 г. заведующая столовой Ащеулова и повар Петрова были уволены за хищения продуктов [10].

Неудивительно, что в таких условиях среди воспитанников были распространены кражи продуктов. В октябре 1942 г. Заготскот подал иск на детский дом на 820 руб. за вырванный турнепс и хищение 400 вилок капусты с подсобного хозяйства [11]. По всей видимости, дети, доведенные до отчаяния, таким образом добывали себе пропитание.

Проверяющие из Наркомпроса были поражены изнуренным видом детей, особенно малышей. Выяснилось, что у младших детей старшие воспитанники отбирали и без того мизерные порции еды. Члены комиссии встретили несколько детей младшего возраста, которые искали пропитание на помойках столовой детдома [12].

Власти пытались различными методами разрешить продовольственную проблему. Наиболее распространенным стало создание подсобных хозяйств при детдомах. Заиграевскому детдому было выделено 25 га пахотной, 7 га огородной земли, 45 га сенокоса, 45 га паст-

бища [13]. Народный комиссариат земледелия ежегодно обеспечивал детдома семенным фондом. В детских домах поощрялось разведение и содержание животных. В детдоме к 1943 г. было 10 коров, 1 бык, 2 телят, 10 лошадей, 83 курицы, 18 семей пчел [14].

Как правило, в подсобных хозяйствах трудились сами дети, ведь трудовому воспитанию в то время уделялось большое внимание. Наркомпрос РСФСР даже установил норму выработки для детей в подсобном хозяйстве, с учетом их возраста. Воспитанники 10-12 лет работали 1-2 часа в день, дети от 12 до 14 лет – по 2-3 часа в день, а старше 14 лет должны были трудиться 3-4 часа в день [15].

Эти мероприятия способствовали некоторому улучшению ситуации с продовольственным обеспечением. Однако, проблемы с семенным фондом и кормами, не позволили детдомам перейти на частичное обеспечение за счет подсобных хозяйств. Необходимо учитывать, что шла Великая Отечественная война, поэтому трудности были неизбежны.

Помимо вышеуказанных проблем, актуальным на всем протяжении войны оставался кадровый вопрос. Дефицит специалистов был отмечен еще в довоенное время, в военное время он еще более усилился. Большинство воспитателей и руководителей детдомов не имели педагогического образования, а часть и вовсе были малограмотными. На работу в детдома, как правило, шли по призыву комсомола и партии. Незнание основ педагогики и психологии порождало массовые нарушения в воспитательном и образовательном процессе воспитанников детдомов.

В ходе проверок были выявлены факты невыполнения запланированных воспитательных мероприятий. Планы работы оставались лишь на бумаге. Но это не было столь ужасающим, как использование в работе методов физического воздействия на детей. В Заиграевском детдоме директор устроил даже карцер для провинившихся детей, а за кражи и хулиганство к детям применяли «особые методы воспитания» – избиения. Осенью 1942 г. несколько детей были избиты за то, что они собирали для себя овощи, оставшиеся на поле после уборки урожая [16]. После обнаружения данного факта, директор и сотрудники детдома пытались представить как наговор со стороны детей, но бывшие работники и воспитанники подтвердили все факты. Директор был уволен, а карцер закрыт.

Увы, нарушения в работе детдомов Бурятии сохранялись на всем протяжении войны. Объективной причиной такой положения, безусловно, была Великая Отечественная война. К тому же нельзя не учитывать и субъективные факторы, о которых шла речь в статье. Хотелось бы отметить и работников, которых любили и уважали дети и педагоги. Например, мастер трудового обучения С.Т. Голубятников настолько сумел заинтересовать детей столярным делом, в его мастерской всегда было много ребятнишек, которые с удовольствием трудились над изготовлением простых и столь необходимых вещей – ложек, табуреток, шкафчиков и т.д. [17]. Так он прививал детям трудовые навыки и помогал еще и решить вопросы обеспечения детдома простейшей и необходимой мебелью.

Таким образом, комплекс проблем Заиграевского детдома в годы Великой Отечественной войны был весьма обширен. Несмотря на все недостатки, о которых шла речь в данной статье, правительству удалось решить одну из важнейших задач военного времени – не допустить массовую беспризорность детей-сирот. Да, положение в детдомах оставалось сложным, но дети выжили в столь суровые времена.

Примечания

1. Синицын А. М. Всенародная помощь фронту. М. : Воениздат, 1975. С. 326.
2. ГРАБ. Ф.п-1. Оп. 1. Д. 3837. Л. 65.
3. ГРАБ. Ф.р-60. Оп. 3. Д. 228. Л. 27.
4. ГАРБ (Гос. архив Респ. Бурятия). Ф.п-1. Оп. 1. Д. 4078. Л. 237.
5. ГАРБ. Ф. 60. Оп. 3. Д. 244. Л. 11.
6. ГРАБ. Ф.п-36. Оп. 1. Д. 1865. Л. 115.
7. ГАРБ. Ф. 475. Оп. 2. Д. 292. Л. 12.

8. ГАРБ. Ф.п-1. Оп. 1. Д. 4078. Л. 239.
9. Банзаракцаева Е. В. Охрана детства в Бурятии в годы Великой Отечественной войны. Улан-Удэ : ИПК ФГОУ ВПО ВСГАКИ, 2008. С. 81.
10. ГАРБ. Ф.п-36. Оп. 1. Д. 1865. Л. 115.
11. Там же. Л. 115.
12. Там же. Л. 12.
13. ГАРБ. Ф.р-60. Оп. 3. Д. 244. Л. 26.
14. ГАРБ. Ф.п-36. Оп. 1. Д. 1864. Л. 66.
15. ГАРФ (Гос. архив Рос. Федерации). Ф.а-259. Оп. 2. Д. 780. Л. 4.
16. ГАРБ. Ф.п-36. Оп. 1. Д. 4078. Л. 238.
17. ГАРБ. Ф.п-1. Д. 1864. Л. 107.

ОБРАЗОВАНИЕ В СФЕРЕ КУЛЬТУРЫ И ИСКУССТВ

УДК 378.8:008

Татарова С.П.

ОЦЕНКА ЗНАЧИМОСТИ ДИСЦИПЛИНЫ «ИСТОРИЯ МИРОВОЙ КУЛЬТУРЫ» И КАЧЕСТВА ЕЕ ПРЕПОДАВАНИЯ В ВУЗЕ КУЛЬТУРЫ (ОТЧЕТ ПО РЕЗУЛЬТАТАМ ИССЛЕДОВАНИЯ)

RELEVANCE OF THE DISCIPLINE "HISTORY OF WORLD CULTURE" AND THE QUALITY OF ITS TEACHING IN THE UNIVERSITY CULTURE (REPORT ON SURVEY RESULTS)

В статье приведены итоги опроса студентов, изучивших курс «История мировой культуры и искусства». Вопросы, заданные студентам, касались содержания курса, методов преподавания, влияния данного курса на их профессиональное и личностное развитие.

The article presents the results of a survey of students who studied the course "History of world culture and art". Questions to the students related to the course content, teaching methods, the impact of this course on their professional and personal development.

Ключевые слова: курс «История мировой культуры и искусства», опрос студентов, качество обучения, профессиональная подготовка студентов, студенты.

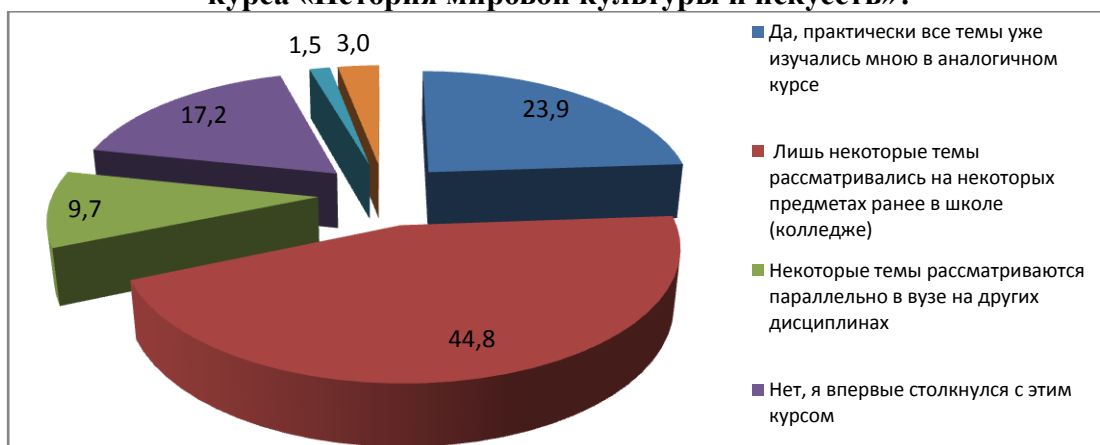
Keywords: the course "History of world culture and art, a survey of students, quality of teaching, training students, students.

В 2012-2013 учебном году для студентов 1 курса всех факультетов и специальностей был введен курс «История мировой культуры». Для того, чтобы оценить значимость данной дисциплины для личностного и профессионального роста студентов, а также определить качество преподавания и содержания курса с целью их улучшения было подготовлено исследование «Оценка значимости дисциплины «История мировой культуры» и качества ее преподавания». Опрос студентов, прошел в сентябре 2013 г. В качестве объекта исследования выступили студенты, обучающиеся на 2 курсе, прослушавшие курс «История мировой культуры».

По результатам исследования стало очевидно, что практически четверть опрошенных студентов (23,9 %) ранее изучала данную дисциплину в школе (колледже и т.д.). Практически половина опрошенной аудитории (44,8 %) сталкивались с некоторыми темами в рамках различных дисциплин школьного курса (история, литература и т.д.). Кроме того, специфика вуза такова, что темы, рассматриваемые в рамках курса «История мировой культуры и искусств» в той или иной мере затрагиваются и на других дисциплинах в вузе (диаграмма 1).

Диаграмма 1

Приходилось ли Вам уже изучать в школе (колледже) какие-то из предложенных тем из курса «История мировой культуры и искусств»?

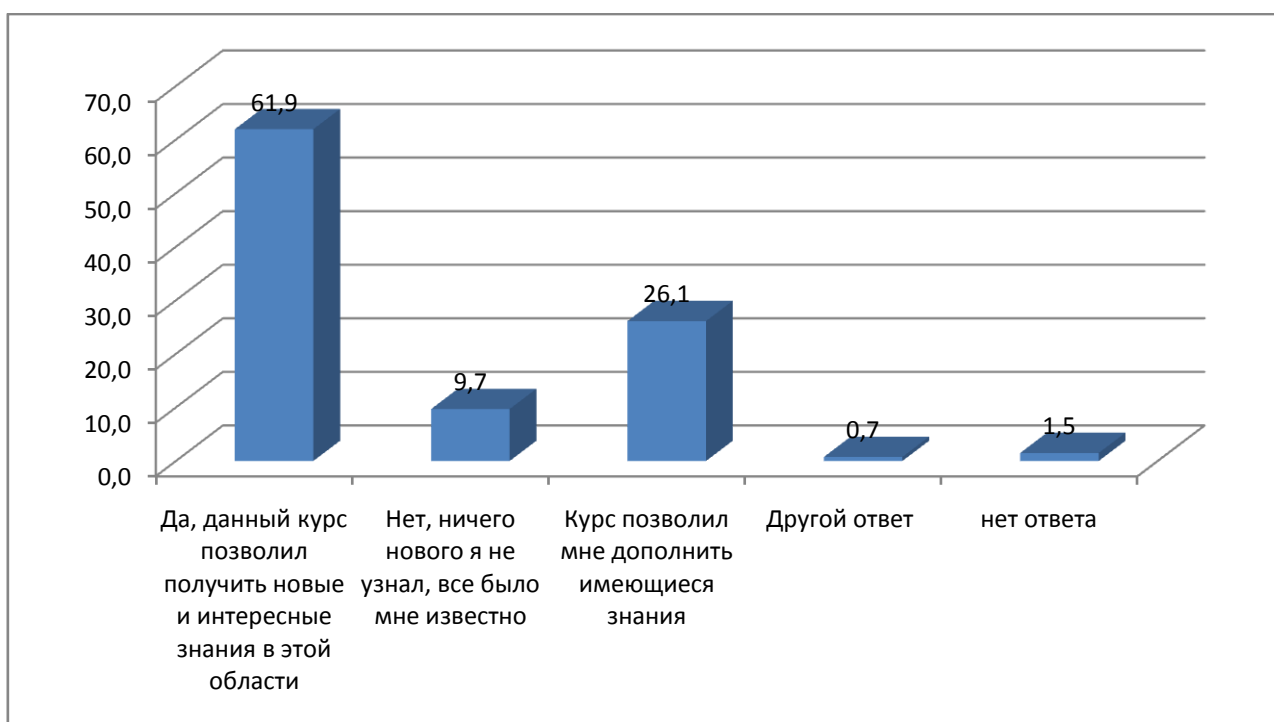


Несмотря на это, подавляющее большинство студентов (61,9 %), отметило, что, тем не менее, они узнали много нового из прочитанного курса. Чуть больше четверти обследованных (26,1 %), отметили, что им удалось пополнить имеющиеся у них знания. Это как раз те студенты, которые сталкивались с данным курсом прежде. Однако имеется 9,7 % респондентов которые считают, что в принципе весь материал был им знаком и ничего нового им почерпнуть из прочитанного курса не удалось.

Возможно, здесь можно предложить педагогам, читающим курс, найти способы дифференцированного подхода к студентам по уровню подготовки. Возможно, имеет смысл полнее вовлекать студентов, уже прослушавших подобный курс в проективную деятельность, привлекать к подготовке научных докладов по малоизученной теме, с озвучиванием интересных фактов, слабо представленных в литературе.

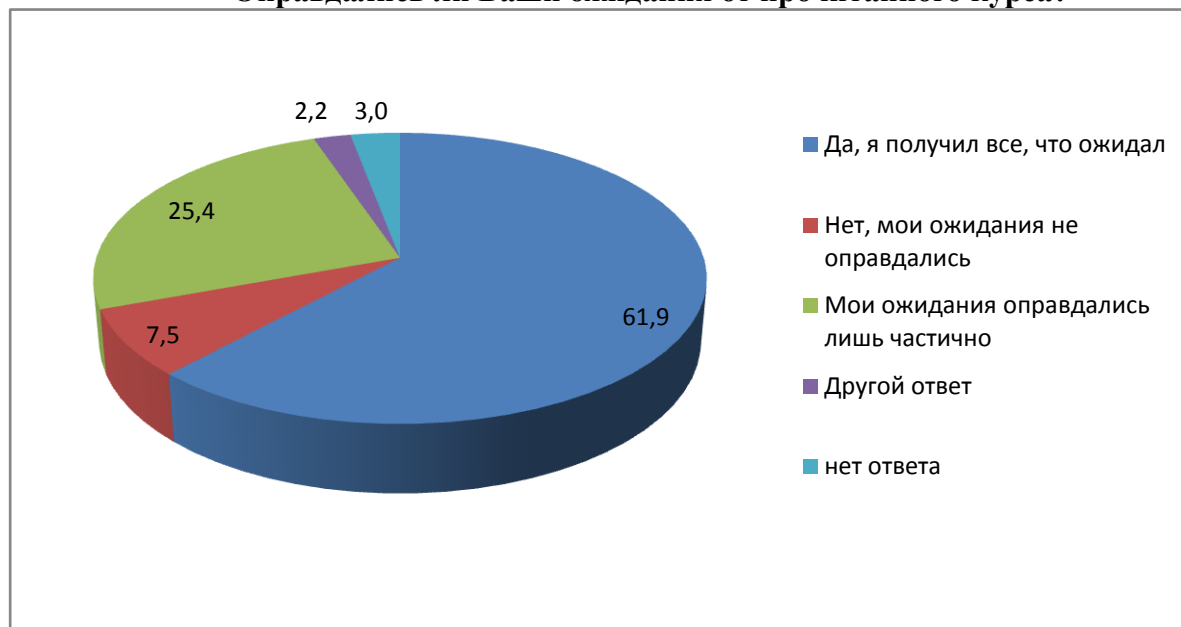
Диаграмма 2

Позволил ли прочитанный курс расширить Ваши представления о мировой культуре?



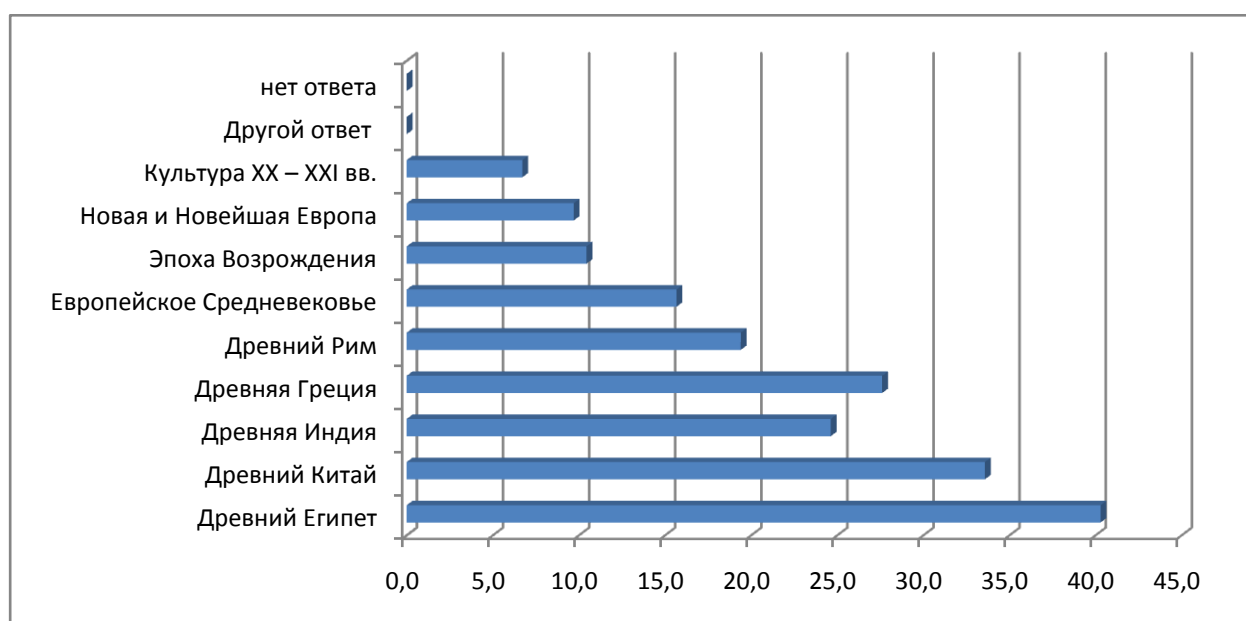
Соответственно те студенты, которые получали новые для себя знания, у которых был повышенный интерес к изучению дисциплины, считают, что их ожидания полностью оправдались (61,9 %). Тогда как та часть опрошенных, что получила лишь дополнительные знания и информацию считают, что их ожидания оправдались лишь частично (25,4 %). При этом есть незначительный процент опрошенных (7,5 %), кто считает, что их ожидания совершенно не оправдались. В принципе данные два вопроса, в определенной степени показавшие близкие по значениям показатели по шкалам «получил новую информацию» и «оправдавшиеся ожидания», отражают, с одной стороны, искренность и последовательность ответов респондентов, с другой стороны обнаруживают закономерность: чем интереснее и полнее подаваемая информация на занятиях, тем выше удовлетворенность от прослушанного курса (диаграмма 3).

Оправдались ли Ваши ожидания от прочитанного курса?



Интересными, на наш взгляд, кажутся полученные данные по особо понравившимся разделам курса. Как очевидно из приведенной ниже диаграммы, интерес к темам становится тем меньше, чем ближе к концу подходит обучение. Исходя из этого, можно предположить, что педагог на протяжении всего читаемого курса использовал похожие приемы и способы подачи материала, а потому, закономерно, интерес обучающихся ослабевал. Возможно, здесь кроются и какие-то другие причины, однако педагогам, читающим дисциплину, важно найти новые способы привлечения внимания к темам, «не пользующимся популярностью» у аудитории (диаграмма 4).

Какие разделы курса Вам особенно понравились?

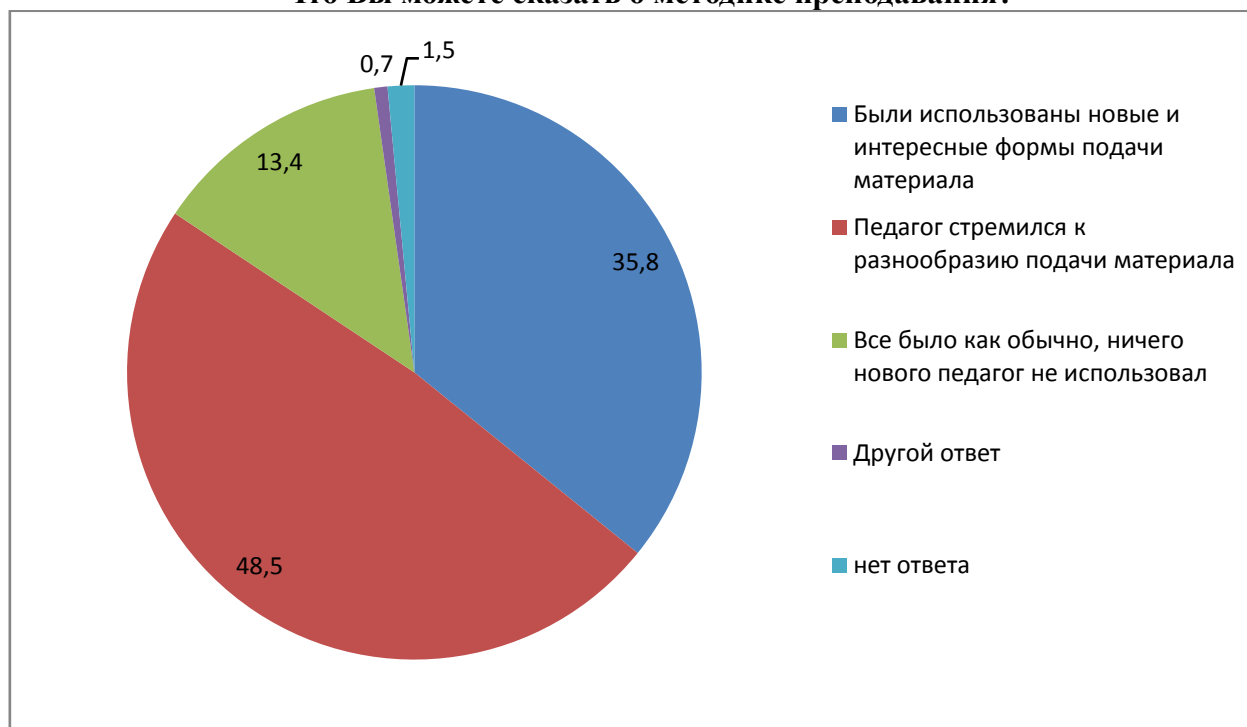


Стоит отметить, что педагоги, читающие данную дисциплину, все же прилагали достаточно усилий, чтобы использовать интересные и новые методики преподавания для того, чтобы увлечь обучающихся. Об этом свидетельствует достаточно большой процент (84,3 %) рес-

пондентов в той или иной степени отметивших методику преподавания или интересные формы работы в аудитории. Однако некоторый процент (13,4 %) все же несколько скептически отнеслись к усилиям педагогов и считают, что ничего нового в своей практике педагог не применял (диаграмма 5).

Диаграмма 5

Что Вы можете сказать о методике преподавания?

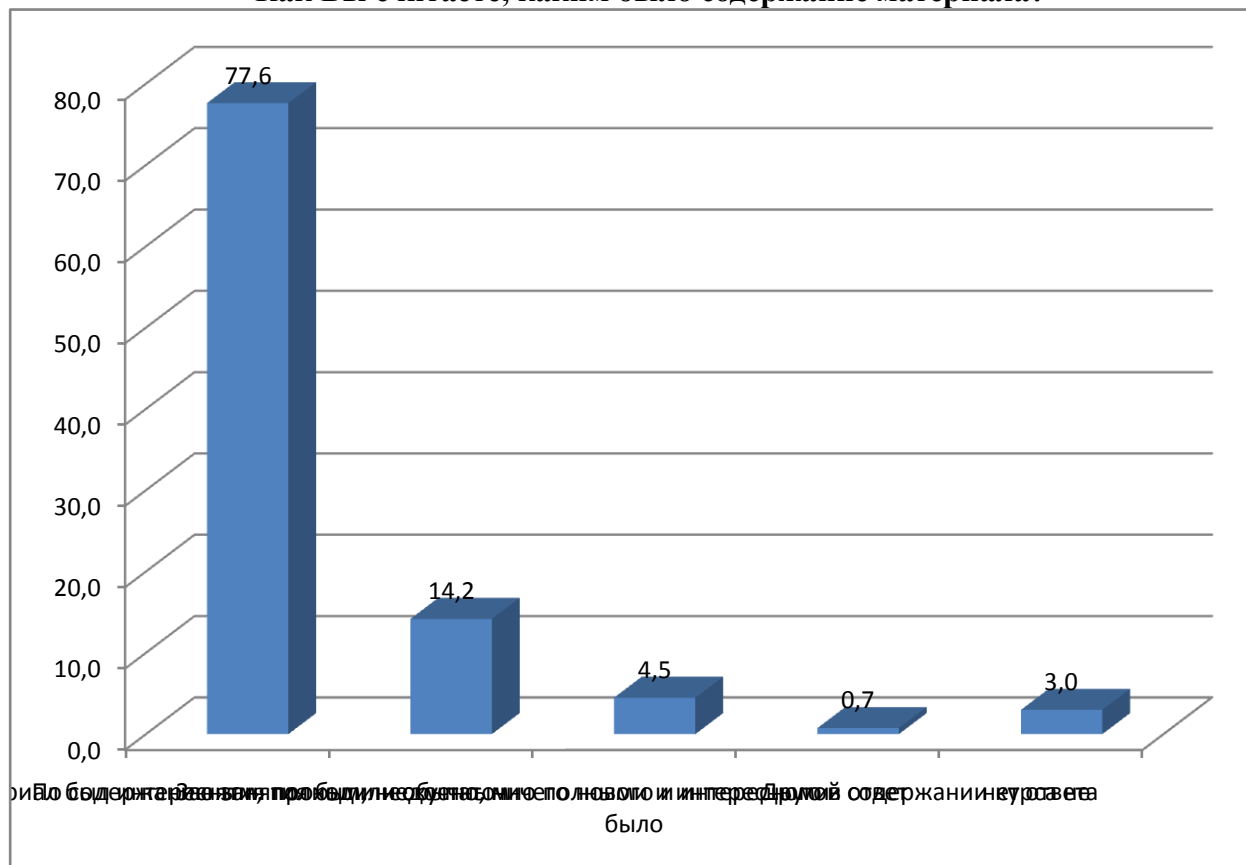


В качестве дополнительного был сформулирован вопрос относительно того, какие методы, применяемые педагогом, понравились больше всего. Так, самое значительное место среди ответов респондентов отводится «показ фильмов». На следующих позициях оказались «рассказы о своих поездках» и «представление презентаций». К сожалению, больше ни одного приема, заинтересовавшего слушателей, студентами названо не было. В связи с этим, закономерно отметить, что педагогам нужно использовать более широкий спектр приемов и методов воздействия на учащихся.

Значительная часть студентов оказалась удовлетворена и содержанием читаемого курса. Так 77,6 % опрошенных респондентов выделили, что «материал был интересным, полным, необычным». Однако были и те, кому совершенно не понравилось содержательное наполнение лекций, что выразилось в выборе варианта: «занятия проходили скучно, ничего нового и интересного в содержании курса не было». Таковых оказалось всего 4,5 %.

Срединное положение занимают те, кого лишь частично удовлетворила содержательная часть занятий (14,2 %).

Как Вы считаете, каким было содержание материала?



Несмотря на это, в той или иной степени студенты считают курс полезным для себя, из приведенных в диаграмме 7 данных можно увидеть общие отзывы о прослушанном курсе.

Что Вы можете сказать об изученном курсе в целом?

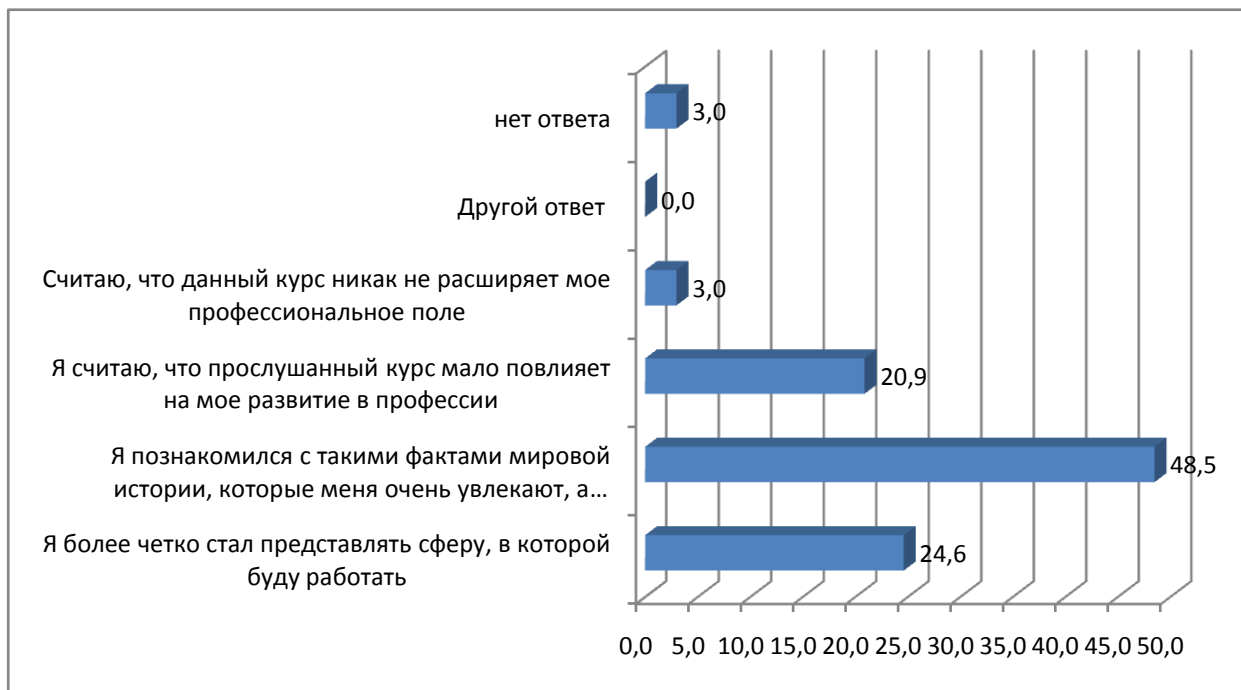


Большая часть опрошенных респондентов (73,1 %) в той или иной мере считают прослушанный курс полезным для себя. Так, в их числе оказались те, кто выбрал позицию: «Я более четко стал представлять сферу, в которой буду работать» (24,6 %), а также 48,5 % опрошенных считающих: «Я познакомился с такими фактами мировой истории, которые меня

очень увлекают, а потому будут способствовать моему личностному и профессиональному росту». Однако все же значительный процент слушателей данного курса 20,9 % думают, что «прослушанный курс мало повлияет на мое развитие в профессии» (диаграмма 8).

Диаграмма 8

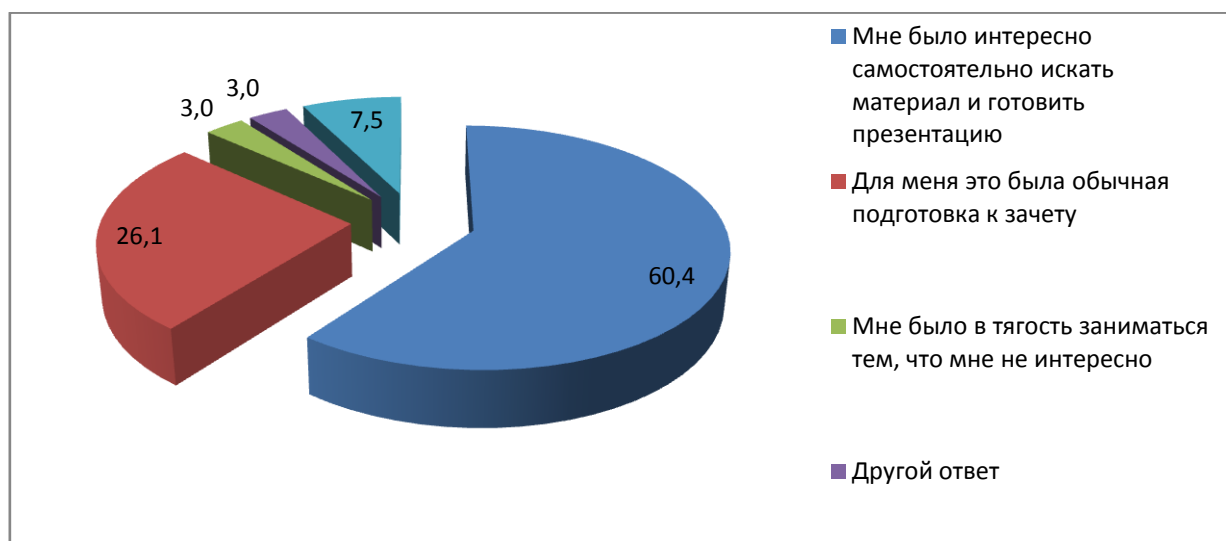
Как Вы считаете, как прослушанный курс повлияет на Ваше профессиональное развитие?



В качестве формы контроля по итогам изучения дисциплины студентам было предложено подготовить презентацию по одной из прослушанных тем. В связи с этим, мы попытались выяснить, как они оценивают такую форму итоговой оценки. В ходе опроса было выявлено, что для 60,4 % опрошенных было интересно самостоятельно искать материал и готовить презентацию. Для чуть больше четверти 26,1 % студентов такая форма не стала неординарным явлением, и они отнеслись к ней как к обычной подготовке к зачету. «В тягость заниматься тем, что мне не интересно» - выбрали всего 3 % опрошенных (диаграмма 9).

Диаграмма 9

Что Вы можете сказать про итоговую работу по изучению курса?



Подводя итог исследованию, уточнили, что, по мнению студентов, нужно сделать с курсом «История мировой культуры». Большая часть опрошенных 61,2 % считает, что дисциплину имеет смысл оставить. При этом 15,7 % респондентов выразили мнение, что читать дисциплину стоит только для желающих. Все остальные ответы имеют незначительное представительство (диаграмма 10).

Диаграмма 10

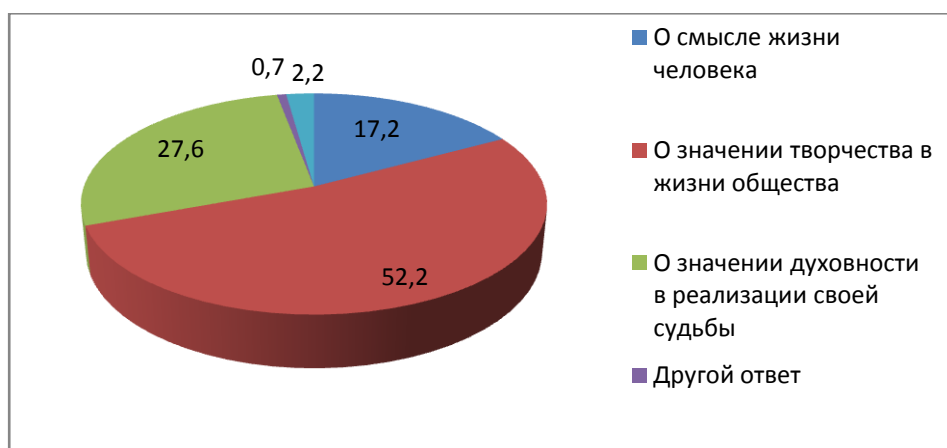
Считаете ли Вы, что...



Прослушанный курс в большей степени позволил студентам задуматься о значении творчества в жизни общества. Данную позицию выбрали половина опрошенных 52,2 %. Для четвертой части респондентов 27,6 % прочитанный курс дал возможность осознать значимость духовности в реализации своей судьбы, а 17,2 % изучивших дисциплину задумались о смысле жизни человека (диаграмма 11).

Диаграмма 11

Помог ли Вам прослушанный курс осознать вопросы:



Таким образом, исследование показало, что курс «История мировой культуры» имеет большое значение для профессионального, личностного развития студентов, расширяет кругозор, способствует большему пониманию сферы, в которой предстоит трудиться в дальнейшем, а также позволяет полнее осознать роль творчества, искусства в жизни человека. Однако педагогам читающим курс, имеет смысл, использовать дифференцированный подход в обучении, разнообразить методики преподавания.

УДК 371.8:82

Нимаева И.Б.

ЛИТЕРАТУРНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ ШКОЛЬНИКОВ В СВЕТЕ ДИАЛОГА КУЛЬТУР LITERARY THE EDUCATION OF PUPILS IN THE LIGHT OF THE DIALOGUE OF CULTURES

О влиянии этнокультурных особенностей бурят на литературное образование школьников в национальной школе. О проблеме углубления литературного образования школьников за счет использования различных форм и методов, включения новых дисциплин, в том числе изучения русского и бурятского фольклора.

The influence of ethnic and cultural peculiarities of the Buryats in the literary education of pupils in national schools. About the problem of deepening literary education students through the use of various forms and methods, the inclusion of new disciplines, including the study of Russian and Buryat folklore.

Ключевые слова: национальная школа, изучение литературы в школе, литературное образование школьников, изучение бурятского фольклора традиций.

Keywords: national school, studying literature in school literary education students, the study of the Buryat folklore traditions.

При преподавании литературы в контексте диалога культур весьма важно обращение к национальным этнокультурным традициям. Особенно этот метод актуален в условиях национальной школы. По мнению известного исследователя проблем национальной школы М.В.Черкезовой, на процесс восприятия произведений художественной литературы нерусскими учащимися весьма существенно влияют специфические особенности национального мира (определенные эстетические вкусы и представления, наличие в национальном характере ряда исторически сложившихся черт и др.) [4, с. 70]. Поэтому без учета культурологического подхода невозможно полноценное литературное образование школьников.

Бурятский народ, как и другие нации и народности, имеет богатейшие традиции, связанные с этикой поведения человека в различных жизненных ситуациях. Мужчина-бурят, к примеру, должен уметь охотиться, ездить верхом на лошади, стрелять из лука, знать кузнечное дело и др. Есть понятие "Эрын юэн габьяа," что на русский язык переводится как "Девять доблестей мужчины": важнее всего – согласие, в море – пловец, на войне – богатырь, в учении - глубина мысли, во власти - отсутствие лукавства, в работе – мастерство, в речах – мудрость, на чужбине – непоколебимость, в стрельбе – меткость [2, с. 54].

Женщина-бурятка традиционно умела готовить мясные и молочные блюда, шить одежду, обувь, головные уборы из меха, ткани, шкуры животных, выделывать меха и шкуры, ухаживать за домашним скотом, воспитывать детей в трудолюбии и добродетели и т.д. Основные ее достоинства были сформулированы также в девяти наставлениях:

1. Любить красоту, соблюдать чистоту, быть всегда опрятной;
2. Быть спорой, ловкой и быстрой в делах;
3. Быть ласковой к детям;
4. Быть опорой мужа, верной женой;
5. Уважать родителей мужа;
6. Быть спокойной и благоразумной;

7. Заслужить благословения пожилых;
8. Совершать благодеяния;
9. Пользоваться уважением друзей, быть гостеприимной.

Женщина и мужчина, по древнему представлению бурят об идеальном человеке, не должны были совершать:

1. Три действия тела (воровство, прелюбодеяние, убийство);
2. Четыре действия языка (сквернословить, распространять клевету, попусту болтать, лгать);
3. Три действия помысла (корыстолюбие, завистливость, злобность).

Эти представления и в настоящее время не потеряли своей актуальности. У бурят традиционно наблюдалось уважительное, бережное, доверительное отношение к своим детям. В их воспитании в основном использовались методы убеждения, уговаривания, переключения внимания [1, с. 67]. Также к особенностям этнокультурных воззрений бурят относятся культ предков, культ природы, привязанность к родным местам, уважительное отношение к старшим, соблюдение обычаев и обрядов и другие.

Учитывая все вышеназванные особенности этнокультурных традиций бурят, отмеченные в трудах ученых-этнопедагогов, этнографов, думается, что есть необходимость усиления национально-регионального компонента в педагогическом процессе в целом, и, в частности, русской и родной литератур в национальной школе в контексте диалога культур.

Как часть программы русской и родной литератур, в 5-11 классах изучаются фольклорные произведения различных жанров (загадки, пословицы и поговорки, сказки, былины, улигеры и др.). В них, на наш взгляд, наиболее полно отразились мудрость, жизненный опыт, особенности мировоззрения и мировосприятия народа. Так, к примеру, при знакомстве со сказками как одним из основных жанров фольклора можно существенно повлиять на развитие внутреннего духовного мира детей как творческих личностей. «Сказки – сокровищница педагогических идей, блестящие образцы народного педагогического гения» - именно так оценивает их один из замечательных ученых-этнопедагогов Г.Н. Волков [2, с. 110]. Бурятские сказки на занятиях родной литературы рассматриваются в контексте не только с русскими, но и якутскими, тувинскими, калмыцкими, монгольскими сказками. А русские народные сказки в бурятской школе целесообразно изучать на уроках русской литературы во взаимосвязи не только со сказками бурятского народа, но и со сказочным наследием славянских народов (украинского, белорусского и др.). Такой подход к изучению сказок предполагает разнообразие в применении методических приемов и форм. Это могут быть рассказы-беседы, театрализованные представления, показ видеофильмов, конкурс сказочников, конкурс юных переводчиков сказок с русского на бурятский и с бурятского на русский, уроки выразительного чтения, посещение спектаклей по мотивам сказочных произведений, уроки-инсценировки и др. В этом плане весьма уместно расширение творческих связей между преподавателями русской и родной литератур, иностранных языков, музыки, изобразительного искусства, трудового обучения и др. В отдельных бурятских школах введены уроки этики, эстетики, японского, китайского, монгольского языков, что вполне способствует контекстуально-культурологическому подходу в изучении произведений устного народного творчества. В дальнейшем необходимо изучение бурятского и русского фольклора как самостоятельных учебных дисциплин в бурятской школе, что способствовало бы эффективному процессу приобщения учащихся к традиционной духовной культуре русского и бурятского народов.

Проблема углубления литературного образования учащихся бурятской школы в свете диалога культур находит свое решение также через приобщение к поэтическим традициям русского и бурятского народов. Творчество поэтов на литературных занятиях изучается во взаимосвязи с творчеством национальных поэтов стран Востока и Запада.

В средних классах формируются начальные умения и навыки художественно-стилистического анализа стихотворных произведений, переводческой работы с русского на бурятский, с бурятского на русский, которые закрепляются в старших классах. Используются такие

активные формы занятий, как уроки-конкурсы чтецов, переводчиков, юных критиков, юных поэтов, урок-концерт, художественно-музыкальная композиция и т.д. В старших классах методы и формы работы на занятиях по родной и русской литературе в бурятских школах усложняются. Уроки-лекции, семинары, защита реферата, "круглый стол", мини-конференция, урок-конкурс, встречи с поэтами, литературные вечера, литературные клубы и др. - типичные формы классных и внеклассных занятий по изучению поэзии в 9-11 классах бурятской школы.

Далее, культурологический подход уместен и при изучении русской и бурятской прозы на уроках литературы в бурятской школе. Весьма важно рассмотрение художественных произведений в контексте мировой и отечественной культур, с одной стороны, с другой, - важно определить влияние творчества конкретного писателя на развитие национальной культуры и литературы.

Изучение прозаических произведений в контексте диалога культур предполагает проведение подготовительной работы с учащимися в особенности в старших классах по ознакомлению с видами ознакомительно-просмотрового, реферативного, изучающего чтения, по совершенствованию речевых умений и навыков, умений работать с источниками (критическими, научными, научно-популярными), умений анализировать идейно-художественное содержание произведений, высказывать собственную точку зрения в интерпретации различных образов и т.д. Все это позволяет учащимся легче ориентироваться в литературном мире, самостоятельно оценивать произведение, выражая личностное отношение к героям и их поступкам, используя сравнительно-сопоставительный метод анализа произведения с привлечением материалов из других литератур.

Культурологический подход у школьников к литературным явлениям важен и при изучении современной русской и родной литератур, благодаря чему школьники начинают лучше разбираться в проблемах современного общества (социальных, нравственных, политических, культурных, национальных, психологических и т.д.). При этом у них вырабатывается личностный подход к этим проблемам, что существенно влияет на окончательное формирование их внутреннего мира, ориентированного на общечеловеческие ценности [3, с. 123].

Таким образом, из всего сказанного можно сделать вывод о том, что в свете диалога культур изучение родной и русской литератур в бурятской школе с использованием культурологического подхода предполагает учет особенностей этнокультурных традиций коренного народа, ознакомление с творчеством писателей и поэтов в контексте мировой, отечественной и национальной культур, целенаправленное использование активных форм учебных занятий – все это способствует углублению литературного образования школьников, развитию в них навыков глобального мышления, позволяющего выход в мировое культурное пространство.

Примечания

1. Бурхинов Д. М., Данилов Д. А., Намсараев С. Д. Народная педагогика и современная национальная школа. Улан-Удэ : Бэлиг, 1993. 320 с.
2. Волков Г. Н. Этнопедагогика : учебник. М. : Академия, 1999. 168 с.
3. Нимаева И. Б. Методика использования активных форм учебных занятий (на примере изучения современной русской литературы в старших классах бурятской школы). Улан-Удэ : Изд.-полигр. комплекс ВСГАКИ, 2004. 144 с.
4. Черкезова М. В. Русская литература в национальной школе. М. : Педагогика, 1981. 151 с.

**ЧТЕНИЕ — АЛЬТЕРНАТИВНОЕ ЛЕЧЕНИЕ
READING - AN ALTERNATIVE TREATMENT**

Статья посвящена анализу возможностей одной из психотерапевтических методик. Библиотерапия, лечение с помощью чтения, применяется в нашей стране и за рубежом для лечения ряда соматических заболеваний и поддержки лиц, оказавшихся в трудной жизненной ситуации.

Article is devoted to the analysis of opportunities of one of psychotherapeutic techniques. Biblioterapiya, treatment by means of reading, whether is applied in our country and abroad to treatment of somatic diseases and the support, appeared in a difficult life situation.

Ключевые слова: библиотерапия, лечение, помощь, психотерапия.

Keywords: biblioterapiya, treatment, help, psychotherapy.

Современный период развития российского общества часто называют «переломным», меняется сознание, ломаются старые ценности, появляются новые герои. В этих условиях неизбежно меняется роль учреждений культуры, прежде всего, библиотек. Кризис чтения и повышение уровня тревожности населения актуализировали такую форму работы с населением, как библиотерапия.

Влияние слова на здоровье человека известно на протяжении всей истории медицины. Литература и искусство всегда были мощными и перспективными средствами психотерапии вследствие накопленного ценного опыта воздействия на человеческую душу. Лечение только физических болезней, когда не врачует душа, не способствует полному выздоровлению человека. Еще А. Радищев (1749-1803) утверждал: «Духовное лекарство заслуживает право на такое же место, как весь впрочем, аптекарский припас» [1]. Практике использования книги в качестве средства врачевания уже не одно столетие. Так, например, римский врач Соранус в первом веке нашей эры назначил одним пациентам, страдавшим маниями, чтение трагедий, а другим, находившимся в депрессии, - комедий. Интересен тот факт, что бог Аполлон был в греческой мифологии не только богом поэзии, но и медицины, что также говорит об историческом переплетении этих областей знания [2].

Лечебное чтение от обычного чтения отличается своей направленностью на те или иные болезненно измененные (для их нормализации) или нормальные (для уравнивания ими болезненных) психические процессы, состояния, свойства личности. Лечебное воздействие чтения проявляется в том, что те или иные восприятия, связанные с ними чувства, влечения, желания, мысли, усвоенные с помощью книги, восполняют недостаток собственных образов и представлений, заменяют болезненные мысли и чувства или направляют их по новому руслу, к новым целям. Таким образом, можно ослаблять или усиливать воздействие на чувства больного, для установления его душевного равновесия. Преимущества библиотерапии составляют: разнообразие и богатство средств воздействия, сила впечатления, длительность, повторяемость, интимность и др.

Библиотерапевтические методы не ограничиваются строго рамками медицины – они с успехом применяются также и в библиотечном деле. Библиотека является базой читательского развития личности, местом достижения определенной информационной гармонии ее духовного мира. Можно сказать, что в отличие от стратегии использования библиотерапии в медицинской практике, когда специалисты занимаются коррекцией уже явно выраженного психического расстройства, - библиотечная работа в рамках данного метода предполагает принятие превентивных мер, направленных на предотвращение каких-либо личностных нарушений. Условия жизни человека в современном обществе диктуют свои правила – ежедневное столкновение с многочисленными стрессовыми ситуациями предполагает наличие устойчивого психологического «иммунитета» к ним. И неопределимую помощь здесь оказывает художе-

ственная литература. Знакомство с сюжетными линиями книги, отождествление своих чувств и переживаний с похожими чувствами и переживаниями героев (механизм проекции), выход на уровень понимания замысла автора произведения (механизм рефлексии) помогают переключить внимание, отключившись от своих трудностей, освободиться от накопившихся эмоций, психологически раскрепостится и найти неожиданное решение сложившихся проблем (пережить так называемый инсайт). Как правило, именно по такому принципу строится основная схема воздействия произведения на внутренний мир читателя в библиотерапевтическом процессе [3].

За рубежом библиотерапия нашла применение в различных сферах общественной жизни, в большей степени в здравоохранении, являясь равноправной частью лечебного процесса. Библиотерапия в зарубежных странах базируется на принципах не навредить, помогать, развивать, и применяется в работе со всеми группами населения [4].

В ходе изучения данной темы установлено, что большое внимание в области библиопсихологии уделялось такими специалистами как Н.А. Рубакин, В.А. Невский, Ю.Н. Дрешер, А.М. Миллер, О.Л. Кабачек, И.Н. Казаринова, В.С. Крейденко, Б.А. Симонов.

Н.А. Рубакин является основоположником данной теории в нашей стране, именно он ввел термин «библиопсихология». В конце 20-х годов XX века он выступил с развернутой программой «Библиопсихологии». Суть его программы – системное изучение триады «читатель – книга (текст) – автор». Обычно каждая из частей триады рассматривается отдельно, тогда как наиболее существенно их взаимодействие и единство, и главное – это роль читателя. Он считал неправомерным положение, когда изучается сначала текст, потом автор (или сначала автор, потом текст), а читатель где-то на втором плане. Каждый читатель по-своему, избирательно усваивает и осмысливает тексты, привнося в них что-то свое. Поэтому первостепенное значение имеет изучение читателей, ведь от умственных и нравственных качеств тех, кто читает, зависят смысл и значимость воспринимаемых ими текстов. Читательское восприятие имеет свои индивидуально-природные предпосылки, и взаимосвязь читателя и книг нужно рассматривать в культурно-историческом контексте [1].

Взаимоотношения между врачом и пациентом при применении библиотерапии предусматривают обязательное двустороннее понимание. А возможность использования для психотерапевтического воздействия и психологического лечебного чтения способствует росту пациента из пассивного в активного субъекта, понимающего, что только союз врача и пациента, построенный на взаимном доверии, приведет к полному физическому выздоровлению и редукации психических расстройств.

Врача в этом случае интересует не только состояние сердца, кишечника, легких (в зависимости от жалоб больного), но и его душевный мир. Лишь разумное сочетание фармакологического и нефармакологического методов воздействия не только дает реальный эффект в выздоровлении больного, но и в дальнейшем улучшает качество его жизни.

Достижение ощутимого результата при применении методик библиотерапии эффективно при соблюдении следующих условий:

- установление взаимного доверия;
- конкретность решаемой проблемы;
- предварительное изучение проблемы;
- отсутствие сопротивления со стороны пациента.

Только при таком подходе врач будет в состоянии оценить проблемную ситуацию и решить ее.

В целом большая ответственность ложится на плечи библиотерапевта – врача как специалиста по подбору библиотерапевтических методик, т.е. списков литературы и специального ознакомления с книгами с точки зрения коррекции [5].

Огромную роль при взаимодействии библиотерапевта и пациента играет профессиональная подготовка терапевта. Он обязан быть хорошим психологом и должен учитывать то, что лечение чтением проявляется в том, что чувства, желания, мысли, ситуации, проблемы,

усвоенные с помощью подобранной книги, помогают «вживанию в образ». И тем самым восполняют недостаток собственных образов, заменяя собственные тревожные мысли и чувства и направляя их в новое русло, устраняя причины трудностей, вызвавших дисгармонию [5].

Таким образом, мы считаем важной проблему сохранения психического здоровья усилиями библиотеки, это должно входить в компетенцию современных специалистов библиотечно-информационной сферы. Они должны уметь не только работать с информацией, но и оказать своевременную и тактичную помощь читателю, используя литературу. Книга — не реликт, она может приносить облегчение при телесных и душевных страданиях.

Примечания

1. Дрешер Ю. Н. Библиотерапевтическая деятельность: методология и методика : монография. М. : Либерей-Бибинформ, 2009. 239 с. (Библиотекарь и время. XXI век ; вып. № 108).

2. Кукарев Н. С. Библиотерапия : лекции по теории и методике : учеб. пособие. Пермь: Перм. гос. ин-т искусства и культуры, 2002. 88 с.

3. Карпова Н., Голзицкая А. Печатное слово и для профилактики // Библиотека. 2007. № 4. С. 60-63.

4. Миллер А. М. Некоторые проблемы библиотерапии за рубежом: обзор литературы // Библиотековедение и библиография за рубежом. 1971. Вып. 36. С. 93-107.

5. Дергилева Т. Эффект исцеляющего слова // Библиотека. 2008. № 10. С. 49-51.

ИССЛЕДОВАНИЯ МОЛОДЫХ УЧЕНЫХ

УДК 294.3:

Хубукшанова О. С., Санжиева Е. Г.

ВОЗРОЖДЕНИЕ БУДДИЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ БУРЯТИИ НА РУБЕЖЕ III ТЫСЯЧЕЛЕТИЯ THE REVIVAL OF THE BUDDHIST CULTURE OF BURYATIA AT THE TURN OF THE THIRD MILLENNIUM

Статья об истории распространения буддизма в России и современном состоянии буддийской культуры в Республике Бурятия. О деятельности буддийских дацанов как образовательных и художественных центров.

The article is about the history of the spread of Buddhism in Russia and the current state of Buddhist culture in the Republic of Buryatia. On the activities of the Buddhist datsans, as educational and artistic centers.

Ключевые слова: буддизм, буддийская культура Бурятии, буддизм в России, буддийские дацаны, институт Пандито Хамбо ламы, религиозное просветительство, буддийское искусство.

Keywords: Buddhism, Buddhist culture of Buryatia, Buddhism in Russia, Buddhist datsans, Institute of Pandito Hambo Lama, religious enlightenment, Buddhist art.

Состояние буддийской культуры в Бурятии сегодня связано со всероссийской тенденцией религиозного возрождения. Наблюдается переход от попыток восстановления предреволюционной ситуации к широкому плюрализму религиозной жизни. Также наблюдаются связанные с этим значительные изменения в социально-духовной сфере российского общества, процесс трансформации мировоззренческих оснований, культурной картины мира, развитие новых культурных форм.

Пройдя долгий путь из Индии, проникнув сначала в Шри-Ланку, Бирму, Юго-Западный Китай, Тайланд, Лаос, Камбоджу, Вьетнам, Индонезию, позже достигнув Центральной Азии, которая стала оазисом буддийской культуры, буддизм приходит в Россию.

Точкой отсчета начала распространения буддизма в России, по некоторым данным, можно считать XVII-XVIII вв., когда в низовье Волги и в Забайкалье прикочевали монгольские племена. Значительно позднее, в 1914 году, в состав Енисейской губернии вошла на правах протектората Тува, часть населения которой также исповедовала буддизм.

Буддизм у бурят, калмыков и тувинцев развивался самостоятельно, адаптируясь при этом к особенностям культурного пространства, одновременно с этим трансформируя его.

Буддизм создавал особый пласт культуры с комплексами буддийских монастырей, которые являлись не только религиозными, а также образовательными, художественными центрами, оказали особое влияние на формирование и развитие культурного пространства Бурятии, в котором эта культура претерпевала различные изменения. Буддизм способствовал трансформации традиционных ценностей кочевников и их интеграции в буддийскую культуру, на основе и интеллектуальном потенциале которой происходили интенсивные контакты буддийских монахов с традициями Тибета, Китая, Индии.

Распространение буддизма сопровождалось бурным развитием письменной и книжной культуры. Несмотря на то, что к моменту распространения буддизма в монгольских степях уже существовала письменная традиция и собственная историография, именно буддизм послужил решающим фактором развития и распространения грамотности не только в монастырях, но и в среде простых верующих. Буддизм в Бурятии сумел воспроизвести эффективную систему трансляции религиозной традиции, существовавшей в Тибете и Монголии, а монастырское образование являлось важным фактором социализации личности, формирования ее менталитета.

Официальное признание буддийской религии в Российском государстве произошло благодаря Высочайшему Указу императрицы Елизаветы Петровны в 1741 году. Оно положило начало не только формированию автокефальной бурятской буддийской церкви, но и открыло путь буддийской культуре. В связи с этими событиями следует отметить имя первого бурятского ламы Дамба Даржа Заяева (1702-1777), благодаря организаторскому и дипломатическому таланту которого данный Указ был подписан. Бурятские буддисты приписывают этому человеку божественное происхождение. Известен и удивителен факт, что Дамба Даржа Заяев представляет редкий случай, когда человек по собственному желанию делает шаги навстречу к познанию Учения Будды. Он отправляется учиться в Тибет, а вернувшись, приносит свет Учения Будды коренному населению Восточной Сибири и Забайкалья. В то время как, например, тибетцев учили индийские проповедники, а Монголия познакомилась с Учением Будды благодаря приехавшим тибетским монахам.

В 1764 году Дамба Даржа Заяев был утвержден главой буддийской церкви, именно в этом году императрица Екатерина II официально утвердила институт Пандито Хамбо ламы. Благодаря этому факту Институт Пандито Хамбо ламы празднует в этом году свой 250-летний юбилей.

Изначально в Институте служило 150 лам, по два-три ламы в каждом дацане. В середине XIX века в Забайкалье и Прибайкалье существовало 34 монастыря, 144 храма, служило 4500 лам. Так, буддизм, вобрав в себя традиционные верования, становится образом жизни большей части населения забайкальских бурят и начинает активно проникать в Прибайкалье.

Период с конца XIX до начала XX века по силе духовного влияния буддизма (с его культурой, философией, образованием) на культуру бурят неслучайно назван эпохой бурятского Просвещения. Смена веков отмечена деятельностью выдающихся бурятских просветителей: Гомбожаба Цыбикова, Цыбена Жамцарано, Михаила Богданова, Базара Барадина, пандита хамбо лам: Дампила Гомбоева, Чой-Доржи Иролтуева, цаннит-хамбо Агвана Доржиева (известен миру также как учитель Далай-ламы XIII) и многих неизвестных буддийских священников и монахов. Это был самый благотворный период в развитии бурятского буддизма и культуры. Буддийские дацаны развивали собственные местные традиции литературы, искусства и храмового зодчества, активно строили монументальные буддийские храмы, причем не только в исторически буддийских регионах России, а также, например, в Петербурге.

Общий подъем буддийской культуры в России был обусловлен как процессами, происходившими в самой буддийской среде, так и под воздействием внешних условий. В это время на Западе наблюдался всесторонний интерес к культуре Востока, к буддизму, который не обошел и Россию. Интерес философов, ученых и художников (Л. Толстого, В. Хлебникова, М. Волошина, К. Циолковского, В. Вернадского) к космогоническим мотивам буддийской картины мира и ценностям буддийской культуры, с одной стороны, уверенно набиравшая силу российская буддология в недрах востоковедения, с другой, наконец, геополитические интересы государства на Востоке создали в российском общественном сознании позитивный эмоциональный контекст для изучения буддизма.

Буддизм служил духовным основанием объединения бурятских племен и родов в единый этнос. Буддийские ламы терпеливо и самоотверженно трансформировали родоплеменную мораль в буддийскую этику срединного пути, а самобытную культуру бурят обогатили письменной, философско-рефлексивной культурой. В Центральном Тибете, в прославленных монастырях Амдо, в Халха-Монголии в условиях скудного пропитания, сурового климата, чужого языка, культуры учились сотни бурятских юношей, составлявшие основу института просвещенных монахов, достойно сохранивших традиции буддийского учения в дацанах Бурятии.

Монашество в буддийском мире – явление особого рода. Монахи обучаются философскому дискурсу как профессиональному занятию. Так, например, в дацанах Аги (Цугольском и Агинском) на протяжении двух столетий было подготовлено несколько тысяч лам, специа-

листов в области философии. Здесь они учились мыслить, концентрировать сознание, осваивали технику разумного и гармоничного мировосприятия.

Благодаря тому, что буряты имели многовековой опыт интеллектуальной, философской рефлексии в форме буддизма, идеология бурятского Просвещения оформлялась во многом в контексте религиозного просветительства.

В конце XIX - начале XX века религиозное просветительство исполняло присущую ему интегрирующую общественную роль. Буддизм и буддийские монахи-ламы в связи с интересом к нему мировой науки превратились из объекта изучения в участников научного процесса. Середина и последняя четверть XIX века характеризуются участием бурятских лам в развитии российской буддологии. Так, например, в Ацагатском дацане при содействии А. Доржиева открылась школа тибетской медицины – манба-дацан. Говоря об Ацагатском дацане, следует отметить, что он связан с именами таких выдающихся бурятских религиозных деятелей, как названный выше цаннит-хамбо Агван Доржиев (1854-1938), 11-й Хамбо-лама Чойнзон Иролтуев (1843-1918), Лубсан-Дондоб Дандаров (1781-1859). Лубсан-Дондоб Дандаров – известный ученый, астролог, специалист по тибетской медицине, одним из первых начал перевод тибетских медицинских источников, занимался школьным дацанским образованием. Благодаря Л.-Д. Дандарову в 1845 году была открыта первая в Забайкалье буддийская философская школа – цаннит.

Буддийская культура Бурятии открыла миру имена талантливейших художников и скульпторов. Доказательством высокоразвитой художественной культуры являются работы мастеров Оронгоя, Кяхты, Еравны, Мухоршибири. Среди них наибольшей известностью пользовались мастера из Янгажинского дацана (основан в 1831 г.) в Оронгое. Здесь была создана первая бурятская школа скульпторов-резчиков по дереву. Создателем этой школы стал знаменитый мастер, лама-философ Санже-Цыбик Цыбиков (1877-1934). Оронгойские мастера строили дацаны не только в бурятских селах, также они нанимались на работы в русских селах – на строительство домов, мостов, расписывали церкви, изготавливали различную утварь. Весь дацанский скульптурный комплекс был создан местными мастерами под руководством С.-Ц. Цыбикова. Также благодаря своим работам стали известны: кяхтинский дархан Дамдин, скульптор и живописец Базар Аригунэ (1882-1928), Даба Тушнэ (1880-1930), который известен работами, выполненными в технике папье-маше. Еравнинские мастера из Эгитуйского дацана прославились аппликациями. Сегодня в Музее истории Бурятии им. М.Н. Хангалова хранятся великолепные работы Нимы Цыремпилона, коллекция ксилографических икон хий-морин Еши-Нимы Дамбийна (1875-1926) и др. В Эгитуйском дацане славились резчики по дереву – баршины, мастера по изготовлению деревянных матриц, клише для печати буддийских текстов и различных ритуальных изображений. В больших монастырях, таких как Гусиноозерский, Цугольский, Цонгольский, Эгитуйский, Агинский и др., существовали специальные книгопечатни, где хранились ксилографические доски с тибетскими и монгольскими текстами, а также доски с рисунками и культовыми изображениями.

Многие произведения буддийского искусства не дошли до наших дней в силу событий, происходивших в 30-40-е гг. XX века. Это особый период в истории буддийской культуры Бурятии, когда церковная организация и духовенство подверглись жесточайшим репрессиям и фактически были ликвидированы. Буддийское искусство, иллюстрировавшее буддийское учение, нещадно уничтожалось, но дошедшее до наших дней обладает огромной ценностью.

Благодаря терпению и упорству буддийских монахов, выживших после заключения и ссылки, бурятскими священнослужителями, которые втайне от власти вели свою деятельность, были сохранены традиции буддизма, буддийской этики, мировоззрения, сделан шаг к будущему возрождению буддизма в Бурятии.

Значительные перемены в положение буддийской церкви в СССР в послевоенный период внесло Постановление в отношении религиозных конфессий (1944 года). Однако восстановление советским государством статуса буддийской конфессии после массовых репрес-

сий буддистов 1930-х гг. происходило на основе собственных интересов. После многократных обращений буддистов к властям с просьбой разрешить подготовку и обучение новых поколений священнослужителей в 1970 году было разрешено открыть буддийский институт в Монголии при монастыре Гандантекченлин, куда на обучение было послано 10 учеников-хувараков из Бурятии. Пятилетнее образование в этом монастыре не предусматривало восстановления всей полноты монастырского образования. «Подготовка студентов Буддийского университета в Улан-Баторе преследовала конкретную цель: выпустить исполнителей ежедневных служб и определенного круга ритуалов, эмчи-лам (врачей) тибетской и монгольской медицины, художников-иконописцев» [1, с. 563]. Образование этого института положило начало восстановлению буддизма и его традиционных институтов.

Масштабное возрождение буддизма на территории Бурятии начинается с 1990 г. после выхода закона «О свободе вероисповедания». Бурятская буддийская церковь получила помощь в постепенном возрождении традиционных видов монастырской деятельности, монастырской образовательной системы, началось восстановление системы изучения буддийской философии и логики, что является основой образовательного процесса в индо-тибетском буддизме.

В настоящее время в Бурятии насчитывается более тысячи лам и хувараков, по данным Министерства Бурятии 2007 года, официально зарегистрирована 51 буддийская община [1]. Успешно восстанавливаются утраченные религиозные традиции и система богослужений, восстановлены традиции медитативной практики.

В Иволгинском дацане, в дацане на Верхней Березовке успешно воссозданы традиции хуралов и посвящений Калачакры, которые на начальном этапе осуществлялись тибетскими монахами, а в настоящее время проводятся бурятскими ламами. В августе 2012 года совместно с монахами знаменитого монастыря «Дрепунг Гоман» в Ацагатском дацане был проведен уникальный молебен «Арбан Хангал». Процесс возрождения связан не только с восстановлением культовой системы, изменения также произошли в системе буддийского образования. Молодое поколение лам получает сегодня не только бурятское духовное образование, а также имеет возможность дополнительного духовного обучения в буддийских монастырях Монголии и Индии. В этом отношении буддийская традиционная Сангха России осуществляет плодотворную деятельность, направленную на развитие системы религиозного обучения, в связи с возвращением к каноническим стандартам обучения молодого поколения священнослужителей.

Среди новых явлений следует отметить миссионерскую деятельность тибетских монахов, прибывших в начале 90-х гг., во многом благодаря деятельности которых, особенно на начальном этапе, была создана база для восстановления разрушенной образовательной системы, восстановлены некоторые хуралы.

Буддисты Бурятии с началом процесса демократизации становятся более активными, получив возможность свободного вероисповедания, осознания себя частью мировой буддийской цивилизации. Говоря об общих особенностях возрождения буддийской культуры в Бурятии, следует отметить тенденцию к индивидуализации буддийской религиозной практики, его феминизацию. Так, новым для Бурятии стало женское буддийское движение, появились женские общины, функционирует женский буддийский монастырь, который тесно сотрудничает с монахинями из Монголии [1]. Следует также отметить активную роль федеральной и региональной власти в реставрации и сохранении буддийских памятников культуры; региональное финансирование и спонсорскую помощь в широко развернувшемся сегодня строительстве дацанов, дуганов, монастырских комплексов. Так, 13 сентября 2014 года ламы буддийской традиционной Сангхи России во главе с Пандито Хамбо ламой Д. Аюшеевым провели освещение Загустайского дацана «Дэчен Рабжилинг». Дацан был основан в 1784 году, в 30-е гг. был подвержен разрушению. По словам Хамбо-ламы Аюшеева, этот дацан отличается уникальностью – исторически он не имел своего постоянного места, нынешнее положение стало уже четвертым. Также состоялось открытие Согчин дугана Цэжэ-Бургалтайского да-

цана в Закаменском районе. Согчин дацан считается выдающимся произведением бурятской культовой архитектуры.

К числу последних событий буддийской культурной жизни Бурятии можно отнести начало производства буддийских статуэток. Производство стало возможным благодаря выделенным средствам на развитие буддийского зодчества. Мастера сумели воссоздать копии фигурок божеств, которые около ста лет хранились в храме. Сегодня эти скульптуры создаются в художественной мастерской дацана.

К характерным особенностям в возрождении буддийской культуры отнесем сотрудничество духовенства и ученых, деятелей культуры: в последние годы активно проводятся международные конференции, симпозиумы, издаются научные сборники. Говоря о последних событиях, отметим «Фестиваль буддийской культуры», который был приурочен к Пятому официальному туру по России делегации монастыря «Дрепунг Гоман» под руководством достопочтимого Тулку Лобсанг Ярпель Ринпоче. В эти дни индийскими монахами была сотворена, а затем разрушена песочная Мандала буддийского божества долголетия и здоровья Амитаяуса. Также в рамках фестиваля были прочтены лекции по буддийской философии ведущими учеными – профессором буддийской философии Лобсаном Кхендруб, докторами буддийской философии Бадма и Геше Дымбрылом Дашибалдановым, ректором Буддийского университета «Даши Чойнхорлин» им. Заяева, также были проведены ритуалы процветания и благоденствия, приемы эмчи-лам и астрологов.

Буддийская культура, переживая «эпоху возрождения», привлекая внимание всего мирового сообщества, продолжает развиваться, что очень важно для позитивных изменений в бурятском обществе, роста его самосознания, сохранения духовных ценностей, самоидентификации.

Примечания

1. Земля Ваджрапани. Буддизм в Забайкалье. М. : Дизайн. Информация. Картография, 2008. 600 с.

УДК 008 (571.54)

Алексеев А. А.

СУБКУЛЬТУРЫ МОЛОДЕЖИ СОВРЕМЕННОЙ БУРЯТИИ YOUTH SUBCULTURE OF MODERN BURYATIA

Статья определяет субкультуру молодежи, её своеобразную моду и вкусы, особенно в музыке и одежде, относительную первостепенность досуга, а не работы, вызов ценностям взрослых и индивидуальные эксперименты с образом жизни. Особое внимание уделено особенностям субкультур (на примере хипстеров) в Республике Бурятия.

Article defines youth culture as a kind of subcultural features surrounding youth and include an original fashion and tastes, especially in music and clothes, the relative primacy of leisure and not work, call the values of adults and experiments with individual lifestyle. Special attention is paid to the peculiarities of subcultures (for example, hipsters) in our republic.

Ключевые слова: молодежная культура, субкультура, хипстер, молодежь, глобализация, социум, социальные сети.

Keywords: youth culture, subculture, hipster, youth, globalization, society, social networks.

Культура молодежи относится к числу особо сложных явлений. Об этом свидетельствует тот факт, что до недавнего времени само ее существование подвергалось сомнению. Многие исследователи не выделяли молодежную культуру из общей массы, делая ее частью культуры того или иного народа. Однако в XX в., в период глобализации, когда грань между мировыми культурами начала постепенно стираться, вопрос о выделении культуры молодежи

в отдельно стоящую группу стал как никогда актуален. Неотъемлемой частью молодежной культуры являются различные субкультуры.

Сущность понятия «субкультура» впервые анализировалась в трудах зарубежных ученых: Т. Роззака, М. Брейка, Н. Смелзера, А. Коэна, Т. Парсонса, Ш. Айзенштата и других. В отечественной науке понятие субкультуры раскрывалось П.С. Гуревичем, К.Б. Соколовым, Н.Д. Саркитовым, А.Г. Эффендиевым и другими исследователями. Разнообразие подходов к определению субкультуры объединяет понимание ее в качестве культуры отдельной социальной группы, автономного и целостного образования в рамках доминирующей культуры, особой сферы жизнедеятельности человека, отличающейся обычаями, нормами и специфической системой ценностей [4].

Современная молодежь стремится выразить себя не только через музыку и отрицание системы как таковой (панки, готы, металлисты), а и через интеллектуальный посыл миру, в частности, взрослому поколению. Молодежь стремится доказать, что именно за ней будущее общества, его развитие и процветание, что уже сейчас она готова решать «взрослые проблемы», принимать решения, от которых зависят судьбы их государства. В этом отличие современной молодежи от молодежи конца XX в., для которой приоритетным было противопоставление себя окружающему миру, попытки показать свою особость.

Однако есть группы молодых людей, которых интересует лишь их внешний вид и веяния современного, в основном западного, культурного мира. Эта часть молодежи считает себя интеллектуальной элитой и с каждым годом приобретает все большую популярность. Данная субкультура именуется хипстеры от жаргонного «to be hip», что переводится приблизительно как «быть в теме».

Хипстеризм уходит своими корнями в субкультуру, появившуюся в далеком 1940-м году, немного расходясь во времени с субкультурой Хиппи. Изначально термин «хипстер» появился в употреблении поколения-бит, и хипстерами называли джазовых музыкантов. В дальнейшем эта культура начала расширяться и стала отдельным явлением, включив в себя стили инди, альтернативной музыки, кинокартин жанра арт-хаус и современной литературы.

Данная субкультура непосредственно связана с субкультурой разбитого поколения (битниками). Первыми представителями можно считать писателей-битников (Уильям Берроуз, Чарльз Буковски, Джек Керуак, Аллен Гинзберг), а также музыкантов, создавших жанр музыки инди.

Существует также версия, что хипстеризм зародился на волне популярности панк-рока. Толчок к развитию дала невозможность записи музыки в 70-е, что привело к созданию обособленных инди-лейблов, которые стали общеизвестны и любимы представителями данной культуры. Отсюда и пошли «инди» от слова independent, то есть «независимые» звукозаписывающие студии, которые породили этот жанр [1].

Возраст хипстеров колеблется от 16 до 25 лет, в основном это представители среднего класса, которые ищут новые формы и способы социального самовыражения. На улице распознать таких людей довольно просто, на них надеты майки с принтами (массово распространенные в наше время), кеды, блокнот, зеркальная фотокамера, iPhone (или планшетный компьютер), на который они любят делать массу фотографий, выкладывая в большинстве случаев в социальные сети, на общее обозрение [1].

Что касается их социальной или политической позиции, то таковые попросту отсутствуют. Они пассивны к политике, бунтам, протестам или другим способам подобного самовыражения. Полная апатия ко всему социальному миру – неизменная черта этой субкультуры. В то же время представители хипстеризма считают себя творческими натурами, хотя способность породить что-то реально стоящее у них находится на самом минимуме. В наши дни очень модно быть творческим, так что не удивительно, что современной молодежи так по душе это буржуазное направление. Чем менее популярен писатель или режиссер, тем более привлекателен он для этого круга людей. Так, они отрицают мейнстрим, делая все наоборот.

В России они в основном работают по специальностям: фотограф, дизайнер, маркетолог, рекламщик и т.д., но выполняют монотонную работу и не блещут амбициями. Их можно сравнить с хиппи, подстроившимися под современный лад. Хипстеры любят вести онлайн-дневники на таких популярных блогосервисах, как LiveJournal (ЖЖ), Блоги Мейл, Twitter. Большинство их действий или "мыслей" практически моментально перетекают в социальные сети. Главное отличие от других субкультур – это способность приспосабливаться к меняющейся обстановке. Меняется мода и тенденции, они также меняются внутренне и внешне.

На западе отношение общества к данной субкультуре, как правило, негативное. Так, например, журнал *Adbusters* печатает материал "Хипстеры: тупик западной цивилизации"; смысл в том, что хипстеры – первая в истории Запада молодежная субкультура, которая ни к чему не стремится, ни о чем не мечтает, не протестует, не бунтует, не изобретает, не меняет жизнь [3].

Хипстеры полностью отрицают такие характеристики (как пример, "отечественная" субкультура – гопники). Среди 15 опрошенных в нашем городе молодых людей лишь трое признали, что они относятся к данной субкультуре, в остальных случаях опрошиваемые не причисляли себя ни к какой субкультуре, утверждая, что они относятся к числу так называемой «золотой молодежи» города.

Хипстеры – поколение тех, кто видит, как мелькают "лайки", появляются и исчезают статусы, как один ролик, набрав несколько миллионов просмотров, теснит другой. Хипстеры живут в другой реальности, которая ежедневно возникает и умирает в новостях, на обложках глянцевого журналов и в соцсетях. У нынешней молодежи гораздо больше возможностей, но и гораздо меньше иллюзий. Разве не закономерно в таком случае выглядит решение спрятаться, отстраниться, оградить себя, выбирать то, что лично ты считаешь интересным и даже элитарным? Отсутствие позиции не всегда может считаться позицией, но в данном случае есть повод говорить о наличии убеждений [2].

Как и любая молодежь в возрасте от 16 до 25 лет, хипстеры отрицают окружающий их мир. Отрицание прослеживается во всем: в одежде, в манерах, в поведении, в сленге, в музыке. Они не хотят быть похожими на родителей. Пока хипстеров ругают, обвиняя в инфантилизме, они смотрят новый "шедевр" арт-хауса и всем своим видом выказывают пренебрежение к тем, кто делает карьеру, сколачивает капитал, потребляет, продает и покупает. В глазах многих российский хипстер — это поверхностный молодой человек, всеми силами старающийся пустить пыль в глаза. В отличие от американского наш хипстер не читает книг, а читает рецензии, не слушает инди-рок, а ходит на модные концерты в клубы, где звучит музыка представителей поп культуры. То же относится и к хипстерам нашего города: от западных их отличает нежелание читать объемные литературные произведения, они довольствуются рецензиями, статьями в интернете и социальных сетях, причем чтение в основном происходит либо со смартфона, либо с планшета. Большинство сидит в твиттере и в инстаграмме.

При опросе был задан вопрос о почитании традиций среди молодежи города. Что касается религиозных предпочтений, то большинство опрошенных хипстеров не относят себя ни к какой религии, мотивируя это тем, что в современном мире ей нет места. То же самое можно сказать про культурные ценности хипстеров Улан-Удэ. Практически все опрошенные не желают изучать культуру и историю своего народа, будь то русские или буряты, считая, что в этом нет практической пользы, и что куда более интересно изучать массовую культуру «Запада». Например, среди 11 опрошенных бурят лишь один изучает бурятский язык и то по настоянию родителей. Остальные же считают знание родного языка бесполезным и бесперспективным. Молодые люди активно изучают английский язык, так как в будущем планируют переехать на «запад» на постоянное место жительства. Таким образом, среди молодого поколения Улан-Удэ, которое в будущем должно стать хранителем культурных и религиозных ценностей своих предков, преобладают люди, которых больше интересуют западные, в основном материальные, ценности.

За последние два десятилетия наша страна переживала период, когда извне посредством рекламы и западных «произведений искусства» происходило уничтожение образа молодежи как интеллектуальной, всесторонне развитой (спорт, учеба, армия, жизнь на благо своего государства) части населения страны. Образ, который создавался в советский период, все эти годы старались всячески убрать из умов молодых людей, подменяя его ложными ценностями, такими как криминал, шоу-бизнес как способ легкого обогащения. Активная пропаганда западной клубной жизни с ее тусовками, алкоголем, табаком и наркотиками вымыли из голов молодежи идеалы их родителей. В итоге наша молодежь стала активно перенимать негативные черты западной культуры.

Данный период можно назвать переломным этапом становления российской молодежи. По всей стране, в том числе и у нас в республике, проводится активная политика, направленная на возвращение к образу молодежи как всесторонне развитой части общества. Создаются спортивные школы, молодежь отвергает курение и алкоголь, предпочитая проводить время на спортивных площадках. Уровень образования растет, читать снова становится модно, в том числе благодаря всевозможным программам министерства культуры и образования. Так, например, в конце ноября 2006-го года в рамках Санкт-Петербургского международного книжного салона Российским книжным союзом (РКС) была инициирована Национальная Программа поддержки и развития чтения. В работе над Программой приняли участие представители книжного рынка России, эксперты в области экономики, педагогики, психологии, социологии, библиотечного дела, представители различных регионов РФ. Программа ставит перед собой цель развития грамотности и культуры чтения в России, повышения интеллектуального уровня граждан страны. Сроки реализации Программы 2007-2020 гг.

Также к повышению грамотности населения активно подключаются энтузиасты из числа обычных людей. Сейчас все большую популярность приобретает буккроссинг. Человек, прочитав книгу, оставляет её в общественном месте (парк, кафе, поезд) для того, чтобы другой, случайный человек мог эту книгу найти и прочитать; тот в свою очередь должен повторить это же действие.

Таким образом, всесторонняя поддержка молодежи со стороны правительства ведет к превращению ее (молодежи) в элиту общества, которая, несомненно, обладает огромным творческим потенциалом в различных областях культуры и искусства.

Примечания

1. Прудинник Т. Форма без содержания: кто такие хипстеры? URL: <http://interfax.by/article/58480> (дата обращения: 05.09.2014).
2. Mark Greif M., Lorentzen C. What Was The Hipster?: A Sociological Investigation. N+1. Foundation, 2010. 200 с.
3. На сложных щах: Юрий Сапрыкин о хипстерах // Афиша. 2008. № 16 (232). С. 8-21. URL: <http://15.afisha.ru/2008/na-slozhnyh-shchah/> (дата обращения: 03.09.2014).
4. Чечева А. В. Панк-движение как феномен современной неформальной молодежной субкультуры (на материалах Республики Бурятия) : автореф. дис. ... канд. культурологии. Улан-Удэ, 2011. С 14-15.

УДК 391(512.31)`37:291

Хингеева Л.М.

СЕМАНТИКА ШАМАНСКОГО КОСТЮМА БУРЯТ: КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ SEMANTICS OF THE SHAMAN SUIT DRILL: CULTUROLOGICAL ANALYSIS

В статье исследованы особенности семантики шаманского костюма бурят. Культурологический анализ дает возможность сформировать целостное представление об истоках, смыс-

лах и значении элементов шаманского костюма, соотношение этнографических, психологических и культурных влияний на бурятский шаманский костюм.

In article an attempt to generalize the researches devoted to studying of semantics of a shaman suit the Buryat is made. The culturological analysis gives the chance to create complete idea of sources, meanings and value of elements of a shaman suit, a ratio ethnographic, psychological and cultural influences on the Buryat shaman suit.

Ключевые слова: шаманизм, шаманский костюм, семантика.

Keywords: shamanizm, shaman suit, semantics.

В современную эпоху всеобщей глобализации этнические общности, сохранившие базисные элементы традиционной культуры со своим особым миром смыслов и ценностей обнаруживают взаимную зависимость социума и космологических представлений, играющих роль точки отсчёта в самоидентификации, консолидации и целостности этноса. Религиозные представления, их генезис, различные этапы их развития, взаимовлияние культуры бурят с другими народами Сибири отразились в шаманском костюме и предметах шаманского культа, которые являются «материальным выражением идеологии общества» [14, с. 5], что свидетельствует о духовной культуре этноса, выраженной в семиотическом комплексе представлений о картине мира. Как очень важный компонент в структуре шаманизма, «шаманские костюмы и атрибуты являются знаковым сакральным кодом в пространственно-временной самоидентификации общества» [17, с. 136].

С момента присоединения Бурятии к Российскому государству в середине XVII в. началось её отделение от монгольского мира, и период с XVII по XIX вв. считается временем формирования бурятской народности. Поэтому одежду этого периода можно отнести непосредственно к бурятам. Письменных источников и других сведений для восстановления костюмного комплекса, бытовавшего ранее, нет, и отчасти информация об элементах одежды и семантике цвета содержится в древних сказаниях монголов, с которыми буряты имеют общие этнокультурные корни. Таким образом, исследование одежды бурят, в том числе культового, шаманского костюма, может ориентироваться на музейные экспонаты XIX – начала XX вв., записи путешественников, участников научных экспедиций XVII-XVIII вв. и труды этнографов XIX-XX вв.

На иллюстрациях участника Сибирской академической экспедиции XVIII в. И.Г. Георги изображено распашное платье, с узкими длинными рукавами, с нашивками на спине из ткани различной длины, украшенными аппликацией или металлическими пластинами. С рукавов свисают длинные полосы бахромы из кожи. «Священнослужители носят одеяние обыкновенно замшаное, длинное, увешанное сплошь идолослужебными гремушками, набитыми чучелами, змеиными лентами, ремешками и бахромками; голову покрывают родом шлемов, бьют в шаманский бубен околдованный. Носят сапоги, чулкам подобные... Многие бурятские шаманы-колдуны не имеют ни шаманского одеяния, ни бубнов: но увешивают только обыкновенное своё платье лоскутьями, мелкими горностайными и др. шкурками и употребляют волшебную палочку» [6, с. 111]. Другой путешественник-исследователь XVIII в. С.П. Крашенинников подтверждает, что бурятские шаманы имели специальный костюм, надеваемый только при камлании – «когда хотят бить в бубен» [9, с. 66] и дополняет, что в качестве подвесок к шаманскому костюму использовались «кохтифилиновы», а «перья филина пришивались к широкой повязке на голову» [2, с. 19]. «Филин, сова в бурятском шаманизме – хранитель очага, детей» [8].

Исследователь 2-ой половины XVIII в. П.С. Паллас, описывая костюм бурятской шаманки, отмечает, что «у нее были две палки, оканчивающиеся конскими головами и увешанные колокольчиками, с ее плеч до самой земли спадали тридцать «змей» (змеи, как и кони, используются для шаманского путешествия), изготовленных из черного и белого меха. На голове шаманки был железный шлем с тремя рогами, напоминающими олени» [12]. Шкурки пяти видов зверьков (горностая, белки, зайца, колонка и соболя) *табан хушуута* служили *онгонами*, оберегами, использовались во время камлания шаманами, которые имели высокую 7-

ю степень посвящения в существующей у них иерархии. Таким образом, «всякую специальную одежду или какой-либо отличительный элемент на бытовой одежде, которую носят только шаманы во время камлания и никто иной не имеет права надевать ни в какое время называют шаманским костюмом или элементом этого костюма» [14, с. 6]. Исследователи XVIII в. отмечали сходство промыслового и шаманского костюмов, общие черты материальной культуры бурят с соседними этническими группами. По их сведениям основным материалом одежды служило обработанное сырьё, добытое охотой и производимое в хозяйстве бурят - это различные меха, шкуры, кожа, изготовленный из шерсти войлок. Вместе с тем использовались различные привозные хлопчатобумажные ткани китайского, бухарского, русского и западно-европейского производства. Только зажиточные буряты имели одежду из шёлка и сукна. Костюм служителей культа, более консервативный, долгое время сохранял архаичные черты древнего бытового костюма, в основе которого лежит «традиция надевать цельные звериные шкуры в охотничьих ритуалах, проводимых с целью обеспечить удачную охоту» [14, с. 8]. Не случайно шаманский костюм назывался «шкурой» даже после перехода в конце XIX в. на изготовление его из ткани.

Среди исследований, посвященных изучению семантики шаманского костюма народов Сибири и Дальнего Востока необходимо отметить труды М.Элиаде [18] и Е.Д. Прокофьевой [14]. М. Элиаде истоки шаманизма относит к трём основным образам шаманского костюма – птице, оленю и медведю, но центральное место он отводит образу птицы, который, с его точки зрения, является основой шаманского камлания – мистического полёта шамана в небесные сферы Вселенной. В этом мистическом полёте к верховному небесному божеству, в основе которого лежал «экстатический опыт как явление, свойственное эмоционально-психической природе человека» [18, с. 462-464]. Поскольку эта триада образов в шаманском костюме была открыта учёными ещё в конце XIX-начале XX в., новым в работах М. Элиаде и Е.Д. Прокофьевой явилось «изучение символического языка и образности шаманского облачения, их генезиса и встроенности в мифологические представления народов Сибири. Именно это направление исследования и представляется наиболее интересным и продуктивным на современном этапе» [11, с. 17].

Е.Д. Прокофьева рассматривает общую семантику шаманского костюма народов Сибири, что представляет наибольшую ценность её исследования. Шаманский костюм народов Сибири обладает определенным единством, несмотря на генетическое различие создавших его народов, и воплощает в себе сложный символический образ, содержащий их мифологические представления о мироздании. Все исследователи-религиоведы замечали, что долгий путь становления и формирования центрально-азиатского, южносибирского шаманизма определил типологическую общность и сходство религиозных верований тюркоязычных и монгольязычных народов. Она утверждает, что образ птицы наиболее полно отражён в шаманском костюме бурят, живущих на территории, прилегающей с юга к Алтаю, а также у северных и южных алтайцев, хакасов, тувинцев, тофаларов, монголов и саамов.

Т.М. Михайлов одним из общих черт считает «культ неба и небожителей, почитание духов земли, воды, зверей, птиц» [10, с. 201-202]. Известный шамановед Сибири Н.А. Алексеев отмечает наличие устойчивых стереотипов мировосприятия и почитания верховных божеств. «У всех сибирских тюрков сохранились элементы почитания неба, солнца, луны, звезд, Большой Медведицы, Венеры и т.п.» [1]. Л.Н. Потапов пишет «о существовании сходных форм шаманизма на протяжении многих столетий у различных тюркских и монгольязычных народов Центральной Азии и Сибири» [13, с. 311].

Шаманский костюм бурят, как и представителей обширного региона тюркоязычных и монгольязычных народов, полисемантичен. Основой семантики стал единый образ птицы-зверя, причём птицы «светлой, небесной» (орёл, ястреб, коршун *элиэ*) и животного, относимого к «светлым» (олень, марал, лось, изюбр, конь), что было связано с изначальными функциями шамана – камланием в «верхний мир». Хронологически более поздний образ медведя был доминирующим при камлании в «нижний подземный мир». Образы оленя и медведя в шаманской одежде связаны с космологическим мифом о «небесной охоте», существовавшим в большинстве культурных традиций Северной Азии [17, с. 348], в том числе он зафиксиро-

ван у балаганских бурят [15, с. 12]. У Б.Д. Базарова [2] образ оленя прослеживается в обряде «оживления» шаманского бубна - вселения в новый бубен «души» мифического оленя, основного духа-помощника шамана и его транспортного средства при «путешествиях» в иные миры. Образ зверя ярче отражён в костюмах центральных якутов, забайкальских эвенков и частично бурят. Оба образа присутствуют в шаманском костюме одновременно, но с некоторым преобладанием одного из них. Таким образом, всё разнообразие оформления относится к материалу и форме, а его значение классифицируется на четыре группы [14, с. 84-88].

Использование для изготовления шаманского кафтана выделанных тонких (или толстых) звериных шкур, наличие «хвоста» в кафтане, элементы оформления и особенно головной убор с рогами отражают образ зверя. Не случайно, шамана-мужчину называют *бугэ*, что с монг. означает олень (марал). Кафтан стал приобретать черты птицы вместе с развитием шаманских представлений о верхнем небесном мире, и этот основной образ поддерживается изображениями на нём грудной кости, рёбер, костей крыла, дыхательного горла, а также хвоста, перьев птицы, которые выполнялись посредством вышивки, аппликаций, бахромы, различных подвесок, натуральных перьев. Надевая такой костюм, шаман сам принимал образ птицы, приобретая способность «летать». В.Н. Басилов предполагает, что изображение «костей скелета» связано «с древним поверьем, согласно которому смертна плоть, но не кости. Кости убитого и съеденного животного складывали вместе с неповрежденными, чтобы оно вновь возродилось», «скелет мог символизировать причастность шамана к потустороннему бытию» [4].

Семантику шаманского костюма описывал М.Н. Хангалов, описывая «*оргой* с его деталями из орлиной кожи, снятой вместе с крыльями, который использовался во время камлания для совершения различных трюков, фокусов, но в основном для отправления обряда жертвоприношения» [16, с. 385]. Синкретичный образ крылатого оленя как небесного коня и тотемной птицы, всё многообразие значений которого сводится к символу птицы – кресту, раскрывает Д.-Н.С. Дугаров, исследуя этимологию слова *загалмай*. «На шаманских костюмах и бубнах сибирских народов вместе с оленелошадиной символикой широко представлена и птичья символика, оформляемая обычно в виде креста. При изготовлении *онгонов* бурятские шаманы изображали духов своих великих шаманов в виде антропоморфного существа, держащего в левой руке кружок с крестом, т.е. бубен» [7, с. 82].

Таким образом, в шаманской одежде создаётся образ зверя-птицы, причём первый – изначальный, а второй – более поздний. По мере дальнейшего развития представлений о мире костюм приобретает и другие значения: нового «тела» шамана, возродившегося после обряда посвящения (скелет на костюме уже считается скелетом шамана), защиты (брони) шамана (металлические пластины и подвески-оружия как защитные средства от вражеских ударов), вместилище духов – помощников и покровителей шамана в зависимости от степени его посвящения (изображения рогов, т. е. оленя, как помощника шамана, или другие зооморфные изображения, антропоморфные изображения предков шамана – его покровителей, духов-предков). Позже костюм включает в оформлении множество подвесок в виде лодки (средства передвижения), луков со стрелами, копий, сабель (оружие), цепей и веревок (символы дорог шамана) и т.д. Художественный образ каждого костюма дополнялся творческим вдохновением изготовителей.

С одной стороны, шаманский костюм представляет почти полную семантическую систему, а с другой, в связи с посвящением, он насыщен разнообразными духовными силами, прежде всего «духами». Благодаря самому факту одевания или манипуляции заменяющими предметами шаман преодолевает мирское «пространство», готовясь войти в контакт с духовным миром» [18, с. 154]. Традиции изготовления шаманского костюма, его символические подвески передавались из поколения в поколения, сохраняя основные детали неизменными. Но за долгую историю происходили неизбежные постепенные трансформации: «менялся используемый материал, появлялись новые виды принадлежностей, усложнялось и обогащалось их символично-функциональное содержание» [5, с. 383].

Вследствие краткого обзора значений костюмных образов в шаманизме бурят мы приходим к выводу, что шаманский костюм является выражением шаманской космологии, сред-

ством достижения трансовых состояний и местом размещения различных вспомогательных элементов. Уже к началу XX в. учёным стало ясно, что особенности обрядовой одежды не случайны, не произвольны. Костюмный комплекс, принадлежащий шаману, имеет свой определенный смысл и значение, понятный только избранным, и все изображения имеют собственную семантику.

Специальный костюм и принадлежности шамана имеют большое значение в шаманизме, их семантика является отражением особого миропонимания. Шаманский костюм представляет собой мистический код, религиозный микрокосмос, качественно отличающийся от окружающего мирского пространства. Под воздействием различных факторов в костюме бурят сочетались традиции и инновации, комплексное изучение семантики которых позволит установить константные и неустойчивые элементы шаманского костюма бурят.

Примечания

1. Алексеев Н. А. Шаманизм тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1984. 215 с.
2. Бадмаева Р. Д. Бурятский народный костюм. Улан-Удэ : Бурят. кн. изд-во, 1987. 142 с.
3. Базаров Б. Д. Таинство и практика шаманизма. Улан-Удэ : Изд-во Бурят. госун-та, 2009. Кн. 3. 207 с.
4. Басилов В. Н. Избранники духов. М. : Политиздат, 1984. 204 с.
5. Буряты / РАН, Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая, Сиб. отд-ние, Ин-т монголоведения, буддологии и тибетологии ; отв. ред.: Л. Л. Абаева, Н. Л. Жуковская. М. : Наука, 2004. С. 595-619.
6. Георги И. Г. Описание всех обитающих в Российском государстве народов и их житейских обрядов, обыкновений, одежд, жилищ, вероисповеданий и прочих достопамятностей. СПб. : [б.и.], 1799. Ч. 3. 116 с.
7. Дугаров Д.-Н. С. Исторические корни белого шаманства. М. : Наука, 1991. 300 с.
8. Зомонов М. Д. Словарь бурятского шаманизма. Улан-Удэ : Бурят. кн. изд-во, 1998. 147 с.
9. Крашенинников С. П. в Сибири : неопубликованные материалы. Дневник путешествия в 1734-1736 гг. М. ; Л., 1966. 66 с.
10. Михайлов Т. М. Из истории бурятского шаманизма (с древнейших времен до XVIII в.). Новосибирск, 1980. 310 с.
11. Павлинская Л. Р. Шаманский костюм в свете мифологии // Материалы второй международной конференции по самодистике. СПб., 2008. С. 268-278.
12. Паллас П. С. Путешествие по разным провинциям Российского Государства. СПб., 1788. Ч. 3. 571 с.
13. Потапов Л. П. Алтайский шаманизм. Л. : Наука, 1991. 319 с.
14. Прокофьева Е. Д. Шаманские костюмы народов Сибири // Религиозные представления и обряды народов Сибири : Сб. МАЭ. Т. XXVII. Л., 1971. С. 3-100.
15. Хангалов М. Н. Собрание сочинений : в 3 т. / под ред. Г. Н. Румянцева. 2-е изд. Улан-Удэ : Респ. тип., 2004. Т. 1. 508 с.; Т. 2. 312 с.; Т. 3. 312 с.
16. Хангалов М. Н. Шэдитэйбоо – шаманы-фокусники. Улан-Удэ, 1958. 179 с.
17. Центрально-азиатский шаманизм: философские, исторические, религиозные аспекты : (материалы междунар. симп., 20-26 июня 1996 г., Улан-Удэ, оз. Байкал). Улан-Удэ, 1996. С. 36.
18. Элиаде М. Шаманизм: архаические техники экстаза : пер. с англ. Киев : София, 2000. 470 с.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Алексеев Алексей Александрович – аспирант кафедры философии и культурологии, ФГБОУ ВПО ВСГАКИ; E-mail: alloha88@mail.ru

Банзаракцаева Елена Васильевна – кандидат исторических наук, доцент кафедры истории ФГБОУ ВПО ВСГАКИ

Ветохина Светлана Евгеньевна – кандидат культурологии, доцент кафедры физвоспитания ФГБОУ ВПО ВСГАКИ

Дашиева Надежда Базаржаповна – доктор исторических наук, профессор кафедры этнологии и народно-художественной культуры ФГБОУ ВПО ВСГАКИ

Зомонов Михаил Дармаевич – доктор философских наук, профессор кафедры культурологии ФГБОУ ВПО ВСГАКИ

Иващенко Яна Сергеевна – доктор культурологии, доцент кафедры культурологии ФГБОУ ВПО «Комсомольский-на-Амуре государственный технический университет»

Манзырева Екатерина Сергеевна – кандидат культурологии, заведующая кафедрой философии и культурологии ФГБОУ ВПО ВСГАКИ; E-mail: ketrinm1@rambler.ru

Найдакова Валентина Цыреновна – доктор искусствоведения, профессор кафедры теории и истории искусств и литературы ФГБОУ ВПО ВСГАКИ

Николаева Дарима Анатольевна – доктор исторических наук, доцент, заведующая кафедрой этнологии и народно-художественной культуры ФГБОУ ВПО ВСГАКИ

Нимаева Ирина Бальжинимаевна – кандидат педагогических наук, доцент кафедры иностранных языков и общей лингвистики ФГБОУ ВПО ВСГАКИ

Ринчинова Юлия Сергеевна – кандидат социологических наук, заведующая кафедрой библиотечно-информационных ресурсов ФГБОУ ВПО ВСГАКИ; E-mail – Rinchinovauliya@mail.ru

Рупышева Людмила Эрдэмовна – старший преподаватель кафедры иностранных языков и общей лингвистики ФГБОУ ВПО ВСГАКИ; E-mail: rupyshev@mail.ru.

Русинова Ольга Артемьевна – кандидат исторических наук, доцент кафедры теории и истории музыки и общего фортепиано ФГБОУ ВПО ВСГАКИ

Санжеева Лариса Васильевна – доктор культурологии, профессор кафедры философии и культурологии ФГБОУ ВПО ВСГАКИ

Санжиева Елена Гармажаповна – кандидат исторических наук, доцент кафедры философии и культурологии ФГБОУ ВПО ВСГАКИ

Севостьянова Елена Васильевна – кандидат исторических наук, ведущий доцент кафедры экономической теории, истории и философии Читинского института Байкальского государственного университета экономики и права

Семенова Надежда Анатольевна – старший преподаватель кафедры отечественной истории Забайкальского Государственного Университета (г. Чита).

Скрыбыкина Чайнда Кимовна – кандидат искусствоведения, доцент Высшей школы музыки (институт) им. В.А. Босикова, ответственный секретарь Правления Союза композиторов Республики Саха (Якутия)

Смирнова Елена Сергеевна – магистр 2-го года обучения направления 033000.68 «Культурология» (Профиль «Русская культура») ФГБОУ ВПО «Комсомольский-на-Амуре государственный технический университет».

Татарова Светлана Петровна – доктор социологических наук, профессор кафедры социально-культурной деятельности ФГБОУ ВПО ВСГАКИ

Тоуз Нойманн Б.М. – кандидат педагогических наук, докторант кафедры культурологии ФГБОУ ВПО ВСГАКИ; E-mail: belchoy@mail.ru

Хилханова Эржен Владимировна – доктор филологических наук, профессор кафедры иностранных языков и общей лингвистики ФГБОУ ВПО ВСГАКИ

Хингеева Лариса Михайловна – магистрант I курса о/о гуманитарно-культурологического института ФГБОУ ВПО ВСГАКИ

Хубукшанова Ольга Сергеевна – магистрантка 2 курса кафедры философии и культурологии ФГБОУ ВПО ВСГАКИ; E-mail: Olga.khubukshanova@gmail.com

Цибудеева Надежда Циденевна – кандидат искусствоведения, старший преподаватель кафедры теории и истории музыки и общего фортепиано ФГБОУ ВПО ВСГАКИ, член Союза композиторов РФ; E-mail: cebude@mail.ru.

Чебакова Валентина Николаевна – кандидат культурологии, профессор, заведующая кафедрой физвоспитания ФГБОУ ВПО ВСГАКИ