



Научно-издательский центр «Социосфера»
Кафедра иностранных языков
факультета государственного управления
Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова
Белорусская государственная академия музыки
Пензенская государственная технологическая академия

**ТРАДИЦИОННАЯ
И СОВРЕМЕННАЯ КУЛЬТУРА:
ИСТОРИЯ, АКТУАЛЬНОЕ ПОЛОЖЕНИЕ,
ПЕРСПЕКТИВЫ**

Материалы международной научно-практической
конференции 20–21 сентября 2011 года

Пенза – Москва – Минск
2011

УДК 008
ББК 71

Т 65 Традиционная и современная культура: история, актуальное положение, перспективы: материалы международной научно-практической конференции 20–21 сентября 2011 года. – Пенза – Москва – Минск: Научно-издательский центр «Социосфера», 2011. – 221 с.

Редакционная коллегия:

Шиманский Николай Васильевич, кандидат искусствоведения, доцент кафедры теории музыки Белорусской государственной академии музыки.

Салиева Людмила Казимовна, кандидат филологических наук, доцент кафедры иностранных языков МГУ им. М. В. Ломоносова.

Дорошин Борис Анатольевич, кандидат исторических наук, доцент кафедры философии Пензенской государственной технологической академии.

Данный сборник объединяет в себе материалы конференции – научные статьи и тезисные сообщения аспирантов, соискателей, преподавателей вузов и практических работников, в которых рассматриваются религиозно-мифологические основы и мировоззренческие парадигмы культуры, её категории, этические и экологические аспекты. Существенное внимание уделяется традиционной культуре и проблемам сохранения, развития и использования её наследия. В ряде материалов освещены актуальные проблемы классического и современного искусства. Некоторые публикации содержат результаты исследований коммуникационно-информационных и педагогических аспектов культуры.

ISBN 978-5-91990-033-7

УДК 008
ББК 71

© Научно-издательский
центр «Социосфера», 2011.
© Коллектив авторов, 2011.

СОДЕРЖАНИЕ

I. ПАРАДИГМЫ И КАТЕГОРИИ КУЛЬТУРЫ

Бенгардт Д. В. Культура и человек: аксиологические аспекты взаимосвязи	7
Молчан Э. М., Камыш А. Н. Роль культуры в формировании духовно-нравственных ценностей человека	9
Юрченко Н. В. Космогония мифа как критерий взаимодействия и взаимовлияния культур	14
Дорошин Б. А. Мифоархетипика сети как концептуальной метафоры современного общества	18
Логунова Е. Г. Религиозно-символическая категория милосердия	23
Лысова Н. А. Анализ традиций воплощения женского гендера в праздничной культуре как отражение архаических религиозно-мифологических представлений	29
Солдаткин В. Е. Юбилей человека в контексте проективности	34
Аболмазова Ж. С. Происхождение фразеологизма «подложить свинью». Обрядовая практика славян	39
Христолюбова Т. П. Истоки «скифства» в русской культуре	43
Кухтенкова О. А. Этические основания социального статуса в средневековом обществе на примере понятия «preudomme»	48
Абдулаева М. Ш. Культурная традиция и мусульманский логос: вопросы взаимодействия	52
Письменный Е. В. Полифункциональный характер мифологии тюремно-воровской субкультуры	58
Мухаммеди А. К. Методологическая роль позитивизма в формировании культуры мышления (исторический обзор)	61

Кукарникова Е. Д.	
Категория «оценка»	
в современных гуманитарных исследованиях языка и культуры	64
Аперян А. В.	
Экологическая культура и прогресс	71
Бондаренко Г. И.	
Влияние массовой культуры	
на личность в условиях глобализации	74

II. ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА И ЕЁ НАСЛЕДИЕ: ПРОБЛЕМЫ СОХРАНЕНИЯ, ИСПОЛЬЗОВАНИЯ И РАЗВИТИЯ

Панченко Л. Н.	
Обычаи и навыки поведенческого и гигиенического характера	
как средство сохранения здоровья	80
Васильева Н. Д.	
Культура коренных народов севера Якутии в 1920–50-х гг.	85
Варавина Г. Н.	
Традиционные обычаи и обряды в современной культуре	
эвенков Якутии (по материалам экспедиции	
в Аллаиховском Улусе РС (Я) 2010 г.)	87
Заболоцкая П. Е.	
Ритуальная игра как «моделирование»	
будущей жизни ребенка в культуре якутов	
(на примере обряда «проводов богини деторождения Айисыт»)	94
Тимофеева Е. Н.	
К истории гончарного промысла Татарстана	96
Сираиева А. К.	
Современное декоративно-прикладное искусство Татарстана	101
Спирина М. Ю.	
Традиционное прикладное искусство: взгляд из XXI века	104
Сфиева З. И.	
Орнаменты наших предков	105
Гундорова Е. Ю., Симахина А. С.	
Иллюстрации И. И. Голикова	
к «Слову о полку Игореве»: «Плач Ярославны»	109
Саяпина Л. Ю., Черкасова М. Н.	
Сохранение художественных традиций	
при обучении студентов 1-го курса	
специальности «Культура и искусство»	112
Крехалева Е. А.	
В. Гаврилин: музыкальные краски Севера	115

III. КЛАССИЧЕСКОЕ И СОВРЕМЕННОЕ ИСКУССТВО

Хаустова Д. О.

Становление жанра английской трагедии
кровавой мести на рубеже XVI–XVII веков..... 119

Суанова Р. Е.

Развитие художественной литературы
в Северной Осетии в 20–30-е годы XX века..... 124

Сидоренко О. А.

Любовь как философия в восточном кинематографе 131

Бондарчук Н. А.

Особенности развития крымского пейзажа
(первое десятилетие XX в.) 135

Суанова Р. Е.

Развитие изобразительного искусства
в Северной Осетии в 20–30-е годы XX века..... 139

Петровська Ю. Р.

Творческая и педагогическая деятельность
художника Яна Генрика Розена 148

Идак Ю. В.

Способы творения фронтальной плоскости
исторической застройки Львова 150

Тренькина О. С.

Культурная функция костюмного комплекса..... 152

Ерохин С. В.

Наноискусство: феррофлюидные скульптуры Сачико Кодамы..... 154

IV. КОММУНИКАЦИОННО-ИНФОРМАЦИОННЫЕ И ПЕДАГОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ КУЛЬТУРЫ

Форостюк И. В.

Межкультурная коммуникация:
теоретические и практические аспекты 164

Ярзуткина А. А.

Торговля в традиционной культуре
коренных народов Чукотки: коммуникативный аспект..... 168

Юрченко И. Ю.

Казаки: между востоком и западом
(фронтирная культура казачества
как межкультурный коммуникативный транслятор) 187

Федотов А. С.

Информатизация общества
и формирование политической культуры..... 195

Ващенко О. Н.

Концептуальные идеи духовно-эстетического воспитания
в процессе художественного образования199

Лиманова Т. Н.

Развитие художественного образования Ростова-на-Дону 201

Лесная Е. А.

Формирование цветовой культуры
у студентов архитектурно-художественных специальностей 203

Павленко Е. В.

Композиционные задания как условия раскрытия
творческих способностей студентов на занятиях рисунком 205

Гусева Э. В.

Процесс формирования сценарной культуры
как профессионально-личностного качества
будущих режиссеров-педагогов 206

План международных конференций,
проводимых вузами России, Азербайджана,
Армении, Белоруссии, Казахстана, Ирана и Чехии
на базе НИЦ «Социосфера» в 2011–2012 гг. 211

Информация о журнале «Социосфера»215

І. ПАРАДИГМЫ И КАТЕГОРИИ КУЛЬТУРЫ

КУЛЬТУРА И ЧЕЛОВЕК: АКСИОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ВЗАИМОСВЯЗИ

Д. В. Бенгардт

Челябинская государственная академия культуры
и искусств, г. Челябинск, Россия

Summary. The article is about the correlation of the culture and a person from the axiological approach position. The objective of this research is to show how a person sets the value of the culture and how culture, in its turn, translates the value of a person.

Key words: culture; person; value; the essence of culture; axiological approach.

Современная интерпретация культуры как явления действительности, распространённая в большинстве культурологических и философских работ, к сожалению, не даёт отчётливого представления о том, в чём заключается ценность культуры для человека, каково сущностное взаимодействие человека и культуры, что есть культура по своей сути. Однако большинство исследователей не отрицают, что культура и человек неотделимы друг от друга.

Представляется, что культура по своей аксиологической сути есть воплощение служения человека Идеалу, Высшему, что она несёт в себе этическое ядро и поэтому обладает для человека высшей ценностью, позволяя отделить Добро от зла, Красоту от безобразия, Истину от лжи. Такой вывод можно сделать, исследовав с позиции аксиологического подхода представления о ценности, сущности и структуре культуры в истории философии [см. 1, 2].

Поэтому культура и человек аксиологически взаимосвязаны, культура зависит от человека – она есть его творение, но, вместе с тем, и человек зависит от культуры. Он невозможен без культуры, особенно если мы имеем в виду Человека с большой буквы. Человек общается посредством культуры, постигает мир, ценности культуры, растёт и развивается, находясь в культуре, и таким образом обретает свою цель, смысл в жизни, находит свой путь.

М. С. Каган отмечает, что при рассмотрении отношения «культура – человек» следует иметь в виду «трёхъярусность» понятия человек: человек как человечество в целом; тип человека – человек, принадлежащий к той или иной локализации во времени и пространстве; и человек как конкретный индивид. Таким образом, можно выделить культуру всего человечества, культуру макро- или микрогруппы и культуру индивидуальности [см. 3].

Представляется, что первичной, важнейшей в данном случае выступает культура отдельного человека, которая, прежде всего,

связана с осознанием человеком культуры и её ценности. Она указывает на человека-субъекта как носителя сознания.

При этом следует отметить, что современность (глобализация, процессы становления информационного общества, общества знаний) требует от человека расширения сознания, которое сопровождается ростом ответственности за всё человечество. Возможность такого расширения сознания во многом зависит от системы образования, от педагогики, которая, в свою очередь, неотрывна от культуры.

М. Л. Князева указывает, что во все времена основа любой культуры – это позитивный образ человека-героя, светлого человека, достойного деятеля, чья ценность постоянно транслируется в опыте поколений [см.: 4]. То есть подвиги героя (народного, национального, межнационального или всемирно известного), его моральные качества и его образ в целом являются конституирующими культуру и задающими её ценность. Этот фактор является одним из важнейших аспектов аксиологического взаимодействия человека и культуры.

Культура индивидуальности также может быть исследована и через культурность как внутреннее духовное качество человека, указующее на то, что он является носителем культуры, сознающим её ценность.

Сегодня в результате недопонимания сущности и ценности культуры мы пришли к тому, что, как в научном, так и в обыденном мышлении под культурным человеком подразумевается либо человек образованный, либо цивилизованный, либо интеллигентный. Между культурным и образованным, культурным и цивилизованным, культурным и интеллигентным ставится знак смыслового равенства. Между тем, эти качества близки, но не тождественны.

Н. К. Рерих определяет ступени, проходя по которым человек становится культурным: «невежественный человек сначала должен стать цивилизованным, потом образованным; став образованным, он делается интеллигентным, затем следует утончённость и сознание синтеза, которое завершается принятием понятия культуры» [цит. по 5]. Согласно позиции Р. Рудзитиса интеллигентный человек как таковой, ещё не означает истинно культурного человека; для того чтобы стать им, ему нужно быть человеком расширенного сознания, который постигает смысл жизни и закономерность вселенной, человеком, который служит человечеству и воплощению человеческого братства на земле. За интеллигентностью следует духовное утончение, и лишь после этого человек приобретает способность к синтезу и высшую культурность [6, с. 112].

Таким образом, культура держится образами людей-героев, подвижников, которые несут в себе качества культурности, высшие качества сознания. Эти образы передаются как опыт поколений, составляя и накапливая культуру как ценность. Поэтому Культура есть ценность для человека, а человек есть ценность для истинной куль-

туры. Культура в аксиологическом смысле выступает для человека не просто как сфера преобразовательной деятельности, сфера искусственного, но как внутреннее состояние, стремление к Высшему, самому ценному, вечному, идеальному.

Библиографический список

1. Пивоваров Д. В. Проблема синтеза основных дефиниций культуры [Электронный ресурс] // Вестник Российского философского общества. – 2009. – № 1. – С. 157–161. – Режим доступа: http://culturolog.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=496&Itemid=6. – Загл. с экрана. – Дата обращения – 01.05.2011 г.
2. Рерих Н. К. Синтез [Электронный ресурс] // Культура и цивилизация. – М: Международный центр Рерихов, 1997. – 200 с. – Режим доступа: <http://lib.roerich-museum.ru/node/743>. – Загл. с экрана. – Дата обращения – 15.01.2010 г.
3. Каган М. С. Философия культуры: учебное пособие [Электронный ресурс]. – СПб.: ТОО «Петрополис», 1996. – Режим доступа: klo.ru/kagan-ms-filosofiya-kultury-spb-1996.htm. – Загл. с экрана. – Дата обращения – 20.11.2010.
4. Князева М. Кризис. Чёрная культура. Светлый человек [Электронный ресурс] – М.: издательство Академии науки и искусства XXI века «Норма», 1999 г., – 32 стр. – Общероссийское общественное политическое движение «За гражданское достоинство». – Режим доступа: http://осс.pyramidin.com/index_alf.htm. – Дата обращения: 10.08.2011 г.
5. Чирятьев М. Н. Воспитание через культуру [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.pedagogika-cultura.narod.ru/private/Articles/N_2011/Chiryatyev_11_3.htm. – Дата обращения: 01.05.2011 г.
6. Рудзитис Р. Николай Рерих – Мир через Культуру / Р. Рудзитис; пер. с латыш. Л. Р. Цесюлевич. – Минск: УП «Лотаць», 2002. – 160 с.

РОЛЬ КУЛЬТУРЫ В ФОРМИРОВАНИИ ДУХОВНО-НРАВСТВЕННЫХ ЦЕННОСТЕЙ ЧЕЛОВЕКА

Э. М. Молчан, А. Н. Камыш

Брянский государственный университет имени

И. Г. Петровского, г. Брянск, Россия

Кореневский УПК «Ясли-Сад-Школа», Светлогорский
район, Гомельская область, Республика Беларусь

Summary. In article the culture role in formation of spiritually-moral values which promote restoration of spiritual bases of human existence reveals. It is caused by that in cultural space certificates of creation of values which are its intrinsic function and a viability and creativity source are made.

Key words: culture; spiritually-moral values; spirituality; cultural values; cultural condition.

Духовная жизнь общества выступает отражением общественно-го бытия и составляет одну из важных проблем психолого-педагогических исследований, активно воздействуя на практическую

деятельность человека. Без осмысления сущности и структуры духовно-нравственных ценностей как внутреннего источника конституирующего аспект культуры невозможно осознать ее роль в духовном самоопределении человека. В связи с этим исследовательская задача авторов данной статьи состоит в определении роли культуры в формировании духовно-нравственных ценностей человека.

М. К. Мамардашвили писал о культуре как усилии человека быть человеком. Изучая духовно-нравственные ценности человека в культуре, необходимо осознать то, что культура не есть просто совокупность высоких понятий или просто высоких ценностей. «Культурное состояние – это состояние мысли, историческая точка, самоподдерживающаяся и пребывающая на закручивающейся кривой» [5, с. 144]. Причём хаос и бескультурье окружают и охватывают каждую культурную историческую точку и «с любых высот культуры можно всегда сорваться в бездну» [6, с. 145].

Проблема культуры состоит в постоянном усилии, в стремлении человеческого духа к духовно-нравственным ценностям бытия, так как она включает в себе некую пустоту, оставленную онтологическим устройством мира для того, чтобы заполниться живым актом, живым напряжённым волевым состоянием человека. Духовно-нравственные ценности, образующие каркас культуры, как указывает А. А. Хамидов, существуют двояко: как «организация внешней социокультурной действительности и как экзистенциальные имманентные структуры субъектного бытия» [6, с. 39]. Причём важным является исходная и конечная реальность мира человека как мира культуры. Изменяя духовно-нравственные ценности, человек в своих взаимоотношениях постепенно изменяет духовно-нравственные ценности общества. Онтологичность духовно-нравственных ценностей культуры проявляется в возможности для человека через культурные ценности выйти в универсально-онтологическое измерение. «Субъект приходит к культурно-онтологическому, а затем универсально-онтологическому содержанию духовно-нравственных ценностей» [6, с. 45]. Отсюда взаимосвязь между ценностями культуры и ценностями мироотношения. Культура в таком онтологическом измерении служит ориентиром для личности в первичном отношении «Человек – Мир». «И только в этом... отношении человека к миру в целом (к миру как целому) могут формироваться личностные духовно-нравственные ценности [4, с. 84].

В. П. Зинченко пишет о том, что человек может находиться в культуре и оставаться вне её, может проходить через неё как через пустоту, что означает – быть в культуре как в вакууме. Культура перерождается, а вместе с ней неизбежна антропологическая катастрофа, суть которой в повороте человеческого сознания в сторону антиценностей, в некоторое зазеркалье, из осколков которого человек не может обрести полноту бытия и стать собранным субъектом.

Вместо восхождения к личностному бытию духовно-нравственных ценностей, вместо трансцендирования к предельному, всеохватывающему бытию к укорененности в нём, перед нами предстаёт самоимитирующий человек, имитация жизни, псевдо-бытие.

Самоимитирующий человек не является опасным перерождением некоего далекого будущего, напротив, это реальность современности. Генезис нисхождения от духовно-нравственных ценностей к псевдоценностям показан следующим образом: космос древневосточной философии и философии досократиков, натурфилософии сменяется «миром копий и представлений» [2, с. 337]. Но теперь проблема уже не в том, чтобы ещё со времён Платона различать сущность-ценность или модель (идея) – копию, а в низвержении уже самого этого мира, который основывался хотя бы на некотором сходстве бытия ценностей и его образа.

М. Фуко и Ж. Делёз характеризуют человека таким образом: «Бог создал человека по своему образу и подобию. Согрешив, человек утратил подобие, но сохранил образ. Мы превратились в отражение этого образа. Мы отказались от духовного существования...» [2, с. 335]. Отражение всё ещё создаёт какой-то эффект подобия. Но этот эффект целого, полностью внешний. «Он несёт несходство внутри себя» [2, с. 342]. Здесь мир, становящийся миром мнимых отражений, полагается как фантом. «Вырвавшись на поверхность, фантом повергает мир ценностей перед властью тьмы. Фантом разрушает упорядоченную сопричастность, чёткое распределение, устойчивую иерархию духовно-нравственных ценностей» [2, с. 342]. Мировоззрение человека меркнет: «Человек, где образ перестаёт существовать, где обман претендует на истинность, где больше нет изначального, а есть лишь вечное мерцание, в котором отсутствие первоисточника рассеивается блуждающими бликами» [2, с. 342]. Фантом основывает мир мнимых ценностей, где главной его чертой является виртуальный мир, за маской скрывается другая маска, и так до пустоты небытия. Человек ориентируется на мнимые ценности, теряя всякую ориентацию, основанную на пребывании в культурном пространстве. М. М. Бахтин так описывает данное положение: «Акт нашей деятельности, нашего переживания, как двуликий призрак, смотрит в разные стороны: в объективное единство культурной области и в неповторимую единственность переживаемых жизненных ценностей, но нет единственного плана, где оба лика взаимно бы себя определяли по отношению к одному единственному единству» [1].

Таким образом, образовался некий разрыв между культурным контекстом и человеческими духовно-нравственными ценностями бытия, что и продуцирует мир пустоты небытия, в котором господствует всемогущество желаний плоти, то есть импульсный уровень человеческого существа. Человек, по выражению П. Рикера, пребы-

вает в поле «экономики желания», следовательно, реализуется только одно основание человека, удовлетворение плотских желаний, так как разрушены онтологические условия существования духовно-нравственных ценностей, поддерживающие человеческое бытие.

Отсюда становится понятным закон, выведенный М. К. Мамардашвили, гласящий о том, что человек не весь в человеке. «Мы идём к себе издалека... и за это время (и в пространстве), пока мы идём к себе, может многое случиться – до себя можно и не дойти...» [5, с. 154]. С другой стороны, жажда и искание человеком духовно-нравственных ценностей «имеет под собой коренящуюся в человеке подспудную жажду абсолютных духовно-нравственных ценностей в сверхгармоническом безликом единстве» [5, с. 288]. В этом онтологическом основании духовно-нравственных ценностей бытия, человек способен держать связь времён, которая неизбежно разрушается в мире природного существования. Это состояние так называемого «стояния времени, которое дано нам в форме мига, а миг может быть целой вечностью. Его измерения не совпадают с нашим различием прошлого, настоящего и будущего» [5, с. 148]. Итак, мы отметили дуосновность существования духовно-нравственных ценностей, а точнее пограничность его бытия. И, соответственно, пришли к выводу, что онтологические условия существования духовно-нравственных ценностей подвергаются разрушению. Но ведь именно они являются внутренними источниками тех живых состояний, усилий воли, которые обуславливают бытие человека в культуре. Поэтому проблема бытия – человека в культуре – это проблема восстановления онтологических метафизических условий существования духовно-нравственных ценностей, которые дают возможность человеку быть кем-то иным, нежели природным существом и соотносится с предельным основанием бытия. «Можем ли мы быть только такими, какие мы есть, или в мире возможны изменения, в частности, возвышение человека над самим собой» [5, с. 148]?

Соответственно, как перейти от мира мнимых отражений к миру духовно-нравственных ценностей бытия? Это невозможно сделать путём продолжения себя, наших наличных естественных, ментальных и физических сил. Следовательно, «духовность – это то состояние, которое воссоздаёт целое реальности, всегда иной, чем наши представления и проецируемые из них логические возможности» [5, с. 147], то есть речь идёт о превосхождении самости, самопреодолении, о переходе в иное измерение, на иной уровень бытия.

М. Фуко приводит следующее определение духовности – это «тот поиск, та практическая деятельность, тот опыт, посредством которых субъект в себе совершает преобразование, необходимое для достижения истины» [3, с. 160]. Таким образом, формирование духовно-нравственных ценностей предполагает саморазвитие и самотворчество. Как отмечает В. П. Зинченко, «надо родиться самому и

испытать счастье от своего рождения или глубокое переживание от своего «нерождения» [3, с. 160]. М. К. Мамардашвили относительно данной проблемы говорит о необходимости «второго рождения» человека, уже непосредственно реализующего человеческое в самом себе и преодолевшего бессознательное, стихийное, импульсивное состояние, которое называют натуральным, природным существованием ценностей. Здесь встаёт проблема, где искать источник саморазвития, как подвигнуть человека к самотворчеству?

С одной стороны, культура – это внешний источник духовно-нравственных ценностей, вызов, приглашающая сила, но она бессильна, когда иссякают внутренние собственные источники ценностей. С другой стороны, по словам Г. Г. Шпета – это рождение, преображение, и возрождение духа: «Только дух в подлинном смысле реализуется, – пусть даже материализуется, воплощается, воодушевляется, т. е. осуществляется в той же природе и душевности, но всегда стремится к реальному бытию в духовно-нравственных ценностях культуры...» [7, с. 359]. Культура есть процесс формирования духовно-нравственных ценностей и непосредственно связана с расширением нашего сознания, которое, благодаря ей, отделяется от своей замкнутой оболочки.

Таким образом, культура как глубинная общность создаёт условия для формирования духовно-нравственных ценностей человека, способна подвигнуть его к самотворчеству и самосозиданию, самопреображению, и самопреодолению.

Роль культуры состоит в формировании духовно-нравственных ценностей человека. Это обусловлено тем, что в культурном пространстве свершаются акты созидания ценностей, которые являются её сущностной функцией и источником её жизнеспособности и дальнейшего культуротворчества.

Благодаря духовно-нравственным ценностям, человек восстанавливает духовные основания своего существования. Человек становится способным к собиранию себя и обретению полноты бытия, преодолению данного наличного функционирования и выходу в духовную вертикаль актуального состояния. Духовно-нравственные ценности создают условия для поддержания «живых состояний» человека, его усилия быть, и спасают культуру от перерождения в мёртвую бессодержательную форму.

Библиографический список

1. Бахтин М. М. К философии поступка. Философия и социология науки и техники // Ежегодник 1984–1985. – М.: Наука, 1986. – С. 82–83.
2. Делез Ж. Логика смысла. Фуко М. *Theatrum philosophicum*. – М.: Раритет: Екатеринбург: Деловая книга, 1998. – 480 с.
3. Зинченко В. П. Посох Осипа Манделъштама и трубка Мамардашвили. К началам органической психологии. – М.: Новая школа, 1997. – 336 с.

4. Капышев А. Б. Философия и проблема формирования личности // Философия. Мировоззрение. Практика. – Алма-Ата: Наука Каз. ССР, 1987. – 279 с.
5. Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию. – М.: Прогресс, 1990. – 368 с.
6. Хамидов А. А. Категории и культура. – Алма-Ата: Гылым, 1992. – 240 с.
7. Шпет Г. Г. Эстетические фрагменты: соч. – М., 1989. – 431с.

КОСМОГОНИЯ МИФА КАК КРИТЕРИЙ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ И ВЗАИМОВЛИЯНИЯ КУЛЬТУР

Н. В. Юрченко

**Московский авиационный институт (национальный
исследовательский университет), г. Москва Россия**

Summary. Chaos and cosmos in mythological consciousness. Place consecration as cosmogony repetition. Creation of the "its" world in "another's" territory.

Key words: mythological consciousness; cosmogony.

Хаос и Космос в мифологическом сознании

Практически везде в мифологическом сознании первобытных людей сотворение Мира, прежде всего, означало его упорядочение, превращение в Мир из Хаоса [1]. Е. Ш. Хавер [2, с. 64], утверждает, что «человек по своей природе настроен не на бесконечное, а на конечное. Человек чувствует себя потерянным перед лицом бесконечного космоса без границы и без центра». Для мифологического мышления характерен мотив обособленного пространства. Ведь сам акт творения, процесс космогенеза предстаёт в древней мифологии как разделение ранее неразделённого, как упорядочение ранее неделимого Хаоса, который именно в силу своей неразделённости есть не-мир и не-пространство.

В Египетском мифе о сотворении мира говорилось, что в первобытных водах обитали восемь сверхъестественных существ, четыре лягушки и четыре змеи, мужского и женского рода, которые породили Атума, бога солнца и творца. Первой парой были Нун и Наунет, первобытный «бесформенный Океан и первобытная Материя; второй парой были Хух и Хахухет – Беспредельное и Безграничное, затем шли Кук и Каукет – Тьма и Мрак и, наконец, Амун и Аманет, Тайное и Сокрытое» [7, с. 30].

В Вавилонии Хаос мыслится как враг жизни и порядка, после того как Тиамат, Великая Мать, породила бесчисленное множество существ, включая богов. Эта творческая Сила, Мать богов, творила Мир, «не останавливаясь», разрушая вновь только что сотворённое, поедая своих детей-богов. Поэтому Мир не мог обрести стабильность, упорядоченность и структуру. Боги под предводительством Мардука вступили с Великой Матерью в решительную битву, в ко-

торой она была побеждена и уничтожена. Из неё была создана существующая ныне вселенная [5].

В Греции Хаос рождает бездны: земную – Тартар, воздушную – Эреб и Темную Ночь. Ночь исторгает из своих мрачных недр Судьбину, Гибель, Смерть, Позор, Скорбь и властительниц судеб – мойр, ткущих нити судьбы всего Мира, Богов и человеческой жизни, а лишь потом следуют теогония и антропогония, направленные на упорядочение Хаоса [3].

В космогонии *Ригведы* [6, (X, 90, 14)] Творение начинается с расчленения великана Пуруши, выросшего из яйца. Любопытно, что арийская мифология рисует картину творения, весьма близкую новейшим космогоническим теориям «Большого взрыва». Первоначальный пра-мир был сжат до размеров горошины, которая стала расширяться, и превратилась в яйцо, из которого, в свою очередь, вырос Пуруша. Он сам принёс себя добровольно в жертву, и его тело, распадаясь на части, породило весь окружающий мир.

Во всех космогониях упорядочение Мира носит всегда позитивный характер. Для мифологического мировосприятия то мировое устройство, которое знакомо нам с детства, и есть единственно правильное и «хорошее». И самое главное в этой картине мира то, что это хорошее устройство Мира есть только у нас. То есть в «нашей» вселенной. В других вселенных, являющихся частями всего целого Мира, нет вселенского миропорядка, то есть они (с «нашей» точки зрения, разумеется) не упорядочены, хаотичны по самой своей сущности. Таким образом, в мифокоsmогоническом контексте устройство иных вселенных «не правильное», и для освоения подобного пространства его надо переделать, упорядочить.

Важнейшая особенность мифологического восприятия пространства, наиболее заметное его отличие от современного, состоит в том, что древний человек видит пространство качественно определённым и разнородным. Первым и главным критерием подобного оценочного подхода является степень близости или удалённости от обладающей безусловной и абсолютной сакральностью середины. Поэтому первичная качественная классификация пространства заключается в разделении его на пространство сакральное и пространство не-сакральное. На этой первичной классификации основываются, с ней причудливо переплетаются вторичные классификационные ряды пространства: верх – низ, правое – левое, мужское – женское, своё – чужое и другие. Первое звено в таких бинарных или тринитарных оппозициях всегда содержит позитивную оценку, это «доброе», «хорошее» пространство, противостоящее второму звену, содержащему негативную оценку, представленному «плохим», «злым» пространством. В любом жилом доме есть его центр, середина, обладающая сакральностью, и поэтому представ-

ляющая «хорошее», «доброе» пространство – священный дворик, очаг, опорный столб в юрте.

Для любого древнего социума «своя» страна есть середина мира и средоточие сакральности. В силу такой разнокачественности пространства, убывания его сакральности и «положительности» и возрастания его несакральности и «отрицательности» по мере удаления от центра любой выход древнего человека за пределы своей страны, т. е. центробежное движение, был связан с серьёзным и трудным преодолением себя.

Освящение места как повторение космогонии

Для традиционных обществ весьма характерно противопоставление своей территории обитания, «Нашего Мира», необжитому, не космогизированному пространству, «Хаосу», населённому не людьми, не ведающими, как надо устраивать мир. Неизвестное пространство, простирающееся за пределами «мира», не космогизировано, потому что не освящено. Оно есть лишь некая аморфная протяжённость, на которую не спроецирован ещё ни один ориентир, которая не обладает ещё структурой. Это мирское пространство представляет для религиозного человека абсолютное небытие. Неизвестная, чужая земля, незанятая нашими, т. е. «истинными» людьми, ещё пребывает в условиях Хаоса и не пригодна для жизни. Чтобы начать её освоение, необходимо упорядочить Хаос, т. е. совершить сотворение Мира, т. е. «нашего мира» по модели сотворения богами вселенной. «Своей» территория становится лишь после того, как на ней появляются все атрибуты – символы «нашего» мира. Восприятие священного пространства делает возможным «сотворение Мира»: где в пространстве проявляется священное, там раскрывается реальное, и Мир начинает существовать. Прорыв священного проецирует точку опоры в зыбком и аморфном мирском пространстве, некий «Центр» посреди «Хаоса».

Это архетипическое поведение освоения новых территорий проявилось при завоевании и освоении европейцами новых земель в эпоху Великих географических открытий. Вознесением креста завоёванная территория получала новое рождение. Крест, а затем Миссия и церковь становились центром вновь сотворённого уже во Христе мира, упорядоченного по христианским законам. При создании колониальной системы (XIX–XX вв.) на территории колоний европейцы создавали предприятия, города, инфраструктура которых позволяла им везде чувствовать себя как дома, в Англии или Франции и т. п. Однако в этот период территории уже не были освобождены от коренного населения, а европейский образ жизни навязывался покорённым народам, разрушая их собственный «космос».

Сотворение «своего» мира на «чужой» территории: создание империй и диаспор

С точки зрения восприятия мира как пространства и непространства процессы создания империй и диаспор выглядят, как сотворение своего хорошего пространства на «чужой», «не обжитой» территории.

Создание империи всегда приводит к подчинению одних этносов другим, а значит, и к взаимодействию культур и космогоний. На примере древних цивилизаций мы знаем, что боги победителей всегда становятся в космогонии выше богов побеждённых. Сложные иерархические отношения между верховными богами двух объединённых этносов могут говорить о многогранности их взаимоотношений, а не только повелитель – подчинённый [4].

Можно выделить несколько типов империй на основе построения «своего Космоса»:

1. Империя, в которой «титульная нация» строит только свой «космос», полностью разрушая местный «космос». Это происходит когда идеальная картина мироустройства у победителей и побеждённых никак не соприкасаются.

2. Империя, в которой «титульная нация» не претендует на «космос» включённых в её состав этносов, а ограничивает места их проживания, не вмешиваясь во внутреннюю структуру (диаспоры). Это происходит в том случае, если «титульная нация» заинтересована в конечном продукте мироустройства подчинённого этноса. Например, кочевники не знают, как получить продукты земледелия, поэтому, подчинив земледельцев, не превращают их в скотоводов.

3. «Титульная нация» империи приравнивает «космос» покорённых этносов к своему. Ставится знак тождества между богами, отвечающими за одно природное или культурное явление. Это возможно при внешней схожести «космоса» завоевателей с «космосом» подчинённых, и происходит при желании «титульной нации» интегрировать покорённых.

4. Империя представляет собой союз этносов с общей «космогонией».

Обобщая мифологический опыт архетипического конструкта ментального пространства этноса, мы можем на основе изучения мифологической космогонии найти новую основу для изучения и анализа процессов кросскультурной коммуникации и взаимодействия этносов и цивилизаций в историческом прошлом и настоящем.

Библиографический список

1. Eliade M. Le sacre et le profane. – Paris, 1965.
2. Haver E. Ch. Der geographische Raum in der Vorstellungswelt des Menschen. – Munchen, 1975.
3. Гесиод. Теогония // Эллинские поэты VIII–III вв. до н. э. – М., 1999.

4. Грачёва (Юрченко) Н. В. Устойчивые мифологемы Восточного Средиземноморья II–I тыс. до н. э. в истории культурной диффузии на древнем Ближнем Востоке: дис. ... канд. истор. наук. – М., 2005.
5. Луна, упавшая с неба: Древняя литература Малой Азии. – М., 1977.
6. Ригведа. Избранные гимны / пер. комментариев и вступ. статья Т. Я. Елизанковой. – М., 1972.
7. Франкфорт Г., Франкфорт Г. А., Уилсон Дж., Якобсен Т. В предверии философии. – М., 1984.

МИФОАРХЕТИПИКА СЕТИ КАК КОНЦЕПТУАЛЬНОЙ МЕТАФОРЫ СОВРЕМЕННОГО ОБЩЕСТВА

Б. А. Дорошин

**Пензенская государственная технологическая академия,
г. Пенза, Россия**

Summary. The article discusses some of the archetypal images of mythology associated with the concept of "network" as a central concept of a network society. Concluded about their ambivalence and a significant expression of the negative aspects of their semantics, as well as about the need for their comprehension and transformation in the minds of the contemporary people.

Key words: network society; mythology; archetypes.

«Новые метафоры обладают способностью творить новую реальность (...). Если новая метафора становится частью понятийной системы, служащей основанием нашей действительности, она изменит эту систему, а также порождает ее представления и действия».

Дж. Лакофф, М. Джонсон [5].

В конце 1980-х – начале 1990-х годов в социальных исследованиях стали оформляться представления о новом типе общества, получившем в работах М. Кастельса название сетевого. Его ключевым признаком выступает развитость и значимая роль структур, устройство которых напоминает сеть. К таковым относятся сети корпораций, общественных и политических организаций, разведывательно-агентурные, религиозные (к примеру, сети коммерциализированных сект), сети коммуникаций, криминальные, террористические [1]. Но определяющее значение среди них для определения и осмысления сетевого общества играют компьютерные сети, и в первую очередь Интернет. Именно они, как отметил М. Кастельс, «в целом уже стали становым хребтом всех современных обществ по всему миру». На них «завязаны» все остальные сети – вся общественная жизнедеятельность «от финансовой сферы и СМИ до политики и общественных движений, организована вокруг сетей Интернета» [4, с. 6].

Электронно-коммуникационные и иные сетевые структуры открыли невиданные ранее возможности, нередко воспринимаемые в радужном свете, как некий «дивный новый мир» или «новая земля и новое небо». Глобальность и даже космичность масштаба этих возможностей и перспектив, уже начавших воплощаться, отражена и в названии одного из трудов первооткрывателя сетевого общества М. Кастельса – «Галактика Интернет». В некотором смысле, изменения, о которых идёт речь, действительно, подобны перерождению или пересотворению мира, представления о котором отражены в мифах и ритуалах премодерна. Очевидно, такое преобразование становится возможным сегодня в силу того, что медиа-технологии, образуя новый интерфейс между «я», Другим и внешним миром, становятся частью всех трех, выступают своего рода строительными блоками, а в определённых отношениях даже фундаментом при социальном конструировании реальности. Это обуславливает феномен всё возрастающего поглощения многих и многого своеобразной метавселенной по мере оплетения Земли Всемирной паутиной [2, с. 16–17].

Подобные эсхатологически-космологические аллюзии вокруг понятия сети как формообразующей структуры современного общества и паутины как метафорической репрезентации сети Интернет имеют весьма глубокие архетипические основания, богато представленные в мифологии. Так, в древнеиндийской традиции Брахма, подобно пауку, ткёт из самого себя паутину мировых законов и явлений (здесь паутина – образ космической ткани, первовещества Вселенной); у народов акан (Западная Африка) паук Ананси – старейшее из живых существ, божественный творец у науранцев – паук Ареоп-Энап, божество-творец у индейцев сиу – паук Сусистинако, изобразив в нижнем мире крест, определил четыре основные стороны света [10, с. 295]. Зачастую в мифологии коррелятом паутины выступают пряжа и ткань, что отражено, в частности, в древнегреческом мифе об Арахне, превращённой Афиной в паука, который и прядет нить (пряжу), и создает ткань (паутину). В Древней Греции почитались как богини судьбы вечно работающие пряжи – Мойры, дочери божества неизбежности Ананке. В Древнем Риме божественными ткачихами выступали Парки, в Скандинавии – Норны [11, с. 344]. У славян представления о связи прядения с космогонией отражены в символике прялки, в образах Макоши, Мары, Доли, Сречи [7, с. 387; 9, с. 62], а также трёх сестёр, одна из которых непременно ткачиха [3, с. 44].

Примечательно, что образ предметов, состоящих из нитей или волокон, в некоторых случаях ассоциирован с институтами общества. Это отражено в русском вервь – община, сопоставимом с английским названием некоторых территориально-административных единиц – гаре, при том, что название веревки – горе [11, с. 344]. Вероятно, мифологический образ пряжи, ткани, паутины можно рас-

ценивать как архетипическую матрицу, актуализированную современным человечеством в модели сетевого общества.

Однако вновь сотканный мир, в качестве формообразующего начала в котором ярко проявляется сеть с её ацентричностью и множественностью деформирующихся и переплетающихся компонент, – это мир становящийся, стохастический, в значительной мере охваченный хаосом, и потому опасный. Эта опасность связана, в числе прочего, с отсутствием устойчивой регламентации деструктивных сил и проявлений насилия. Пример тому – деятельность в современном мире террористических сетей, таких, как знаменитая «Аль-Каида», которая, будучи совершенно несопоставимой с американской военно-политической машиной, подпитываемой экономическими и идеологическими ресурсами мирового масштаба, наносит ей с помощью сетевых методов, моделей и алгоритмов поведения, но используя при этом подручные элементы (самолеты гражданской авиации, взлом сетей диспетчерских служб и множество других принципов и методик, не вписывающихся в представления о традиционных способах ведения войны), колоссальный удар. Сетевые войны ведутся подручными средствами, а осуществление насилия, нанесение урона, нередко весьма тяжёлого, производится с помощью того, что находится внутри объекта агрессии, является его частью. Это делает сетевое насилие более эффективным, и, соответственно, более опасным и страшным по сравнению с насилием иерархической структуры [1]. К тому же насилие террористических сетей дня сегодняшнего, в отличие от индивидуального террора прошлых столетий, использует сетевой принцип всеобщей связи, что проявляется самым непредсказуемым и антигуманным образом – в массовых убийствах случайных гражданских лиц и захвате заложников из их числа.

С этическим измерением подобных аспектов сетевого насилия непосредственно связаны и некоторые аспекты воздействия сетевых структур на системы ценностей и морально-нравственных норм людей. Легко преодолевая государственные границы, экономические и юридические преграды, сети пронизывают человеческую практику самых различных масштабов и значимости, становятся чем-то повседневным и жизненно необходимым, превращаются в часть самого человеческого существа, преобразуя его традиционно иерархизированное и социокультурно фиксированное отношение к насилию, праву, возможному и невозможному в ризоматичное, вариативное, динамичное. Становясь узлом глобальной сети, сегментом Всемирной паутины, человек предрасполагается к большей «пропускной способности» – как для импульсов несомненно позитивных, так и для негативных, побуждающих к совершению того, что в более ограниченной иерархической структуре с большей степенью вероятности было бы неприемлемо [1].

Ризоматичность, характеризующая сетевую структуру, в контексте мифоархетипических соответствий есть свойство, относящееся к нижней, хтонической сфере мироздания. Мифоархетипическим эквивалентом ризомы служит лабиринт [6]. Символическое значение лабиринта, в большинстве случаев подземного, неоднозначно – он выступает моделью бездны, царства смерти, маркирует переживание запутанности и потерянности (сходным образом паутина характеризуется как субстанция опутывающая, дезориентирующая, обездвиживающая, умерщвляющая). Однако смерть во многих архаических традициях мыслилась как предпосылка возрождения, с чем связано и значение лабиринта как места инициатического испытания [8, с. 77], ритуального перерождения, и всей хтонической области как царства смерти, но, в то же время, источника плодородия, рождения нового.

Аналогично данной мифоархетипической схеме разрушение и замещение иерархических структур преמודерна и модерна глобальным постмодернистским сетевым обществом, ведущее к перемешиванию и слиянию, хаотизации различных по своему происхождению и специфике социокультурных элементов, может мыслиться как смерть и разложение старого мира, его алхимическая путрефикация, предпосылающая возрождение в новом качестве. С опытом смерти здесь сопоставимо погружение в эклектическую и синтетическую медиакультуру и виртуальную реальность. Его опасность, соблазн, а с определённых позиций, возможно, и спасительный шанс на постчеловеческое и постбиологическое инобытие могут быть связаны с перспективой оцифровки человеческой сущности и её загрузки для бесплотного существования по образу и подобию компьютерных вирусов в виртуальный мир электронной информационной среды.

Таким образом, мифоархетипические аспекты сети как концептуальной метафоры современной цивилизации крайне амбивалентны по своей семантике. Это вполне соответствует актуальным процессам и тенденциям формирования сетевого общества, представляющего столько же благоприятных возможностей, сколько проблем оно поднимает. При этом обращает на себя внимание существенная выраженность тех аспектов данной мифоархетипики, семантика которых сопряжена с эмоциями страха, предчувствиями опасности. Очевидно, именно они во многом обуславливают возникновение и распространение ряда современных мифов о вреде Интернета, в значительной степени опровергаемых эмпирическими исследованиями. Впрочем, как отмечает констатирующий это обстоятельство М. Кастельс, Интернет, являясь технологией освобождения, может, однако, «дать волю могучим силам подавления неосведомленных» и способствовать «сегрегации обесцененных завоевателями ценностей».

В целом же, сложный и антиномичный процесс формирования сетевого общества, во многом являясь «отражением противоречивой динамики взаимодействия между нашей темной стороной и нашими источниками надежды», поскольку технологии «суть продолжения нас самих» [4, с. 315–316, 6], обуславливает высокую степень актуальности и значимости рассмотрения, анализа и, в оптимальном пределе, трансформации связанных с ним мифоархетипических феноменов. А поскольку таковые проявляют себя посредством рассмотренной метафоры, последнее тем более значимо в силу упомянутого в эпиграфе данной статьи свойства метафор – творить реальность.

Библиографический список

1. Дугин А. Г. Сетевое общество и его враги // Профиль. – № 3 (559). – от 28.01.2008. – URL: <http://www.profile.ru/items/?item=25222>. – Дата обращения: 12.09.2011.
2. Дэвис Э. Техногнозис: мир, магия и мистицизм в информационную эпоху / Пер. с англ. С. Кормильцева, Е. Бачининой, В. Харитонов. – Екатеринбург: Ультра. Культура, 2008. – 480 с.
3. Жарникова С. В. Золотая нить. – Вологда: Областной научно-методический центр культуры и повышения квалификации, 2003. – 221 с.
4. Кастельс М. Галактика Интернет: Размышления об Интернете, бизнесе и обществе / Пер. с англ. А. Матвеева под ред. В. Харитонов. – Екатеринбург: У-Фактория (при участии изд-ва Гуманитарного ун-та), 2004. – 328 с.
5. Лакофф Дж., Джонсон М. Метафоры, которыми мы живем // Язык и моделирование социального взаимодействия. – М., 1987. – С. 143.
6. Можейко М. А. Ризома // Постмодернизм. Энциклопедия. – Минск.: Интерпрессервис; Книжный Дом, 2001. – С. 656–659.
7. Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. – М.: «Наука», 1981. – 608 с.
8. Самохвалов В. П. Психоаналитический словарь и работа с символами сновидений и фантазий. – Симферополь: СОНАТ, 1999. – с. 184.
9. Седакова О. А. Тема «доли» в погребальном обряде (восточно- и южнославянский материал) // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: (Погребальный обряд). – М.: «Наука» 1990, – с. 54–63.
10. Топоров В. Н. Паук // Мифы народов мира. Энциклопедия / гл. ред. С. А. Токарев. – М.: Советская энциклопедия, 1992. – т. II. К – Я. – С. 295.
11. Топоров В. Н. Пряжа // Мифы народов мира. Энциклопедия / гл. ред. С. А. Токарев. – М.: Советская энциклопедия, 1992. – т. II. К – Я. – С. с. 343–344.

РЕЛИГИОЗНО-СИМВОЛИЧЕСКАЯ КАТЕГОРИЯ МИЛОСЕРДИЯ

Е. Г. Логунова

Ижевский государственный технический университет,
г. Ижевск, Россия

Summary. This article is devoted research of the religious aspect the category of mercy in the three world religions: Buddhism, Christianity and Islam. The article considered the main religious and ethical commandments and the place of mercy in them.

Key words: mercy; compassion; religion; ethics.

С древности и в различных культурных традициях милосердие осмысливается как важное, если не фундаментальное условие человеческого общежития, существенное нравственное требование. В конфуцианстве человеколюбие – жень считалось основой добродетели, а заботу о людях (шу) Кун-цзы называл одним из основных жизненных принципов. И в моизме взаимная любовь рассматривалась как источник согласия в семье, обществе, государстве – порядка в Поднебесной. Деятельное сострадание отстаивал в своих законах, высеченных на камне, индийский царь Ашока [2, с. 262–264]. Милосердие соединяет в себе два аспекта – духовно-эмоциональный, то есть переживание чужой боли как своей, и конкретно-практический, то есть порыв к реальной помощи. Без первого милосердие превращается в холодную филантропию, без второго – в холодную сентиментальность. На заре человеческой истории понятие милосердия было применимо только к членам своего рода. Члены другого рода зачастую не отождествлялись с людьми. Чужие могли рассчитывать на милосердие только в случае возникновения связи, например, в рамках соблюдения законов о гостеприимстве (объект, допущенный к совместной трапезе, приобретает статус человека и перестаёт быть чужим, то есть врагом). Мировые религии: буддизм, христианство, ислам – в ответ на социальную потребность найти возможность сосуществования разных людей установили новые социальные нормы, основанные на милосердии.

В буддизме первое место занимает такое человеческое качество, как милосердие. Буддизм широко распространился в Китае не только потому, что это более сложная религия и философское учение по сравнению с конфуцианством и даосизмом, но и ещё потому, что на тот исторический момент буддизм предлагал решение проблем общества, конфликта между классами. Буддизм предлагает искать выход в духовном мире, внутри себя. Основной ценностью буддизма является милосердие, что предполагает в воспитании человека научить его быть уступчивым, не конфликтовать с себе подобным, проявлять любовь ко всем живым существам. Буддизм предписывает при этом не делать различия между ними и относиться с

равным доброжелательством к добрым и злым, к людям и животным. Особая, исключительная привязанность к какому-либо отдельному человеку решительно осуждается. С другой стороны, буддистская любовь к живым существам – это не активная и деятельная любовь, а скорее, пассивно-благожелательное настроение, непротивление злу, прощение обид.

Милосердие и сострадание в буддизме отнюдь не являются синонимами всепрощения и всяческого вспомоществования, ибо в таком случае они вступают в противоречие с теорией кармы. Есть примечательная история: убитая горем мать, у которой умер маленький сын, обращается к Будде с просьбой воскресить его, на что Будда на примере смертности всего сущего объясняет женщине истину страданий, привязанности к цикличному существованию, после чего она воспрянула духом и вступила в общину. Таким образом, основной принцип в реализации чувства милосердия и сострадания в буддизме – нацеленность на конкретный результат, активное сострадание в реальном времени и при реальных условиях. Любовь Будды к живым существам, по сути, была не чем иным, как жалостью к тем, кто вынужден жить в мире страданий. Объяснить людям путь к спасению – вот чем ограничивалась его задача: «Вот путь, и нет другого для очищения зрения. Следуйте по нему. Всё иное – наваждение Мары» [3]. Поэтому в буддийских текстах можно найти немало высказываний о том, что праведному буддисту должны быть равно чужды и чувство вражды, и чувство активной любви.

Согласно буддизму, жизнь есть страдание, соответственно, сострадание есть универсальный принцип отношения ко всему живому. Отсюда ахимса – это непричинение зла. А идеалом буддизма может быть отшельник, дающий себя на растерзание голодному зверю. С точки зрения Т. И. Пашуковой буддистский путь «золотой середины» ведёт к духовному преобразованию человека, развивает у него сострадание, милосердие, сочувствие ко всему живому. И у буддиста, достигшего состояния Будды, происходит полное разотождествление высшего духовного с низшим, персональным «Я». Восхождение по ступеням Срединного пути формирует у буддиста развитую дерефлексию, де-ретрофлексию и открывает возможности осуществления транскоммunikативного синтеза [4].

Иная точка зрения у Н. С. Трубецкого – милосердие, сострадание в буддизме суть последствие полной утраты чувства человеческой индивидуальности и персональных желаний. Всепрощение, любовь, милосердие, сострадание рассматриваются в буддизме как способы уничтожения чувств. Равнодушие, безразличие, необходимые для достижения нирваны, находят своё завершение, когда человек относится к врагу совершенно так же, как к другу, когда он равнодушен к радости и к боли, к чести и к бесчестию. При состоянии равнодушия человеку ничего не стоит жертвовать собой для

ближнего, ибо, не имея собственных желаний, он, легко исполняет желания других [20].

Таким образом, приведённый анализ литературы о милосердии в буддизме говорит о том, что милосердие и деятельность на пользу людям нужны, согласно учению Будды, только на первых стадиях пути, а для приближающихся к концу, нужно только сосредоточение сознания, самоуглубление и «нет для него высшей радости, пока он не достигнет окончательного успокоения – Нирваны» [18].

Совершенно необычный ракурс милосердия показывает крупнейшая мировая религия – **христианство**. Милосердие понимается как личная любовь к Христу, который воплощается в каждом страждущем, обратившемся за помощью. Благотворительность в широком смысле слова понимается так, что мы должны быть благими, должны иметь благоволение и творить благо, добро всем, кому представится только случай. Благотворить ближним Священное Писание внушает нам весьма часто, указывая на весьма важные побуждения к совершению этой добродетели. «Просящему у тебя дай, – говорит Господь Спаситель, – и от хотящего занять у тебя не отвращайся» [13]. «Благотворите, и займы давайте, не ожидая ничего, и будет вам великая награда, и будете сынами Всевышнего, ибо Он благ и к неблагодарным и злым» [10]. «Благотворящий бедному, – говорит Премудрый, – даёт займы Господу, и Он воздаст ему за благодеяние его» [15]. По словам св. Василия Великого, «имеющий что и подающий то другому, не другому благодетельствует, а себе» [14]. Благотворительность не всегда происходит из чувства милосердия: бывает так, что благотворят и без милосердия, по побуждениям тщеславия, выгоды, расчёта [12]. Точно так же милосердие может, по тем или иным причинам, и не выражаться благотворительностью.

В Библии милосердие представлено в трудном эмоциональном решении истинной матерью защитить своего ребёнка и не дать разделить его пополам [19]. С внезапной угрозой смерти её ребёнка настоящая мать сказала: «О, мой Господь, дай ей этого ребёнка живого и не умерщвляйте его». Тогда царь Соломон ответил: «Отдайте ребёнка первой женщине... она является его матерью». Материнское милосердие также приписывают Иосифу, который стал развлекать своих жестоких братьев: «Иосиф прочувствовал милосердие к своему брату «Вениамину, самому младшему из сыновей Рахили, умершей в результате своих последних родов» [17]. Материнская любовь, материнское милосердие в иврите в конечном итоге превратилась в общеупотребительное слово означающее милость, приписываемую Богу [16], а также мужчинам, таким же сострадательным, как Иосиф.

Необходимо отметить, что понятие милосердия у христиан покоится на иудейской традиции: в Пятикнижии соответствующее слово «*hesed*» обозначало «доброту», «любящую доброту»; так вы-

ражался принцип отношения Бога к людям, а также то, что он ждал от людей в их отношении друг к другу: доверительность и верность. У Аристотеля это – чувство, противоположное гневу: сочувствие, жалость, сострадание; вместе с тем, аристотелевские определения дружбы (точнее, дружеской любви-привязанности), композиционно непосредственно предшествуя в «Риторике» разъяснению благодеяния и великодушия, частично пересекаются по смыслу с христианским пониманием милосердия как латинского слова *caritas* (недостаток, скудность, уважение, почёт, предмет любви, привязанности, высокий уровень цен). В греческом тексте Нового Завета *haris* – это, как правило, благодать (лат. *gratia*) в отличие от милости – *eleos* (лат. *misericordia*) [5]. Милосердие же передаётся главным образом словом *agape* – специфически христианским термином. В христианской этике милосердная любовь приобретает этически особое значение как одна из трёх богословских добродетелей. М. – инициативное чувство и активное действие, на что указывает притча о добром самарянине [11]. В Вульгате *hesed* и *agape* часто переводились словом «*misericordia*», в котором соединялись значения сожаления, сочувствия, доброты и снисходительности. В этом же духе определяет милостивого человека Фома Аквинский: сожалеющий в сердце своём (*miserum cor*) [2]. Христианская концепция любви, как она была выражена в Новом Завете, соединяя иудаистскую и античную традиции, выдвигает на первый план в понимании любви самопожертвование, заботу, дарение. Забота, рождаемая платоновским эросом или аристотелевской филией, обуславливалась особым отношением к данному конкретному человеку, ставшему благодаря своей красоте возлюбленным. Христианская же милосердная (агапическая) любовь не является следствием личной симпатии или восхищения другим. В ней актуализируется доброта человека, потенциально содержащаяся в нём и до встречи с данным конкретным человеком; при этом в изначальной любви к ближнему любимым оказывается именно ближний с его конкретными заботами и проблемами. Поэтому христианская любовь к ближнему в принципе исключает ненависть: невозможно любить одного и ненавидеть другого. Наиболее существенным в христианском понимании любви было то, что она включала в себя также и прощение, и любовь к врагам [1]. Таким образом, ведущими в христианстве становятся всеохватывающее чувство любви, понимание и сострадание. Милосердие и сострадание выражают духовно-альтруистическую трансценденцию, а в результате транскommunikативных процессов у святого или подвижника формируются новые духовные смыслы и ценности как трансперсональные свойства высшего порядка [4].

Христианское понимание милосердия основано на том, что мир органичен и целостен и взаимосвязан во всех своих проявлениях, а самое главное – неразрывно соединён со своим творцом через

животворящее действие его благодатных энергий. Человек же в этом мире занимает совершенно исключительное положение, поскольку бог вложил в него начатки всего сотворённого естества, сделав его венцом своего творения. Милосердие ко всему сущему, включая коров и лошадей, собак и бабочек, цветы и деревья, леса, реки, коралловые рифы, – есть для христианина выражение благоговейного и разумного отношения к своему естеству, расширенному до крайних пределов Вселенной.

Согласно **исламскому вероучению**, Бог является более милосердным к человеку, чем его собственная мать. Понятие милосердия, жертвы является важным постулатом в Коране. Милосердие, согласно Исламу, – результат повиновения: «Молитву строго соблюдайте, отдавайте (положенную) милостыню и слушайтесь Пророка, – вас Божье милосердие осенит» [9]. Милосердие Господа – надежда людей. Поэтому, верующие молят Бога о Его милосердии: «Меня несчастье постигло, но Ты ведь милосерднейший из милосердных!» [7].

Мусульмане рассматривают Ислам как религию милосердия. Для них их Пророк – милосердный подарок Всевышнего всему человечеству: «Тебя, (о, Мухаммад!), послали Мы никак иначе, как милость Нашу для миров!» [8]. Точно также они полагают, что Иисус был милосердием Бога к людям «Он будет знаменьем Нашим для людей и знаком Нашего милосердия» [6]. Божественное милосердие объемлет всё сущее во всех его проявлениях, оно всегда терпеливо. Заботящийся Бог человечества милосерден к нему, полон сострадания.

Согласно исламу милосердие – это исключительный атрибут Бога. Подобная ситуация наблюдается в древнееврейской традиции, в которой милосердие приписывали как богу-отцу, так и богине-матери. Древне-семитское слово Эль (*El*), переводится как «Бог». Древнейшее упоминание его находится в древне-сирийских глиняных табличках «Списка богов», где Эль стоит первым и называется «Отцом всех богов». Еврейский Бог Эль рассматривается как милосердный, несмотря на то, что написание его имени отличается от слова, используемого для обозначения милосердия в Библии. В то же время, имя его божественной супруги, богини плодородия Asherah в угаритском языке сродни ивритскому милосердию.

Ещё одно из имен Бога – Адонаи (*Adonai*), что в переводе означает «Мой Господь» и используется иудеями вместо произнесения *YHWH* (Тетраграмматон). Адонаи восстановило чувство непосредственной божественной близости в песнопениях и молитвах. Раввинский иудаизм сделал возможным использование данных имён в рамках закона.

Наличие милосердия в северо-западной семитской теологии, свидетельствует о том, что в исламе сострадание зависит отчасти от еврейского, еврейско-христианского и сирийского влияния на ори-

гинальных оракулов Корана. Однако не исключено, что материнская милость Аллаха могла возникнуть независимо от иудео-христианского влияния. В Исламе женщине предписывается быть милостивой, что выражается в одном прилагательном, образованном от существительного «чрево» (*ram, raim*). Что более важно, по отношению к Аллаху употребляются такие прилагательные, как милостивый и милосердный, которые являются производными от материнского милосердия и используются в подзаголовке каждой главы Корана, кроме суры 9. Из Ветхого Завета в Суру 40:07 перешло упоминание об Аллахе, как о «милосердном из милосердных», в то время как сам Аллах говорит в суре 7:156: «моя милость охватывает всех».

Систематизируя вышеприведенные сведения об исламской религии как источнике милосердия, можно сказать, что сострадание и милосердие Ислама охватывают не только человечество, но также простираются на все живые существа в мире. Проявление милосердия к каждому созданию Аллаха, будь то человек, животное, или насекомое, не остаётся без внимания и удовольствия Бога. Милосердный человек, согласно Исламу, непременно получит награду у своего создателя.

Таким образом, убеждаемся, что все три мировые религии: христианство, буддизм и ислам имеют много сходного в своем генезисе. Каждая из них имеет персонифицированное лицо, считающееся её основателем. Биографии Христа, Мухаммеда и Будды также имеют между собой много общего. Но что ещё более важно, все три новые религии предложили новые концепции сосуществования, основанные на милосердии. Подводя итог, необходимо отметить, что во всех трёх мировых религиях заповедь милосердной любви является главным принципом, высшим законом жизни людей. Заповедь милосердной любви служит спасению души человека, единению людей. Она требует равного отношения ко всем людям, включая врагов. Милосердие – это деятельное сострадание и конкретно выраженная доброта по отношению к нуждающимся и обездоленным, готовность из сострадания оказать помощь тому, кто в ней нуждается, благотворительная деятельность. Во всех мировых религиях милосердие – одна из дарованных свыше добродетелей, способствующая преодолению греховности и открывающая путь к личному спасению.

Библиографический список

1. Апресян Р. Г. Идеальные истоки новоевропейского понятия «мораль» // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. – № 1. – 2001. – 36–47 с.
2. Апресян Р. Г. Этика: Энциклопедический словарь. – М.: Гардарики, 2001. – 262–264 с.
3. Дхаммапада, 274.
4. Дьяконов Г. В. Психология эгоцентризма и образы духовности: опыт диалогической рецензии // Социальная психология. – № 4(6). – 2004.

5. Иоан 1:3.
6. Коран 19:21.
7. Коран 21:83.
8. Коран 21:107.
9. Коран 24:56.
10. Лк. 6:35.
11. Лк. 10:29 – 37.
12. Мф. 5:1 – 4.
13. Мф. 5:42.
14. Преподобный авва Дорофей. Поучение четвёртое «О страхе Божиим». – М.: Сибирская Благовонница, 2009. – С. 167–168.
15. Притча Соломона, 19:17.
16. Пс. 25:6; 49:15; Исаяи, 54:7; Осия, 2:19, 14;05; Захария, 1:16.
17. Пятикнижие – Бытие, 48,49.
18. Рис-Дэвидс Т. В. Буддизм. Очерк жизни и учений Гаутамы Будды. – Издательство В. И. Губинского, 1906. – С. 256.
19. Третья книга Царств, гл. 3. – С. 16–28.
20. Трубецкой Н. С. Религии Индии и христианство. Наследие Чингисхана. – М.: АГРАФ, 2000. – С. 293–327.

АНАЛИЗ ТРАДИЦИЙ ВОПЛОЩЕНИЯ ЖЕНСКОГО ГЕНДЕРА В ПРАЗДНИЧНОЙ КУЛЬТУРЕ КАК ОТРАЖЕНИЕ АРХАИЧЕСКИХ РЕЛИГИОЗНО-МИФОЛОГИЧЕСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ

Н. А. Лысова

**Челябинская государственная академия культуры
и искусств, г. Челябинск, Россия**

Summary. The author undertakes an attempt of gender interpretation of the archaic feminine cults and ritual-ceremonial complex of pagan festivities by means of reconstruction (as far as it is possible) of archetypical arrangements of consciousness, which under the influence of archaic religious-mythological complex have formed the world-outworking system differing from the daily one. The archaic feminine traditions having been embodied and fixed in the festive culture represented themselves in rather transformed variants as the play-like verbal image-symbolic basis of the historically later epoch folk festivities.

Key words: myth; festive occasion; festive culture; gender; femininity.

Праздничная культура, воплощающая в особой метафоричной форме представления о феминности как культурном и социальном феномене, есть весьма сложное явление синкретической природы, впитывающее, по-своему преломляющее и отражающее культурно-религиозный опыт нескольких тысячелетий.

Свойственное человеческому сознанию мышление определёнными категориями, в том числе и гендерного плана, есть результат процесса рефлексии: осмысления индивидом действительности, мира и своего места в нём, то есть культурного опыта, центрированного,

в первую очередь, на собственной “телесной” (в значении “физической”) деятельности, что ведёт к появлению в культурной традиции «телесной метафоры» [1, с. 10] как скрытого уподобления и образного сближения. Это неизбежно влечёт за собой определённую гендерную стереотипизацию, проникающую во все сферы социокультурного опыта, в том числе в религиозно-мифологический комплекс и праздничную культуру как уникальный полисемантический культурный текст, смысловое содержание которого много глубже и шире лежащих на поверхности праздничных действий и внешних образов. Одновременно праздничная культура как особая противопоставленная повседневности реальность сохраняет и периодически воспроизводит в тексте праздника архетипические первообразы, корнящиеся в архаических глубинах культуры, что находит отражение как в сфере религиозно-мифологической и культовой практики, так и в мистериальных формах празднеств, сущность которых в определённой степени кодируется обобщёнными первообразами.

Ключевым кодом к рассмотрению архаических традиций воплощения женского гендера в праздничной культуре следует считать архетип феминности и его наиболее значимую ипостась – архетип матери как один из универсальных культурных архетипов, являющий собой образец вселенской вечности, преодолевающей границы времени. Значимость женского для общественной группы во всех её жизнеобразующих смыслах – родовом, социальном, культурном, педагогическом, нравственном, этическом и т. д. – разворачивается в самом имени, сакрализирующем женское начало: Ма, Великая Мать, Богиня-Мать. Первичный архетипичный образ Богини-Матери репрезентируется в полисемантических персонификациях Геи, Кибелы, Реи, Деметры, Весты, Исиды, Нейт, Анахиты, Нут, Хатор-Тэфнут, праславянских рожаниц, славянских Живы, Макоши, Лады, Лели и т. д., отождествляемых в общем смысле с витальной творческой энергией, фертильностью женского начала.

В древневосточных культурах, в античном мире, в славянском язычестве с культом феминности связывался поиск сакрального смысла бытия, божественного откровения, как культурной ценности, связанной в человеческом сознании с торжеством гармонии и миропорядка, с присущим человеческой природе стремлением наделять окружающий мир высшей устроительной силой. В этом стремлении человеческой сущности к гармонизации бытия праздник превращается в особый механизм гармонизации процессов взаимодействия человека с окружающей действительностью равно, как и с самим собой и своей группой.

По нашему мнению, именно эта интенция человеческой сущности объясняет повсеместно распространённые в мифологии и закреплённые в празднике мотивы обновления и перерождения: мотивы преодоления власти времени, отражённые в идее бессмертия,

и маркирование отношений власти символикой “порождения” и в первую очередь “материнства” [2], наиболее актуальные для традиций архаического праздника, замыкаемые на архетипе феминности как сакральном женском начале. Отметим, что власть по сути своей доминантна, что чётко прослеживается в феминных традициях праздничной культуры, как в обрядово- или ритуально-действенном аспекте, выводящем на передний план женский гендер и отдающем ему приоритетную роль, так и в семиотическом и аксиологическом аспектах праздника. Учитывая имплицативный характер соотношения феноменов праздника и мифа, заметим, что с перестановкой акцентов с мужских божеств на женские смыслы празднично-ритуальных действий и мифа открываются в ином свете. Так, к примеру, в архаическом комплексе мифов и мистериальных празднеств умирающих и воскресающих богов отчётливо прослеживается сюжетная неразделимость мужских и женских образов: миф о Таммузе, культы Осириса, Аттиса, Адониса, Диониса.

В космогонических представлениях всех культур присутствует особое время – “дни творения”. В самой мифологической концепции происхождения мира с его законами и рациональным устройством, маркированным мифологемой “Космос”, из Хаоса очевидна ассоциация Хаоса с сущностно женским началом как “доконструктивным”, архетипически-органическим (природным, стихийным), порождающим чревом. Синонимична Хаосу водная стихия, понимаемая как женская: «Великой силой тепла в водах было рождено мировое яйцо» [3, с. 21]. В этом смысле мифология приписывает природному женскому началу, заключённому в мифологеме Хаоса, функции глубоко онтологические: безграничного созидającego творческого / творящего начала. Символика воды и бездны (пропасти, пещеры), олицетворяет женское начало: Намму в шумерской, Тиамат в аккадской, Дану в ведической мифологиях – воплощения первобытных вод, первичной стихии. Их эпитеты – “Мать, создавшая небо и землю” и “Мать, давшая жизнь всем богам”. Чаша как эвфемизм бездны становится феминным символом, присутствующим во многих мистериальных празднествах. Так, древние храмовые комплексы женских божеств располагались на вершинах гор, в гротах, ущельях или вблизи вод, как, например, болотные городища древних славян [4, с. 155]. «Подобные объекты ассоциировались с местом Первотворения или перевоплощённым телом матери-прародительницы» [5, с. 141]. Известны описания праздничных действий, посвящённых культу Адониса, во время которых стелющие женщины бросали изображение умершего Адониса в море и на следующий день торжественно праздновали его воскрешение, а так же обряда “потопления” в море или в колодце специально для этого дня пророщенных ростков пшеницы, ячменя, цветов, латука из так называемых садов Адониса.

Разумно предположить, что аграрная тематика подобных празднеств, к которой вслед за Дж. Фрэзером склоняются многие исследователи мифологии, может быть лишь вторичным наслоением на первичный материнский комплекс. Аналогичны мотивы широко распространённых в славянской культуре обрядов потопления кукол-чучел Ярилы, Купалы, Костромы, сопровождаемые экспрессивными поведенческими реакциями оргиастического характера, ритуальным плачем, разрыванием куклы на части. Мы склонны трактовать смысл этих действий как воплощение в празднике женского социокультурного продуцирующего начала как одну из основ человеческого бытия.

Феминность способна эвфеминизировать смерть и время [6]. Смерть трансформируется в путь к возрождению, что подтверждают тайные мистерии в честь египетской Нейт, греческих Керы и Деметры, которые одновременно являют собой конец жизненного пути и его начало. Негативные и позитивные процессы замыкаются в цикл. «Дни творения» требуют постоянного воспроизведения для поддержания и восполнения этой творящей энергии.

Систематически повторяющееся воссоздание этого акта творения в тексте праздника актуализирует женское начало в мировоззренческой структуре социума, наделяет его демиургическими функциями и манифестирует феминность как основу жизни и миропорядка.

Феминные культы становятся воплощением необузданной энергии жизни: созидания/творения и разрушения, но во имя созидания/рождения новой жизни. В этом смысле феминность замыкает на себе основы бытия, хранит в себе тайны жизни и смерти в их нерасчленённом единстве. Вероятно, поэтому так велика роль жертвы в ритуалах празднования «первого дня» и алтаря как семиотической конструкции центра, оси мира, материнской пуповины, и магических начертаний (например, кругов), разделяющих Космос-творение и Хаос-стихию. Отсюда же проистекают архетипические обряды окропления кровью какого-либо начинания, строительство на крови, и ритуальное отлучение/изгнание есть не что иное, как эвфемизм жертвы. «В ритуале его участники переживают реальную эманацию миротворящего акта. Более того, они сами являются сотворцами миропорядка» [7, с. 160]. В ранних празднествах плодородия кульминационным этапом ритуальных действий становятся кровавые жертвоприношения (культы Кибелы, Артемиды, Кали, вакхические празднества, древнеславянские праздники земледельческого цикла: праздники похорон Ярилы, Костромы, Купалы и женские магические ритуалы охранительной магии). Значение окропления кровью в этой связи может иметь перинатальную символику (например, во фригийских ритуалах культа Кибелы кровь быка, омывшая неофита, помещённого в яму, считается источником творящей силы и очище-

ния от грехов, позволяющая достичь символического перерождения, что равно переживанию катарсического обновления [8]).

Обретают ясность ритуально-обрядовые действия, в генезисе своём связанные с символикой порождения: погружение в воду или прохождение через пещеры, лабиринты и нахождение в них. В семантической трактовке подобных обрядов можно согласиться с Е. А. Торчиновым – это своего рода повторение перинатального опыта, символическое перерождение.

Материнские культы порождают собственные магические комплексы. Магия, базируясь на идее подобия, приписывает женщине сверхъестественные функции, прослеживаемые в обрядах плодородия весенне-летнего и осеннего циклов, призванных повлиять на производящие силы природы, и в женском колдовстве. Феминные культы закрепляют гендерную дифференциацию жреческо-шаманского института в его женской доминанте: преобладание женского жречества в Древнем Шумере, в древнеиталийской и древнегреческой культурах, практика жриц-вещательниц античного мира и преимущественно женского ведовства у славянских народов, а так же (как отголоски архаических традиций) наличие женщин в современных практиках корейского, чукотского шаманства, шаманок индейских племен и т. д.

Сила и мощь природной жизненной энергии и та доминирующая в демиургическом смысле значимость, которой наделялась сакральная феминность как основа мироздания, запечатлённая в образах архаических богинь, нашли своё воплощение в сезонных оргиастических праздничных действиях с их ярко выраженными эротико-символическими мотивами, носящих экстатический характер, высокую степень агрессии и бурный эмоциональный порыв, которые связаны с переживаниями апокалипсических настроений и агонии умирания, а затем восторженности от рождения и собственной причастности к акту творения обновлённого мира, природы и самого человека. К этому разряду празднеств относятся и дионисии, и праздники в честь Кибелы, Адониса, и элевсинские мистерии. Эту же природу имеют и магические обряды опахивания у славянских народов. В символическом акте эманации – творения мира, воплощённом в празднике, характерно принижение значимости маскулинного начала, вплоть до полной элиминации. Таковы славянские традиции отведения доминирующей роли женщинам в таких праздниках, как русалии, семик, Купала, пусть и объединённых образом мужского божества Ярилы, но все-таки сюжетная основа которых не подразумевает выделение мужской гендерной доминанты.

Так осмысленный в мифах и воспроизведенный в празднике акт творения превращается для человеческого сознания в форму существования с самой трансцендентной феминностью бытия. И посредством причастности к её творящему потенциалу через симво-

лизм празднично-обрядовых традиций достигается временное воссоединение профанного и сакрального.

Феминность, воплощённая в мифологемах Великих Матерей, запечатлённая и закреплённая в структуре праздника, становится «отправной точкой» истории человека и человечества, осью его мировоззренческих представлений, актуализирующая и манифестирующая социально-ценностные функции феминности, её «социальный и культурный авторитет» [9, с. 169].

Библиографический список

1. Лакофф Дж., Джонсон, М. Метафоры, которыми мы живём. – М.: УРСС Эдиториал, 2004. – С. 10.
2. Рябова Т. Б. Стереотипы и стереотипизация как проблема гендерных исследований. – Режим доступа: <http://cens.ivanovo.ac.ru/publications/riabova-stereotipy.htm> - Дата обращения: 15.03.2011.
3. Тёмкин Э. Н., Эрман В. Г. Мифы древней Индии. – Изд. 2-е, переработанное и дополненное. – М.: Наука, 1982. – С. 21.
4. Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. – М.: Наука, 1987. – С. 155.
5. Фатыхов С. Г. Мировая история женщины. Хронокультурологическое и фактографическое осмысление. – Екатеринбург: Банк культурной информации, 2008. – С. 141.
6. Лебедько В. Е., Лебедько О. Отверженные богини. Феминность и маскулинность. – Режим доступа: <http://www.b17.ru/article/453> - Дата обращения: 19.04.2011.
7. Фатыхов С. Г. Указ. раб. – С. 160.
8. Торчинов Е. А. Религии мира: опыт запредельного. Психотехника и запредельные состояния. – СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1998. – С. 245.
9. Фатыхов С. Г. Указ. раб. – С. 169.

ЮБИЛЕЙ ЧЕЛОВЕКА В КОНТЕКСТЕ ПРОЕКТИВНОСТИ

В. Е. Солдаткин

**Челябинская государственная академия культуры
и искусств, г. Челябинск, Россия**

Summary. This scientific article researches the projective possibilities of anniversary celebration – the borderline event in the human life, influence of this phenomenon on the person, deciding to celebrate the immediate anniversary date of life.

Key words: anniversary; project; projectivity.

Во все века существования человечества представители рода людского старались приоткрыть тайную завесу грядущего. Причём их чаяния выражались не только в желании узнать будущее, но и воздействовать на него с целью преобразования в угоду своих потребностей. Истории культуры известны различные способы своеобразного взаимодействия с предстоящим – например, всевозмож-

ные гадания, пророчества и предсказания, основанные на мистическом общении с представителями сверхъестественных, божественных сил. Официальная наука, пытающаяся абстрагироваться от любого мистицизма, также рассматривает возможные варианты развития событий, как в ближайшее время, так и в далёкой перспективе. Общей концепцией будущего Земли и человечества занимается футурология (от лат. *futurum* – будущее и греч. *логос* – слово, учение). Как одна из форм научного предвидения в социальной сфере активно развивается прогнозирование, которое находится во взаимосвязи с планированием, программированием и проектированием. Также в научной среде существует понятие проективности, на котором мы и остановимся более подробно. С. С. Соколов пишет, что «имеющая широкий спектр значений, проективность может пониматься как:

- способность субъекта к формированию образа объекта, временно отнесенного в предстоящее;
- ситуация переноса текста на дистанцированный от него «экран»;
- характеристика включённости в различного рода проективные ситуации;
- отражение текста в иных явлениях, временно синхронных ему;
- способность к полаганию, моделированию, т. е. к проективной деятельности;
- провокативность, т. е. способность проективной модели стимулировать различные проявления социокультурной активности;
- репроекция, т. е. обращение к прошлому с позиций толкования: современных текстов как закономерных последствий прошлого; самого прошлого через призму современных текстов» [6, с. 45].

Основой проективности человека является характер самого человека, его способность самостоятельно и свободно творить себя, своё социальное бытие, вещи и целые миры. В целом понятие «проект» (лат. *projectus* – выступающий вперёд) современными философскими словарями определяется как прототип, прообраз предлагаемого объекта [2, с. 834].

М. М. Курочко утверждает, что проективность включает в себя несколько аспектов. Во-первых, мыслительную деятельность по порождению, формированию проектов. Во-вторых, проективность есть практическая деятельность по реализации и воплощению проекта. Проект – есть выражение определённого смысла жизни, реализация стратегии «Каким я должен быть и для чего?» [3]. Задумываться над такими вопросами человек начинает ещё в юности, но, как правило, ответы на них находит (если находит вообще) только в зрелом возрасте, накопив богатый жизненный опыт. В этот период происходит своеобразная корректировка основных личностных установок индивида, спровоцированная в том числе и событиями, связанными с официальным закреплением нового возрастного, и, что более

важно – социокультурного статуса. К таким рубежным событиям относятся юбилейные торжества.

Юбилей выполняет целый ряд функций: позволяет подвести профессиональные, творческие, личностные итоги предыдущих лет жизни юбиляра, инициирует презентацию его достижений, выступает своего рода катализатором значимости главного героя этого праздника в социокультурном пространстве, провозглашает его новый социальный статус, содействует адаптации в этом статусе, тем самым помогает минимизации дисгармонии, неизбежно возникающей в процессе многоролевой, многостатусной жизнедеятельности индивида. Но юбилей – это не только подведение итогов, это и определение планов на будущее, иными словами: юбилей всякий раз есть модель прошедшего и проект будущего.

Исходя из вышеизложенного, попробуем рассмотреть возможности проективности применительно к праздничному юбилею. Постараемся выявить аналогии с некоторыми толкованиями этого феномена, приведенными С. С. Соколовым, на уровне прикладного обращения. Отчётливым выражением этого уровня выступает комплекс социо-культурного проектирования, результатом которого является проект как детализированный, рационально обоснованный, прагматически осмысленный образ будущего [6, с. 46].

Способность субъекта (юбиляра) к формированию образа объекта (юбилея), временно отнесённого в предстоящее. Ещё Аврелий Августин в своей «Исповеди», обращаясь к проблеме соотношения прошедшего, настоящего и будущего, писал: «Когда о будущем говорят, что его «видят», то видят не его – будущего ещё нет, – а, вероятно, его причины или признаки, которые уже налицо. Пусть пояснением послужит мне один пример, а их множество. Я вижу зарю и уже заранее объявляю, что взойдёт солнце. То, что я вижу, это настоящее; то, о чём я объявляю, это будущее; в будущем не солнце – оно уже есть, – а восход его, которого ещё нет» [1, с. 110]. Подходя к решению празднования своего юбилея, человек становится перед выбором наиболее приемлемых с его точки зрения формы и содержания мероприятий, связанных с этим событием, то есть, формирует образ будущих торжеств. Понятие *образ* имеет несколько значений: это и вид, облик; живое наглядное представление о ком или чем-нибудь; в философии это результат и идеальная форма отражения предметов и явлений материального мира в сознании человека. Образ на чувственной ступени познания – ощущения, восприятия, представления; на уровне мышления – понятия, суждения, умозаключения. Материальной формой воплощения образа выступают практические действия, язык, различные знаковые модели [4, с. 52]. Формирование образа будущего юбилея основано на анализе различных вариантов аналогичных торжеств, доступных в виде исторических описаний, литературных сценариев,

телевизионных трансляций и т. д., а так же на внутреннем видении, ощущении желаемого идеального праздника.

От чувственного формирования образа юбилея человек переходит к **полаганию, моделированию, т. е. непосредственно к проективной деятельности**. Лично, или при посредничестве близких родственников, друзей и коллег, юбиляр приступает к решению практических вопросов, касающихся определения места проведения торжества, наличия и качественного содержания развлекательной программы, стоимости услуг и т. д.. Это приводит к многочисленным контактам с представителями сферы обслуживания, менеджерами праздничных агентств, индивидуальными организаторами юбилейных торжеств, которым юбиляр озвучивает свои пожелания. Происходит своеобразная **ситуация переноса текста на дистанцированный от него «экран»**, в качестве которого, в узком смысле, и выступают специалисты различных видов услуг. Более того, сам юбилей можно рассмотреть как определённую экранную панораму, где осуществляется перенос текста, событийно происходящего в юбилее, на другие временные, пространственные пласты, экраны и прочее. Отражение текста юбилея, даже в микрокоммуникациях, осуществляется в явлениях, временно синхронных ему – выражается это в откликах, отзывах, параллельной информации, транслируемой до, во время и после торжеств тем резонанснее, чем известней личность юбиляра.

Обратимся к следующему аспекту проективности юбилея. В темпоральной (временной) развёртке юбилей это «смерть» одной жизни и «рождение» новой. Данный вопрос был рассмотрен нами в предыдущей работе [5]. А что синхронно юбилею? Можно предположить, что с этой точки зрения юбилей есть процессуальный момент представления разнообразия жизни, в который происходит перераспределение позиций юбиляра в социокультурном пространстве. И эти перераспределения осуществляются по отношению к существующим одновременно с ним другим агентам, иными словами – осуществляется местонахождение юбиляра: нахождение в месте и нахождение самого места. Читаем у Аврелия Августина: «Всякое тело вследствие своего веса стремится к своему месту [...]. Огонь стремится вверх, камень вниз; они увлекаемы своей тяжестью, они ищут своё место. Масло, если налить его вниз, поднимется над водой; вода, налитая на масло, пустится вниз; они увлекаемы своей тяжестью, они ищут своё место. Где нет порядка, там беспокойство; упорядоченное успокаивается» [1, с. 136]. Являющийся связующим звеном между прошлым и будущим, юбилей, подтверждающий «вес» человека в социокультурном пространстве, вносит в его жизнь ощущение стабильности и гармонии. В этом-то и состоит уникальность, эксклюзивность данного феномена, влияющего на мироощущение, а от это-

го и на образ существования как самого юбиляра, так и его ближайшего окружения, включённого в данную ситуацию.

Продолжая предыдущую мысль, можно отметить, что проективность юбилея непосредственно касается личности самого главного героя торжества. Например, **провокативность** как одно из качеств проективности чётко проявляется в следующем: до наступления юбилейной даты человек, анализируя масштабы своих достижений, старается проделать определённую ревизию их результатов. Необходимость соответствовать эталону успешного человека, состоявшейся личности, стимулирует его к более активным действиям по реализации текущих творческих, профессиональных или социальных проектов, а так же конкретизации ещё не воплощённых задумок. Ярким подтверждением этого положения, например, у людей искусства являются отчётные концерты, персональные выставки, презентации новых художественных произведений и т. д.. Корректировке подвергается даже внешний вид юбиляра (особенно, если это женщина) – новый наряд, макияж и причёска – все должно соответствовать идеалу.

Этот идеал формируется в частности в процессе **репроекции**, при обращении к историческим примерам известных личностей или своим предкам, составляющим генеалогическое древо рода, а также – к важнейшим прежним личным свершениям.

Таким образом, рассматривая юбилей с позиций проективности, мы можем констатировать значительное влияние этого феномена на личность человека, решаящего отметить очередную «круглую» дату жизни. Используя этот подход, юбиляр, способствуя гармонизации личной культуры, может существенно изменить себя и своё будущее.

Библиографический список

1. Августин Аврелий. Исповедь // Библиотека Института философии Российской Академии Наук [Электронный ресурс]. – <http://www.philosophy.ru/library/catalog.html>
2. Всемирная энциклопедия: Философия / Гл. научн. ред. и сост. А. А. Грицанов. – М.: АСТ; Мн.: Харвест, Современный литератор, 2001. – 1312 с.
3. Курочко М. М. Проективность человека и проблемы безопасности [Электронный ресурс] / Проблемы безопасности. – 2011 – № 1 (11). – <http://pb.littera-n.ru/>
4. Режиссура массового театрализованного действия: словарь / составители Л. И. Футлик, Р. П. Козлова. – Пермь: УПЦ «ДИККС», 1999. – 113 с.
5. Солдаткин В. Е. Юбилей человека в контексте теории перехода // Пятые Лазаревские чтения: «Лики традиционной культуры»: материалы междунар. науч. конф. Челябинск, 25–26 февр. 2011 г.: В 2 ч. . – Челябинск: Челяб. гос. акад. культуры и искусств; ред. проф. Н. Г. Апухтина. – 2011. – Ч II. – 350 с. (с. 286–291).
6. Соковиков С. С. Проективность в социокультурных практиках: опыт культурологического очерка // Вестник ЧГАКИ. – 2008. – № 3 (15). – С. 45–53.

ПРОИСХОЖДЕНИЕ ФРАЗЕОЛОГИЗМА «ПОДЛОЖИТЬ СВИНЬЮ». ОБРЯДОВАЯ ПРАКТИКА СЛАВЯН

Ж. С. Аболмазова

Орловский государственный университет, г. Орел, Россия

Summary. The article is devoted to the peculiarities of the the Slavs' agricultural cult. The etymology of the phraseological unit "podloghit' svin'yu" (to do the dirty on smb) is called in question. The version is proved by ethnographical material, the work with etymological dictionaries. Methods of comparative religious studies are used.

Key words: etymology; agricultural cult; phraseological unit; ethnography.

Выражение «подложить свинью» до сих пор не нашло удовлетворительного объяснения. Многие авторы (начиная с М. И. Михельсона [2]) объясняют его на основе др.-рус. «свинья» – «строй клином, кабаном, кабаньей гловой, для пролома рядов неприятеля, для нападения». В 1242 году немецкие рыцари вклинились «свиньей» в расположение войск Александра Невского на Чудском озере (по словам летописи – «и прошибошася свиньею сквозь полкъ» [4], но попали в русские клещи – особое контррасположение их войск. Эта версия, однако, – явный исторический анекдот, вторично привязанный к выражению уже и потому, что «свинью» подкладывали Невскому немецкие рыцари, а не наоборот.

По второй версии логика выражения объясняется религиозными регламентациями в пище у некоторых народов (особенно мусульман), которые не едят свиного мяса. «Подложить им свинью» могли злоумышленники с целью осквернения такого обычая.

По третьей версии выражение – народная шутка типа рус. «убил бобра!» – «совершил грубую оплошность», имеющее широкие параллели в славянских языках: укр. диал. «лиса зловити», «вишукати лиса», «лисицю піймати» – «опалить полу одежды», польск. «złapać zająca» – «упасть», «złowić wydrę» – «упасть в воду», чешск. «kozla odřít» – «ошибиться» [1]. Однако эта версия совершенно не раскрывает причины формирования фразеологизма и условия расширения его значения.

Рассмотрение существующих версий происхождения фразеологизма «подложить свинью» заставило меня искать иное объяснение. Фразеологизм представляет особенный интерес ещё и тем, что, изначально являясь просторечным, он вошёл в литературный язык не позднее середины XIX века. Прежде чем приступить к изучению данного вопроса, считаю необходимым напомнить этапы возникновения фразеологизма:

1. Употребление выражения в прямом смысле.
2. Употребление в переносном смысле при сохранении памяти об изначальном значении.

3. Контекст забывается, остаётся только переносное значение фразеологизма.

С этих позиций восточнославянский фразеологизм «подложить свинью» должен был иметь в своих истоках конкретный прецедент подкладывания свиньи в прямом смысле. О причинах такого гипотетического случая мы и будем говорить далее.

Жатвенные обряды европейских народов основываются на первобытной логике и являются составными частями древнего языческого ритуала. Как известно, для их исполнения нет ни особой группы лиц, ни специально отведённых мест. Сверхъестественные существа, действующие лица этих обрядов, – это не столько боги, сколько духи, компетенция которых ограничивается одной чётко очерченной областью природы. Они носят родовые, а не личные имена (Мать Ячменя, Старуха, Дева, Свинья). Наконец, обряды, о которых идёт речь, скорее магического, чем умиловительного свойства. Их участники пытаются воздействовать на протекание природных процессов через симпатически сходные с ними обряды, не вызывая к помощи сверхъестественных сил.

Центральное место европейских жатвенных обрядов занимает отношение к духу хлеба (или духу растительности вообще), воплощением которого считают последний сноп. Пример современной Европы показывает, что человек, сжинающий, вяжущий или обмолачивающий последний сноп, становится предметом грубого обращения со стороны других участников жатвы. Его, например, завязывают в последний сноп и в таком виде таскают или возят на телеге повсюду, колотят, окатывают водой, бросают в навозную кучу и т. д. Даже если такой человек избавлен от грубых проделок, он становится посмешищем, и считается, что в течение года с ним должно приключиться какое-нибудь несчастье. У жнецов возникает естественное нежелание жать, молотить, вязать последний сноп, которое к концу этих видов сельскохозяйственных работ побуждает крестьян вступать в соревнование между собой и стараться как можно быстрее закончить свою часть работы, чтобы избежать незавидной участи быть последним. Такое отношение объясняется тем, что последний сноп явно олицетворяет прошлогодний дух хлеба, сил которого уже недостаточно для гарантии обильного урожая на будущий год, а в человеке, закончившем работу последним, видят представителя хлебного духа. Последний сноп стараются как можно быстрее подсунуть соседу. Человек, у которого он в конце концов находит себе пристанище, конечно, тот, кто закончил жатву последним. Его, по поверью, ждёт незавидная участь: в следующем году он наверняка впадёт в бедность [7].

Дух хлеба в региональных обрядовых практиках может антропоморфизироваться. У валлийцев, к примеру, из последнего снопа спешно изготавливали Ведьму и несли её на соседнее поле, где жнецы

ещё продолжали заниматься своим делом. Делалось это обычно тайно, чтобы крестьяне, работавшие на соседнем поле, ничего не заметили. Если бы у них возникло хоть малейшее подозрение, что им хотят подсунуть Ведьму, они тут же прогнали бы несшего её крестьянина прочь. Поэтому, спрятавшись за изгородью, последний просиживал в засаде до тех пор, пока первый из жнецов не оказывался прямо перед ним. Тут он одним махом перебрасывал Ведьму через забор, стараясь, чтобы она угодила на серп первого жнеца. После этого он со всех ног пускался наутёк и мог считать, что ему повезло, если в его спину не вонзился один из брошенных разгневанными соседями вслед ему серпов. В других случаях Ведьму приносил в дом крестьянина один из жнецов. Он делал всё возможное, чтобы протащить чучело в дом незаметно. Ведь если бы хозяева заподозрили его в намерении подкинуть Ведьму, они могли задать ему хорошую взбучку. В одних случаях они раздевали его почти что догола, в других – окатывали водой, которую специально для этой цели держали в ведрах и мисках [7]. Сходные обряды соблюдают славяне, называя последний сноп «Бабой», «Старухой», «Матерью хлеба» и т. д.

Дух хлеба может выступать и в виде животного: волка, собаки, зайца, лисы, петуха, гуся, перепела, кошки, козла, коровы, свиньи и лошади, при этом название переносится и на само животное, и на последний сноп. Простого появления животного или птицы среди хлебов для первобытного человека было достаточно, чтобы допустить наличие между этим существом и хлебом некой таинственной связи. Объяснение такого рода лучше всего приложимо к весьма распространённому представлению о том, что животное воплощение хлебного духа таится в последних колосьях, оставшихся на корню. Дело в том, что животные во время жатвы действительно вытесняются на последний участок несжатого хлеба и, когда его скашивают, спасаются бегством. Первобытный человек, которому магические изменения формы кажутся чем-то само собой разумеющимся, находит вполне естественным то, что дух хлеба, изгоняемый из своего убежища среди колосьев, принимает при бегстве форму животного [7].

В некоторых регионах животным воплощением духа хлеба считают свинью. В селении Колервинкель (близ Аугсбурга) в конце уборки урожая последние колосья жнут по очереди все жнецы. Тот, кто срезает последний колос, становится «обладателем свиньи» и предметом насмешек. «Обладателем свиньи» или «обладателем ржаной свиньи» зовут такого человека и в других швабских селениях. В Остметтингене про человека, который наносит последний удар цепом, говорят, что он «заполучил свинью». Такого человека часто обвязывают колосьями и таскают по земле на верёвке. Этот обычай распространён по всей Швабии. Впрочем, в Швабии неудачливый молотильщик может отделаться от оскорбительного титула: для этого ему достаточно сплавить отличительный признак своего

«свинства» (жгут из соломы) соседу. Для этого он подкрадывается к дому соседа и с криком: «Вот, получите свинью» – запускает в него этим жгутом. Все обитатели дома пускаются за ним в погоню. Если им удаётся его настичь, они его дубасят, на несколько часов запирают в свиной хлев и заставляют забрать «свинью» назад. В обязанности человека, который окончил обмолот последним, в разных частях Верхней Баварии входит нести чучело свиньи или связку соломенных жгутов. Он направляется с этим грузом к соседней усадьбе, на которой ещё продолжается молотба, и бросает его на гумно. Попадись он в руки молотильщиков, ему не поздоровится: те его отколотят, вымажут лицо сажей или грязью, привяжут ему на спину свинью и т. п. [7].

Как известно, наряду с земледелием в хозяйстве восточных славян большую роль играло и скотоводство [5]. Судя по находкам костей животных на рязанских городищах, в стаде преобладал крупный рогатый скот, за которым шла свинья, а затем – лошадь [3]. Сочетание земледелия и животноводства и существование в славянской практике жатвенных обрядов, связанных с последним снопом, позволяет предположить именование его не только «Бабой», «Старухой» или «Матерью хлеба», но и «Свиньей». Очевидно, антропоморфизация является более поздним явлением, пришедшим на смену зооморфным представлениям о хлебном духе и связанным с ним ритуальным жертвоприношениям. Если вспомнить существовавшую у европейских народов и славян в частности практику избавляться от «Свиньи» путём подкладывания её соседу, то происхождение фразеологизма «подложить свинью» не вызывает более затруднений. Человек, сжавший последний сноп, тайно подкладывает её соседу, обрекая его тем самым на бедность и плохой урожай в будущем году, что соответствует позднейшему пониманию фразеологизма «подложить свинью» – подстраивать втихомолку какую-либо неприятность, гадость [6].

Библиографический список

1. Мелерович А. М., Мокиенко В. М. Фразеологизмы в русской речи: словарь. – Москва: «Русские словари», «Астрель», 2001.
2. Михельсон М. И. Русская мысль и речь. Своё и чужое. Опыт русской фразеологии: сборник образных слов и иносказаний. – Т. Т. 1–2. Ходячие и меткие слова. Сборник русских и иностранных цитат, пословиц, поговорок, пословичных выражений и отдельных слов. – СПб.: тип. Ак. наук, 1896–1912.
3. Монгайт А. Л. Рязанская земля. – М., 1961.
4. Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов / под ред. и с предисловием А. Н. Насонова; отв. ред. М. Н. Тихомиров. – М., 1950.
5. Третьяков П. Н. Восточнославянские племена. – М., 1953.
6. Фразеологический словарь русского языка / под редакцией Молоткова. – Москва: издательство «Русский язык», 1978.
7. Фрэзер Дж. Золотая ветвь. – М.: АСТ, 2010.

ИСТОКИ «СКИФСТВА» В РУССКОЙ КУЛЬТУРЕ

Т. П. Христолюбова

Санкт-Петербургский государственный академический
институт живописи, скульптуры и архитектуры
имени И. Е. Репина, г. Санкт-Петербург, Россия

Summary. The author addresses to the analysis of influence of the Scythian ideas, which are based on opposition of the East and the West, Europe and Russia, common people and intellectuals in space of Russian culture of the Silver age on the art work of art workers.

Key words: Scythian theory; Scythian ideas; Silver Age; crisis of the culture.

В русской культуре зачатки «скифских» идей появляются в творчестве А. Герцена и включают в себе сложный комплекс идей и явлений. В. Г. Белоус справедливо полагал, что в начале XX века «скифская» идея, вступив в диалог с символизмом А. Белого и А. Блока, мифотворчеством А. Ремизова, Н. Клюева и С. Есенина, «беспочвенничеством» Л. Шестова, «жизнетворчеством» М. Пришвина, «иннормизмом» К. Эрберга проявилась апологией русской стихии, духовного бунта как основы индивидуально-всеобщего творчества» [1, с. 364]. «Скифами при дворе Византийца чувствовали себя мы – тесный кружок родных по духу людей – в годы войны, выжегшей огнем испытания даже те малые и слабые ростки Нового, Живого, на чем отдыхал глаз в довоенные годы» [7, с. VIII], – сказано в своеобразном манифесте, предисловии к первому выпуску альманаха «Скифы», издаваемого Р. В. Ивановым-Разумником.¹ Как справедливо полагает А. Гильднер, «скиф стал для русской философии мифологемой «благородного дикаря», чем-то вроде мифического идеала, являвшегося символом благородных черт «варвара» – стихийности и стремления к свободе» [5, с. 120]. Е. Бобринская упоминает даже о «скифском мифе», просуществовавшем в русской культуре вплоть до начала 20-х годов, почвой для которого стали мистический нигилизм и революционность. По мнению исследовательницы, в конце XIX – начале XX века в скифской тематике соединились мистические историософские концепции, оккультизм, радикальная революционность и реальная политическая практика [3, с. 446]. Также Е. Бобринская отмечает две тенденции, на которых базировалась скифская мифология: революционную и мистическую. С одной стороны, скиф представлял образ варвара, ставшего символическим воплощением революционных и нигилистических тенденций. С другой стороны, мистическая версия скифской темы, близкая оккультским и теософским кругам, утверждала родство

¹ Есть все основания предполагать, что именно идеологу «скифства» Р. В. Иванову-Разумнику, часто использовавшему псевдоним «скиф», принадлежит авторство данной статьи-манифеста.

между скифами и так называемой «белой расой», с которой связывались истоки европейской культуры, религии и сознания [3, с. 446].

Тем не менее, для русской культуры уже долгое время была характерна оппозиция: Восток – Запад. Конфликт славянофилов и западников в XIX в. усилил её звучание. Как справедливо замечает А. Гильднер, с Востоком в России связывались обычно такие черты как иррационализм, деспотизм, жестокость, презрение к человеку, стихийность, дикость; Западу же приписывались рационализм, автономия личности, организация [5, с. 120–121]. По мнению Е. Бобринской, «революционная линия «скифства» всегда была окрашена в антизападнические тона» [3, с. 446]. Причём, как подчёркивает исследовательница, антизападное мыслилось тождественным антибуржуазному. Э. Добрингер говорит о противостоянии в культурном сознании «скифов» двух «лагерей» – революционной России и антиреволюционной Европы [10, с. 170].

«Скифы» употребляли термины «Восток» и «Запад» в дополнительном значении. Они видели в России микромодель мира – разделённого между «западной» высокообразованной, ориентированной на рационализм и индивидуализм интеллигенцией и «восточным», варварским, другими словами, бескультурным, подчиняющимся инстинктам, но, в то же время чутким и носящим общинный характер народом» [11, с. 150], – утверждает С. Хоффман. По её мнению, революция воспринималась «скифами» как первый шаг на пути к воссоединению этих двух сторон для создания новой особенной и обновлённой русской культуры, которая могла бы в дальнейшем воздействовать на культуру всемирную. «Скифы» надеялись, – отмечает исследовательница, – что революция объединит интеллигенцию и народ в создании «нового человека», сочетающего в себе качества, в сущности, свойственные более интеллигенции, чем народу: уверенность в себе, способность к творчеству, врождённую мораль, индивидуализм, а также чувство братства и духовный максимализм» [11, с. 147]. Последующее неприятие интеллигенцией данной идеи явилось для «скифов» тяжёлым ударом.

Культура Серебряного века почувствовала в ситуации революционной России свою беспомощность. В творчестве художников, писателей и поэтов стали возникать апокалиптические мотивы. Заговорили о неминуемом кризисе культуры. Увлечение «варварством», по мнению А. Гильднер, воспринималось как надежда на возвращение «ко времени юности», как альтернатива окончательной гибели современной культуры. «После революции 1905 года ожидание «варвара» соединилось с традиционным для тогдашней русской интеллигенции чувством вины перед народом и страхом перед народным возмездием» [5, с. 121], – отмечает исследовательница. А по утверждению Е. Бобринской, предчувствие катастрофы часто напря-

мую связывалась с «трагической и в то же время «желаемой» гибелью современной – христианской – цивилизации» [3, с. 450].

С революционной темой связан у «скифов» образ обывателя, «мещанина», которому противостоит революционер. Эта идея в своей основе восходит к философии Ф. Ницше, и, в частности, к его концепции об аполлоническом и диониссийском элементах. Р. В. Иванов-Разумник следующим образом видел проблему противостояния «скифа» «мещанской» толпе: «И даже в чужой одежде, в обычае чуждом, пленом или исканием увлечённый далеко от родного простора, где-нибудь в толпе раззолоченной челяди Византийца, под чеканным панцирем чужого, вражьего строя, – тем же скифом остаётся он – и по-прежнему сквозь отклоняющую его от жизни мещанскую крикливую толпу видит он свою Правду. Это знает, это чувствует толпа: и сторонится» [7, с. VIII]. Рядом с образом «скифа» Р. В. Иванов-Разумник поместил образ «эллина», который отличался от дикого «скифа» рассудительным умом и гармонией. Однако оба эти типа оказались по одну сторону в оппозиции к третьему – типу «мещанина». «В подлинном «эллине», – замечал Р. В. Иванов-Разумник, – всегда есть святое безумие «скифа», и в стремительном «скифе» есть светлый и ясный ум «эллина». Мещанин же – рядится в одежды Эллина, чтобы бороться со Скифом, но презирует обоих. <...> Ибо для него не Личность, а Деяние есть самоценность, цель и высший судья. Это он, всесветный Мещанин, погубил мировое христианство плоской моралью, это он губит теперь мировой социализм, покоряя его духу Компромисса, это он губит искусство – в эстетстве, науку – в схоластике, жизнь – в прозябании, революцию – в мелком реформаторстве» [7, с. XI]. Читая эти строки, стоит помнить о том, что Р. В. Иванов-Разумник рассуждал в отвлечённых символических категориях, и, говоря о «мещанине», он имел в виду не выходца из мещанского сословия, но обывателя, представителя толпы, лишённого духовного максимализма и революционного энтузиазма, на которых утверждалась в своё время «скифская» программа.

Как отмечает С. Хоффман, «скифы» вслед за А. Герценом полагали, что раннее христианство, противостоявшее римской цивилизации, обладало революционностью, в то время как христианство современное уже не способно привести к духовному обновлению или общественному равенству [9, с. 131]. Таким образом, на революцию возлагались большие надежды. Она воспринималась как начало нового мира, начало Царства Божиего на земле, а духовные максимализм, катастрофизм и динамизм «скифства», как справедливо замечает А. Гильднер, должны были открыть новый путь к настоящему обновлению человека, которое не удалось христианству [5, с. 125].

Стоит заметить, что «скифские» идеи в начале XX века в России находили своё отражение не только в литературно-публицистической деятельности А. Белого, Р. В. Иванова-

Разумника, С. Мстиславского и других, но также творчестве многих ключевых фигур поэзии того времени. В первую очередь здесь следует упомянуть имена А. Блока, В. Брюсова, М. Волошина, С. Есенина, Вяч. Иванова, Н. Клюева, В. С. Соловьёва и др. Тематика «панмонголизма» философа В. С. Соловьёва, популяризованная им в 90-е гг. XIX в. в России, послужила толчком для «скифской» теории Иванова-Разумника. Под «панмонголизмом» В. С. Соловьёв понимал объединение всех восточно-азиатских народов под японским предводительством для решающей битвы против врагов, европейцев [10, с. 163]. В стихотворении В. С. Соловьёва «Панмонголизм», написанном в 1894 году, говорится о том, что Россия – третий Рим – не научилась на ошибках первых двух, и будет сокрушена под натиском племён с Востока:

О Русь! забудь былую славу:
Орёл двухглавый сокрушён,
И жёлтым детям на забаву
Даны клочки твоих знамён.

Смирится в трепете и страхе,
Кто мог завет любви забыть...
И Третий Рим лежит во прахе,
А уж четвёртому не быть [8, с. 87].

Строки из этого стихотворения послужили эпиграфом к созданному в 1918 году «Скифам» А. Блока, произведению, в котором жители России предстают в облике скифов, населяющих буферную зону между Европой и Азией:

Мильоны – вас. Нас – тьмы, и тьмы, и тьмы.
Попробуйте, сразитесь с нами!
Да, скифы – мы! Да, азиаты – мы,
С раскосыми и жадными очами!

Для вас – века, для нас – единый час.
Мы, как послушные холопы,
Держали щит меж двух враждебных рас
Монголов и Европы! [2, с. 360]

Ещё одним символистом, развивавшим «скифскую» тему, был В. Брюсов, «Мы – скифы» (1916) которого даже были опубликованы в первом выпуске альманаха Иванова-Разумника¹. Однако скифы В. Брюсова – это могучие варварские племена, которые, в отличие

¹ Стихотворение опубликовано под названием «Древние скифы».

от скифов А. Блока, не помнят «парижских улиц ад и венецьянские прохлады»; это «народ, взлюбивший буйство и войну»:

Мы ужасали дикой волей мир,
Горя зловеще, там и здесь, зарницей:
Пред нами Дарий отступил, и Кир
Был скифской на пути смирен царицей.

Что были мы? – Щит, нож, колчан, копье,
Лук, стрелы, панцирь да коня удила!
Блеск, звон, крик, смех, налёты, – всё бытьё
В разгуле бранном, в пире пьяном было! [4, с. 371–372]

В отличие от символистов, тосковавших по утраченной стихийной силе предков, футуристы, как справедливо отмечает Е. Бобринская, «стремились культивировать непосредственное ощущение скифства в собственной крови, рассматривая его как один из рычагов преобразования мира» [3, с. 454]. Уже само название кубофутуристической группировки «Гилея» (Гилея – древняя скифская земля, родина скифских царей) отсылало к скифской тематике. В творчестве В. Хлебникова «скифская» тема разрабатывалась достаточно последовательно. Достаточно вспомнить такие его стихотворения, как «Скифское» (1908), «Семеро» (1912), «Скуфья скифа. Мистерия» (1916) и др.

«Скифские» мотивы, хоть и не носящие ярко выраженного программного характера, встречались в творчестве К. Бальмонта, М. Волошина, Вяч. Иванова, Ф. Сологуба, М. Цветаевой и др. В связи со «скифской» темой хотелось бы также вспомнить теорию Н. Гумилёва о гуннах, представлявших собой «феномен бесследного исчезновения племени, которое не стремилось к созиданию культурного наследия, а было охвачено стихийной жаждой разрушения» [6, с. 222]. Таким образом, для Н. Гумилёва была категорически неприемлема «скифская» теория, призывающая к слиянию индивидуального и стихийного (народного) начал; поэт призывал своих последователей возвыситься над стихией и ждать рождения «нового человека» не посредством революционных перемен, но в ходе эволюции.

Следует заметить, что «скифская» тематика, в основе которой лежало характерное для русского культурного сознания противопоставление Востока – Западу, стихии – разуму, народа – интеллигенции, давала широкую платформу для развития большого спектра идей: социально-политических, историософских, мистических и т. д. Таким образом, в широком смысле слова «скифская» тема затронула так или иначе большинство философов, литераторов и деятелей культуры Серебряного века.

Библиографический список

1. Белоус В. Г. Иванов-Разумник и философские основания «скифской» идеи // *Slavia Orientalis*. – 1995. – № 3. – Т. XLIV.
2. Блок А. А. Собрание сочинений: в 8 т. / общ. ред. В. Н. Орлова и др.; вступ. ст., подг. текста и примеч. В. Орлова. – М.-Л.: Гослитиздат, 1960. – Т. 3. Стихотворения и поэмы. 1907–1921.
3. Бобринская Е. «Скифство» в русской культуре начала XX века и скифская тема у русских футуристов // *Искусствознание*. – 1998. – №1.
4. Брюсов В. Я. Избранные сочинения / сост., вступ. статья и примеч. А. Козловского. – М.: Художественная литература, 1980.
5. Гильднер А. Иванов-Разумник и «скифский» мотив в русской культуре // *Иванов-Разумник. Личность. Творчество. Роль в культуре* / ред.-сост. В. Г. Белоус. – СПб.: Глаголь, 1996.
6. Ёлшина Т. А. Художественно-эстетические аспекты проблемы гуманизма в литературе Серебряного века (В. Розанов, А. Блок, Н. Гумилёв): монография. – Кострома: КГТУ, 2006.
7. Ницше Ф. Рождение трагедии. – М.: Ad marginem, 2001.
8. Скифы. Скифы // *Скифы*. – 1917. – Вып. 1.
9. Соловьёв В. С. Избранное: поэзия, проза, письма / вступ. ст. В. Макарова. – М.: ТЕРРА-книжный клуб, 2009.
10. Хоффман С. Есть ли место «скифским» мотивам в современном идеологическом спектре? // *Иванов-Разумник. Личность. Творчество. Роль в культуре*. – СПб.: Глаголь, 1996.
11. Dobringer E. Der Literaturkritiker R.V. Jvanov-Razumnik und seine Konzeption des Skythentums. – München: Verlag Otto Sagner, 1991.
12. Hoffman S. Scythian Theory and Literature, 1917–1924 // *Art, Society, Revolution Russia 1917–1921*. – Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1979.

ЭТИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ СОЦИАЛЬНОГО СТАТУСА В СРЕДНЕВЕКОВОМ ОБЩЕСТВЕ НА ПРИМЕРЕ ПОНЯТИЯ «PREUDOMME»

О. А. Кухтенкова

Русская христианская гуманитарная академия,
Санкт-Петербург, Россия

Summary. The paper details how and when the term *preudomme* and its related words were used in the Middle Ages arguing that status and ethics interwoven in its meaning point to authentic social values and expectations of a medieval person.

Key words: middle Ages; preudomme; chivalry; noblesse; ethic.

Когда мы рассматриваем историю развития государственности, то описанию идеалов, вкусов и морали обычно отводятся дополнительные разделы, вынесенные за рамки основного повествования. Тесная взаимосвязь между развитием общества и этикой последовательно и в полной мере не раскрывается. Но при ближайшем рассмотрении трудно переоценить значение этики для выявления закономерностей европейского политогенеза. Рассматривая по-

нения, связанные с благородством, вместе и по отдельности, мы видим, что каждый элемент аристократической «формации» связан с особыми идеалами, а его становление и утверждение – с углублением представлений о тех или иных моральных качествах. От человека высокого статуса ожидают благородства – в этом отношении язычники и христиане Средних веков единодушны. На всём протяжении этой эпохи мы прослеживаем развитие *статусной этики* (как можно было бы её обозначить) от мифологии к культурному шаблону, а затем к идеологии; от обычаев к образцам, а затем к нормам, поднимаемым на политическое знамя. И нужно сказать, что при изучении средневековых войн и конфликтов часто обсуждаются политические мотивы и меркантильные побуждения, и реже, чем хотелось бы – значение идеологических мотивов, проистекающих из статусной этики.

В схоластике указанная связь выстроена весьма чётко (и в настоящее время она сохраняется в социальном учении Католической Церкви [1]). Для Фомы Аквинского нравственные основания социума определённы, нерушимы; созданы Богом. Этический закон формирует общество и государство, а не создаётся людьми для утверждения удобного им режима. По большей части, люди средневековья не сомневались в том, что закономерности бытия общества и естественное право созданы не человеком, а потому в существе своём не могут человеком изменяться. Его задача – поддерживать эти законы, передавая их из поколения в поколение. Поэтому статус вовсе не представляется одной из ролей человека или его масок. Статус глубоко и неразрывно связан с личностью, а значит и с её ценностями.

Nobless, chivalry, honour, aristocracy, courtesy – какое понятие ни возьми, все они указывают как на определённый статус, так и на ожидаемые высокие личностные качества. Все они устанавливают практически утраченную в нашей обыденной реальности связь между этическими предписаниями и местом человека в обществе (и даже его сословием).

Мы уделим внимание понятию *preudomme*, значение которого несколько раз изменилось в течение Средних веков. Preudomme (preuz, pros, prud'homme, preudome и проч.) – слова, бывшие в ходу и в англоязычной, и во франкоязычной среде. Эпитет preudomme – предшественник современных английских слов "prude", "prudent", "prud'homme", французского "prode" – действительно представлял собой некую концепцию, понимаемую средневековыми авторами в одном ключе, несмотря на различность конкретных трактовок. Способ употребления и значение этого понятия меняется от автора к автору, поскольку, перефразируя Джесси Кросланд, слова непостоянны как прибрежные волны [2].

Корень этих слов встречается во всех романских языках. Prou по нескольким текстам (от позднелатинских жизнеописаний святых до

Песни о Роланде) можно определить как «выгоду, превосходство, добро» [3]. Удивительно, что выражение «хороший человек» (*preudhome*, *prozdom*) становится к XI в. статусным. Д. Крауч считает, что более точным эквивалентом в современном английском будет «*likely fellow*» или даже «*a broth a boy*» – «парень что надо» [4].

Очень важно для изучения Средних веков и характера рыцарства понимать, что эта концепция носила этический характер и в то же время выражала ожидания общества от представителей военного и управляющего сословия. Согласно трактовке Д. Крауча, понятие *preudomme* является знаком эпохи, предшествующей эпохе рыцарских кодексов чести и пышной рыцарской литературы. До складывания подробных норм (в XII–XIII вв.), в большей мере связанных с конкретным статусом, представление о благородном, достойном поведении, как предполагается, существовало в виде ожиданий общества; оно существовало на уровне обычая, обыкновения, *габитуса* (в рамках концепции М. Mause – Р. Bourdieu [5]), одобрявшегося и поощрявшегося правителями, рыцарями, знатными людьми и служителями Церкви. Этот *габитус* не имел чёткого названия, не имел чётких правил. Он определял поведение рыцарей, но не описывался в специальных книгах об этикете и морали. Существование его как передаваемого из поколения в поколение обычая можно встретить в жизнеописаниях, поговорках, анекдотах.

"Человек, обладающий *probitas*, имеет более прав претендовать на благородство (*noble*), даже если имеет неприметное происхождение" (Andrew the Chaplain. *On Love*. Пер. – О. К. [6]). Автор "Песни о Роланде" и Жан де Жуанвилль, автор "Жизни св. Людовика", вводят различие между "*preuz*" и "*preudomme*", первым словосочетанием называя людей храбрых, а вторым – тех, кто имеет исключительные благородные качества [7]. Джордж Дюби указывает, что: «*Preudomme* – это человек доблести (*man of prowess*), в котором разум и физическая сила уравновешены в совершенстве» [8] (Пер. – О. К.).

В одной из самых старых известных нам мистерий Жана Бодела «Чудо св. Николая» *preudomme* выступает как нарицательное наименование, подобно «царю», «эмирам», «рыцарям», «ворам». Этот персонаж, по сюжету единственный, кто уцелел из христианского войска в битве с мусульманами, оказывается в их плену, и в споре с царём доказывает силу чудес св. Николая. Благодаря этому мусульманский царь обращается в христианство. В послесловии Жан Бодел раскрывает характеры персонажей, его *preudomme* выступает «образцом искреннего благочестия» – «*honest piety*» [9]. Применение эпитета *preudomme* к «язычникам», т. е. к мусульманам, показывает, что он выполняет роль почётногo «титулования» за благородные качества души и доблесть, и роль этого «титула» в обществе подобна роли слова «честь» – «*honour*».

Из поэмы «Гормонд и Изембарт» (Gormond et Isembart), а также из «Песни о Роланде» мы можем получить представление уже о самом широком поле значений понятия на пике его популярности. Preudomme – это человек, в котором сочетаются благородное происхождение, приятная внешность, физическая сила, военное мастерство, благородство характера [10]. Верность оказывается на первом месте среди личных качеств, подходящих preudomme. К ним также относятся смелость, искренность (прямота, правдивость), мудрость (а именно умение быть хорошим советником своему господину), умение быть ценным помощником господину, стойкость, надёжность, искусность (профессиональные боевые качества), благоразумие, сдержанность в поведении и страстях, почтительность и любезность, умение вести себя при дворе, благочестие. Важность высокой квалификации для этого понятия подчёркивает употребление его не только к рыцарям, но позже – и к искусным мастерам-ремесленникам.

Культурная значимость понятия подтверждается употреблением его в качестве идентификатора личности (и впоследствии – фамилии), самые ранние из которых отмечены в Англии после 1066 года.

Когда наступило время короля Людовика Святого, термин preudom связывался только с рыцарством и уже означал предел мечтаний, высшую точку рыцарских достижений, верх физического и нравственного превосходства [11]. Он стал также употребляться в значении «святого мужа». Удивительно, что одно и то же слово применялось как описание светских и духовных достижений. В середине XIII в. уже встречаются случаи его употребления только в значении высокой духовности и нравственности, и впоследствии смыслы, связанные с политикой, войной и аристократизмом, из понятия ушли. Это новое понимание обнаруживается в «Роета morale» (после 1175 г.) [12]. В поэме «Жирар де Руссильон» (Girarz de Roussillon) [13] preudom применяется уже к человеку неблагородного происхождения, крестьянину, в значении «хороший человек».

Понятие preudomme представляет пищу для размышлений, а также основания для некоторых выводов о характерных особенностях истории формирования статусов и сословий. Сейчас весьма популярно негативное отношение к средневековым идеалам, поскольку они считаются пустословием, за которым не стоит – у подавляющего количества рыцарей и аристократов – никаких реальных добродетелей и подвигов. Наше изложение не доказывает однозначно обратное, но показывает, что статусы строятся на морали, а не мораль «приписывается» статусу удобным для «приписывающих» способом. Можно ли говорить о том, что творцы средневековой цивилизации были, на самом деле, идеалистами, а не прагматиками? –

Трудно сказать, но ясно, что идеалы имели для них куда большее значение, чем сейчас принято описывать.

Библиографический список

1. Компендиум социального учения Католической Церкви / пер. В. Тимофеевой, ред. О. Карповой. – М.: Paoline, 2006.
2. Crosland J. Prou, Preux, Preux hom, Preud'ome // French Studies – Oxford: Oxford University Press. – 1947 – 1(2) – P. 149.
3. См. Vie de saint Alexis, 3 MS.; перевод Библии 'Itala' – I Cor. 15. 32; 1 Cor. 14. 6; Heb. 13.17 etc.
4. Crouch D. The Birth of Nobility. Constracting Aristocracy in England and France 900–1300. – Harlow, England: Pearson, Longman, 2005. – P. 31.
5. Bourdieu P. Outline of a Theory of Practice. – Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
6. Andrew de Chailin. On Love / Ed. and trans. P.G. Walsh – London, 1982. – P. 76–78.
7. Crouch. – P. 33–37.
8. Duby G. France in the Middle Ages 987–1560 / Translated by Juliet Vale. – Blackwell, Oxford, 1987. – P. 180.
9. Aldington R. French Studies and Reviews. – New York: Freeport, 1967. – P. 60–62.
10. Crosland. – P. 150–151.
11. Жуанвиль Жан де. Книга благочестивых речений и добрых деяний нашего святого короля Людовика / пер. со старофранц. Цыбулько Г. Ф.; под ред. Карачинского А. Ю., научный редактор перевода Малинин Ю. П. – СПб.: Евразия, 2007.
12. Poema Morale // Selections from Early Middle English. Ed.: J. Hall. – Oxford, 1920.
13. Girart de Roussillon, chanson de geste / Ed. Mary Hackett W. – Paris, 1950.

КУЛЬТУРНАЯ ТРАДИЦИЯ И МУСУЛЬМАНСКИЙ ЛОГОС: ВОПРОСЫ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ

М. Ш. Абдулаева

Дагестанский государственный педагогический
университет, г. Махачкала, Россия

Summary. The article considers the phenomenon of custom, its role in ethnic self-identification of Daghestan ethnos and correlation with the modern logos both European and Arabic and Muslim.

Key words: traditional culture; Daghestan; Arabic and Muslim logos.

Традиционность – составляющая часть любой культуры, элементы традиционной культуры присутствуют в культурных комплексах любых, даже наиболее развитых культур (язык, религия, ментальности, национальные традиции, нравы и обычаи, памятники истории и культуры, исторически сложившиеся ценностные предпочтения и т. п.) [5, с. 234].

Важное значение для традиционного общества играет общественное мнение; стремление сохранить своё реноме в глазах окружающих приводит к строгой регламентации поступков, ритуализации быта, а также кровнородственных, межплеменных, гендерных, межвозрастных отношений. В этом контексте показателен Дагестан – общество с крепкими традициями, реализуемыми и воплощаемыми в формах адата (горского права), с высокой ролью общественного мнения. (Укажем на наблюдение Карла Линнея, появившееся в процессе этнографического анализа человеческих рас: «американцы управляются обычаями, европейцы – законами, азиаты – мнениями, а африканцы – произволом» [цит. по: 6, с. 38]. В данном замечании мы солидарны с учёным в определении приоритета общественного мнения для представителя азиатской культуры, принадлежность к которой Дагестана очевидна).

Размышляя об особенностях традиционной культуры, А. Я. Флиер определил наиболее характерные признаки обществ, в которых традиционная культура является приоритетной. Основываясь на собственном эмпирическом материале, мы выделили те признаки, которые актуальны для дагестанского общества: «преобладание традиций и обычаев как основных механизмов социальной регуляции, социализации и трансляции социального опыта; отсутствие или формальная имитация основных институтов современного гражданского общества, сохранение выраженных сословных, конфессиональных или этнических ограничений; преимущественно патриархальный семейный уклад и образ жизни населения; преобладание коллективистских форм сознания и поведения над персонально-личностными; отсутствие гражданской свободы личности, честной конкуренции, приоритета знания над статусом и пр.» [5, с. 234]. Учёный замечает, что «в любом, даже самом развитом обществе всегда наличествует часть населения (постоянно пополняемая иммигрантами), которая активно пользуется всеми благами, предоставляемыми развитыми странами, но живёт по установкам культуры традиционной» [там же, с. 236].

Стремление сохранить свою культурную идентичность, реализуемую, в том числе, и в традиционной культуре, объясняется, на наш взгляд, в глубинной психологии кавказского этноса. Условия существования на небольшой территории разных, порой очень контрастных народностей, стремление не потеряться и не потерять свою принадлежность к паттерну-этносу, стимулировали и инспирировали ревностное отношение ко всему, что связано с принадлежностью человека к определённому сообществу. Традиции, таким образом, стали своеобразным маркером этнокультурной идентичности. В настоящее время потеря традиции равносильна потере принадлежности к территории-родине, к роду, к этносу.

Нежеланием «смешиваться», терять свою идентичность в процессе интеграции объясняются и внутриродовые браки, когда новая семья образуется из членов тухума (рода), а межродовые (экзогамия) и, тем более, межэтнические браки не допускаются. Отметим, что градус этнокультурной идентичности и связанной с ней регламентации традицией более высок в горной местности (в сёлах – «родовых гнёздах»), тогда как в городах, на равнине, отмечается более либеральное отношение к традиции и необходимости её соблюдения.

Важное место в жизни различных обществ Северного Кавказа и в частности Дагестана занимал адат. Он регулировал многие стороны частной и общественной жизни горцев-мусульман как до, так и после присоединения региона к Российской империи. О. В. Бобровников отмечает, что «существует распространённое представление, рисующее адат преимущественно бесписьменным правом, основанным на изустно передаваемом обычае. По крайней мере для Северо-Восточного Кавказа такое мнение вряд ли соответствует истине. С эпохи средневековья у мусульман Дагестана была устойчивая традиция записи обычаевого права постановлений сельских общин горцев по-арабски или на тюркских языках в арабской графике. В новое время эта традиция отмечена и в соседних Чечне и Ингушетии. Первые памятники северокавказского адата дошли до нас в дагестанской эпиграфике первой половины XIV в.» [1]. В дореволюционном Дагестане «адат имел тройное значение: как обычай, живущий в народном предании, как способ разбирательства судебных дел и как закон местный, имеющий обязательное действие лишь в данной местности» [3, с. 7].

Достаточно распространённым явлением в современном Дагестане является полигамия (многожёнство). Причины популярности многожёнства связаны как с социальными, так и религиозными факторами. С одной стороны, многожёнство стало характерным для мужчин с приоритетом светского воспитания и статуса, уровень экономического положения и качество жизни которых позволяет содержать несколько жён и большое количество детей. Другой фактор связан с ростом мусульманского компонента в самоидентификации дагестанца, для которого многожёнство – показатель причастности и верности исламу. На распространение многожёнства оказали влияние непропорциональное соотношение мужчин и женщин, а также ментальная установка ортодоксальных мусульман, согласно которой регламентированное Кораном многожёнство (разрешение иметь до четырёх жён) соответствует шариату и не противоречит институту семьи.

Пока ислам был в коллективном бессознательном (мифосом этноса), полигамные семьи не существовали. Размышляя о специфике проявления исламской ментальности у народов Северного Кавказа, А. Г. Дугин отмечает: «В советское время с исламом (а может быть,

ещё даже и раньше, во времена Российской империи) произошло приблизительно то же самое, что с христианством. Сознательный концептуально выверенный ислам, претендующий на исламский социальный логос, давно превратился в ислам подсознательный – ислам, от которого остались определённые жесты, обряды, архетипы, сюжеты, символы. Это значит, что в эпоху доминанции православия как государственной религии Российской империи и в советское время по разным обстоятельствам, но ислам был помещён в область знаменателя» [2, с. 146], то есть в статус мифоса. В советский период в Дагестане ислам признавался (соблюдался) как объект принадлежности, но на уровне мифологическом, неосознанном, поскольку не вмешивался в общественную жизнь, не претендовал на канонизацию имиджа дагестанца. Такой ислам, сопрягаясь с другими местными доисламскими духовными традициями, существовал, по определению А. Г. Дугина, в «социальном подполье». Это позволило определять современных дагестанцев, выросших в городах и получивших качественное светское образование, *этническими мусульманами* (мусульманами по рождению, но не по духу, ментальности), противопоставляя им «правильных» мусульман, живущих по нормам шариата и соблюдающих каноны шариата.

Таким образом, в настоящее время дагестанские этносы имеют в мифосе сразу два уровня: наиболее близкий к логосу и наиболее поверхностный уровень – это ислам. «Но ислам интуитивный, ислам как дань традициям, а не как самодостаточный осознанный социально-политический проект, ислам в целом бессознательный. Ещё ниже находится мифология, которая с исламом связана лишь тем, что также находится в знаменателе, хотя в более глубоком его пласте» [там же, с. 147].

Что значит нахождение ислама в знаменателе, в мифосе? Это значит, что ислам блокирован от того, чтобы выступать в качестве полноценного исламского логоса. Он выступает как исламский мифос, бесконфликтный, толерантный, с привычными переплетениями с традиционной культурой. Такой ислам является обобщённой бессознательной идентичностью многих северокавказских народов, дагестанцы не являются исключением.

В настоящее время многими силами предпринимаются попытки из бессознательного ислама прорваться на уровень «коллективного сознания». Как только ислам стал претендовать на роль логоса, появились новые для Дагестана явления, диктуемые арабомусульманским логосом. Прежде всего те, которые связаны с нормами общественного уклада, с правилами социальной организации (уже упоминавшееся многожёнство, межконфессиональная интолерантность). Усиление претензий ислама на статус логоса происходит параллельно с распространением ваххабизма на территории северокавказского региона. «Когда ваххабизм довольно активно стал ут-

верждаться в Чечне и Дагестане, он вошёл в прямое противоречие с тем, что является исламом бессознательным (традиционным). Ислам, естественным образом распространённый на Северном Кавказе, ничего общего с импортированным политическим исламом, с ваххабитским салафитским логосом не имел. Поэтому между ними в скором времени обнаружились жёсткие противоречия. И внутри исламистов разгорелся конфликт по линии «импортированный ислам – традиционный ислам», то есть ваххабитский логос против исламизированного кавказского мифоса» [там же, с. 151].

Если в традиционном исламе (то есть, в исламе, переплетённом с этническими традициями) элементы шариата могут практиковаться в сочетании с адатом, местным правом, в рамках разнообразных региональных этнических и правовых конструкций, то в теории ваххабизма шариат мыслится как единственный и общеобязательный для всех закон.

Ваххабизм с его претензией на роль государственной религии Дагестана стал активно внедрять свои атрибуты, самым знаковым из которых стал хиджаб – одежда, характерная сугубо для арабского мира, в Дагестане не присутствовавшая до середины 1990-х годов. Поскольку внешняя атрибутика арабо-мусульманской культуры диссонирует с традиционным национальным стилем одежды дагестанских этносов, вполне очевидно, что у большинства жителей Дагестана хиджаб вызывает неоднозначную реакцию.

Если в советскую эпоху практически все женщины городов Дагестана одевались согласно общеевропейской моде, то в настоящее время хиджаб получил настолько большое распространение, что в российском этнокультурном пространстве стал идентифицироваться в первую очередь с Дагестаном.

Таким образом, если конце 1990-х – первой половине 2000-х годов градус конфессиональной идентичности снизился в связи с сильным воздействием западно-европейской культуры, что сразу отразилось на стиле одежды дагестанцев (дагестанок), то со второй половины 2000-х этот градус резко поднялся с усилением арабо-мусульманского (ваххабитского) влияния, и в первую очередь это проявилось в одежде. Было бы неверным утверждать безусловную победу хиджаба в Дагестане над одеждой европейского стиля, поскольку в настоящее время оба стиля существуют параллельно, при этом в сельской местности, где влияние исламского логоса сильнее, хиджаб доминирует.

Одной из причин воздействия на Дагестан арабо-мусульманского логоса, настолько активного и результативного, что позволяет проводить параллели с процессом глобализации, является сопротивление глобализации западной. Об этом, в частности, рассуждает дагестанский историк А. Д. Магомедов, отмечая, что «американо-западная глобализация породила, спровоцировала ис-

ламскую глобализацию. В итоге стало расти стремление не только перенять его культурные достижения в целях модернизации традиционных структур, но и жёстко противопоставить Западу исламские ценности. При этом активно используются новейшие достижения западной цивилизации» [4, с. 118]. Главное, с позиции арабомусульманской глобализации, чтобы новое (Интернет, современные средства связи, компьютеры и т. д.) не касалось основ веры и функционально было удобно и полезно.

А. Д. Магомедов отмечает, что происходит массовая идеологическая обработка населения «под углом зрения неприятия традиционной культуры (музыкального фольклора, хореографии и т. д.) Под влиянием новых веяний развилась традиция играть свадьбы-мавлиды без национальной музыки, танцев, игр» [там же, с. 118]. Новые культурные потоки могут со временем нивелировать традиционную этническую составляющую дагестанской культуры, и этим они опасны.

Полифоничность культурной традиции и современного логоса выразилась в одновременности нескольких составляющих. Со стороны традиционности это: 1) адат и 2) ислам – интуитивный, ислам как дань традициям. Современный логос представляет довольно многослойную картину, которая включает несколько уровней: 1) логос федеральной власти (общероссийский логос), 2) логос местной официальной власти (формальный региональный логос) [2, с. 109]; 3) социально-политический проект, претендующий на новый логос – ваххабизм.

Библиографический список

1. Бобровников О. В. «С того, кто взял ишкиль...». Документы рукописного фонда Института истории, археологии и этнографии Дагестанского НЦ РАН о кавказском адате: ишкиль в Дагестане XVII–XIX вв. // Архивы России [Электронный ресурс] <http://www.rusarchives.ru/publication/ishkil.shtml> (08.08.11).
2. Дугин А. Г. Логос и мифос. Социология глубин. – М.: Академический проект; Трикса, 2010. – 364 с.
3. Леонтович Ф. И. Адаты кавказских горцев. Вып. 1. – Одесса: Типография П. А. Зелёного, 1882–1883. – 437 стр.
4. Магомедов А. Д. Культурная глобализация и Дагестан: религия и светские традиции // Музыка: искусство, образование, диалог культур: Материалы Всероссийской научной конференции. – Махачкала: ДГПУ, 2010. – С. 117–119.
5. Флиер А. Я. Культурология для культурологов: учебное пособие для магистрантов, аспирантов и соискателей. – М.: Согласие, 2010. – 672 с.
6. Широкогородов С. М. Этнос. Исследование основных принципов изменения этнических и этнографических явлений. – М.: кафедра социологии и международных отношений социологического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова, 2010. – 124 с.

ПОЛИФУНКЦИОНАЛЬНЫЙ ХАРАКТЕР МИФОЛОГИИ ТЮРЕМНО-ВОРОВСКОЙ СУБКУЛЬТУРЫ

Е. В. Письменный

Челябинская государственная академия культуры
и искусств, г. Челябинск, Россия

Summary. This article represents the functional significance analysis of the prison-thievish subculture mythology. The author examines the basic functions being executed by the mythology in the penitentiary space, establishes the hierarchy of these functions due to their significance in the process of forming, structuring and functioning of the prison-thievish subculture.

Key words: Functions of mythology; prison-thievish subculture; penitentiary space; social-practical; axiological; ideological-pragmatic; communicative; normative; social-compensative; esthetical; socializing.

Пенитенциарное пространство, представленное местами лишения свободы, формируется и функционирует, находясь под воздействием ряда важных социокультурных факторов, обуславливающих его определённые спецификации, придающих ему жёсткий, принудительный характер, и создающих естественные условия для формирования особого субкультурного слоя, адаптирующего жёсткую реальность в соответствии с потребностями заключённых. Отсутствие привычных социокультурных механизмов организации и функционирования выстроенной субкультурной системы обуславливает необходимость действия особой мифологии, замещающей собой отсутствующие механизмы, и в силу этого обладающей полифункциональным характером.

Самой важной функцией мифологии в пенитенциарном пространстве является социально-практическая (моделирующая), в рамках которой происходит обособление и формирование «целостности и единства коллектива через самоидентификацию индивида с социальной общностью» [1]. В основе действия этой функции лежит процесс «освоения – очуждения» [2, с. 17]. В результате этого процесса происходит обособление заключённых в касты («масти»). В условиях пенитенциарного пространства обособление социальной группы происходит на основе какой-то основополагающей идеи, определяющей способ взаимоотношения с окружающим миром, имеющей эмоционально-образное выражение, обладающей аксиологическим смыслом (позитивной или негативной коннотацией в рамках ценностной шкалы тюремного мифа), и опредмечиваемой в виде тотема, имеющего знаковую кодификацию (образы тигра, волка, быка, козла, петуха).

Социально-практическая функция тюремно-воровской мифологии реализуется в тесной связи с аксиологической функцией – функцией «создания ценностных ориентиров» [3, с. 52]. Процесс

оценки неразрывно связан с процессом освоения – очуждения, в рамках которого происходит структурирование пространства тюремного мифа. Всё «свое» возвеличивается, «чужое» – принижается. Высокостатусные касты («воры», «блатные», «отрицалово») занимают высокое положение на аксиологической шкале тюремного мифа, такой же высокий, до сакральности, статус приобретает и занимаемое ими пространство, и те вещи, которыми они пользуются. В противоположность им низкостатусные «масти» («петухи», «черти», «чушки») получают негативную коннотацию, образно выражаемую посредством хтонических персонажей и «грязных» животных (чертей, свиней), они занимают низкостатусное пространство, и используемые ими вещи приобретают статус осквернённых («зашкваренных», «запомоенных»).

Создаваемая в рамках мифа картина мира нуждается в стабилизации, этот процесс реализуется в рамках идеолого-прагматической функции мифа. Механизмом реализации данной функции выступает система ритуалов, актуализирующих определённые мифологические модели и способствующих их стабилизации. Тюремно-воровская субкультура изобилует ритуалами, предписывающими арестанту те или иные нюансы поведения, определяющими его взаимоотношения с другими арестантами, сотрудниками администрации и с предметами окружающего мира.

Реализация коммуникативной функции обеспечивает трансляцию и усвоение тюремных мифов, она создаёт суггестивный характер коллективного общения. Коммуникативная функция обеспечивает возможность передачи значимой воображаемой реальности средствами сенсорно-перцептивной образности. Наиболее значимыми средствами передачи смыслов тюремного мифа могут считаться тюремно-воровское арго и татуировка, создающие также, становясь вторичными знаковыми системами, большую степень обособленности тюремно-воровского сообщества.

Нормативная функция мифа находит в пенитенциарном пространстве своё выражение в феномене «воровских» и тюремных «понятий», представляющих собой мифологемы, соблюдение которых строго обязательно, и которыми нормируются все нюансы жизни в субкультурном пространстве тюрьмы и колонии, а для профессиональных преступников – и жизнь за пределами мест лишения свободы. Реализация данной функции порождает такой важный феномен пенитенциарной субкультуры, как система табу, чётко определяющая границы поведения арестанта, принадлежащего к той или иной субкультурной группе. «Порядочному» заключённому нельзя делать многие вещи – ему запрещается сидеть на земле, в идеале нельзя поднимать любой предмет, упавший на землю, особенно на плац. Нельзя выполнять никаких работ, связанных с уборкой помещений и территории. Большим количеством табу опутана

сфера отношений с представителями низших тюремных «мастей». Своего апогея система тюремных табу достигает в воспитательных колониях для несовершеннолетних, принимая в них совершенно абсурдные формы. «На малолетке «западло» делать многие вещи. Например, сходил в туалет и не помыл руки. Докурил после низшей масти – сам такой станешь. Нельзя поднимать упавшие предметы. Особенно зубную щётку, сигареты, в бане – мыло. Нормальным зэкам «в падлу» есть чёрный хлеб с чаем. Тем более всухомятку. Также «опустишься», если заштопаешь себе носки» [4, с. 79]. Арестанты, допустившие нарушение табу, могут быть подвергнуты ритуальному наказанию и переводу в низкостатусную «масть».

Огромное значение в контексте тюремного бытия имеет социально-компенсаторная функция мифа, позволяющая человеку символически удовлетворять те потребности, которые он реально удовлетворить не имеет возможности. Важность данной функции обусловливается спецификой пенитенциарного пространства, в частности таким фактором, как исчезновение ряда базовых культурных универсалий – свободы, дома, семьи и других. Например, мифология дома отчасти воспроизводится посредством перераспределения тюремного пространства, дополнительной его семантизации, выражающейся в сакрализации либо табуизации его определённых сегментов. Потеря семьи компенсируется созданием феномена тюремной «семьи», когда двое или несколько человек объединяются и «ведут совместное хозяйство», вместе питаются и поддерживая друг друга, а также несут ответственность за нарушения своими «семейниками» тюремного закона.

Большую важность имеет реализация эстетической функции мифа. Миф выражает особый способ эстетического отношения человека к реальности. Эстетизация тюремной реальности средствами субкультурного мифа очень важна для утверждения арестантами собственного образа и образа своей группы, касты. Кроме того, эстетическая функция реализуется в процессе реинтерпретации мотивов тюремно-воровской мифологии во внешнем социокультурном пространстве и приводит к существенной трансформации мифологических конструкторов, вплоть до их фантазийной трактовки.

Социализирующая функция мифа в пенитенциарном пространстве выражается в субкультурной социализации личности посредством усвоения содержания мифологии тюремно-воровской субкультуры. Социализация личности в рамках тюремно-воровского мифа может происходить и во внешнем по отношению к местам лишения свободы социокультурном пространстве, если имеет место процесс прямой трансляции субкультурной мифологии. При усвоении трансформированного аналога тюремного мифа, потерявшего аутентичный характер, социализации не произойдёт, так как чело-

век окажется носителем мифологических моделей, не отвечающих реально существующим в пенитенциарном пространстве.

Все вышеперечисленные функции мифологии тюремно-воровской субкультуры обладают тесной взаимосвязью и выражают многоаспектный характер проявления этого феномена, фактор полимодальности обуславливает исключительную важность данной мифологической системы для субкультуры пенитенциарного пространства.

Библиографический список

1. Мишучков А. А. Специфика и функции мифологического сознания [Электронный ресурс]. – URL: http://www.situation.ru/app/j_art_500.htm (03.09.2011), свободный. – Загл. с экрана. – Яз. рус.
2. Пивоев В. М. Мифологическое сознание как способ освоения мира. – Петрозаводск: Карелия, 1991. – 111 с.
3. Галанина Е. В. Миф как феномен современной культуры // Вестник Томского государственного университета. – Выпуск № 305. – декабрь, 2007. – С. 50–52.
4. Крестовый Ф. Как выжить в зоне. Советы бывалого арестанта. – М.: АСТ; СПб.: Астрель-СПб, 2008. – 254 с.

МЕТОДОЛОГИЧЕСКАЯ РОЛЬ ПОЗИТИВИЗМА В ФОРМИРОВАНИИ КУЛЬТУРЫ МЫШЛЕНИЯ (ИСТОРИЧЕСКИЙ ОБЗОР)

А. К. Мухаммеди
Бакинский государственный университет,
г. Баку, Азербайджан

Summary. It is known that the philosophy in the history of a science always formed methodological base for a number social and the humanities, and not only. In the history of philosophy the positivism direction also has served a number of changes in approaches to an estimation of the public phenomena, in particular last two centuries.

Key words: positivism; phenomenology; hermeneutics; life philosophy.

Усиление внимания к социальным проблемам привело к необходимости разнообразия исследовательских методик и технологий, создания прогностических моделей. Ещё Аристотель отмечал, что необходимо искать эффективные способы научного объяснения человеческого поведения. Социальные науки нуждаются в специфических исследовательских подходах. Об этом в своё время писал ещё Карл Поппер в своём произведении «Нищета историцизма», где одним из основных принципов опровержения историцизма было то, что «используя рациональные или научные методы, мы не можем

предсказать, каким будет рост научного знания», отсюда «главной движущей силой эволюции и прогресса является разнообразие материала, подлежащего отбору. Если говорить о человеческой эволюции, то в её основе лежит «свобода быть необычным и непохожим на своего соседа», «не соглашаться с большинством и идти своей дорогой». Холистский контроль, поскольку он обязательно приводит к уравниванию человеческих мыслей, а не прав, означал бы конец прогресса» [1, с. 57].

Помимо этого, утверждал он, мысли и рассуждения человека отражаются на его поведении. В затруднительной ситуации человек сталкивается с несколькими вариантами решения проблем, т. е. с проблемой выбора. В целом в истории социальной мысли, по крайней за последние два столетия, сформировалось представление о том, что для прогнозирования какого-либо решения нужно владеть как можно большей информацией. Какие же здесь возможны оптимальные методы и модели? Среди подходов выделяется методология позитивизма, которая сформировалась в начале XIX столетия. Конт считал, что поскольку наука принимает во внимание только положительно установленные факты, не примысливая к ним какое-либо трансцендентальное бытие ("вещь в себе"), то наиболее точным способом установления фактов является физический эксперимент, и физика научилась наиболее совершенным образом оперировать фактами. Следует стремиться выразить всё научное знание в понятиях физики. У Конта знание делится на позитивное (положительное) и знание спекулятивное (умозрительное). Основанием разделения знания на позитивное и спекулятивное является опыт. Позитивное – это то знание, которое получено на основе опыта, отсюда к позитивным наукам относятся физика, математика, биология и другие точные и естественные науки [1, с. 57].

Позитивизм ставил в центре своего внимания проблемы эпистемологии и познания в целом. Об этом писал Кулаковский, отмечая, что среди правил позитивизма прежде всего надо выделить феноменологический подход, когда мы можем выделить и обсуждать лишь явления, которые выявлены в опыте, поэтому понятие сущности вообще является непонятым и бессмысленным. С другой стороны, как подчёркивает автор, нужен подход с точки зрения номинализма, когда используемые нами общие научные понятия должны обладать лишь одним конкретным смыслом, специфической реальностью. Каждая наука есть не что иное, как обобщённое понятие практики.

Кулаковский также подчёркивал необходимость отбросить в сторону оценочные моменты догматического знания: нельзя исходить из ценностных суждений о мире. И, наконец, о едином научном методе: здесь тоже нельзя подходить догматически, следует

помнить слова Сен-Симона о том, что единство науки исходит из его фундаментальных законов [3, с. 137].

Гиддинс в своём произведении «Позитивизм» подчеркивает роль эксперимента в позитивистском толковании познания и соглашается с мнением Кулаковского о бессмысленности оценочных суждений Деленти и Страйдом выделили такие характерные черты позитивизма, как единство естественных и гуманитарных наук, мир имеет причинный порядок с гомологическим и одномерным строением, этот мир составляет основу человеческого опыта, позитивизм имеет такие черты, как экспериментализм, объективизм, это направление далеко от оценочных суждений, инструментализм, он есть не что иное, как орудия производства и инженерия. Сюда следует включить и такое качество, как технократия, когда больше внимания уделяется не развитию науки и развитию в целом, а развитию техники [5, с. 13].

В позитивизме есть ещё герменевтический подход, который сформировался уже в конце XIX века; неокантианцы Дильтей, Виндельбанд, Риккерт, а также Зиммель, Вебер и другие видные представители общественных наук этот подход считают реакцией на позитивизм, поскольку последний, как указывалось выше, поиски смысла считал излишним при формировании знаний и науки в целом. Представители герменевтического подхода считали, что основная задача гуманитарных наук – это осмысление человеческого поведения. Человеческое поведение – осмысленное и целенаправленное; для его осмысления исследователь должен знать все смыслы, которые сюда вкладываются. Проблема понимания, интеракционизма требовали особого толкования, на принципах которого и возник герменевтический подход.

Представители философии жизни, в том числе Дильтей, разработали вопросы понимающей философии и социологии. Понимание является психологическим приёмом, с помощью которого исследователь внедряется в помыслы и цели определённого лица. Коллингвуд считал, что исторические знания также можно анализировать с помощью герменевтики [6].

Представители феноменологической социологии направили свои усилия на применение метода, связанного с осмыслением поведения на основе интеракционизма (через индексацию и рефлекссию). Использование каждого слова или слов зависит от конкретного контекста, слово же является сигналом к действию. Одними из наиболее крупных представителей феноменологической социологии прежде всего социологии знания, являются Питер Бергер и Томас Лукман, а их совместная работа «Социальное конструирование реальности» признана классической и стала в один ряд с социологическими «бестселлерами» второй половины XX в. Бергер и Лукман выделяли среди множества реальностей одну как наиболее зна-

чимую – реальность повседневной жизни. Она представляется как интерсубъективный мир, т. е. мир, который человек разделяет с другими людьми. В этом мире господствует повседневное знание, т. е. знание, которое человек разделяет с другими людьми в привычной самоочевидной обыденности повседневной жизни. Её реальность, считают социологи, конструируется интерсубъективным человеческим сознанием. Поэтому вопрос о качественном различии между объективной и субъективной реальностью повседневной жизни, по существу снимается [7].

Таким образом, формирование позитивизма повлекло за собой целую волну отзывов в виде многочисленных школ и направлений прежде всего социологии и философии, реакция которых была неоднозначной и фактически все эти школы в определённой степени выросли на позитивизме, на его идеях. Всё это является, в свою очередь, проявлением особенностей развития человеческого познания и практики.

Библиографический список

1. Поппер К. Ницета историцизма // Вопросы философии. – 1992. – № 10. – С. 29–58.
2. Позитивизм О. Конта // <http://www.ckct.org.ru>
3. Гоулднер Олвин. Кризис в западной социологии / пер. Фариды Мумтаз. – Тегеран: Интизар, 1989. – 561 с.
4. Giddens A. (1975) Pozitivizm and Sosiology: Heynemenn Edicational Books Ltd.
5. Delanti / Gerard & Strydom Piet (2003) / Philosophy of social science, the classic and contemporary? Reading, Maidenheard. Philadelphia: open University press, 496 p.
6. Denzin, Norman K. & Lincoln, Yyonna S. (2005) The Sage Hand book of Qualitative research / Seventh part. Third Edition: Sage Publications, 1232 pages.
7. Проблемы феноменологической социологии в творчестве П. Бергера и Т. Лукмана // <http://socio.rin.ru/>

КАТЕГОРИЯ «ОЦЕНКА» В СОВРЕМЕННЫХ ГУМАНИТАРНЫХ ИССЛЕДОВАНИЯХ ЯЗЫКА И КУЛЬТУРЫ

Е. Д. Кукарникова
Воронежский государственный университет,
г. Воронеж, Россия

Summary. article represents the problem of estimation in the humanitie's researches of language and culture. Author distinguishes different approaches in semantics, philosophy and logic. Categories of values and appraisal are separated. Questions, connected with the specific characteristics of the humanities, are also analyzed.

Key words: culture; estimated modality; value; semantics; judgment; methodological dualism.

Вопросы соотношения культуры в самом широком понимании этого слова и информации, заложенной, хранимой и сообщаемой в словах как элементах языка, издавна привлекала не только лингвистов, но и представителей других гуманитарных наук. Язык являет собой некое отражение культуры какой-либо нации, он несёт в себе национально-культурный код того или иного народа. В нём встречаются слова, в значении которых может быть выделена особая часть, отражающая связь языка и культуры, и которая называется культурным компонентом семантики языковой единицы.

С древнейших времён человек стремился описать и оценить окружающий его мир. Дескриптивный (отражение объективной действительности) и оценочный (социально обусловленное членение объективного мира с точки зрения его ценностного характера) – те два полюса, к которым тяготеют все другие употребления языка.

Оценка охватывает в языке широкий диапазон единиц, на первый взгляд слабо связанных между собой, которые нелегко объединить в одном описании. Термином «оценка» обозначают процесс оценивания, определения количественных или качественных параметров; мнение, суждение или отзыв о чём-либо; степень соответствия эталону; приближённое значение величины или параметра, определённое на основе экспериментальных данных.

Понятие оценки может быть прояснено путём противопоставления его дескриптивному (описательному) высказыванию, а также с помощью исследования внутренней структуры оценок и их видов.

Оценка не является ни истинной, ни ложной, поскольку истина характеризует отношение между *описательным* высказыванием и действительностью, в то время как оценка является выражением *ценностного* отношения к объекту, противоположного истинностному (описательному).

Оценка включает следующие элементы: субъект оценки – это лицо (или группа лиц), приписывающее ценность некоторому объекту. Предмет оценки – объект, которому приписывается ценность, или объекты, ценности которых сопоставляются. По характеру оценки делятся на абсолютные и сравнительные. И, наконец, основание оценки – это то, с какой точки зрения производится оценка. Не все «части» оценки находят явное выражение в оценочном высказывании. Но это не означает, что они не обязательны [5, С. 47].

Оценка как семантическая категория

Оценка в лингвистике представляет собой суждение говорящего, его отношение – одобрение или неодобрение, желание, поощрение и т. п. и является одной из основных частей стилистической коннотации [1].

Категория оценки в современном языкознании по праву считается одной из самых изучаемых категорий. В зависимости от объ-

екта исследования оценка анализируется на различных языковых уровнях: на семантическом, на синтаксическом, на прагматическом. Вполне закономерно, что наибольшее количество работ посвящено изучению её лексико-семантического воплощения.

Как семантическое понятие оценка подразумевает ценностный аспект значения языковых выражений. Оценку можно рассматривать как модальность, которая накладывается на дескриптивное содержание языкового выражения. Оценочные высказывания содержат дескриптивный компонент, описывающий одно или несколько положений дел, свойства и состояния вещей, в то время как модальный высказывает нечто по их поводу. Однако оценочная модальность определяется не отдельными элементами, а высказыванием в целом, сочетанием оценочных слов и предикатов.

Структуру оценочной модальности можно представить в виде формулы $A \ r \ B$, где A представляет субъект оценки, B её объект, а r – оценочный предикат, отношение со значением «хорошо/плохо». В естественном языке r может быть представлено весьма разнообразно, как словами (хороший/плохой, умный/глупый), так и семантикой высказывания в целом. Предикат характеризуется рядом признаков, отражающих специфику оценочного отношения субъекта к объекту, такие как «эмоциональность/рациональность», «аффективность» и др.

Эти элементы оценочной структуры соответствуют компонентам оценки в логическом представлении, однако в естественном языке её строение значительно осложняется присутствием ещё ряда компонентов, таких как предикаты мнения, ощущения и восприятия. Оценочное высказывание может включать факультативные элементы – мотивировки, классификаторы, средства интенсификации и деинтенсификации. При сравнительной оценке в модальную рамку включаются дополнительные элементы – то, с чем сравнивается, признак, по которому даётся сравнение, мотивировки сравнения.

Оценка может даваться по различным признакам, таким как «истинность/неистинность», «важность/неважность», но в основном к оценочным значениям относят признак «хорошо/плохо». Соответственно, принято выделять положительную и отрицательную оценки. Наряду с указанными оценками нередко оговаривается статус нейтральной, или нулевой оценки, представляющей собой «точку отсчёта» на шкале оценочности. В основе таких оценочных высказываний лежат осуждение, одобрение или отсутствие ярко выраженного одобрения или осуждения как констатация социально устоявшейся оценки какого-либо явления (в контексте данной работы – внутреннего мира человека).

Исследователи оценочной модальности обычно говорят о двух видах оценки – абсолютной и сравнительной. В формулировках первой используются такие термины, как «хорошо/плохо», второй –

«лучше/хуже». При этом сравнительная оценка предполагает выраженное сравнение (сопоставление объектов друг с другом), в то время как абсолютная – имплицитное (имеют в виду оценочный стереотип и шкалу, на которые ориентирована оценка). Одну из основных проблем аксиологии составляет вопрос о первичности/вторичности абсолютных и сравнительных оценок. В естественном языке за исходную оценку принимается абсолютная, поскольку выражена более простым способом. При семантическом анализе же обнаруживается, что абсолютные признаки имплицитно содержат сравнение, и таким образом, сравнение первично.

Итак, оценка представляет собой высказывание, устанавливающее абсолютную или сравнительную ценность какого-то объекта. Способы её выражения чрезвычайно разнообразны. Абсолютная оценка выражается чаще всего предложениями с оценочными словами "хорошо", "плохо", "(оценочно) безразлично". Вместо них могут использоваться слова: "позитивно ценно", "негативно ценно", "добро", "зло" и т. п. Сравнительные оценки формулируются в предложениях с оценочными словами "лучше", "хуже", "равноценно", "предпочтительно" и т. п. В языке для правильного понимания оценки важную роль играет контекст, в котором они формулируются. Можно выделять обычные, или стандартные, формулировки оценочного высказывания, но в принципе любая грамматическая форма способна в соответствующем контексте выражать оценку.

Оценка как философская категория

В философии оценка рассматривается как отношение к социальным явлениям, человеческой деятельности, поведению, установление их значимости, соответствия определённым нормам и принципам морали (одобрение и осуждение, согласие или критика и т. п.). Оценку принято определять социальной позицией, мировоззрением, уровнем культуры, интеллектуального и нравственного развития человека. С другой стороны, учёт мотивов, средств и целей действия, его условий, места в системе поведения личности – необходимое условие правильной оценки этого действия [7, с. 65].

Огромное внимание проблемам оценки и ценности уделили представители баденской школы неокантианства. Основными понятиями в концепциях этой школы были не понятия «математика», «число» и т. п. (как в философии марбургской школы, с которой они имели ряд фундаментальных теоретических разногласий), а понятия «значение», «смысл», «ценность». Последнее для баденцев – наиболее фундаментальное понятие, а философия трактовалась ими не иначе как «критическое учение о ценностях».

Очень важным фактором научного познания вообще (и в особенности гуманитарного) один из основателей и лидеров школы Вильгельм Виндельбанд считал разделение всех научных положений

«на два резко различающиеся класса: на суждения и на оценки» [3, с. 244]. В первых выражается связь представлений сознания, во вторых – отношение оценивающего сознания к представляемому предмету. В качестве примера В. Виндельбанд приводит положение о том, что «эта вещь бела» (суждение) и «эта вещь хороша» (оценка).

Если все предикаты суждения чисто теоретически выражают те или иные вещи, их свойства, состояния и т. п., то все предикаты оценки выражают симпатии или антипатии представляющего сознания. Тем самым оценка выражает лишь чувство одобрения или неодобрения и ничего не прибавляет к пониманию сущности оцениваемого объекта, не расширяет и тем более не углубляет познание.

В. Виндельбанд полагает, что все положения познания содержат «комбинацию суждения с оценкой», но это не означает, что их надо отождествлять, не различать одно от другого. Без понимания их различия трудно представить философию как самостоятельную науку и понять своеобразие социально-гуманитарных наук по сравнению с естествознанием. Немецкий мыслитель подчёркивает, что «различие между суждением и оценкой имеет в высшей степени важное значение, потому что оно даёт единственную возможность определить философию как самостоятельную науку, строго ограниченную от других наук уже по своему предмету. Все другие науки должны устанавливать теоретические суждения, объект философии составляют оценки» [2, с. 173].

Философия, согласно В. Виндельбанду, «не может быть ни описательной, ни объясняющей, ни математической наукой» – тем более, когда все группы предметов оказались в «обладании специальных наук». Поскольку в этой ситуации «для философии не остаётся более никакого дела», то единственным остающимся ей объектом остаются оценки. В. Виндельбанд выделяет три основных формы оценок – логическую, этическую и эстетическую. Эти три формы характеризуются тремя парами понятий: истинное и ложное, хорошее и дурное, прекрасное и безобразное. Поэтому и есть три философские дисциплины – логика, этика и эстетика.

Однако, добавляет В. Виндельбанд, поскольку каждая оценка есть «событие душевной жизни», то «философия не должна ни описывать, ни объяснять оценки» – это дело психологии и «наук о духе» (наук о культуре). Они должны, «исходя из жизни общества», «воспользоваться историей развития человеческой культуры, чтобы сделать понятным закономерное возникновение оценок во всей их совокупности и познать законы, по которым совершаются эти оценки. Это психологически-эволюционное изучение оценок и их закономерности есть, таким образом, вполне законная проблема общей объясняющей науки о духе» [2, с. 174].

«Методологический дуализм», различающий науки по аксиологическому критерию (отношению к ценностям) и обосновываю-

щий самостоятельность «наук о культуре», своё дальнейшее глубокое развитие и основательную разработку получил в философии Генриха Риккерта.

Он принимает идею В. Виндельбанда о существовании двух научных методов: идиографического и номотетического. Вместе с тем предлагается использовать и ценностный критерий: «Благодаря такому наличному или отсутствующему отнесению к ценности, мы можем с уверенностью различать два рода объектов» – объекты культуры и природные объекты.

Под природой понимается индифферентная в ценностном отношении действительность, которая возникла сама собой и представлена собственному росту. Науки о природе имеют в качестве своего объекта индифферентную в ценностном отношении действительность и отличаются способом рассмотрения своих объектов, для которого характерно отвлечение от ценности, даже если таковая заложена в объекте исследования.

Рассматривая исторические науки (которым, по его мнению, свойственен идиографический метод), Г. Риккерт особое внимание сосредотачивает на анализе предмета этих наук, в качестве которого у него выступает культура. Культура рассматривается как особая сфера опыта, где единичные явления соотнесены с ценностями. Культура есть «совокупность объектов, связанных с общезначимыми ценностями» [8, с. 312]. Именно ценности определяют величину индивидуальных различий, указывая в бесконечном многообразии различия черт и свойств на «существенное», «уникальное», «представляющее интерес». «Мы вполне определённо назовём... исторически индивидуализирующий метод методом отнесения к ценности, в противоположность естествознанию, устанавливающему закономерные связи и игнорирующему культурные ценности и отнесение к ним своих объектов» [8, с. 317].

Г. Риккерт подчёркивает «надсубъективный» и «надбытийный» характер ценностей, истолковывая их как принцип, задающий фундаментальную артикуляцию бытия, познания и человеческой деятельности. «Ценности не представляют собой действительности ни физической, ни психической, сущность их состоит в их значимости, а не в их фактичности. Но ценности связаны с действительностью и эта связь имеет два смысла. Ценность может, во-первых, таким образом присоединяться к объекту, что последний делается – тем самым – благом, и она может быть связана с актом субъекта таким образом, что этот акт становится тем самым оценкой. Блага же и оценки могут рассматриваться с точки зрения связанных с ними ценностей» [8, с. 317].

«Исторически-индивидуализирующий метод отнесения к ценностям» философ отличает от оценки: оценивать – значит, высказывать похвалу или порицание, относить к ценностям – ни то, ни

другое. Если отнесение к ценностям, по его мнению, остаётся в области установления фактов, то оценка выходит из неё. Именно метод отнесения к ценностям и выражает сущность исторических наук о культуре, позволяя отличить здесь важное от незначительного. Г. Риккерт полагает, что и естественные, и социально-исторические науки могут и должны избегать оценок, ибо это нарушает их научный характер. Однако теоретическое отнесение к ценностям как метод наук о культуре, отличая их от естествознания, «никоим образом не затрагивает их научности» [8, с. 319].

В логике под оценкой обычно понимают суждение о ценностях. Проблема того, как понимать ценность, является предметом аксиологии, занимающейся исследованием ценностей как смыслообразующих оснований человеческого бытия, задающих направленность и мотивированность человеческой жизни, деятельности и конкретным деяниям и поступкам [6, с. 128].

Предметом оценивания с точки зрения аксиологии являются свойства объектов и сами объекты в их способности (положительная аксиологическая значимость) или неспособности (отрицательная аксиологическая значимость) отвечать потребностям и запросам субъекта. Свойства объектов и сами объекты могут оказаться индифферентными, безразличными для потребностей и запросов субъекта (нейтральная аксиологическая значимость). Ценности задают онтологическое основание актам оценивания. Результатом оценивания являются ценностные представления и ориентации в мире значимостей. В ценностном отношении любой предмет находится в отношении к субъекту, т. е. проявляется в аспекте своей аксиологической значимости и в этом смысле всегда потенциально выступает предметом положительной, отрицательной или нейтральной оценки [7, с. 213]. Проблематика оценки и ценностей явилась также предметом многочисленных исследований в области логики [Подр. см.: 4, 5].

Библиографический список

1. Ахманова О. С. Словарь лингвистических терминов. – М.: Советская Энциклопедия, 1969. – 608 с.
2. Виндельбанд В. Дух и история. – М.: Юрист, 1995. – 688 с.
3. Виндельбанд В. Избранное. – М.: Юрист, 1998. – 687 с.
4. Ивин А. А. Логика. – М.: Оникс, 2009. – 336 с.
5. Ивин А. А. Логика. Учебник для гуманитарных факультетов. – М.: ФАИР-ПРЕСС, 2002. – 320 с.
6. История методологии социального познания. Конец XIX – XX вв.: сб. ст. / отв. ред. В. Б. Власова. – М.: ИФ РАН, 2001. – 247 с.
7. Новая философская энциклопедия. – Т. 4. – М.: Мысль, 2010. – 736 с.
8. Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. – М.: Республика, 1998. – 413 с.

ЭКОЛОГИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА И ПРОГРЕСС

А. В. Аперян

Донской государственный технический университет,
г. Ростов-на-Дону, Российская Федерация

Summary. The progress of mankind is connected with the changes of the environment. The purposeful transformation of nature accompanied by the growth of science in the life of society. In our century progress is possible thanks to the ecology of culture and humanization of interpersonal relations.

Key words: science; progress; ecology; culture; humanism; pluralism and survival.

Реформа образования, вызванная вступлением общества в стадию информационного развития, стала объектом внимания практически не только учёных и педагогов, но и представителей властных структур, лидеров политических партий, руководителей различных конфессий, межгосударственных и надгосударственных органов, о чём свидетельствует огромное количество публикаций на протяжении нескольких последних десятилетий.

В современной литературе отражаются различные подходы к решению идущей реформы. Одни авторы полагают, что образование должно, как и прежде, находится под контролем государства либо властных партий или же господствующей религии. Другие исходят из необходимости обеспечения определённой автономии во всей системе образования либо полного его освобождения от какого-либо контроля с чьей бы то ни было стороны. Поэтому целью данной работы является выяснение меры правомочности этих и им подобных подходов.

Методологической основой данного исследования стали историческое и логическое, анализ и синтез, абстрактное и конкретное.

Основоположник научной социологии О. Конт предположил оригинальную классификацию наук, взяв при этом за основание практическую их значимость, которую они сыграли в становлении и развитии мировой цивилизации. В этом ряду математика заняла главенствующую роль, потом следовали астрономия, физика, химия, биология. Завершает эту череду социология, так как она позже всех встала на путь рационального осмысления. Из этой классификации видно, что основное внимание он уделял лишь естественным (кроме социологии) наукам, тогда как все науки могли стать толковыми только лишь благодаря возникновению науки о мышлении – философии, логики, риторики и первых методов познания – метафизики и диалектики.

Анализ историко-археологической литературы позволяет констатировать, что умение вести счёт (арифметика) зародилась в эпоху неолитической революции (35–10 тыс. лет назад), когда бы-

ли сделаны и внедрены два выдающихся изобретения: мужское и женское. Мужчины той поры, преимущественно занимавшиеся охотой, приносили домой детёнышей убитых животных, положив тем самым начало одомашниванию и приручению. Таким образом возникло животноводство. Женщины, занимаясь собирательством съедобных растений, плодов деревьев и различных корней, обратили внимание на то, что оброненные ими семена прорастали, давая затем урожай совсем рядом с их жильём. Это весьма важное наблюдение положило начало земледелию. Так возникло сельское хозяйство, позволившее людям совершить восхождение от присваивающего ведения хозяйства к воспроизводящему. Этот процесс в науке получил название неолитической революции. Вместе с тем именно к этому времени относится возникновение первых проблем экологии. Их вызывал к жизни сам человек, создавая благоприятные условия для культивировавшихся им растений и животных, он тем самым ухудшал возможности для выживания всех иных представителей флоры и фауны.

Новый способ хозяйствования сопровождался рядом социальных изменений. Из-за своей энергоёмкости новый вид труда потребовал привлечения дополнительной рабочей силы, так как их у данного племени уже не хватало. По этой причине пленников и должников перестали поедать, как это было до сих пор, а стали превращать в рабов на определённый срок. Возникает институт рабства, классы, государство и его институты. Развивается торговля и письменность, но здесь уже без счёта и учёта нельзя обойтись, ровно как и в земледелии без геометрии. Наряду с этим торговля вначале, по видимому, меновая, а позже – товарно-денежная, стимулировала развитие морского и речного транспорта, а позже она же способствовала изобретению колеса и гужевого транспорта. Ориентация в открытом море стала посылкой к развитию астрономии, которая стала надёжным средством определения местонахождения караванов с товарами на суше, таким образом, сейчас с полной уверенностью можно полагать, что мы обязаны появлению письменности торговле.

Торговля, в отличие от войны, способствовала обмену товарами более безопасными методами. Важным здесь является и то, что она же способствовала обмену знаниями, новыми видами техники и, в определённой мере, технологиями производства. Ей же мы обязаны зарождению дипломатии, а также тому, что в наши дни называется военно-промышленным шпионажем (это о чужих) или разведкой (это о наших).

По мере развития знаний усложнились и совершенствовались орудия труда. В этой связи происходит развитие количественных оценок измерения, появляется графика, начертательная геометрия, стереометрия, алгебра. Николою Кузанскому мы обязаны изобре-

нием бесконечно малых и больших величин. Лейбницу – усовершенствованию абака. Тогда как с эпохи Г. Галилея началась эра научно-технического прогресса, когда развивающиеся до него самостоятельно и независимо друг от друга наука и техника, стали взаимным условием и средством собственного прогресса.

Развитие математического аппарата стало на рубеже XVIII – XIX вв. условием и предпосылкой индустриализации хозяйства. Это было время, когда на смену тяжёлому и малопродуктивному труду человека стала приходить техника, использовавшая вместо мускульной силы человека, силы самой природы.

Однако к середине XX в. оказалось, что человеческий фактор всё чаще становился тормозом технического прогресса из-за его утомляемости, забывчивости, слабой реакции и т. п. Потребовалось сделать следующий шаг: вместо системы «человек – машина» потребовалось перейти к применению автоматов. С 1947 г. начинается период автоматизации производства, когда функцию организатора производственного процесса, его руководителя берёт на себя кибернетика (по Платону – это «искусство управления государством»), кибернетические устройства. Живой, человеческий труд стал вытесняться машинным. С этого времени автоматика получила возможности безграничного своего прогресса во всех направлениях. При этом высвобождение человека из технологического прогресса привело к серьёзным социальным изменениям.

Высвобождающиеся из материального производства люди стали находить себе применение в первое время в сфере услуг, а несколько позже (в 80-е–90-е годы XX в.) – в духовном производстве, в науке. Результатом такой переориентации стал информационный взрыв, когда в течение 2 – 2,5 лет стало происходить удвоение знаний, имеющихся у человечества. С другой стороны, резко сократился временной разрыв между изобретением и его внедрением. Возросли требования к достоверности циркулирующей информации, началась борьба со спамом в системе Интернет, а сами знания всё более чётко обретают поистине интернациональный характер, не признавая государственных границ. В этой же связи стали уходить в прошлое, становясь анахронизмом, диктаторские режимы, насилие и войны как средства разрешения спорных проблем.

Само мышление человека претерпевает серьёзные изменения. Плюрализм и демократизм всё явственнее замещают собой претензии на истину в последней инстанции. Демагогия и кульбиты властных структур находят всё меньше ниш для своего существования. Всё большее количество людей приобщаются к достоверной информации, благодаря различным и даже альтернативным источникам её получения. Меняется система образования: его целью стало не только информирование учащихся о достижениях науки и техники, но и привитие навыков самостоятельного поиска необходимой ин-

формации и умение её анализировать и использовать в своих целях, целях задаваемых в учебных заведениях.

Здесь следует иметь в виду мысль Сократа о том, что «многознание уму не научает», так как эрудиция ещё не делает человека культурным. Важнейшей задачей современного образования, которое должно идти через всю человеческую жизнь, является приобщением молодёжи к достижениям общечеловеческой культуры. Она должна проникнуться мыслью о том, что Земля у нас только одна. Поэтому содержательным моментом мышления должно стать экологическое мышление, исключающее не только саму возможность развязывания войны, под каким бы предлогом она ни рекламировалась, но и необходимость перехода от техники безопасности к созданию безопасной техники. Трагедии в Бхопале, на ЧАЭС, на Фукусиме, аварии в Мексиканском заливе и т. п. наносят столь ощутимый техногенный вред природе планеты, что, если не остановить эту череду просчётов инженерной мысли, то будущего у человечества практически не будет.

Культура экологического мышления генетически своей сутью обращена в будущее, поэтому мы обязаны в ходе реформы образования отказаться от изживших себя стереотипов во имя сохранения возможности формирования общечеловеческой цивилизации, где разум и прогресс исключают саму возможность посягательств на естественные права человека вне зависимости от того, где он живёт и чем занимается.

ВЛИЯНИЕ МАССОВОЙ КУЛЬТУРЫ НА ЛИЧНОСТЬ В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

Г. И. Бондаренко

**Адыгейский республиканский институт
гуманитарных исследований имени Т. М. Керашева,
г. Майкоп, Республика Адыгея, Россия**

Summary. In the context of rapid socio-economic and political changes, virtual reality and computer programs that identify algorithms create artifacts, features, information and communication technologies to extend the scope of human activity create an illusion of the increasing role of elitist cultures within the post-industrial society. This article addresses an issue that mass culture in such an environment, not only giving way to a culture of elitist, but continues to have enduring effects on it, becoming a major source of exposure of people to cultural values. The author also notes that, in this connection, it should be understood as the scope of preferential involvement of each individual in cultural life.

Key words: mass culture; elite culture; globalization.

Современное российское общество переживает сложный, противоречивый и болезненный процесс обновления и модернизации

всех сторон общественной жизни. Осуществляются радикальные преобразования в экономической, политической, социальной и духовной сферах общества, затрагивающие все слои общества.

Одним из факторов, определяющих необходимость обращения к проблеме влияния массовой культуры на личность, является сложившаяся тенденция к развитию нео-мифологических представлений в общественном сознании, усиливающаяся в результате действий средств массовой информации в условиях деструктивизации элементов массовой культуры и глобализации информационных потоков. Мифологизация актуализируется в массовом сознании, в среде массовой культуры, в периоды кризисов и социальных конфликтов, которые характерны и для сегодняшней ситуации в обществе.

Стремительное развитие науки и техники и сопутствующие ему трансформации общества в постиндустриальное и информационное, а технической эпохи – в «системотехнологическую» непосредственным образом повлияли и на массовую культуру, которая сегодня имитирует активность, претендуя на способность формирования творческого сознания. Виртуальная реальность, компьютерные программы, задающие алгоритмы создания артефактов, по форме приближающихся к элитарным, возможности коммуникационных технологий, расширяющие сферу деятельности человека, – всё это создает иллюзию возрастания роли элитарной культуры в рамках постиндустриального общества. Между тем, массовая культура не только не уступает место культуре элитарной, но продолжает осуществлять на неё интенсивное воздействие, становясь в эпоху современности основной сферой приобщения людей к культурным ценностям. В этой связи она должна осмысливаться не только как некий «нижний этаж» в пирамиде культурных образцов и ценностей, а как сфера преимущественного участия каждой личности в культурной жизни.

Массовая культура наглядно демонстрирует необратимый процесс разрушения традиционных мировоззренческих установок и формирования новых, глобальных изменений, происходящих в сфере морали. В общественном мнении звучит тревога по поводу состояния духовного мира человека как личности в сегодняшней социокультурной ситуации. Ещё в 60-е годы XX века западные социологи и философы, актуализируя проблемы гуманизма, отмечали, что XXI столетие должно стать веком гуманитарных наук. Это проблематичное высказывание выражает идею о том, что для выживания современной цивилизации очень важно обеспечить возрождение гуманистических ценностей во всех сферах жизни, а в особенности в сфере массовой культуры. Поэтому разработка концепции отношений между массовой культурой и обществом, между массовой культурой и индивидуальной личностью становится чрезвычайно актуальной.

Именно культурной среде, в которую человек погружается с момента рождения, человек обязан своей безусловной индивидуальностью. В свою очередь, культура реализуется благодаря целенаправленной и осмысленной деятельности человека, имеющей индивидуальный характер. Но индивидуальность не является всеобъемлющим, охватывающим всю сущность человеческого бытия, определением. По мнению В. С. Библера, «личность – это такая ипостась индивида, в горизонте которой он способен перерешить свою, уже предопределенную привычками, характером, психологией, средой судьбу» [1]. Личность как призма пропускает через себя и преломляет некую эманацию культуры. Индивид становится личностью в силу своей свободы и включения в мир культуры. Человек, будучи включенным в практическую деятельность, в обучение и воспитание, в различные сферы социальной практики, становится носителем общественной жизни, источником ее развития, представителем коллектива, социальной группы. Взаимоотношения между личностью и обществом достаточно сложны и многовариантны, но в основном они должны быть такими, чтобы общество способствовало развитию личности. В этом отношении справедливы слова А. Швейцера о том, что «... когда общество воздействует на индивида сильнее, чем индивид на общество, начинается деградация культуры» [2]. Личности присуще стремление к самостоятельному творчеству, которое дается априорно и воплощается во включении человека в мир культуры. Личность способна создавать целые новые миры в области философии, культуры, искусства. Культурное творчество, способность делать выбор, творить, действовать предполагают наличие внутренней и внешней свободы, которая является высшей ценностью, свойственной только личности. Указанным высоким критериям культуры личности отвечает далеко не каждый человек. В большинстве случаев человек прибегает к использованию хорошо отлаженных экономических и идеологических схем для удовлетворения своих потребностей. Таким образом, целостность личности находится под угрозой возникновения не только внутреннего экзистенциального конфликта. Сама цивилизация, созданная человеком интеллектуальным, творческим, деятельным начинает отчуждаться от него, жить по своим законам, давить на личность, зачастую деформируя ее. Свобода, выбор, деятельность подчиняются ритму, новым «правилам», которые устанавливаются извне. Личность становится лишь частью огромного, глобального техногенного процесса, лишь винтиком и передаточным звеном в гигантском механизме компьютерных сетей, ультрасовременных технологий; он уже не может остановить и повернуть вспять свое создание – индустриальное общество. Но в любой культуре в большей или меньшей степени обязательно сохраняются традиции и культурная память поколений, которые и являются ба-

зой, краеугольным камнем, на котором затем и «возводится», постепенно, шаг за шагом, целостное комплексное «здание личности». Причем личность, обладая традиционной культурой современного ему общества, уже достаточно осознано может определять приоритеты в своем развитии. Имея прочную культурную базу, человек становится не просто потребителем культуры, но уже в состоянии совершать осознанный выбор и обращаться к соответствующим ценностям и образцам культуры. Таким образом, личность выступает как объект и проекция, отражение мира культуры. Одновременно она – носитель и субъект культуры в широком смысле этого понятия.

Важный аспект социокультурной адаптации личности связан с идентификацией, выражающейся в отношении к своей стране, и касается чувства патриотизма, приверженности национальным ценностям. Согласно данным опроса, проведенного автором, не более 2 % опрошенных респондентов хотели бы сделать что-то значимое для своей страны. На вопрос «Какие жизненные ценности являются для Вас лично приоритетными?» ответ «Служение Родине – России» выбрали только 3 %. Такой результат явился следствием не только продолжающегося кризиса, но и деятельности СМИ, которые изо дня в день внушают своим аудиториям преимущественно негативную информацию о России, определенным образом её интерпретируя. Анализируя влияние Интернета на современных молодых людей, можно сделать вывод, что молодое поколение ищет для себя в сети, прежде всего, «полезную информацию», так ответили 70 % опрошенных, 57 % респондентов пользуются интернетом для поиска докладов и рефератов, как своеобразный способ отдохнуть Интернет рассматривают – 25 %, кроме того, часть респондентов ищет в Интернете занимательную литературу, друзей по переписке. Первая часть анкеты «Несколько слов о главном в жизни» позволяет сделать следующие выводы: на первом месте у современной молодежи – деловая карьера (38 %), на втором месте – образование, профессия – 28,5 %, далее идут – деньги (25,5 %), семья (21 %), любовь (17,2 %), здоровье (12,7 %), спорт (2,1 %). Проанализировав жизненные ценности молодого поколения, автор делает вывод, что главной ценностью является семья (57 %), на втором месте – материальный достаток (29 %), далее следуют здоровье (25 %), любовь и любимая работа (22 %), образование (13 %), творчество (4 %) и «Служение Родине – России» (3 %). Анализ ответов респондентов позволил сделать автору вывод о том, что в молодежной среде преобладают материальные ценности, т. к. общество, сделавшее материальное благополучие и обогащение смыслом и философией своего существования, формирует соответствующую культуру и жизненные потребности молодых людей. В переходные и сложные периоды развития, которые в частности

переживает современное общество, особую важность приобретают индивидуально-личностные адаптационные механизмы. В таких условиях у личности возникают затруднения при выборе необходимой информации, которая находится в общем потоке сообщений. Так, на вопрос: «Какое состояние души Вы испытываете при просмотре информационных передач?» получены следующие ответы: 45 % респондентов сохраняют надежду на лучшее будущее, 21 % – испытывают чувство тревоги, 17 % – беззащитности, 16 % – разочарования, 12 % – чувство неуверенности. Уверенно и защищено ощущают себя 6 % и 2 % опрошенных.

Соответственно об отношении современного человека к своему будущему свидетельствуют и ответы на следующий вопрос: «Бывают ли в жизни ситуации, которые кажутся Вам безвыходными?». Ответ «иногда» дали 63 % респондентов, «никогда» – 33 %, «постоянно» – 4 %. При этом старшая возрастная группа опрошиваемых чаще выбирала ответы «иногда» и «постоянно», младшая – студенты, которые находятся под опекой родителей, смотрят на свое будущее с большей уверенностью.

К адаптационным механизмам, автор относит защитные реакции личности, выражающиеся в возврате к национальной культуре и абсолютизации ее ценностей. Это связано с поиском ценностно-смысловых ориентиров, когда личность ощущает неуверенность в себе, беспомощность перед духовным и экономическим кризисом. К защитным механизмам также можно отнести стремление личности замкнуться исключительно на себе, семейных и родственных отношениях; полное безразличие и пассивное отношение к происходящему вокруг. При активизации данных адаптационных механизмов возрастает значение семьи и родственных отношений как наиболее древнего социального института. Следующий адаптационный механизм можно определить как компенсаторный. По результатам исследования, на сегодняшний день одной из самых популярных форм проведения свободного времени является просмотр телевизора и общение с друзьями 40 % и 31 % соответственно. Подтверждают главенствующую роль телевидения и ответы на вопрос: «Что для Вас является основным источником информации?» 80 % опрошенных дали ответ «телевидение», далее по значимости идут пресса – 51 %, общение со сверстниками – 50 %, радио – 32 %. При этом 70 % респондентов предпочитают смотреть развлекательные и музыкальные программы, далее информационные передачи – 63 %, посвященные истории и культуре – 54 %, а 48 % выбирают художественные фильмы; любителей отечественных сериалов – 35 % из числа опрошенных, зарубежных – 30 %.

Таким образом, исходя из вышеизложенного, можно сделать выводы о том, что происходящие изменения в краткие исторические сроки привели к резкому смещению общественных приорите-

тов, в результате чего, во-первых, отвергаются идеалы и социально-культурные стереотипы недавнего прошлого; во-вторых, в различных социальных группах трансформируются сложившиеся ранее ценностные представления; в-третьих, выстраивается новая иерархия ценностей, диалектически связанная с переживаемым культурно-историческим этапом.

Библиографический список

1. Библер В. С. Культура. Диалог культур (опыт определения) // Вопросы философии. – 1989. – № 6. – С. 12–21.
2. Швейцер А. Культура и этика. – М., 1973.

II. ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА И ЕЁ НАСЛЕДИЕ: ПРОБЛЕМЫ СОХРАНЕНИЯ, ИСПОЛЬЗОВАНИЯ И РАЗВИТИЯ

ОБЫЧАИ И НАВЫКИ ПОВЕДЕНЧЕСКОГО И ГИГИЕНИЧЕСКОГО ХАРАКТЕРА КАК СРЕДСТВО СОХРАНЕНИЯ ЗДОРОВЬЯ

Л. Н. Панченко

Обско-угорский институт прикладных исследований
и разработок, г. Ханты-Мансийск, Россия

Summary. To children from the birth the customs, обряды took root заповеди. From childhood they acquired, that the infringement заповедей can drastically be reflected in own health or health native to you of the people. The performance these заповедей became usual укладом of life, became norm of behavior. They by it lived, breathed, lived in unification with a nature, not breaking rest. They were transferred from generation to generation.

Key words: health; interdictions; customs; behavior; character.

С ранних лет дети манси соприкасались с нелёгким трудом рыбаков, охотников и оленеводов. Мальчики обучались мужским ремеслам, девочки осваивали женские виды работ. Вместе с обучением основным видам деятельности детям прививались основные заповеди и предписания. С детства они усваивали, что нарушение этих заповедей влечёт за собой разрушительную силу, неприятные последствия. Соблюдая заповеди, человек психологически оберегает свой покой и покой внешнего мира, здоровье своей семьи и окружающих его людей. Выполнение данных правил становилось обычным укладом жизни, нормой поведения. По ним они жили в гармонии с природой, не нарушая её покоя. Животный и растительный мир для манси был таким же одухотворённым, живым, как и человек. Представления о взаимосвязи людей с миром богов и духов определили и веру в необходимость соблюдения определённых норм поведения.

Правила поведения сводились к серии различных запретов. Запреты – это один из важных компонентов культуры манси, отражающих мировоззрение народа. Запреты настолько точны, лаконичны, в них нет ничего лишнего. Это многовековые наблюдения народа. При основательном их изучении убеждаешься, что они имеют рациональную основу, подтверждённую опытом жизни в местных условиях многих поколений. Манси создали совершенно уникальную, свою собственную систему воспитания. Данные запреты формировали поколение, способное выдержать самые сложные и суровые условия жизни на Севере. Они служили определённым

фактором нравственного воспитания подрастающего поколения. Учитывая то, что народ манси ранее не имел письменности, данные запреты передавались из поколения в поколение. Они не заучивались. Всё устанавливалось на простом наблюдении за поведением взрослых. Через запреты шло воспитание морального облика ребёнка, вырабатывались представления об охране его здоровья, любви к окружающему миру; они учили молодёжь правилам хорошего тона, нормам поведения в обществе. Такие негласные правила существовали в каждой семье.

Даже посторонний человек, мало знакомый с культурой манси, заметит, что люди, ведущие традиционный образ жизни, отличаются от тех, кто живёт в укрупнённых поселениях. Они отличаются и поведением, и манерой общения.

Ведущие традиционный образ жизни люди более спокойные, гостеприимные, доверчивые, без каких-либо лишних жестикующий, застенчивы. А живущие в крупных городах и сёлах – прямая их противоположность как по характеру, так и по поведению.

По мнению Е. И. Ромбандеевой, появлению запретов способствовало отсутствие специальных пособий для улучшения жизни, специализированных врачей [3, с. 94]. Народ исцелялся духовно, в тяжёлых случаях полагаясь на волю няйт хотп(ы) – шамана. Даже когда появились опытные врачи, они неохотно шли к ним, а обращались к най-јтыр(ам) – духам-покровителям за исцелением. Любая болезнь или увечье ранее у манси считалось наказанием свыше. И для этого приносили жертвоприношения, задабривали духа болезней – Самсай-јйк(у). Тяжёлые, трудные роды воспринимались также как наказание за прегрешения. Для определения причины трудности или задержки родов использовали сјс, по которому и устанавливались причины. Причинами тяжёлых родов могли быть измены супругов, сквернословие роженицы по отношению к кому-либо и прочее. Для облегчения родов провинившийся должен был сознаться. Таким образом выводилась на чистую воду неверность мужа или жены [1, с. 94].

Запреты распределяются по половому и возрастному признаку: есть мужские, женские и детские запреты, запреты для беременных, охотничьи запреты; также существуют запреты, которые направлены на то, как вести себя дома, в лесу, в обществе.

Люди малознакомые или совсем не знающие культуру манси, утверждали, что мансийская женщина бесправная, используется в качестве прислуги. Для неё существует множество запретов, ущемляющих её права. Но это не так. Запреты установлены для её же блага, для охраны её здоровья. От её поведения зависело благосостояние и здоровье членов её семьи. Она была продолжательницей рода, хранительницей домашнего очага, а значит, все основные

функции были возложены на неё. И дети с первых лет жизни были с матерью, смотрели на её поведение и учились.

Все запреты и приметы, как говорилось ранее, направлены на охрану здоровья. Так как многое зависело от удачной охоты или рыбалки и поэтому охотниками соблюдались запреты и приметы, необходимые им в охоте. В прошлом мансийские семьи были большими, и удачный промысел означал стабильность и сытость в семье. И, конечно же, манси не позволяли себе грубости не только по отношению к человеку, но и к животным. И поэтому нормы поведения в лесу требовали определённых знаний. Никогда охотник или рыбак не возьмёт больше, чем нужно. Не будет нещадно уничтожать животных. Им претили грубость, хвастовство, жадность. Все эти пороки всегда были наказуемы, в том числе и у других северных народов. Всегда в почёте было гостеприимство, забота о людях. Уходя из своей избушки, охотник не забудет оставить припасы: еду, дров, сухое бельё, боеприпасы. Любого человека в пути могут ожидать неприятности, в том числе и на охоте.

Основная часть этнических норм поведения народа манси складывалась через отношения с природой, с окружающим миром. Гармония, царящая в природе, наложила свой отпечаток и на межличностные отношения людей. Для манси человек не считался ни властелином всей земли, ни её хозяином, а всего лишь маленькой частичкой всего живого, маленькой песчинкой в мировом океане. И это понимание помогало ему выжить в трудных условиях Севера, обогащало его духовно, и человек чувствовал, что он часть всего этого. И ему дана свыше такая миссия, как охранять природу, жить, не причиняя ей вреда. Считалось, что духи и божества следят за нами, управляют их жизнями. И чтобы жизни не угрожали всевозможные бедствия, человек должен чтить запреты и наставления, созданные, можно сказать, самой жизнью. Нарушение установленных правил, по воззрениям манси, вызывает недовольство богов и духов и приводит к возникновению болезней и других несчастий и стихийных бедствий. Любое несчастье, произошедшее с ними, воспринималась как наказание.

Например: “Тхк аквув солил пувтуукве ат рјви”. Нельзя колоть острым предметом Хозяйку очага, то есть огонь, глаза ей можешь поранить. Это наставление учит детей бережному обращению с огнём, к почитанию огня. Огонь – это источник жизни, источник тепла. Огонь, прежде всего – это опасная стихия. И каждый человек должен об этом знать и помнить. Одно неловкое движение, и огонь может разрушить любое строение. Могут погибнуть не только лес, но и живые существа.

Нельзя в огонь плевать, ругать огонь. Хозяйка очага может обидеться и оставить без тепла и света.

У манси существует почтительное отношение не только по отношению к растительному и животному миру, но также и к пище, и поэтому всё то, что касается относительно еды, вызывает уважение. И для сохранения достатка в семье следует бережно относиться к продуктам питания и посуде. И в связи с этим существует такое наставление: “Анысан ул рјхсалтэн, ул пахвтэн”. Не греми посудой и не бросай её.

Или такое наставление: “Хјтал интыс, кон ул рјхтахтон”. Солнце село, не кричи и не шуми на улице. День закончился, всё живое желает отдохнуть, требует покоя. Поэтому не следует нарушать тишину окружающего мира.

Также, к примеру, можно взять запрет: “Нельзя бросать вещи, где попало”. Считалось, что старые бесхозные вещи превращались в пугало «Павылгрут» и пугали народ. Здесь речь идёт о самом элементарном порядке. Вещи валяются, пылятся, грязнятся. Содержи себя и вещи в чистоте. С помощью такой приметы, с такой осязаемой угрозой старались приучить к порядку нерадивых хозяек и маленьких девочек. Это запугивание действует на девочек, а потом они уже привыкают соблюдать чистоту и порядок в доме и не разбрасывать вещи.

Ещё один запрет на эту же тематику: «Нельзя подметать пол не ровно, оставлять мусор, а то выйдешь замуж за волосатого мужчину, с бородой». Смысл данных поверий – воспитательный. Ясно, что каждой девочке хочется иметь статного, красивого мужа, и она старается подметать ровно и чисто. Для примера ещё такой запрет: «Нельзя выбрасывать волосы – на том свете они тебе пригодятся» или «Нельзя стричь волосы – укорачиваешь себе жизнь». С бытовой точки зрения речь идёт опять таки об элементарной опрятности. Что бы сказали хозяйке, если по дому валялись бы вещи, волосы.

Не рекомендуется возвращать обратно пустую посуду. При возвращении надо положить туда какое-либо угощение либо в наше время кладут туда деньги. Таким образом формировались у девочек и девушек этические и моральные принципы и качества.

Или же запрет: нельзя попусту ломать ветки, растения в лесу, кидать в воду камни. При помощи запретов воспитывается бережное отношение к природе, любовь к окружающей среде.

С каждым приходом в лес манси старались не только взять из леса, но и оставить что-либо, угостить лесных хозяев, принести им что-нибудь в дар. Данный запрет до сих пор существует во многих деревнях и населённых пунктах среди народа манси.

Соблюдение запретов и примет не утратило своего бытования. Многие, конечно же, не исполняемы или забыты, но некоторые из них до сих пор актуальны и применимы в современной жизни.

В прошлом, если женщина выходила замуж за представителя другого рода или за человека из другого населённого пункта, неко-

торые запреты, которые ей прививались с детства и были актуальны в одной местности, могли не соблюдаться. Например, запрет на рыббу. Если ей при рождении нельзя было разделять щуку, то, переехав в другое поселение, где существовал запрет на разделявание налима или язя, то соответственно она их и соблюдала, учитывая нравы и обычаи данного места. Но также она могла соблюдать предписания своего рода.

Данные приметы и запреты ещё раз подтверждают тесную связь природы и человека, их единство. Каждая вещь, каждый предмет имеет своё предназначение. Одно от другого не существует в отдельности, всё в жизни взаимосвязано.

Как уже неоднократно говорилось, что устное народное творчество богато и многообразно. И нашей основной целью является возрождение традиций, которые ещё сохранились. Оно представляет собой огромное культурное достояние и ценнейший материал для научного исследования.

Задача исследователей хотя бы частично восстановить запреты и наставления и внедрить их использование в мансийские семьи. Так как только в семьях сохраняется и передаётся опыт многих поколений, формируются социальные и духовные ценности. Только в семье вырабатываются те жизненные ориентиры, которые смогут обеспечить современным и будущим поколениям надёжное существование в гармонии с природой, с обществом и собственным «я». Современной молодёжи поможет найти стимул в жизни, сохранить традиции и передать их будущему поколению.

Таким образом, жизнь манси строилась на самых элементарных правилах жизни. Перечисленные ниже запреты и приметы в большинстве случаев имеют функцию – охраняющую, которая направлена на охрану здоровья, спокойствия человека и окружающей нас среды.

Библиографический список

1. Ромбандеева Е. И. История манси (вогулов) и его духовная культура и обрядов). – Сургут: АИИК «Северный дом» и Сев.-Сиб. рег. кн. изд-во, 1993. – 208 с.
2. Фольклор манси Северной Сосьвы / сост. А. М. Хромова. – Томск: изд-во Том. ун-та, 2004.

КУЛЬТУРА КОРЕННЫХ НАРОДОВ СЕВЕРА ЯКУТИИ В 1920–50-Х ГГ.

Н. Д. Васильева

Институт гуманитарных исследований и проблем
малочисленных народов Севера СО РАН,
г. Якутск, Россия

Summary. The article considers the problems of traditional culture transformation for peoples inhabiting the North of Yakutia in conditions of the Soviet-time modernization.

Key words: history; traditional culture; transformation.

В настоящее время культура народов России продолжает испытывать глубинную трансформацию, связанную с процессом поиска необходимого этноинтегрирующего фактора, способного обеспечить не только сохранение этнической общности, но и её дальнейшее процветание. В современном глобальном пространстве постиндустриального мира для народов Севера особенно актуальным становится процесс возрождения и развития традиционной культуры. Общеизвестно, что механизм воспроизводства традиционной культуры был нарушен в ходе советской модернизации. Переход к форсированию советской модернизации в конце 20-х гг., становление командно-административной системы повлекли за собой усиление борьбы против религиозных верований, отдельных элементов традиционной культуры, которые согласно новой идеологии мешали адаптации народов Севера к формирующемуся индустриальному обществу советского типа. В результате была нарушена система трансляции этнического социокультурного опыта, непрерывность воспроизводства его как целого. Всё это позволяет заключить, что осмысление происходивших в этот период процессов в области традиционной культуры в их исторической ретроспективе на севере Якутии представляет собой актуальную научную проблему и может стать предметом специального исследования.

Как свидетельствуют историко-этнографические исследования, на севере Якутии в начале XX в. в результате взаимодействия и взаимовлияния сложилось единое целостное социокультурное пространство. Несмотря на то, что прослеживались определённые процессы ассимиляции некоторых этносов (в частности, юкагиры), что в целом не привело к разрушению традиционной картины мира. Это обусловлено тем, что, во-первых, данный процесс проходил в рамках длительного исторического периода; во-вторых, межкультурная адаптация и аккультурация носила взаимный характер, т. к. картина мира контактирующих этносов Севера в основе своей имела общие для всех народов её составляющие. Картина же мира, как известно, у народов Севера была связана с очеловечиванием, одухотворением

природы, с приданием ей антропоморфных свойств. Сложившиеся традиции и обычаи показывали отношение к природе как к культурному, а не дикому ландшафту. Это способствовало выработке экологически сбалансированного способа природопользования. Формируя свои интересы и удовлетворяя потребности, они ощущали себя интегральной частью природы и были непосредственно включены в круговорот природных явлений.

Общеизвестно, политика советской власти в отношении традиционной культуры осуществлялась непоследовательно и довольно противоречиво. Если в первое десятилетие советской власти в области национально-культурного строительства более или менее учитывались особенности цивилизационных различий, то уже с середины тридцатых годов нарастающее из года в год идеологическое давление подчиняло себе культуру, оставляя вне своего унифицирующего воздействия отдельные островки традиционной культуры. В 30-е годы происходит огосударствление всех сфер общественной жизни в советском обществе, утверждается тоталитарная модель культуры. Насильственная интеграция в единое социокультурное пространство без учёта цивилизационных особенностей природных сообществ, положило начало разрушению целостности и стабильности традиционных культур. В результате мощного потока инокультурной информации определённой деформации подверглась система ценностных ориентаций, социальных установок.

Общеизвестно, что национально-культурная политика советской власти была направлена на формирование метанациональной общности советского народа, на интернационализацию и создание новой «социалистической культуры». Безусловно, целенаправленная деятельность, предпринимавшиеся мероприятия способствовали изменению образа жизни народов региона. На фоне общего повышения уровня жизни происходит интернационализация типов поселений и жилища при сохранении отдельных традиционных элементов, в некоторой степени – европеизация одежды, распространение новой советской обрядности. Изучаемый период для народов севера Якутии характеризуется развитием образования, национальной письменности, формированием национальной интеллигенции, приобщением к достижениям современной цивилизации.

И всё же духовная культура при внешнем восприятии советского мировоззрения, атеизма оставалась консервативной. На уровне повседневности продолжала доминировать, хотя и в трансформированном виде, традиционная ценностно-нормативная система и связанные с ней обряды и обычаи. Это относится и к таким традиционным праздникам, как Ысыах, День оленевода. Собственно, изменились только благославляемые и прославляемые «божества и духи-покровители». Как считают этнопсихологи, таким образом люди «адаптируются к окружающему контексту посредством мани-

пуляции символами и результативность этого процесса зависит главным образом от мотивационной силы традиционных мифов и способности их создателей приспособить старую символику к новым ситуациям». Можно сказать, что у большинства населения традиционная и советская картина мира «со своими божествами» стала почти синонимами.

Важным моментом в сохранении многих элементов традиционной культуры является тот факт, что в реалиях местных социокультурных условий насаждаемые «сверху» изменения подвергались определённой трансформации и сосуществовали наряду с традиционными, т. н. эффект напластования.

Вместе с тем следует заметить, в виду того, что социокультурные изменения сильнее всего, как отмечалось выше, воздействуют на подростковый и молодёжный менталитет, данный процесс привёл к прерыванию духовной преемственности поколений. И именно это впоследствии, особенно с середины 50-х гг., в связи с интенсивным индустриальным освоением Севера и расширением инокультурного окружения способствовало утере традиционной культуры.

ТРАДИЦИОННЫЕ ОБЫЧАИ И ОБРЯДЫ В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ ЭВЕНОВ ЯКУТИИ (ПО МАТЕРИАЛАМ ЭКСПЕДИЦИИ В АЛЛАЙХОВСКОМ УЛУСЕ РС (Я) 2010 Г.)

Г. Н. Варавина

**Институт гуманитарных исследований и проблем
малочисленных народов Севера СО РАН,
г. Якутск, Республика Саха (Якутия), Россия**

Summary. The paper is devoted to the calendric holidays of the Evens in Yakutia. The work is based on the field materials collected in the Allaikhovskiy *ulus* (region) of Yakutia. The paper considers the local peculiarities of the tundra Evens' culture of calendric holidays.

Key words: indigenous numerically small peoples of the North; Evens; spiritual culture; cultural heritage; traditions; calendric rites; holidays; funeral rites.

Традиционная культура коренных малочисленных народов Севера являет собой великолепный вклад в сокровищницу общечеловеческой культуры. Изучение традиционной культуры народов Севера всегда является одной из приоритетных тем российской этнографии. Тем более в условиях глобализации весьма актуализируется обращение к культурному наследию коренных малочисленных народов Севера, а также к вопросам сохранения и трансформации их традиций, хранящих положительный исторический опыт. В данное время традиционная культура эвенов Якутии в значительной степени со-

храняет свой неповторимый национальный колорит благодаря тому, что сохраняется их традиционное занятие – оленеводство.

Календарные обычаи и обряды связаны с традиционным мировоззрением этноса и являются важнейшим элементом культуры каждого народа. Они отражают этническую, социально-политическую, историко-культурную жизнь народов на разных этапах развития. Обряды и праздники календарного цикла являются, безусловно, неотъемлемой частью жизни народа.

Традиционная духовная культура эвенов остаётся малоизученной, особенно это относится к календарно-обрядовой культуре. Именно поэтому существенное значение для попытки её реконструкции имеют собранные нами полевые материалы. На основе собранных данных рассматриваются вопросы сохранения и трансформации культурных традиций исследуемого этноса на современном этапе развития российского общества.

Эвены проживают в контактных зонах с различными этническими культурами. Под их влиянием традиционная культура эвенов Якутии претерпела существенную трансформацию, что привело к утрате многих элементов их культуры и формированию её локальных вариантов.

В этом плане большой интерес представляет Аллаиховский улус Республики Саха (Якутия), в котором проживают несколько представителей коренных малочисленных народов Севера: эвены, юкагиры, чукчи, коренное русское население – русскоустыинцы, а также северная группа якутов.

Эти этнические группы проживали длительное время в суровых природно-климатических условиях и благодаря этому выработали традиции толерантности [1]. В наше время обитатели Аллаихи жили и продолжают жить по традициям северного края, где толерантность, является основной чертой их культурного наследия. Фундаментом таких традиций является духовная культура, где взаимоуважение и взаимопомощь стали неписанным законом для всех жителей тундры [2].

В Аллаиховском районе долгое время не могли определить этническую принадлежность местных жителей, потому что все, кто относил себя к ним, владели только эвенским языком, занимались кроме рыболовства и охоты, ещё и оленеводством, ведя кочевой образ жизни. Учёные относили их то к юкагирам, то к эвенкам [3]. Например, И. С. Гурвич отмечал, что две этнические группы – эвены и юкагиры окончательно слились в одну [4]. Дискуссия на эту тему завершилась в недалёком прошлом, когда исследователи пришли к выводу, что они представляют собой этническую группу оламутившихся юкагиров [5].

Эвены Аллаиховского улуса, их называют нижеиндигирскими, а также тундровыми (тундренными) эвенками – потомки коче-

вых оленеводов и охотников, охватывавших большой радиус кочёвок в бассейнах рек Колымы и Индигирки. Природно-климатические, конкретно-исторические факторы и географическая изолированность от других народов наложили отпечаток на мировоззрение, на их культуру в целом. Это находит отражение в традициях и обычаях северного народа, благодаря которым они выжили в суровом краю [6].

В результате социально-экономических, историко-культурных, межэтнических процессов у народов Севера, в том числе эвенов Аллаиховского улуса, в настоящее время в их календарной обрядности наблюдается сохранность не всех этнических традиций. Например, это объясняется слабой сохранностью их традиционного занятия – оленеводства и родного языка. Так, в Аллаиховском улусе традиционное занятие оленеводством сохраняется только в одном поселке Оленегорск, где имеется только одно оленеводческое хозяйство. В связи с такой ситуацией в улусе исчез традиционный праздник «Слёт оленеводов» [7]. Этот традиционный весенний праздник оленеводов, «носивший в прошлом подчёркнуто ритуализованный характер, занимал кульминационное место в годовом цикле жизнедеятельности и разносторонне представлял небудничную культуру этноса» [8]. Как известно, в прошлом у народов Севера, в частности у эвенов, основные праздники и обряды были посвящены оленю, также олень был основным жертвенным животным.

Следует признать, что ложные и временами противоречащие друг другу культурно-просветительские и эстетические установки советского времени исказили сам характер народных праздников, придав им черты стандартизованных, официализированных массовых представлений. В результате оказались забытыми многие этнически самобытные черты и составляющие фольклорно-праздничной культуры [9].

Однако следует отметить, что в настоящее время, особенно в духовной культуре эвенов, больше сохранились традиционные элементы. Так, из этнических праздников эвенов Аллаиховского улуса сохранились праздники “Встреча солнца”, который ежегодно проводится в конце января или начале февраля, а также “Цветение тундры” – “*Туур чулбыргын*”, который тоже проводится каждый год в июне месяце. Эти традиционные праздники обязательно начинаются с обряда “очищения” дымокуром [10]. В прошлом этот обряд мог иметь главный ритуализованный характер, связанный с космическими ритмами природы.

С первыми лучами солнца начинался сам ритуал. Перешагивая через левый костер – за воображаемые небесные ворота, люди оставляли в нём груз грехов и болезней старого года. Перешагивание через правый костер символизировало переход от старого года к новому, пробуждение природы после долгой зимы и обновления жиз-

ни. Начиная своё движение направо, каждый человек, а также старейшина рода обращался с *хиргэчэн* к солярному божеству [11].

Раньше этот обряд проводил только шаман. Для этого он разжигал небольшой родовой костер и подкладывал в него ветки багульника. Это растение, по представлениям эвенов, способно изгонять болезни, злой дух, нехорошие помыслы из человека. По знаку шамана каждый участник праздника прыгал через костер. Только после этого он считался очищенным от скверны физической и духовной и имел право дальше участвовать в обрядах [12].

Непременным также в начале традиционных праздников является обряд кормления огня [13]. В религиозных верованиях эвенов, как и у многих народов, особое почитаемое место занимал дух огня – *Тов муһонни*, который «у эвенов выступает в виде антропоморфного существа, мужского пола, “похожего на человека”. *Тов муһонни* – добрый дух, дающий тепло. Он – главный покровитель семьи, её счастья и благополучия. Также он является главным связующим звеном между небесными божествами и различными земными духами. *Тов муһонни* считался советником эвенов во всех серьёзных делах кочевой жизни. Считалось, что дух огня, защитник и хранитель, передаёт не только свои предостережения, но и говорит о недовольстве или угрозах различных духов данной местности» [14]. Обряд кормления огня является распространённым обычаем, связанным с анимистическими воззрениями эвенов, который проводится не только на праздниках, но и в будничные дни.

В этих традиционных праздниках обязательно устраивается обряд “кормления матушки-тундры” – по словам наших информаторов, это неперенный обряд у тундровых эвенов, в котором если забивается олень, то приносят в жертву кровь оленя, кусочек сердца, почки, либо кусочек языка или костного мозга. А также устраивается обряд “задабривания духов”, во время которого на тальниках развешиваются разноцветные лоскутки – *дэлбургэ* и исполняются заклипания-благопожелания *хиргэчэн* в честь особо почитаемых духов-хозяев огня, местности, реки и т. д. [15].

Здесь следует отметить, что при проведении этих обрядов и исполнений заклипания-благопожеланий *хиргэчэн*, «границы ритуального пространства очерчивались зрительно, наглядно, отделяя «свой» реальный мир от сакрального-мифического» [16]. По представлениям эвенов, в дни солнцестояния открывались двери в верхний мир, преддверием в верхний мир служили две молодые лиственницы, а роль линии горизонта, разделяющей грань миров, выполняла *дэлбургэ* – натянутая между лиственницами верёвка с пучками подшейной шерсти священного оленя *нойэлдэ* [17]. Основная функция этих обрядов, а также заклипания-благопожеланий *хиргэчэн*, заключались в осуществлении посредничества между особо почитаемыми духами.

По своей семантике эвенский *хиргэчэн* (от *хиргэ* – 1. Помолиться, попросить (у бога) счастья, удачи; 2. Заговорить, околдовать кого-либо), полностью соответствует якутскому *алгыс*, которое, согласно Э. К. Пекарскому, означает «благословение, благопожелание, прославление, доброжелательство, хваление, а также заклинание, моление, посвящение» [18].

Исследователи отмечают синкретизм эвенского термина *хиргэчэн*, обозначающего сразу несколько жанровых образований, таких, как благословение, благопожелание, гимн, заклинание, молитва и т. п., которые в культурах иного типа, как правило, дифференцированы как терминологически, так и функционально [19].

Обязательной традицией в календарных праздниках тундровых эвенов является обряд “кормления матушки-реки” Индигирки (*Индигир Упэ*), где на берегу ставят угощения: оладьи с маслом, чай и т. д. [20]. Необходимо отметить, что в целом «по эвенскому поверию вся окружающая среда: земля, воздух, вода, леса, озера, горы и долины, одним словом, вся тундра со своим живым и растительным миром является как бы вечным и невидимым существом, которое где-то постоянно живёт рядом и способствует в жизни человека и животного мира. Местные эвены называют его “*Ыньын туур*”, что в переводе на русский язык означает “Мать родина-земля”» [21]. Так реализовывалась экологическая связь между человеком и природой. Эвены никогда не ругали природные явления: пургу, сильный снег, дождь, жару, холодные ветры. Считалось, что в природе существует некоторое равновесие между хорошими и плохими явлениями природы, что погода в будущем, прежде всего, зависит от поведения человека, от соблюдения им традиций и обычаев, этических норм между людьми, человеком и природой [22].

Традиционные календарные праздники эвенов были связаны с анимистическими представлениями, а также с культом солнца, которому приносили в жертву оленей. Возникновение хороводного танца «*һээдьэ*» «ставится в прямую связь с обрядом встречи солнца: древний круговой танец *һээдьэ* начинается и идёт по движению солнца» [23]. В календарных праздниках эвенов обязательной традицией является хороводный танец – *һээдьэ*. Традиционный эвенский танец *һээдьэ* так и называется «Встреча солнца». Этот традиционный танец посвящается встрече солнца после долгой, суровой зимы. «Ликование, радость, стремление к свету, солнцу выражены этим танцем» [24]. А также смысл символического танцевального круга и ход танца *һээдьэ* означало, что люди вместе с солнцем поднимаются на голубое небо – *чуулбаны Һьамнал тандула*, так человек выражал своё единство с могущественными силами природы, так понимал первозданную гармонию в отношениях человека с окружающей средой [25].

В прежние времена на праздниках танец *Һээдэ* продолжался до трёх суток: в то время, как одни танцоры отдыхали, их сменяли другие, и действие не прерывалось [26].

Как отмечают исследователи, обрядовые танцы народов Севера носили магический характер. Например, они приурочивались к праздникам, посвящённым окончанию охоты или «проводам» душ убитых животных [27]. Один из таких обрядовых танцев у чукчей отмечал В. Г. Богораз, называя этот танец «пляской стряхивания», т. к. по верованиям чукчей в это время с тел пляшущих «стряхивались» болезни и злые духи [28].

В традиционных календарных праздниках этническими ансамблями широко представляются театрализованные представления, песенно-танцевальные композиции, отражающие быт и традиционный уклад эвенов, юкагиров и др. Основой песенно-танцевальных композиций являются обряды, легенды, сказки, обрядовые песни, танцы, игры предков. В постановках используются национальные музыкальные инструменты, горловое пение, подражание голосам птиц, животных, а также утварь, используемая в быту у оленеводов и рыбаков. Важным элементом в постановках является национальная одежда эвенов и юкагиров: зимняя и летняя, сшитая из шкуры оленя, пыжика, ровдуги с использованием бисера и мозаики из ровдуги [29].

В традиционных календарных праздниках устраиваются игры предков: бег по снегу, на охотничьих лыжах, метание аркана – *ма-вутладьяк*, прыжки через нарты, метание топора и др.; конкурсы традиционной одежды, национального блюда и др., а также проводятся коллективные чаепития [30].

Таким образом, можно сказать, что в современной духовной культуре эвенов Якутии сохраняются зачатки их традиционного религиозного воззрения, т. е. анимистические представления. Например, у тундровых эвенов это особое почитание духа-огня, духа-хозяйки местности (“матушка-тундра”), духа-хозяйки реки (“матушка-Индигирка”, “бабушка-Индигирка” – “*Индигир Упэ*”), духов-хозяев природы, которым почитание выражалось приношениями им различных жертв. Исследованный нами обзор показывает, что календарная обрядность эвенов Якутии вмещает ряд комплексов, в которых отражены повседневные, хозяйственные, экологические, религиозные, фольклорные и языковые традиции данного этноса. Необходимо отметить, что исследования по календарно-обрядовой культуре эвенов требуют отражения в их современной историографии, так как в настоящее время развивается возрождение традиционных праздников народов Севера, в частности эвенов.

Библиографический список

1. Дуткин Х. И., Белянская М. Х. Тундренный диалект западного наречия эвенского языка: Этнолингвистическое и этногеографическое исследование. – СПб.: Бельведер, 2009. – С. 12.
2. Там же. – С. 15.
3. Там же. – С. 13.
4. Гурвич И. С. Предварительный отчёт об экспедиции в бассейн р. Индигирки. Архив ЯНЦ СО РАН, ф. 5, оп. I, д. 236, 1952 г. – С. 10.
5. Дуткин Х. И., Белянская М. Х. Указ. соч. – С. 13.
6. Белянская М. Х. Экологические традиции аллаиховских эвенов и русскоустыинцев Якутии // Вопросы эвенской филологии и этнологии (труды молодых учёных). – Якутск: Изд-во «Северовед», 1996. – С. 44.
7. ПМА, 2010 (Полевые материалы автора, собранные в пос. Чокурдах Аллаиховского улуса Республики Саха (Якутия) в 2010 г.).
8. Алексеева З. З. Возрождение традиционных праздников – возвращение к истокам, или трансформация культурного самосознания (на примере эвенов Якутии) // Языки, культура и будущее народов Арктики: тезисы докл. межд. конф., 17–21 июня 1993 г. – Ч. II. – Якутск, 1993. – С. 33.
9. Там же.
10. ПМА, 2010.
11. Павлова Т. В. Обрядовый фольклор эвенов Якутии (музыкально-этнографический аспект): монография. – СПб.: Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 2001. – С. 68.
12. Эвенские обрядовые праздники: Хэбденек, Бакылдыдяк, Холиа, Чайрудяк. – 2-е изд. – Магадан: Новая полиграфия, 2008. – С. 9.
13. ПМА, 2010.
14. Алексеев А. А. Эвены Верхоянья: история и культура (конец XIX–80-е гг. XX в.). – СПб.: ВВМ, 2006. – С. 139.
15. ПМА, 2010.
16. Павлова Т. В. Указ. соч. – С. 68.
17. Алексеев А. А. Указ. соч. – С. 154.
18. Павлова Т. В. Указ. соч. – С. 60.
19. Там же.
20. ПМА, 2010.
21. Аллаиховский улус: история, культура, фольклор. – Якутск: Изд-во «Бичик», 2005. – С. 304.
22. Белянская М. Х. Традиция и современность: культура выживания северных тунгусов в Северо-Восточной Азии (историко-этнографический очерк). – СПб., 2004. – С. 50.
23. Алексеев А. А. Указ. соч. – С. 150.
24. Лукина А. Г. Танцы Якутии. – Якутск: кн. изд-во, 1989. – С. 129.
25. Алексеев А. А. Указ. соч. – С. 155.
26. Эвенские обрядовые праздники: Хэбденек, Бакылдыдяк, Холиа, Чайрудяк. – 2-е изд. – Магадан: Новая полиграфия, 2008. – С. 13.
27. Народы Дальнего Востока СССР в XVII – XX вв. Историко-этнографические очерки / отв. ред. И. С. Гурвич. – М.: Наука, 1985. – С. 141.
28. Там же.
29. ПМА, 2010.
30. Там же.

РИТУАЛЬНАЯ ИГРА КАК «МОДЕЛИРОВАНИЕ» БУДУЩЕЙ ЖИЗНИ РЕБЁНКА В КУЛЬТУРЕ ЯКУТОВ (НА ПРИМЕРЕ ОБРЯДА «ПРОВОДОВ БОГИНИ ДЕТОРОЖДЕНИЯ АЙИСЫТ»)

П. Е. Заболоцкая

Арктический государственный институт искусств
и культуры, г. Якутск, Республика Саха (Якутия)

Summary. The scientific article considers the ritual play performed during the ritual «Seeind-off the goddess of birth Aiyghyt» in the culture of the yakut people. The ritual toys – the sun, the moon, a dwelling «urasa», a ritual horse post «serge», domestic animals, also things necessary for sewing are made and placed. The play and toys are modelling the future life of a child.

Key words: ritual; play; toy; model.

Одним из явлений традиционной культуры является «игра» как своеобразный способ освоения человеком окружающего мира.

Известный исследователь Й. Хейзинге полагал, что, играя, человечество «творит миф» (вымышленный мир), который нужно сыграть [9, с. 231]. Игра протекает в определённом пространстве и времени, имеет свои правила и «сценарий» разворачивания ситуации. В ней могут принимать участие несколько человек, хотя они имеют возможность произвести игру и с помощью игрушек. По мнению отечественной исследовательницы Е. А. Окладниковой, игрушка является моделью мира, в которой находят отражение как система нашего жизнеобеспечения (особенности материальной культуры), так и все области духовных и социальных культурных традиций [6, с. 34].

В нашей статье рассматривается ритуальная игра при рождении ребёнка у якутов.

По представлениям якутов, на третий день после рождения ребёнка проводится обряд «Проводы богини деторождения Айысыт», где принимают участие только девушки и женщина, принимавшая роды. После захоронения последа они устанавливают на этом месте ритуальные игрушки: три остова «урасы» (летнее жилище якутов конической формы) и покрывают берестой, около него – коновязи «сэргэ», к которым привязывают лошадь, корову, рядом ставят оленя, сохатого с сумами, а также изображение солнца и луны [1, с. 144–145]. Иногда ставились фигуры кобылы, коня с перемётной сумой [5, с. 94], коня с седоком [4, с. 10], жеребца с намордниками, коровы и телят [10, с. 233], собаки [3, с. колл. № 6602–9].

Затем одна из девушек стреляла из лука миниатюрной формы в животных и должна была их свалить [1, с. 144–145; 7, с. 137; 5, с. 93–94], в другом случае для совершения действий приглашали мальчика [8, с. 63–64].

После этого девушки в одном из установленных жилищ «урасы» должны были разжечь огонь, ломали коновязи с конём, оленя, лося, солнце и луну, лук со стрелами и бросали в огонь. После этих действий все садились вокруг огня, где старшая из них произносила благословение «алгыс», посвящённое богине деторождения Айыы-сыт. Она благодарила богиню и просила счастья, плодородия и благополучия [1, с. 144–145].

Интересно то обстоятельство, что если родился мальчик, то из бересты вырезали изображения «урасы», коновязь «сэргэ», коня, оленя, сохатого, солнце и луну, если новорожденной является девочка – коня, кобылу, корову, телят, ножницы, иголку, напёрсток и нитки.

В фонде Архива МАЭ нами были обнаружены указанные ритуальные игрушки, где фигуры животных, солнца и луны вырезаны из бумаги, а лук со стрелой изготовлен из коротких лучин [3, с. колл. № 6602–2, 6602–4, 6602–6, 6602–7, 6602–8, 6602–9, 6602–11, 6602–15].

Исследователь С. В. Иванов отметил, что присутствие игрушек – сохатого, оленя, кобылы, жеребца, коровы и телят указывает на смешанные формы хозяйственной деятельности (мужчин, женщин) и древние виды охоты [4, с. 10].

Таким образом, в якутском обряде «Проводы богини деторождения Аисыт» ритуальные игрушки, установленные на месте захоронения последа, говорят о «моделировании» благополучной и счастливой жизни новорождённого. Благополучие и счастье олицетворялось жизнеобеспечением – наделением традиционного хозяйства, жилищем, постройками и охотничьей деятельностью (у мальчиков), мастерством шитья (у девушек). Жилище «ураса» в ритуальном пространстве обозначает центр Вселенной, а солнце и луна – круговорот жизни человека (см. солнце/день/новое – луна/ночь/старое).

Библиографический список

1. Научный архив МАЭ. – Ф. 14. – Оп. 1. – № 27. – С. 144–145. В. И. Ионов, М. Н. ИONOва. Материалы по верованиям якутов. – Ч. 1. – Перевод с якутского языка и примечания А. А. Попова, 1940. – 216 л.
2. Фонд МАЭ (Кунтскамера). Отдел этнографии Сибири. Коллекция № 6602-2, 6602-4, 6602-6, 6602-7, 6602-8, 6602-9, 6602-11, 6602-15. Игрушки из бумаги. Обряд рождения ребёнка.
3. Фонд МАЭ (Кунтскамера). Отдел этнографии Сибири. Коллекция № 5658-42. Лук.
4. Иванов С. В. Старинный якутский обряд, связанный с рождением ребенка // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX – начала XX в. – Л.: Наука, 1971. – С. 142–149.
5. Кулаковский А. Е. Научные труды / подгот. к печати Н. В. Емельянов, П. А. Слепцов. – Якутск: Книжное изд-во, 1979. – 484 с.
6. Окладникова Е. А. Игрушка-сувенир в диалоге алеутской и русской культур XVIII – пер. пол. XIX вв. (реконструкции семиотического статуса моделей

- алеутских байдарок) // Игра и игровое начало в культуре народов мир / под ред. Г. Н. Симакова. – СПб.: МАЭ РАН, 2005. – С. 18–48.
7. Попов А. А. Материалы по шаманству. Культ богини Аисыт у якутов // Культура и письменность Востока. – Баку: История, 1928. – Кн. 3.
 8. Приклонский В. Л. Три года в Якутской области // Живая старина. – 1891. – Вып. 3. – С. 48–84.
 9. Хейзинге Й. Homo Ludens: В тени завтрашнего дня / перев. в нидерл.. – М.: Прогресс, 1992. – 464 с.
 10. Ястремский В. Л. Остатки старинных верований у якутов // Известия Восточно-Сибирского отделения Русского географического общества, 1897. – Т. 28. – Вып. 4. – С. 136–265.

К ИСТОРИИ ГОНЧАРНОГО ПРОМЫСЛА ТАТАРСТАНА

Е. Н. Тимофеева

Казанский государственный университет культуры
и искусств, г. Казань, Республика Татарстан, Россия

Summary. The article represents the main stages of development of pottery on the territory of Tatarstan. There are some materials of the laboratory research and making the special solutions for decorating ceramics. The materials of preparatory period and activity of The Art Handicraft Training School in the village of Pestretsyin Kazan district, Kazan province, and its influence on the development of the handicraft in the region.

Key words: pottery; handicraft; ceramics; handicraft shop.

Наивысшего расцвета в истории казанского края искусство керамики достигло в болгарский период. В связи с политическими событиями со второй половины XVI в. гончарным производством, сосредоточенным в крупных сёлах, стало заниматься переселившееся, преимущественно русское население. Гончарный промысел (по сравнению даже с ювелирным) очень выгоден: природные ресурсы глины доступны, промысел не требует использования сложных дорогостоящих механизмов и машин. К сожалению, как указывается исследователями 1887 г., «многие крестьяне «гнушаются» им по причине черноты работы» [7, с. 42–45]. Возможно, именно поэтому гончарный промысел не получил широкого распространения – в Казанской губернии не было крупных заведений с наёмными рабочими, однако в некоторых селениях производством гончарной посуды занималась большая часть населения (женщины и подростки помогали мужчинам, дети расписывали посуду).

К 1887 г. данным промыслом было занято 40 мужчин села Топкина Казанского уезда, целыми семьями гончарством занимались в селениях Данауровский Урай Лаишевский уезда – 30 мужчин и 15 женщин, Берлибаши Свияжского уезда – 65 мужчин. Самый большой размах промысел имел в русских селениях Юркули Спасского уезда – 120 мужчин в 56 семьях и Пестрецы Казанского уез-

да – половина всего населения – 91 мужчина в 72 семьях, и это не считая малочисленных промыслов [7, с. 42–45]. В селе Юрткули (этому промыслу в 1880-е уделяли большое внимание), за отсутствием земли и полевых работ, гончарным промыслом занимались непрерывно в течение всего года, в остальных селениях мастера трудились лишь в свободное от полевых работ время.

В исследовании 1897 г. гончарный промысел не описан вовсе, а встречается лишь в итоговой таблице (в с. Пестрецы на тот момент зарегистрировано 60 мастеров), однако никакого внимания описанию характера промысла не уделено (для сравнения – подробнейшим образом описано производство гребней из рога при занятых пяти мастерах, клещей для хомутов – трёх мастерах, а промысел шестидесяти человек внимания не заслужил) [6, с. 42]. К 1907 г. только в с. Пестрецы зафиксировано уже 154 гончара [11, л. 3].

Началом внимания к гончарным промыслам с. Пестрецы послужила обстоятельная статья инженера Грузова, директора Казанского Промышленного училища, опубликованная в «Казанской газете» 7 декабря 1903 г. Автор приводит подробное описание гончарного промысла, анализ технического оснащения и предложения по улучшению качества продукции и модернизации процесса производства при участии Казанского Промышленного училища, говорит о необходимости устройства склада материалов для снабжения мастеров. Продукция пестречинских кустарей сбывалась не только среди местного населения, но и расходилась по всему Поволжскому краю [4, с. 7–9], направлялась для централизованного сбыта в Кустарный склад [10, л. 51]. В селе сложились династии мастеров, хотя условия труда были не лучшие – мастерские кустарей располагались в землянках, вырытых по склону глинистого оврага [4].

В начале 20 в. в России огромное значение со стороны государства и общественных деятелей уделяется развитию профессионального образования, созданию сети учебно-ремесленных мастерских по обучению местным промыслам. На основании данных Грузова в 1906 г. Казанская Губернская Земская Управа возбуждает ходатайство об открытии учебно-ремесленной мастерской по гончарному делу именно в с. Пестрецы [11, л. 1], а в 1909 г. об открытии гончарной учебно-ремесленной мастерской ещё и в упомянутом выше с. Берлибаши [12, л. 8–9].

22 февраля 1907 г. Отдел сельской экономии Главного управления Землеустройства и земледелия г. С-Петербурга рекомендует «доставить несколько проб местной глины для производства лабораторных исследований её свойств» [11, л. 16], но к 30 сентября 1907 г. от профессора А. Соколова получены неутешительные результаты экспертизы. Профессор отмечает, что 3 присланных образца глины Пестрецов легкоплавки, глазурь не держат, имеют по-

ристый черепок, и модификаторы и добавки для улучшения данного сырья слишком дороги и неэффективны [11].

На этом история открытия мастерской с. Пестрецы могла закончиться, едва начавшись, если бы не личная просьба 20 октября 1908 г. к заведующему керамической мастерской Центрального училища технического рисования барона Штиглица г. Санкт-Петербурга К. И. Келлеру о проведении дополнительных испытаний. К. И. Келлер подготовил расчёты по оборудованию мастерской, руководил учениками при тщательном исследовании образцов глины. Александр Ильинский (ставший впоследствии бессменным руководителем мастерской) обжигал глину при разных температурах, проверял огнеупорность и усадку, составил специальные глазури и пасты для этого материала. Михаил Бондаренко подобрал 12 составов из серой глины с. Пестрецы и красной с. Шушары с добавлением шамота, кварца, мела и полевого шпата, составил свинцовую, баритовую, борнокислую поливы, а также выполнил образцы, расписанные ангобом и люстром, декорированные эффектом кракле (эти работы дополнили коллекцию Музея) [16, с. 106–110].

Труды и старания исследователей, общественных деятелей Казанской губернии и г. Санкт-Петербурга не пропали даром – в 1911 г. в Пестрецах всё-таки была открыта Земская художественно-ремесленная учебная гончарная мастерская.

История Пестречинской мастерской стала объектом всестороннего изучения многих исследователей: Р. И. Воробьёва и Е. П. Бусыгина (в описании истории художественных промыслов края [3, с. 23–24]), Е. П. Ключевской (в связи с деятельностью Казанской художественной школы [5]), Г. Ф. Валеевой-Сулеймановой (исследование в рамках развития кустарной промышленности [1]), А. Ю. Махинина (он изучал образовательную деятельность мастерской, технико-технологические и художественные особенности пестречинской керамики [8, 9]).

За относительно небольшой срок существования мастерская достигла значительных успехов: внесла новые технологии и материалы в гончарное производство местных кустарей (здесь готовили покрывные декоративные составы для реализации), помогала им в художественном и техническом отношении, способствовала подъёму промысла на новую высоту. На Всероссийских выставках художественные промыслы Казанской губернии наряду с изделиями кустарей представляли работы учебных мастерских, что позволяло представить всё состояние кустарных промыслов Казанской губернии на данном этапе. На выставке в 1914 г. изделия Пестречинской гончарной мастерской были стремительно распроданы [5, с. 30–31]. Подкрепляясь выпускниками мастерской, росло число гончаров: по статистическим данным к 1 июля 1919 г. гончарным промыслом в Казанской губернии занимаются уже 598 человек [14, л. 20].

В начале 1920-х гг. «из-за голода и экономической разрухи эта мастерская фактически была брошена на произвол судьбы и после этого не восстановилась» [1, с. 27]. Вторая жизнь Пестречинской мастерской связана с Казанской художественной школой, куда в 1921 г. Татпрофобр перевёл мастерскую в целях сохранения оборудования. Мастерская оставалась единственным в ТССР, Поволжье и Заволжье центром поддержки кустарных гончарных промыслов. В 1927 г. мастерская была включена в сеть учебно-показательных мастерских страны [13, л. 83–84, 107 и др.], она была предназначена не только для практических занятий студентов художественного отделения последних двух курсов КХШ, но и для распространения улучшенных методов работы среди кустарей путём организации краткосрочных (3 месяца) курсов [13, л. 88–91]. Мастерская действовала в течение 1927–1929 гг. под руководством одного из первых татарских художников Баки Урманче [2, с. 7].

А промысел гончарный, подстёгнутый деятельностью мастерской, продолжал развиваться: по архивным данным, к 1923 г. зарегистрировано 23 мастера-горшечника, к концу 1924 г. из 136 домохозяев с. Пестрецы, занимающихся разными подсобными промыслами, почти половина – 60 мастеров – были гончарами [15, л. 5–6, л. 262–263]. Среди них наибольшее число мастеров из семей Мишухиных, Киселёвых, Дудкиных, Совиных и др.

В советский период керамика ТАССР переходит в сферу промышленного производства предметов быта. Художник Б. А. Шубин возродил древнее искусство бытовой керамики, организовав в 1963 г. первый экспериментальный керамический цех при Казанском комбинате строительных материалов [1, с. 129].

В 1990-е гг. группой энтузиастов в селе Пестрецы было основано ТОО «Гончар», которое занялось изготовлением кашпо, архитектурных элементов, сувенирных изделий, декоративных панно с архитектурными мотивами. Характерная особенность этих изделий – окраска набрызгом современными синтетическими красками, основная технология изготовления – литьё в формах, печатные рельефные узоры.

Сейчас в Татарстане на керамических предприятиях – Шеморданской мастерской глиняной игрушки, АО Актюбинская игрушка, керамической мастерской в с. Алексеевское и др. – изделия выполняют преимущественно в технике литья; частные умельцы и сувенирные мастерские создают изделия формовкой, лепкой, литьём. Работой же на гончарном круге занимаются некоторые художники, но производят не бытовую посуду, а объекты декоративно-прикладного искусства.

Достигнув наивысшего расцвета в болгарский период, гончарный промысел впоследствии не получил повсеместного широкого распространения в крае. Однако были отдельные очаги производст-

ва, занимающие важное место в жизни населения. Гончарный промысел, при поддержке государства и общества, достиг особых успехов в художественном плане в период деятельности мастерской.

Библиографический список

1. Валеева-Сулейманова Г. Ф. Декоративное искусство Татарстана – Казань: Фэн, 1995. – 191 с.
2. Валеева-Сулейманова Г. Ф. Художник Борис Шубин. Искусство керамики Татарстана. – Казань: 1999. – 92 с.
3. Воробьев Р. И., Бусыгин Е. П. Художественные промыслы Татарии в прошлом и настоящем. – Казань: 1957. – 42 с. с ил.
4. Грузов. О гончарном промысле в селе Пестрецах, Казанского уезда // Казанская газета. – 1903. – № 49.
5. Ключевская Е. П. Художественные промыслы Татарстана в прошлом // Татарстан. – 1997. – № 3. – С. 24–32.
6. Кустарные промыслы в Казанском уезде Казанской губернии / издание Казанской уездной земской управы. Типография и литография А. А. Родионова в Казани: 1897. – 52 с.
7. Материалы исследования промыслов населения Казанской губернии – Казань: типография «Казанского Биржевого листка», 1887. – 294 с.
8. Махинин А. Ю. История создания гончарной художественно-ремесленной учебной мастерской в селе Пестрецы Казанской губернии // Татьяна день. Сборник статей и материалов третьей межвузовской научно-практической конференции, посвященной памяти Т. А. Геллер. – Казань: РИЦ «Школа», 2006. – Вып. 3. – 276 с.
9. Махинин А. Ю. Орнамент пестречинской керамики // Познавая образы мира: культура и искусство в прошлом и настоящем. – Казань: АСТОРΙΑ, 2008. – Вып.1. – 306 с.
10. НА РТ. Фонд 81, оп. 2, ед. хр. 492, л. 51.
11. НА РТ. Фонд 81, оп. 5. ед. хр. 404, л. 1, 3, л. 16. Приказ Отдела сельской экономики Главного управления Землеустройства и земледелия № 1061.
12. НА РТ. Фонд 81 оп. 7. ед. хр. 1746, л. 8–9.
13. НА РТ. Фонд Р-1431, оп. 1, ед. хр. 102, л. 8–9, л. 83–84, л. 88–91, л. 107, л. 101, л. 83. Докладная записка Керамического отделения, л. 106, 107 Протокол № 7 заседания комиссии по профтехническому образованию при научно-техническом совете стекольно-фарфоровой промышленности от 8 июня 1927 г.
14. НА РТ. Фонд Р-416, оп. 1, ед. хр. 319, л. 20–22. Пояснительная записка к смете Кустарного Под.отдела на 1 июля 1919 г.
15. НА РТ. Фонд Р-4139, оп. 2, ед. хр. 10. л. 5–6 Журнал о проверке торговых и промышленных предприятий и личных промысловых занятий в Пестречинской волости; л. 221–226, л. 262–263. Список граждан с. Пестрецов, кои занимаются подсобными промыслами.
16. Отчёт о действиях Казанской земской уездной управы. 1911, с приложением краткого обзора за первые восемь месяцев 1912. – Казань: лито-топография И. Н. Харитонова. – 1912 г. [538 с.]

СОВРЕМЕННОЕ ДЕКОРАТИВНО-ПРИКЛАДНОЕ ИСКУССТВО ТАТАРСТАНА

А. К. Сираиева
Институт истории им. Ш. Марджани
Академия наук Республики Татарстан,
г. Казань, Республика Татарстан, Россия

Summary. The article is devoted to the development of modern decorative and applied arts of the Republic of Tatarstan in the 1990-2010. In the modern stage the main role in decorative-applied art is played by professional artists, whose creative methods, materials and handicraft technologies are belonging to the traditional folk decorative art of tatars.

Key words: decorative-applied art; folk arts and crafts; handicraft; tatars.

Декоративно-прикладное искусство татар представляет собой яркую и многоцветную палитру древней культуры народа, истоки которой восходят к культуре азиатских, приаральских и других восточноевропейских племён (сарматы, гунны) 1 тыс. до н. э. – 4 в. н. э., раннесредневековых государств: Тюркский (6–7 вв.), Хазарский (7–10 вв.) каганаты и Великая Болгария (7 в.) [1, с. 250]. Развиваясь в русле традиций общемусульманской культуры, оно выработало устойчивые комплексы цветочно-растительного, геометрического и каллиграфического орнамента, декора и композиции, нашедшие воплощение во многих видах татарского искусства – кожаной мозаике, вышивке, керамике, резьбе по камню и дереву, ювелирном искусстве. В изделиях современных мастеров традиционный мир национальной художественной образности, сохраняя основные каноны, адаптирован к сегодняшней действительности и включён в быт и духовность в виде элементов в фольклорно-поэтической, декоративной, символической интерпретациях.

В настоящее время в декоративно-прикладном искусстве Республики Татарстан доминирует творчество профессиональных художников-прикладников, которые свободно варьируют народные мотивы, творчески перерабатывая образы предметного мира и арсенал уникальных техник. В основном они работают в системе художественного фонда РТ или на отдельных предприятиях, таких как «ТуранАрт», «Сахтиан» и др.

Уникальным видом прикладного искусства татар является искусство кожаной мозаики, не зафиксированной в искусстве других народов. Замечательными, неповторимыми её образцами стали многоцветные узорные ичиги. Узорчатая обувь казанских татар и их предков – болгар близка к сапожкам, найденным при раскопках Пазырыкских курганов V в. до н. э. на Алтае. Кожаная обувь изготовлялась из мозаичного сочетания разноцветных кож, сшиваемых встык цветными шёлковыми (в отдельных случаях золотыми или

серебряными) нитями, в результате чего создавалось необыкновенно красочная и богато орнаментированная композиция. В традиционном русле – и по орнаменту и по колориту – работают мастера кожаной мозаики: С. Д. Кузьминых, С. Ю. Гарбузова, И. Х. Гайнутдинов, Н. Х. Кумысникова (Рис. 1.), А. А. Замилова и др., создавая истинно национальные произведения искусства. Наряду с мозаичными ичигами, подушками, аксессуарами костюма художники выполняют декоративные панно с орнаментальными и сюжетными мотивами.



Рис. 1.

Автор Н. Х. Кумысникова



Рис. 2.

Автор И. Г. Фазулзянов

Глубоко самобытным и традиционным видом искусства казанских татар является ювелирное искусство, выступающее в форме дополнения к женскому костюму и предметом религиозно-охранного характера. Современные татарские ювелиры свободно владеют различными технологическими приёмами и средствами орнаментации ювелирных изделий: литьём, гравировкой, сканью (филигранью), зернью, чернью, эмалью, инкрустацией самоцветами. Уникальной для татарского прикладного искусства является техника бугорчатой (рельефной) скани, в которой орнаментальные виточки возвышаются объёмно в виде низкого или высокого конуса. Изделия ювелиров Татарстана не замкнуты сферой костюма, имеют самостоятельное мифо-поэтическое содержание. Современное ювелирное искусство представлено именами известных мастеров И. Г. Фазулзянова (Рис. 3.), Т. В. Соловьёвой, И. А. Васильевой и др., которые применяют в своих произведениях характерные для национального искусства техники.

В золотошвейных изделиях современных мастеров применяется металлическая нить под золото и серебро, канитель, позумент, бисер, создающие эффект рельефной поверхности. Пластической выразительностью отличаются узоры вышивок, создаваемых контрастом длинных и коротких стежков, сочетанием блестящих и матовых поверхностей. Сохраняя в целом приверженность к традиционной трактовке мотивов – тюльпана, лотоса, виноградной лозы,

«древа жизни», «золотого пера», «букета» – мастера золотого шитья стремятся к созданию богато орнаментированных элементов костюма, атрибутов мусульманской символики. Продолжают национальные традиции в создании золотошвейных изделий профессиональные вышивальщицы: Л. Ф. Фасхутдинова, И. А. Галант, О. Н. Марсова, А. В. Липина и др. (Рис. 3, 4).



Рис. 3.
Автор И. А. Галант



Рис. 4.
Автор С. Королёва

В керамике работают такие мастера, как И. Х. Саяхова, Н. В. Кузьминых, Т. А. Кривошеева, Ф. М. Сахабутдинова и др., в произведениях которых традиционные болгарские и татарские формы и декор получают современную интерпретацию.

В технике гобелена и батика работают М. С. Кильдибекова, А. Н. Егоров, А. Р. Ильясова, Г. И. Анютина и др.

В настоящее время на предприятиях народных художественных промыслов развиваются производство изделий узорного ткачества (АО «Алексеевская фабрика художественного ткачества»), мебели и утвари, плетёной из лозы (АО «Карадуган»), узорной мозаичной обуви (ООО «Сахтиан») и др. Самодеятельные мастера (Ф. А. Калмурзина, А. П. Обрезкова, О. А. Черкасова, М. М. Файзрахманов и др.) работают преимущественно в области вышивки, кружева, бисероплетения, аппликации, резьбы по дереву и др. [1, с. 253].

Панорама современного декоративно-прикладного искусства республики многолика и разнообразна. Наряду с традиционными многовековыми его видами живут и развиваются новые направления и векторы, демонстрируя тем самым преемственность традиций и новаторства.

Библиографический список

1. Валеева-Сулейманова Г. Ф. Декоративно-прикладное искусство. – Казань: Институт татарской энциклопедии, 2002. – 672 с., илл., карты.

ТРАДИЦИОННОЕ ПРИКЛАДНОЕ ИСКУССТВО: ВЗГЛЯД ИЗ XXI ВЕКА

М. Ю. Спирина

Межрегиональный институт экономики и права
Санкт-Петербург, Россия

Summary. The article is concerned to the important role of traditional applied art in contemporary world, socio-economic and socio-cultural activities of humanity. The traditional applied art is regarded as a constant of Eurasian (global) culture.

Key words: traditional applied art; its potencies; cultural constant, Eurasian and world culture.

В глобализирующемся мире сохранены важнейшие феномены истории человечества, к которым следует отнести, в первую очередь, традиционное прикладное искусство как древнейший вид человеческой деятельности, базис всей культуры, обладающий богатейшими потенциями в эволюции человека и разнообразных сфер его деятельности: науки, предпринимательства, искусства, педагогики, дизайна, др.

В наиболее широко распространённых сегодня теориях модернизации отражается точка зрения, что традиционная культура в целом повсеместно вытесняется на периферию общественной жизни, что специфические черты национальных культур в ходе формирования единой глобальной культуры неизбежно утрачиваются и «можно сожалеть об утрате национальной специфики, но вряд ли целесообразно только ради сохранения её отказываться от благ цивилизации» [2, с. 56].

В России сохранены четырнадцать направлений традиционного искусства, чего нет ни в одной из стран мира. Однако государственная экономическая и культурная политика, с одной стороны, приводит к закрытию традиционных художественных производств (только за 2009 г. закрылись около 50 организаций народных промыслов [1]), с другой – ориентирует отечественные промыслы на сувенирный ширпотреб, что в условиях рынка стимулирует индустрию подделок и подделок под народное, предназначенных исключительно для развлечения туристов, что вытесняет духовно-ценностное из жизненного пространства [3].

Традиционное прикладное искусство хранит исторический опыт и способно оказать разнообразную помощь человеку в его противостоянии вызовам современности. Его основным результатом является формирование оптимистичной предметно-пространственной среды обитания человека, находящейся в полной гармонии с природой, обществом и самим человеком. Этот вид искусства помогает человеку сохранять в себе человечность, развивать те компоненты личности, отсутствие или слабое развитие которых

всерьёз беспокоит специалистов: творческое мышление, интуицию, уверенность в своих силах, самостоятельность в решениях, пр. Произведения традиционного прикладного искусства содержат знаковую систему, которая широко используется как исконный, но технологически обновлённый язык, как визуальный ресурс актуализации культурного наследия.

Единство духовного и материального, формирование гармоничной личности, национального самосознания; развитие творческого мышления, культуры цвета, методики профессионального обучения, – таковы особенности и потенциалы традиционного прикладного искусства, с помощью которых актуализируется человеческая культура (и профессиональное искусство) в разных странах мира. Сегодня многие народы мира обращают особое внимание на возрождение традиционного прикладного искусства и введение его в современный культурный текст.

Библиографический список

1. Дрожжин Г. А. За пять лет мы можем полностью лишиться народной культуры. – <http://www.ruskiymir.ru/ruskiymir/ru/publications/interview/interview0089.html/> 2.8.2011.
2. Кармин А. С. Философия культуры в информационном обществе: проблемы и перспективы // Вопросы философии. – 2006. – № 2. – С. 52–60.
3. Некрасова М. А. Место народного искусства как духовного феномена в современной культуре России / <http://www.rdon.org/society>. 17.06.2011.

ОРНАМЕНТЫ НАШИХ ПРЕДКОВ

З. И. Сфиева

**Дагестанский государственный технический университет,
г. Махачкала, Республика Дагестан, Россия**

Summary. The article is devoted to decorative and applied arts of Dagestan? In particular carpet weaving. The article deals with various kinds of ornaments of Dagestan carpets, as well as classification of tufted carpets by ornamental feature. The author points to three types of compositional schemes of Dagestan carpet.

Key words: carpet weaving; ornament; composition; decorative and applied.

Издревле ковры и ковровые изделия широко использовались в повседневной жизни горцев, и далеко не только как часть интерьера. Жилище кавказца-простолюдина, без различия национальности и религии, было убрано коврами, паласами и войлоками в первую очередь для удобства и уюта, и в последнюю – в эстетических целях.

Орнамент ковра отображает в себе культурные традиции народов в разные исторические эпохи. Для древнего ковёрного производства наиболее характерным было закладывать в орнамент ковра

знаки и символы, защищающие дом от злых духов. Таким образом, ковер также являлся и своего рода оберегом для хозяина, поэтому ковры можно отнести и к культовым предметам быта [7].

Что касается истории орнамента ковра, то ситуация выглядит так: в восточном средневековье основным изображением был орнамент; затем на ковре появился цветочный узор или детализированный рисунок в духе ампира или рококо (европейских стилизациях). Современные эффектные геометрические изображения относятся уже к плоскостным декоративным композициям.

Расхоже мнение, что орнаментальный характер коврового декора связан с исламским запретом изображать человека. Но ведь орнамент возник задолго до ислама. Может быть, этот вид изображения обусловлен самой техникой ручного ткачества, при которой реальные предметы и образы приходится стилизовать, упрощать, придавая им геометрические формы. Есть и другая версия: орнаменты у язычников имели ритуальный смысл. А исподволь внедрявшееся мусульманство сохранило в искусстве языческие мотивы. Так, солярные знаки – простые круги, круги с лучами и стилизованные звёзды – символизируют процветание; спираль обозначает воду, оазис.

Сегодня, разумеется, ковровые рисунки всецело декоративны. Существуют и устойчивые орнаментальные ансамбли, складывавшиеся в течение веков: «бахтияр» – райский сад, «коба» – купол и др.

Геометрические, растительные, зооморфные и антропоморфные мотивы образовывали своеобразный алфавит, с помощью которого мастерицы составляли орнаментальные композиции ковров. Из поколения в поколение, от матери к дочери передавались секреты крашения пряжи, самобытные орнаменты, умение ткать плотными узлами. В период зарождения и вплоть до настоящего времени виды и формы ковроткачества развивались, видоизменялись, приобретая новые черты и наполняясь новым содержанием. Одни из них отмирали, другие зарождались. Особо следует отметить, что народные традиции в искусстве ковроделия Дагестана представляют собой бесценное наследие – первоисточник поисков новых поколений мастериц. Зарождение ещё в глубокой древности дагестанского ворсового ковроткачества, отличавшегося особой сложностью процесса и выполнявшегося способом узловязания, создало благоприятную почву для развития ковровой орнаментики, как вида народного искусства. С появлением данной техники ткачества специфический экспрессивный язык ковроделия получил большие возможности для дальнейшего развития. И правомерно было бы отнести, в данном случае, к характеристике орнамента дагестанских ворсовых ковров слова великого русского критика В. В. Стасова: «Все новые народные орнаменты идут из глубокой древности, а у народов древнего мира орнамент никогда не заключал ни единой праздной ли-

нии: каждая чёрточка тут имеет своё значение, является словом, фразой, выражением известных понятий, представлений. Ряды орнаментистики – это связная речь, последовательная мелодия, имеющая свою основную причину, не предназначенная для одних только глаз, а также для ума и чувства» [5, с. 207].

Если взять и рассмотреть дагестанский ковер, то основу его узора составляет геометрический орнамент, изображающий символические силуэты животных, птиц и растительности из окружающей природы и быта.

Впервые в 1959 году Э. В. Кильчевская и А. С. Иванов классифицировали основные разновидности производимых в Дагестане ворсовых ковров по их характерным орнаментальным признакам на 11 типов [6].

К южной группе отнесены следующие типы ворсовых ковров: лезгинских: «Ахты», «Микрах», «Касумкент», «Рутул»; татско-азербайджанских – «Дербент», «Рушул»; табасаранских – «Хив», «Табасаран». К северной группе относят: аварский «Тлярата», кумыкские «Дженгутай» и «Казанище».

В восьми типах южно-дагестанских ковров выявлены рисунки, им даны соответствующие названия, по-видимому, со слов самих мастериц. Таких рисунков всего 10. В различных селениях они имеют разные названия: «Пантуси», «Будулай-фулар», «Мерхер», «Чархипалак», «Мерхер-сани», «Топанча», «Сафар» «Чархар», «Джакул», «Гымыл».

Если подробно рассмотреть композиционные схемы дагестанских ковров, то можно поделить их на три разновидности. Каждая из них значительно отличается от других в оформлении центрального поля ковра.

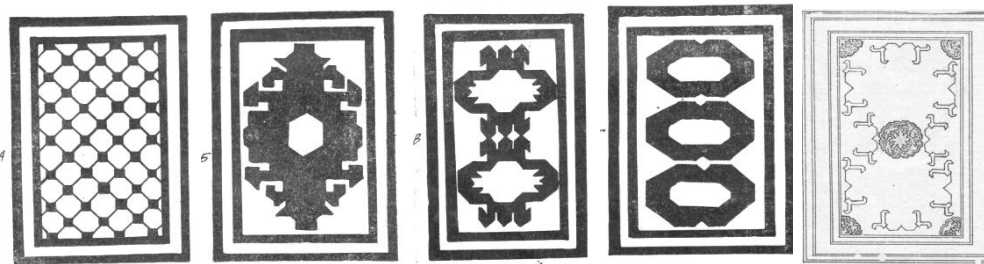
1. Плоскость центрального поля заполнена многократно повторяющимися структурными элементами одинаковой конфигурации. В качестве такого мотива встречается восьмиугольник (Рис. А).

Ковёр с рисунком «Сафар» (Рис. Д) имеет тот же принцип построения, но структурные элементы имеют разные пропорциональные соотношения относительно друг друга, от очень крупных мотивов («карчар» – «рога джейрана») до совсем маленьких ромбиков. Характерной особенностью этой схемы является её способность разрастаться как по вертикали, так и по горизонтали, а кайма, замыкая эту композицию, придаёт ей законченный вид.

2. Второй, менее распространённой композиционной схемой ворсовых ковров (теперь и вовсе вышедших из употребления), была композиция, связанная с религиозными представлениями.

3. Наиболее излюбленная разновидность композиционной схемы дагестанских ворсовых ковров – медальонное заполнение центрального поля, причём количество медальонов (в зависимости от размеров ковра) варьируется от 1 до 5. Например, двухмедальон-

ная композиция «чере», может превратиться в трёх- или четырёх-медальонную, а трёхмедальонная композиция «Будулай фулар» – в двух-, четырёх- или пятимедальонные модификации (Рис. Б, В, Г).



А Б В Г Д

А – Безмедальонная композиция «Хирда».

Б – Одномедальонная композиция «Кабирдаш».

В – Двухмедальонная композиция «Чере».

Г – Трёхмедальонная композиция «Будулай фулар».

Д – Композиционное построение узора типа «Сафар».

В художественном оформлении ковров важную роль играет цвет, которым с удивительным мастерством оперировали дагестанские ковровщицы, обладающие тонким художественным чутьём в подборе гармоничных цветосочетаний. Преобладающим цветом на южно-дагестанских коврах был красный и его различные оттенки – от розового до бордового. Из холодных цветов в качестве фоновой используется насыщенный синий. Очень часто в колорите одного ковра насыщенные красный и синий цвета дополнялись мелкими орнаментальными элементами чёрных, белых и жёлтых оттенков. И, как правило, все структурные элементы узора выделялись контурной линией чёрного цвета. В аварских коврах в качестве фоновой иногда применялся чёрный, но основным цветом был синий.

В заключение хочется сказать, что возрождение национально-го искусства, в частности ковроткачества, – одна из первостепенных задач на пути дальнейшего развития декоративно-прикладного искусства Дагестана.

Библиографический список

1. Байрамбеков М. М. Дагестанский народный орнамент. – Махачкала, 2001.
2. Гаджимурадов С. М. Основы ковроделия. – Махачкала, 1989.
3. Казилов Г. Н. Ворсовые ковры Дагестана. – Махачкала, 1989.
4. Маммаев М. М. Декоративно-прикладное искусство Дагестана. Истоки и становление. – Махачкала: Даг. кн. изд-во, 1989.
5. Стасов В. В. Собрание сочинений. – Спб., 1894. Т.1. – С. 207.
6. Кильчевская Э. В., Иванов А. С. Художественные промыслы Дагестана. – М. 1959.
7. <http://www.klcupe.ru/articles/design/carpets/>

ИЛЛЮСТРАЦИИ И. И. ГОЛИКОВА К «СЛОВУ О ПОЛКУ ИГОРЕВЕ»: «ПЛАЧ ЯРОСЛАВНЫ»

Е. Ю. Гундорова, А. С. Симахина
Средняя общеобразовательная школа № 124
с углубленным изучением отдельных предметов,
г. Самара, Россия

Summary. In this article, an interpretation is given for the illustration «Yaroslavna weeping» created by the artist I.I. Golikova with Palekh style in accordance with the text of «The word about Igor regiment».

Key words: «The word about Igor regiment»; illustrations; I. I. Golikov; Yaroslavna weeping; Palekh style.

В 1932 году М. П. Сокольникову, художественному редактору издательства «Academia», пришла идея выпустить «Слово о полку Игореве» в палехском стиле. Писатель Максим Горький посоветовал поручить оформление книги И. И. Голикову (1887–1937) – выдающемуся живописцу, создателю палехской миниатюры. Тема Родины, являющаяся главной в творчестве художника, древнерусский стиль, а также живописность и образность «Слова», перекликающаяся с палехским искусством, вдохновили мастера на создание иллюстраций к этому шедевру. Для книги был взят древнерусский текст первого издания 1800 г. графа А. И. Мусина-Пушкина под редакцией А. Ф. Машиновского, снимки с которого были сделаны и выпущены в 1920 году М. и С. Сабашниковыми. И. И. Голиков от руки переписал текст со снимков, художественно украсив его заставками, красочными форзацами, инициалами и концовками в древнем стиле. Переплёт оформили как палехскую шкатулку. Для этого издания художник создал 10 цветных миниатюр. Они отразили важнейшие эпизоды «Слова» и получили следующие названия: «Боян, Игорь и Ярославна»; «Встреча Игоря с Всеволодом»; «Затмение солнца»; «Поход»; «Битва»; «Пленение Игоря»; «Святослав рассказывает боярам о своём сне»; «“Злато слово” Святослава»; «Плач Ярославны»; «Бегство Игоря из плена». В своих иллюстрациях художник соединил традиции древнерусских миниатюр и палехской живописи. В одном рисунке, как и в древнерусских миниатюрах, изображаются различные эпизоды сюжета «Слова». В то же время композиция иллюстраций выполнена в стиле житийных икон, где на среднике крупным планом помещается образ святого, а в клеймах – эпизоды из его жизни. На переднем плане своих миниатюр И. И. Голиков крупно изображает главного героя, а события, связанные с этим персонажем, иллюстрирует небольшими картинками на втором плане.

Остановимся более подробно на одной из иллюстраций И. И. Голикова – «Плач Ярославны» [1, с. 143]. Ярославна – молодая жена князя Игоря. На картине княгиня изображена крупным пла-

ном в центре в полный рост. Преобладающий цвет её одежды и головной платок – красного и белого цветов, что символично. С древнейших времен на Руси красный (его ещё называли чёрным) и белый цвета в народе считались цветом памяти, траура. Следовательно, Ярославна одета в траурные одежды. Её волосы, согласно русским траурным традициям, распущены. Поднятые вверх руки и глаза княгини одновременно означают моление, и вопрошение, отчаяние, страх.

Вокруг центрального образа И. И. Голиков нарисовал ряд небольших картин, которые непосредственно иллюстрируют текст Плача Ярославны. Княгиня в своём воображении обращается к кукушкой и летит к реке Каяле – месту, где проходило сражение русских с половецкими полками. Кукушка – одна из мифологизированных птиц в славянской культуре. «Согласно легендам, кукушкой стала женщина или девушка, которая тосковала по погибшему или загубленному мужу» [2, с. 271]. Образ Ярославны-кукушки можно истолковать как символ вдовства, безутешного плача по мужу. На картине мы видим княгиню, склонившуюся над его телом. Литературный текст сообщает нам, что князь Игорь был ранен и остался жив. Но в своём Плаче Ярославна представляет его «могучее» тело с кровавыми ранами, оставшимся лежать на поле боя. В данном контексте этот фрагмент можно интерпретировать как смерть Игоря. Ярославна, обращается кукушкой, чтобы оживить мужа:

«Обернусь я, бедная, кукушкой,
По Дунаю-речке полечу
И рукав с бобровою опушкой,
Наклонясь, в Каяле омочу.
Улетят, развеются туманы,
Приоткроет очи Игорь-князь
И утру кровавые я раны,
Над могучим телом наклонясь» [3, с. 162].

Река в Древней Руси являлась объектом почитания. Её символизм многозначен. Река Каяла представлена здесь как символ живой воды, которая способна возратить князю Игорю жизнь и сознание. Именно это содержание, на наш взгляд, и отражает эпизод в левом углу иллюстрации.

В своём Плаче Ярославна обращается к ветру, к Днепру, к светлomu солнцу, как к живым существам, имеющим разум, божественное начало. Мы видим её на картине, взывающей к солнцу (с левой стороны миниатюры), и к ветру (с правой). Над её головой сгустились чёрные, клубящиеся низкие тучи, принесённые ветром, который представлен в «Слове» демоническим существом, помогающим врагам и сеющим смерть: «Ты же, стрелы вражеские сея, //

Только смертью веешь с высоты [4, с. 163]. С правой стороны картины изображён фрагмент битвы князя Игоря с половцами. Он сражается в одиночку против многочисленных врагов. Художник изобразил его на белом коне, а половцев – на красных лошадях.

Ярославна, по тексту, с почтением и просьбой обращается к «славному» Днепру, чтобы он сохранил князя «на дальней стороне» и помог вернуться из иного мира живым. Вода, почти сливающаяся с небом, составляет верхнюю часть рисунка.

Кульминация Плача, по нашему мнению, находится в самом конце, где Ярославна обращается к солнцу, называя его «трижды светлое», в другом переводе – «трисветлое солнце». Исследователи «Слова о полку Игореве» в светлом (трисветлом) солнце усматривали не языческое божество, а Христа, иносказательное обращение к Святой Троице. Символами Троицы на картине И. И. Голикова являются зелёный цвет и растительный орнамент, повторяющий себя и в одежде Ярославны, и в обрамлении картины. Да и сама Ярославна напоминает живое цветущее дерево, корни которого глубоко уходят в русскую землю. Не случайно, многие исследователи «Слова» подчёркивали гармоничное единство природы и образа Ярославны.

Интересным, на наш взгляд, решением в картине является выбор цвета для стены, на которой, исходя из текста «Слова», плачет Ярославна. Он, как и одежды княгини, – красного цвета. Через этот траурный цвет художник символично показывает нам русскую Стену Плача. С другой стороны, эта стена является границей города Путивля, своеобразным оберегом от неожиданных нападений врага. Удивительно, но сам город предстаёт в праздничном виде. В нём много храмов, он красив и богат. Кажется, что над ним плывёт колокольный звон. Мы не видим здесь, кроме Ярославны, людей, но понимаем, что он жив. Вид города говорит о будущем мире, счастье и спокойствии.

Исходя из вышесказанного, можно сделать вывод: Плач Ярославны можно воспринимать как свободную молитву к Господу. Практически сразу за Плачем – молитвой Ярославны следует ответ от Бога:

И взыграло море. Сквозь туман
Вихрь промчался к северу родному –
Сам Господь из половецких стран
Князю путь указывает к дому [5, с. 164].

Книга вышла в свет в 1934 году. Оригиналы оформления этой книги хранятся в Третьяковской галерее.

Библиографический список

1. Слово о полку Игореве / составитель М. Молюков; художники И. Голиков, В. Немов. – М.: Белый город. – 240 с.: ил.
2. Славянская мифология. Энциклопедический словарь. – Изд. 2-е. – М.: Международ. отношения, 2002. – 512 с.
3. Слово о полку Игореве – М.: Дет. лит., 2009. – 253 с.: ил.
4. Слово о полку Игореве – М.: Дет. лит., 2009. – 253 с.: ил.
5. Слово о полку Игореве – М.: Дет. лит., 2009. – 253 с.: ил.

СОХРАНЕНИЕ ХУДОЖЕСТВЕННЫХ ТРАДИЦИЙ ПРИ ОБУЧЕНИИ СТУДЕНТОВ 1-ГО КУРСА СПЕЦИАЛЬНОСТИ «КУЛЬТУРА И ИСКУССТВО»

Л. Ю. Саяпина, М. Н. Черкасова

**Институт архитектуры и искусств Южного федерального
университета, г. Ростов-на-Дону, Россия**

Summary. The formation of professional competence of students is of great importance for the success of the specialty. Connection professional knowledge using historical artistic heritage contributes to the cultural development of the personality of each student and raise the cultural level of society.

Key words: professional competence; cultural development; traditions.

В 2010 году в Институте архитектуры и искусств (ИАрхИ ЮФУ) продолжается эксперимент по внедрению индивидуальных образовательных траекторий обучения. Эксперимент проходит для направления «Культура и искусство» и предполагает обучение каждого студента 1-го курса за год на четырёх специальностях: «Дизайн графический», «Искусство интерьера», «Художественное проектирование костюма», «Декоративно-прикладное искусство». Такая ротация специальностей предназначена для помощи студентам в осознанном выборе ими будущей профессии.

В основе образовательной концепции ИАрхИ ЮФУ лежит активизация творческих способностей студента на всех этапах формирования его как специалиста. Комплексный подход к обучению и интеграция дисциплин определяют основные стратегические направления работы преподавателей кафедры дизайна:

- приобретение студентами комплексного опыта проектных, художественных, технологических работ по специальности;
- формирование профессиональных компетенций;
- творческое развитие и саморазвитие студентов;
- формирование положительной учебной мотивации;
- сохранение культурного и художественного наследия.

Преемственность историко-культурного опыта особенно важна в эпоху глобализации – «процесса возрастающей взаимосвязи стран

под воздействием экономических, политических, культурных отношений...» [1]. Процесс глобализации амбивалентный, имеет позитивные и негативные стороны. «...Западная цивилизация целенаправленно распространяет на весь мир свои системы ценностей, правовых и экономических отношений [2]. Средства массовой информации формируют точку зрения, близкую культуре жителей стран Запада. Для нашей страны необходимо сохранять свой исторически значимый культурный и художественный «овеществленный» опыт и передавать его следующим поколениям.

В рамках эксперимента преподаватели ИАрхИ ЮФУ, соединив стратегические цели и ограниченное время обучения, разработали программы учебного модуля «Художественное проектирование костюма». На изучение этого модуля отведено всего два месяца. За восемь недель студенты 1-го курса изучают профессионально значимые дисциплины «Архитектоника», «Художественное проектирование костюма», «Технология костюма (швейных изделий)». Художественный опыт предыдущих поколений, экспонаты музеев, сохранившиеся образцы, фотодокументы – всё это составляет часть авторских программ преподавателей кафедры дизайна ИАрхИ ЮФУ и является важной вехой в культурном развитии личности каждого студента.

Дисциплина «Архитектоника» учит студентов работе с формой костюма, в том числе исторического. На «Художественном проектировании костюма» студенты знакомятся со стилизацией, орнаментикой народного костюма, с традиционными видами декора. Дисциплина «Технология костюма» позволяет приобрести первичные технологические навыки и максимально «вводит» студента в будущую профессиональную деятельность.

При проектировании авторской программы по дисциплине «Технология костюма (швейных изделий)» мы обратились к историческому опыту народных мастеров, соединив его с современными требованиями к художнику-стилисту. За основу была взята техника «Лоскутное шитьё», позволяющая сочетать культурные традиции и художественно-технологические приёмы при изготовлении швейных изделий. В программу дисциплины «Технология костюма (швейных изделий)» вошли работы по влажно-тепловой обработке тканей, лоскутному шитью (пэчворку), объёмной стёжке (квилтингу), аппликации, контролю качества изделий. Предусмотрена самостоятельная работа студентов, которая направлена на повышение их творческой активности, приобретение профессионального опыта.

При проектировании разделов экспериментальной программы мы учли несколько основных принципов. Принципы «простая геометрия» и «от простого – к сложному» учат студентов выполнять простые лоскутные блоки и компоновать их в новое полотно с интересными узорами. Принцип «от проекта до объекта» даёт каждому

первокурснику возможность выполнить весь комплекс творческих работ, начиная от эскиза, построения рисунка, выполнения блоковых образцов и заканчивая изготовлением готового изделия. Принцип «глубокого погружения теории в практику» помогает каждому студенту самостоятельно выполнить организационные, проектные, художественные работы; расширяется «горизонт знаний» при работах с новыми материалами. Происходит «незаметное» формирование профессиональных компетенций, к которым добавляются диалоговые коммуникации с другими студентами и преподавателями. Принцип «наглядное качество» помогает обучающимся видеть неточности в швах соединений, определять причины недостатков и сразу их исправлять, не ожидая замечаний преподавателя.

Такой проект планирования авторской программы по дисциплине «Технология костюма (швейных изделий)» дал возможность выполнить образцы в разных техниках и создать аттестационное изделие для оформления интерьера (настенное панно). Все виды швейных работ соответствуют возможностям новичков – первокурсников; успешное выполнение блоков – образцов с разноцветными узорами приносит студентам радость и формирует положительную учебную мотивацию. Поэтапно у обучающихся формируются профессиональные компетенции начального (допорогового) уровня и одновременно идёт сохранение культурно – исторического наследия. Творческая работа, имеющая в своей основе мастерство народного искусства, является одинаково интересной и важной как для студентов, так и для преподавателей.

Библиографический список

1. Социологический энциклопедический англо-русский словарь Кравченко С. А. – М.: Астрель – АСТ - Транзит книга, 2004.
2. Большая энциклопедия Кирилла и Мефодия. – <http://www.megabook.ru/>

В. ГАВРИЛИН: МУЗЫКАЛЬНЫЕ КРАСКИ СЕВЕРА

Е. А. Крехалева

Институт социально-гуманитарных и политических наук,
г. Архангельск, Россия

Summary. The article is devoted to the creativity of the russian composer of the 2nd half of XX century Valeriy Gavrilin. The main idea is paid to the folk roots of the composer who was born and grown in Vologodskaya Oblast'. He carried images of his motherland through his creative way.

Key words: folk; Russian North; music; composer; «Chimes»; V. Gavrilin; G. Sviridov; V. Vakhrushev.

Валерий Гаврилин (1939–1999) – талантливый отечественный композитор второй половины XX века. Определяя место Валерия Гаврилина в музыке, его обычно сближают с Георгием Свиридовым. Г. Свиридов так отзывался о своём молодом последователе: «Гаврилин – композитор народный, как были народны композиторы-классики. И эта народность в самом высоком понимании, как народно творчество Пушкина или Кольцова, Некрасова и Есенина» [1].

Валерий Александрович родился и провёл юные годы в Вологодской области. По признанию самого Гаврилина, композитором он стал лишь благодаря своему родному краю: «В какой-то нелёгкий период творческих поисков я ощутил, как из глубины души стали, сначала робко, потом всё явственней, всплывать мелодии, звуки, краски родной Вологодчины. Ведь в детстве я застал в деревне и посиделки, и старинные обряды и песни, и даже хорошие кулачные бои! И вдруг всё это ожило, стало заполнять меня, волновать, радовать настолько остро, что я неожиданно почувал, что твёрдо стою на вологодской земле, как то дерево, что корнями врастает в почву русскую. И вот тогда я написал первое, на мой взгляд, настоящее произведение – «Русскую тетрадь» [2].

Первые детские впечатления от музыки были связаны у Валерия с проводами солдат на фронт: бабы рыдали, и плач, вой их переходил в пение-причитание. С тех пор музыка и боль были для него неразделимы. «Город дал мне образование, но в музыке я остался деревенским. Моя любовь к пению – из деревни. Всё, что касалось глубоких и серьёзных чувств в деревне изливалось в пении», – писал В. А. Гаврилин [3].

Тема Родины – большой и малой – красной нитью проходит как в музыкальном творчестве композитора, так и в его литературных трудах. В сборнике статей, эссе и интервью В. Гаврилина «Слушая сердцем» прослеживается его позиция, утверждающая высокую миссию искусства в сохранении культурной традиции, духовности и нравственности народа. Творческое кредо композитора выражено в книге «О музыке и не только...», представляющей собой сборник за-

писей композитора, сделанных в течение жизни. Главная задача национального композитора, пишет он, состоит в объяснении «в любви к Родине». «Национальный художник оставляет нации знак любви – произведение, становящееся любимым украшением нации, душой нации, талисманом...» [4].

Отношение Гаврилина к фольклору формировалось в условиях так называемой «новой фольклорной волны» (Г. Свиридов, Р. Щедрин, С. Слонимский и др.). В литературе Русского Севера это направление представляли Ф. Абрамов, В. Белов, Н. Жернаков. Суть «новой фольклорной волны» состояла не только в пробуждении национального самосознания, поисках своих исторических корней, но и в определённом протесте против официальных стереотипов. Гаврилин совмещал авторское отношение к фольклору с исследовательским. Его фольклоризм, отмечают музыковеды, – это, прежде всего, психологичность, глубина подтекста. Полемизируя, возможно, в мыслях со своими оппонентами в искусстве, он напишет: «Вам нужна среда обитания, а мне отечество. Для творчества. Для вас отчество – костюм, а для меня – кожа» [5].

Одним из ключевых произведений композитора являются «Перезвоны», которые можно назвать энциклопедией национального стиля, северного фольклора. Эта масштабная хоровая симфония-действие длится полтора часа. Она написана композитором уже в зрелом возрасте и является итогом его творческих и духовных исканий.

Уже само название сочинения вызывает ассоциации, связанные с миром русской истории, в том числе Русского Севера, словно наполненной перезвоном колоколов. Колокольность являлась корневой национальной темой для целой плеяды русских композиторов: Мусоргского, Чайковского, Римского-Корсакова, Рахманинова, Прокофьева, Г. Свиридова, Р. Щедрина. Сочинение В. Гаврилина, таким образом, соответствует традициям народной жизни и отечественного искусства.

«Перезвоны» были задуманы как театральное действие для хора с оркестром. Это развёрнутое историческое полотно – многоплановое, как и сама жизнь. Тема произведения – история человеческой души, духовное становление личности. Музыкальная ткань «Перезвонов» пропитана множеством шуток, прибауток, пословиц, поговорок, считалочек, фантастических небылиц, которые остались ярким следом в детской памяти композитора. Применяет он также подлинные фольклорные поэтические тексты («Весело на душе», «Смерть разбойника», «Посиделки»). Например, в «Посиделках»: «С неба звёздочка упала, а другая упадёт. По сватам уехал дроздец, а может, дура попадёт. Говорил: «Не плачь, милая, а ты не плачь и не скучай. Я не думал тебя бросить, а подошёл такой случай».

Для «омузыкаливания» этих текстов композитор использует не готовые цитаты из музыкального фольклора, а лишь народную

интонацию, интонационные зёрна. Он не подражает фольклору, а творит по законам народной музыки, с помощью тех красок, которые запомнил с детских лет. Это проявляется не только в «Посиделках», но и «Ерунде», «Ти - ри - ри», «Страшенной бабе». Композитор использует такие жанры народного творчества, как причёт («Белы - белы снеги»), плач («Скажи, скажи, голубчик»), частушка и страдания («Посиделки», «Ти-ри-ри»).

Если для некоторых коллег Гаврилина народная интонация была чем-то извне привнесённым, то для него народная музыкальная речь была естественным собственным языком. «Примитивные» текст и интонация предстают в качестве обобщения.

Творчество Валерия Гаврилина преемственно связано с творчеством Георгия Свиридова. Однако, по мнению Андрея Петрова, линия «Свиридов – Гаврилин» сейчас оборвалась: «Я не знаю композитора, кто бы ярко, интересно работал в этом направлении». [6]

С моей точки зрения, ещё рано утверждать, что эта линия утрачена. В качестве примера продолжения линии «Свиридова – Гаврилина» можно привести творчество северного композитора В. Л. Вахрушева. Родился Владимир Леонидович в 1948 году. Проживает в г. Котласе Архангельской области. Окончил Петрозаводскую консерваторию. Член Союза композиторов России. Работает на материале северного фольклора с применением современных видов композиторской техники. Основные жанры: вокальная музыка преимущественно на стихи поэтов Севера (Н. Рубцова, Н. Тряпкина, В. Беднова), хоровая музыка (Н. Рубцов, Н. Клюев). В числе его основных произведений можно назвать оперу «Пелагея» (Ф. Абрамов), балет «Яблоневое семечко», симфонию.

С Гаврилиным Вахрушев был знаком лично. Творчество Валерия Александровича он оценивает очень высоко.

– Свиридов и Гаврилин – для России это два больших таланта, – говорит Владимир Леонидович. – Считаю, что их линия по музыкальному языку действительно идёт назад, но по духовности – вперёд. У Гаврилина самые лучшие произведения – «Русская тетрадь» и «Перезвоны». Себя я считаю фольклорным композитором. В душе – фольклорные корни. Если же говорить о продолжении гаврилинского в моём творчестве, то оно больше проявляется в песенном жанре. А вот в камерной музыке мой путь – полистилистика [7].

Перед каждым художником рано или поздно встаёт задача прорыва в новую сферу. Толчок к этому прорыву даёт направление, представленное самобытным творчеством Гаврилина. И особенно важно для нашего общества, стремящегося к культурному возрождению и развитию духовности, является то, что это направление имеет национальные корни. «Изменилось всё – социальная система, нравственные ценности. Даже слово! И человек растерялся. Он родные берега потерял, а другие найти не смог» [8].

Музыка Гаврилина поможет нам обрести родные берега. Как говорил сам Валерий Александрович о национальной музыке, «она поможет нам не потеряться, быть интересными и узнаваемыми среди многочисленных народов, населяющих землю, ...внести свою немалую и ценную лепту в сокровищницу мирового искусства» [9].

Библиографический список

1. Этот удивительный Гаврилин. – СПб., 2002. – С. 11.
2. Гаврилин Валерий. Слушая сердцем... – СПб., 2005. – С. 292.
3. Гладкова О. И. Валерий Гаврилин и его хоровая симфония-действие «Перефоны». – СПб., 2002. – С. 12.
4. Гаврилин В. О музыке и не только...Записи разных лет / сост. Н. Е. Гаврилина и В. Г. Максимов. – СПб., 2003. – С. 259.
5. Там же. – С. 258.
6. Петров А. Гаврилинская исповедальность // Труд. – 1999. – 13 апр. – С. 8.
7. Крехалева Е. А. Фольклорные корни композитора // Правда Севера. – 2008. – № 92 – С. 5.
8. Распутин В. Без деревни мы осиротеем // Аргументы и факты. – 2006. – № 16. – С. 3.
9. Гаврилин В. А. Слушая сердцем... – СПб., 2005. – С. 74.

III. КЛАССИЧЕСКОЕ И СОВРЕМЕННОЕ ИСКУССТВО

СТАНОВЛЕНИЕ ЖАНРА АНГЛИЙСКОЙ ТРАГЕДИИ КРОВАВОЙ МЕСТИ НА РУБЕЖЕ XVI–XVII ВЕКОВ

Д. О. Хаустова

Российский университет театрального искусства (ГИТИС),
г. Москва, Россия

Summary. The article discusses key characteristics of the initial development stage of English blood revenge tragedy. It thoroughly considers the most important example set by Thomas Kyd and analyses dramatic instruments of the genre evolution at the edge of XVI–XVII centuries.

Key words: English Renaissance theatre; blood revenge tragedy genre; dramatic impulse; dramatic tools; exposition; catastrophe; duty tragedy; villain tragedy; sin tragedy.

Трагедия кровавой мести – драматургический жанр, получивший развитие и снискавший популярность у английской публики в 1580–1640 гг. Отличительная черта направления состоит в том, что в качестве основной движущей силы пьес выступает месть [7, с. 41–61]. Английская трагедия мести не рассматривалась как самостоятельный жанр вплоть до рубежа XIX – XX веков, когда были опубликованы фундаментальные работы Фредерика Боаса и Уильяма Адамса [5; 6]. Фундаментальные источники утверждают, что в развитие жанра внесли свой вклад Томас Кид, Уильям Шекспир, Джон Марстон, Джордж Чапмен, Сирил Тёрнер, Томас Миддлтон, Джон Уэбстер, Джеймс Ширли и Джон Форд [2; 3; 6].

Родоначальником жанра трагедии кровавой мести в английском театре считается Томас Кид (Thomas Kyd). Единственная пьеса, которую исследователи полагают бесспорно принадлежащей перу Кида, – это «Испанская трагедия», оказавшая огромное влияние на театр елизаветинской эпохи [1; 4]. По словам А. А. Аникста, «...нельзя не поразиться напряжённой драматичности действия «Испанской трагедии». Она дала образец трагедии мести. При внимательном чтении нетрудно увидеть, что некоторые типичные приёмы трагедии мести полностью сохранены у Шекспира в "Гамлете"» [4, с. 5]. Фредсон Бауэрс утверждает, что авторы трагедий прошли «школу» Томаса Кида [7, с. 101–153], то напрямую копируя созданную им модель, то выборочно используя подходы, казавшиеся им наиболее удачными.

Кровная месть, которой жаждет протагонист, – основа кидовской трагедии. Путь к возмездью составлял главную движущую силу действия в том смысле, что зритель на протяжении всего спек-

такля был увлечён событиями, ведущими к неизбежному акту отмщения за убийство, и поступками мстителя, искавшего справедливости на крови. Источником катастрофы была месть, совершаемая человеком. Причиной мести служили убийство, увечье, оскорбление, унижение, обида, несправедливость и пр., виновники которых остались безнаказанными. На сцене совершались многочисленные убийства, лилась кровь, мучились несчастные жертвы. Призрак убитого взывал к мщению, нередко появляясь по несколько раз, чтобы подбодрить мстителя. Промедление, вызванное помутнением рассудка протагониста или отсутствием веских доказательств вины, стало одним из характерных инструментов развития действия, который использовали многие драматурги. В финале трагедии злодеев ждала гибель – изощрённая, кровавая, часто растянутая во времени, сопровождающаяся детальным разъяснением причин мщения. Судьба мстителя также была предreshена: ему должно ожидать суда над обидчиками или уповать на то, что мерзавцев настигнет Божья кара. Решившись на самостоятельное мщение, герой подписывал себе смертный приговор.

Период с 1587–88 гг., когда была написана «Испанская трагедия», и до 1607 г., когда появилась «Трагедия мстителя» Томаса Миддлтона, стал «золотым двадцатилетием» кровавой трагедии мести. Модель была создана, и последователи Кида успешно использовали её, меняя детали, работая над углублением или изменением характеров, но формула трагедии кровавой мести оставалась практически неизменной. Так, Джон Марстон в «Мести Антонио» (1599–1600 гг.) усилил тему вероломства; Генчи Четтл в «Трагедии Гофмана» (1603 г.) уже в завязке действия сделал мстителя злодеем; это начинание получило интересное развитие в «Трагедии мести» (1606 г.) Томаса Миддлтона. Авторы находили новые способы привлечения внимания зрителей и усложнения действия.

Одним из представительных примеров пьес последователей Томаса Кида служит трагедия Джона Марстона «Месть Антонио» (1599 г.) [9]. В замысле пьесы прочитываются мотивы «Испанской трагедии», «Гамлета» и «Тита Андроника». Так, двойное убийство было совершено ещё до того, как началось действие, а козни злодея Пьеро Сфорца практически с самого начала пьесы угрожают жизни главного героя. Призрак Андруджио, отца Антонио, раскрывает тайну преступлений, хотя появление духа отложено до третьего акта. Марстон умело обходит сложности, обусловленные тем, чтобы перенести акт мщения на более позднее время, но сталкивается с другой проблемой: автору необходимо заполнить интригующими событиями два акта пьесы, напрямую с местью не связанных.

Драматург отыскивает интересное решение. Так же, как и в «Гамлете», макиавеллист не просто пытается помешать герою, но стремится лишить его жизни. При этом контр-действие зарождается

раньше, чем в «Гамлете», и, как в трагедии «Тит Андроник», злодей фактически узурпирует сцену и наносит не понимающему причин своих несчастий и пассивному герою один удар за другим. Дополнительную насыщенность замысла обеспечивают: два добавочных мстителя, занятых тем, чтобы отплатить за «вторичное» убийство; сцены ухаживаний герцога Пьеро за Марией; любовные сцены между Антонио и Мелидой; заговор против Мелиды.

Для поддержания внимания публики после явления призрака Марстон использует три инструмента развития действия. Во-первых, Антонио не готов мстить потому, что горе практически полностью лишает его сил. Кроме того, Антонио нужно время для того, чтобы измыслить страшные и длительные мучения для ненавистного герцога, и это уже явная новация. Осознанный выбор Антонио (отложенный акт возмездия) приходит на смену рассуждениям героя «Испанской трагедии» Иеронимо об особом времени и месте мщения и сомнениям принца Гамлета и долгим поискам истины. Во-вторых, значительно больше внимания, чем в «Гамлете», уделено взаимоотношениям герцога Пьеро и матери героя Марии. В-третьих, позицию героя значительно ослабляет его чувство к Мелиде: интриги, угрожающие чести девушки, ведут к промедлению мстителя и дополнительному усложнению сюжета.

Действия сообщников, имеющие большое значение в «Испанской трагедии», в «Мести Антонио» проработаны поверхностно; внимание автора и публики занято испытаниями, выпавшими на долю Мелиды. Зато призрак Андруджио становится настоящим участником действия. Он не выглядит inferнальным, как призрак старого Гамлета. Напротив, убитый муж присаживается на краешек кровати Марии, беседует с ней, и вдова соглашается с тем, что сын должен отомстить за убийство отца. Андруджио то и дело появляется на сцене, напоминая Антонио о сыновнем долге и советуя, как лучше спланировать акт возмездия.

Таким образом, несмотря на то, что между «Местью Антонио» и более ранними трагедиями просматривается много прямых сюжетных параллелей, как немало угадывается и частных заимствований, Джон Марстон внёс собственный вклад в развитие жанра трагедии кровавой мести.

Прежде всего, Марстон выбрал в качестве места действия Ренессансный итальянский двор, исполненный бушующих страстей, и сочными красками написал портрет совершенного деспота, злодея-макиавеллиста. Можно утверждать, что Пьеро Сфорца – лучший сценический негодяй своего времени. В его жилах течёт настоящая кровь, он не абстрактный злодей, подобный иудею Варраве или мавру Арону. Пьеро мыслит, обосновывает свои действия, исполняет намеченное и получает наслаждение от содеянного. В образе Пьеро мы видим прямое развитие черт, намеченных было Кидом у

хитроумного Лоренцо, но племяннику короля Испании недоставало жизни, страсти, азарта, которыми полон герцог Сфорца. Лоренцо участвует лишь в убийстве Горацио, в остальном оставаясь разработчиком интриги и кукловодом. Пьеро – целеустремлённый, неслыханно нахальный, чувственный, временами наивный негодяй, и это удивительно интересно. В реальности итальянские герцоги эпохи Ренессанса были беспредельно амбициозны и стремились всеми способами добиться расширения границ своих княжеств. То есть, у Пьеро могли быть не только личные, но и политические мотивы. Прежде всего, Мелиду нельзя терять, нельзя отдавать Антонио, её следует выдать замуж с выгодой для отца. Поэтому Антонио необходимо устранить. Брак между герцогом Венецианским Андруджио и Марией, заключённый многие годы назад, нельзя рассматривать иначе, как угрозу укреплению и росту герцогства Венецианского. Месть зрела долго, но не убить Андруджио просто невозможно.

Далее события развиваются в соответствии с наказом Никколо Макиавелли, известным елизаветинской публике: разделяй и властвуй. Сына следует обвинить в убийстве отца, но для этого приходится умертвить и Феличе, свидетеля преступления. Но здесь Пьеро попадает в ловушку: неожиданно объявляются мстители за Феличе, Пандульфо и Альберто, которые в критический момент решили принять сторону Антонио. Затем злодей совершает тактическую ошибку. Пьеро недооценил Пандульфо, а этот второстепенный персонаж склонил чашу весов в пользу Антонио.

Злодей, выведенный на сцену Марстоном, остаётся реалистичным и привлекает интерес зрителей до того момента, когда драматург неожиданно теряет чувство меры и заставляет Пьеро задумать поход на Рим [9, с. 118].

Стремясь поддержать интерес публики, Джон Марстон написал леденящие кровь сцены, пересыщенные ночными страхами, кровью, ужасами. Фактически, драматург сообщил импульс тому направлению в жанре трагедии кровавой мести, которое можно назвать *трагедией злодейства*. «Новые» драмы Джона Мейсона, Томаса Дрю, Томаса Миддлтона, Джона Уэбстера, поставленные на английской сцене в 1607–1620 гг., строились вокруг жутких, невиданных ситуаций и хитросплетений, предугадать которые было невозможно. Безусловно, «старые» трагедии тоже изобиловали страшными событиями, но то были горнила, закалявшие характер героя. В *трагедиях злодейства* кошмары и страдания ради испытания силы духа начали уступать место ужасам и мучениям ради самих ужасов.

Так же, как в «Испанской трагедии», в «Мести Антонио» звучит и мотив метаморфозы, которую претерпевает герой. Исполняя сыновний долг мести за убийство отца, Антонио сам становится кровавым злодеем. В начале XVII века английская публика увидела

«Месть за Бюсси Д'Амбуа» Джорджа Чапмена, «Честный поединок» Томаса Миддлтона и Уильяма Роули, «Роковое приданое» Филипа Мессинджера. Безусловной вершиной *трагедии долга* является «Гамлет» Уильяма Шекспира. Герои *трагедий долга* воспринимали месть как тяжкую повинность, к выполнению которой их буквально приговорили признаки отцов или братьев, оскорблённая честь семьи и, наконец, сам кодекс доблести эпохи высокого Возрождения, вступавший в странное противоречие с добродетелями и заповедями Христианства.

В отличие от «Испанской Трагедии» в финале «Мести Антонио» герой не совершает сенекианского самоубийства. Напротив, Антонио уходит в монастырь, утверждая, что только так можно смыть «грязь крови» (“blood pollution”), только так можно искать искупления грехов [9, с. 130].

В этом решении просматриваются мотивы, которые во втором и третьем десятилетиях XVII века в полную силу прозвучат в *трагедиях порока*. Отмщение Небес, наказание порока станет центральной темой таких пьес, как «Герцог Миланский» и «Противоестественный поединок» Филипа Мессинджера, «Трагедии девушки» Джона Флетчера и Френсиса Бомонта, «Вожделением всё погублено» Уильяма Роули, «Оборотень» Томаса Миддлтона и Уильяма Роули. На смену титаническим личностям и доблестным героям в это время пришли персонажи чувственные, слабые, безвольные, покорные. Человек уже не казался самым великим чудом, не стоял в центре мира, не формировал себя сам, как «свободный и славный мастер». Мстители и жертвы обречённо ждали исполнения приговора, отвлекаясь ненадолго делами военными, торговыми или любовными. Зрители постоянно слышали прямое напоминание о том, что Небеса карают злодеяние, как бы ни скрывалось оно под масками покорности и добродетели.

Так, в течение «золотого двадцатилетия» трагедии кровавой мести Томас Кид и его последователи заложили основы жанра кровавой трагедии мести и создали импульс, необходимый для развития основных направлений этого жанра: трагедии долга, трагедии злодейства и трагедии порицания. Жанр пользовался удивительной популярностью у публики, пережил запрет на представления во время чумы в 90-е годы XVI века, щедро питая как народные, так и закрытые («элитные») театры зрелищными трагедиями.

Трагедии мести сумели возродиться после забвения второй половины XVII века, многочисленных переписываний и перекраиваний XVIII–XIX вв., резкой критики викторианцев. Пьесы триумфально возвратились на сцену, а затем в кино в 60-е годы XX века, обретая всё новых поклонников. Трудно сказать лучше Ивана Аксёнова: «Сейчас нас не может поражать техника Кида, но это происходит оттого, что мы знаем то, что его современники не знали. Мы

знаем Шекспира, мы знаем Чапмэна, мы знаем длинный ряд трагедий мести, последовавший за «Старым Иеронимо». Мы склонны забыть, что во главе этого славного ряда стоит маленький, длиннобродый маршал короля испанского» [1, с. 168].

Библиографический список

1. Аксёнов И. А. Шекспир. Статьи. Часть I. – М.: Гослитиздат, 1937. – 363 с.
2. Аникст А. А. Театр эпохи Шекспира. – М.: Дрофа, 2006. – 287 с.
3. Бартошевич А. В. Для кого написан «Гамлет» // Шекспир. Англия. XX век. – М.: Искусство, 1994. – С. 3–34.
4. Кид Т. Испанская трагедия / пер. с англ. А. А. Аникста и Д. О. Хаустовой. – М.: РАТИ-ГИТИС, 2007. – 134 с.
5. Adams W. D. A Dictionary of the Drama a Guide to the Plays, Playwrights, Players, and Playhouses of the United Kingdom and America, From the Earliest Times to the Present Vol. I. A–G. – Philadelphia, 1904.
6. Boas F. Shakespeare and his predecessors. – Oxford, 1896.
7. Bowers F. Elizabethan Revenge Tragedy, 1587–1642. – Princeton, 1971.
8. Criswold W. Renaissance Revivals. City Comedy and Revenge Tragedy in the London Theatre. 1576–1980. – Chicago, 1986.
9. Marston J. Antonio's Revenge. The Second Part of the History of Antonio and Melida. – Manchester, 1978.

РАЗВИТИЕ ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ В СЕВЕРНОЙ ОСЕТИИ В 20–30-е годы XX ВЕКА

Р. Е. Суанова

Северо-Осетинский государственный университет,
г. Владикавказ, Республика Северная Осетия, Россия

Summary. This article investigates the development of literature in the 20–30 years of the twentieth century in North Ossetia. Traced the path of becoming a national literature, the contribution of the Ossetian writers in poetry, prose, drama, creating magazines. We consider organizational matters a writers 'unions, including the Writers' Union uniform Ossetia, as well as the First Congress of the Ossetian writers.

Key words: socialist culture; the Ossetian literature; Soviet society; the Ossetian drama; fiction; poetry; Ossetian and literary journals.

Проблемы культуры всегда занимали одно из ведущих направлений в исследовании отечественной истории. Самым отрадным и знаменательным явлением в культурной жизни дореволюционной Осетии явился стремительный скачок в развитии художественной литературы.

В конце XIX – нач. XX в. в развитии осетинской литературы были достигнуты успехи, которые сделали возможным появление хетагуровской плеяды писателей: Инал Кануков, Александр Куба-

лов, Гаппо Баев, Сека Гадиев, Блашка Гуржибеков, Георгий Цаго-лов, Ахмет Цаликов, Батырбек Туганов и др.

События февраля – октября 1917 года создали предпосылки для развития новой, социалистической культуры. Несмотря на трудности политической и экономической обстановки, последствия Первой мировой войны, начавшейся затем гражданской войны и интервенции, усилившие голод и разруху, вопросам искусства в молодой советской республике уделялось большое внимание.

Советская художественная литература, искусство с момента своего зарождения оказались теснейшим образом связаны со становлением и развитием социалистического общества.

Наиболее передовые представители осетинской художественной литературы шли в ногу с жизнью, с народом и принимали активное участие в революционной борьбе, за что постоянно преследовались властями. «Так, Ц. Гадиев – известный осетинский поэт был арестован в 1903 г., основоположник осетинской драматургии Е. Бритаев в 1907 году был заключён в крепость, видный осетинский поэт И. Арнигон был вынужден бежать от преследований Терской администрации в далёкую Маньжурию, а А. Коцоев – основоположник осетинской прозы, долгое время скитался по российским городам [1].

Ц. Гадиев, Г. Бараков, С. Баграев, И. Джанаев, Г. Малиев были непосредственными участниками революционных боёв.

В эти же годы осетинские поэты выступали с яркими художественными стихами, которые выражали идеалы и чаяния народа.

Тема Октябрьской революции и гражданской войны звучали в творчестве Андрея Гулуева, Георгия Малиева, Созура Баграева, Арсена Коцоева. Революция, потрясшая Россию, вызвала чувство оптимизма и веру в прекрасное будущее. В новых стихах советской эпохи рождались идеи пролетарского гуманизма и интернационализма, шли поиски своего места в общественной жизни.

В 1920 году во Владикавказе на осетинском языке стала выходить газета «Кермен» – орган осетинской партийной организации РКП (б). На её страницах со своими произведениями выступили литературные деятели Осетии. Редактор газеты, видный революционный деятель и писатель Г. Бараков, в 1921 г. издал сборник «Книга осетинских песен» [2].

Трудности переживаемого времени, последствия разрухи оставили свой след на творчестве многих писателей. Отсутствие бумаги и других необходимых принадлежностей для издательской деятельности сказалось и на числе издаваемых книг.

В 1922 году был издан альманах «Малусаг» («Поснежник»). В него вошли рассказы, созданные в основном в дореволюционное время. Как отмечает литературовед Х. Ардасенов, «некоторые из произведений, помещённых в альманахе «Малусаг», не соответствовали духу времени, они не были свободны от пессимизма, от форма-

лизма, от упадничества. Искусство вне политики – этим лозунгом, видимо, были движимы составители альманаха, отбирая материал. И это не могло не сказаться на «Малусаг», придавало ему субъективистский, мелкобуржуазный, националистический характер, хотя не все произведения были таковыми. Лицо альманаха определяется, главным образом, его предисловием, а оно было написано в духе буржуазного национализма» [3].

Консолидации литературных сил во многом способствовали выходящие во Владикавказе газеты «Кермен», «Растдзинад», «Авзонг тых», «Хурзарин». На страницах этих газет печатались стихотворения, рассказы, статьи видных советских осетинских литературных и политических деятелей: Ц. Гадиева, Г. Баракова, А. Джатиева, К. Бутаева, А. Коцоева, П. Тедеева, А. Тибилова. Д. Короева, А. Гулуева, Г. Малиева. Предпринимались и отдельные попытки наладить выпуск периодического литературно-художественного журнала. В 1925 и 1927 годах были отпечатаны два номера альманаха «Зиу».

Организационное оформление осетинских писателей происходило в 20–30-х и 30-х годах. Так, 2 декабря 1925 года состоялось учреждение организаций пролетарских писателей «Зиу», а 10 марта 1931 года бюро Северо-Осетинского обкома ВКП (б) утвердило состав правления Ассоциации советских писателей Северной Осетии в составе С. Косирати, К. Дзасохова и Ц. Хутинаева [4].

В эти годы разворачивается издательская деятельность осетинских писателей. Как известно, многие талантливые осетинские писатели в дореволюционное время не имели никакой возможности издавать свои произведения, тем самым они были лишены возможности иметь доступ к читательским массам. Такие писатели, как А. Коцоев, Ц. Гадиев, Г. Малиев в дореволюционное время не издали ни одного сборника своих произведений.

Только с 1923 года осетинские писатели могли издавать свои произведения как на осетинском, так и на русском языках. Тем самым они получали возможность оказывать благотворное влияние на формирование социалистической культуры осетинского народа.

В творчестве многих осетинских поэтов и писателей в период восстановления народного хозяйства главное место занимала тема труда, его великая преобразовательная сила в развитии общества.

Во второй половине двадцатых годов в осетинскую литературу пришли молодые писатели и поэты Б. Боциев, М. Камбердиев, Ц. Хутинаев, Т. Эпхиев, Д. Мамсуров, С. Кулаев, Х. Плиев, Г. Кайтуков, Г. Плиев, Т. Бесаев. Они принесли в литературу новое дыхание, новые мысли, новые образы. Для их творчества характерны оптимизм, вера в будущее. Образ нового рабочего человека, преобразующего мир вокруг себя, завоёвывает всё большее место на страницах осетинской литературы. В поэзии молодых поэтов находят яр-

кое отражение те перемены, которые несли с собой индустриализация и коллективизация.

На глазах людей преобразовывалось село. Об этих переменах М. Камберидиев писал:

Корпус школы новой,
Радостно взглянуть!...
Вот река за школой
Дальний держит путь [5].

В начале 30-х годов в произведениях осетинских писателей главными героями выступают передовые люди социалистического строительства – коммунисты. В повести Ц. Гагиева «Честь предков» явление это прослеживается наиболее ясно.

В сплочении литературных сил, как в Северной, так и в Южной Осетии, важную роль сыграл Первый съезд осетинских писателей, который открылся в г. Цхинвали 10 октября 1930 года. На этом съезде были обсуждены вопросы пути развития советской осетинской литературы и отношения к культурному наследию прошлого. По первому вопросу с докладом выступил С. Кулаев, отметивший обогащение осетинской литературы новыми произведениями, национальными по форме, социалистическими по содержанию, рост её профессиональных кадров. Художественная литература в жизни советского общества приобрела черты массового движения, она находила пути к широким читательским массам.

На съезде были подвергнуты справедливой критике попытки как «правых» буржуазно-националистических элементов представить осетинской общественности К. Хетагурова и Е. Бритаева своими идеологическими вдохновителями, так и «левых» псевдореволюционеров в вопросах истории развития осетинской культуры, которые стремились определить наследие К. Хетагурова и Е. Бритаева, как буржуазно-националистическое.

Первый съезд писателей Северной и Южной Осетии призвал объединить все литературные силы, наладить между деятелями литературы и искусства творческое содружество, сделать литературу оружием революционной борьбы за построение социалистического общества в нашей стране [6].

Успехи, достигнутые Северной Осетией в области индустриализации и коллективизации сельского хозяйства, во многом способствовали росту культурного уровня трудящихся масс. Партия и Советское правительство всё больше и больше внимания уделяли вопросам развития литературы. 23 апреля 1932 года ЦК ВКП (б) принял постановление «О перестройке литературно-художественных организаций». В нём говорилось: «несколько лет тому назад, когда в литературе налицо было ещё значительное влияние чуждых эле-

ментов, особенно оживившихся в первые годы НЭПа, а кадры пролетарской литературы были ещё слабы, партия всемерно помогала созданию и укреплению особых пролетарских организаций в области литературы и искусства» [7]. Но в дальнейшем в результате количественного и качественного роста осетинской литературы и искусства, когда появились новые деятели литературы и искусства из числа рабочих и крестьян, существование пролетарских литературно-художественных организаций создало опасность превращения этих организаций из средства наибольшей мобилизации советских писателей и художников вокруг задач социалистического строительства в средство культивирования кружковой замкнутости, отрыва от политических задач современности и от значительных групп писателей и художников, сочувствующих социалистическому строительству.

Исходя из этого, партия постановила: 1) ликвидировать ассоциацию пролетарских писателей (ВОАПИ, РАПП); 2) объединить всех писателей, поддерживающих платформу Советской власти и стремящихся участвовать в социалистическом строительстве, в единый Союз советских писателей с коммунистической фракцией в нём [8].

24 мая 1932 года бюро Северо-Осетинского обкома ВКП (б) также приняло постановление о ликвидации Северо-Осетинской ассоциации пролетарских писателей и создании единого Союза советских писателей Северной Осетии [9].

На конференции Союза советских писателей Северной Осетии, состоявшейся 15 июля 1934 г., было избрано правление Союза писателей Северной Осетии в составе С. Косирати, К. Фарниева, И. Джанаева [10].

Организация единого Союза писателей Северной Осетии способствовала росту творческой деятельности литераторов. Осетинская литература росла и идейно, и художественно.

На развитие осетинской литературы благотворительное влияние также оказывали передовая русская советская литература, литература других братских республик. Под их влиянием в осетинской литературе появились крупные формы эпического жанра – повести и романы.

С первыми романами и повестями выступили Д. Мамсуров («Тяжёлая операция»), Б. Боциев («Разбитая цепь»), А. Коцоев («Джанаспи»), Т. Бесаев («Надежда») и др. Основным лейтмотивом этих произведений было правдивое отображение классовой борьбы, происходившей в Осетии в период коллективизации сельского хозяйства. Образ положительного героя в произведениях этих писателей занимает доминирующее положение [11].

Качественные сдвиги происходили и в осетинской поэзии. Поэтические произведения Нигера, А. Гулуева, Г. Малиева, Т. Епхиева, Г. Плиева, Г. Кайтукова, Ц. Хутинаева, Я. Хозиева свидетельствова-

ли о том, что они твёрдо вступили на путь социалистического реализма. Основными героями в их поэтических произведениях выступают новые люди, формирующиеся в процессе социалистического строительства. В их творческой перестройке главную роль «сыграла сама социалистическая действительность: трудовые подвиги масс на стройках пятилеток, в рудниках и на транспорте, коллективизация деревни, реальные достижения культурной революции и ленинской национальной политики [12].

Осетинская художественная литература с момента своего зарождения развивалась на двуязычной основе – на осетинском и на русском языках. В дореволюционный период многие осетинские писатели, в том числе и К. Л. Хетагуров, писали свои произведения на русском языке.

В советское время эти традиции продолжил Дзахо (Константин Алексеевич) Гатуев [13]. Характерной чертой его творчества стала жизнь горцев Северного Кавказа: чеченцев, ингушей, осетин, народов Дагестана. Он отразил в своих произведениях их тяжёлое историческое прошлое, своеобразие их общественно-экономического бытия и духовного облика, участие в бурных событиях революции и гражданской войны, начало их социального и национального возрождения после Октября.

Работы Дзахо Гатуева способствовали укреплению дружбы между народами Северного Кавказа. Он принимал активное участие в организации культурной, научно-исследовательской и литературной работы на Северном Кавказе.

В начале тридцатых годов осетинские писатели занимаются переводом произведений отечественных и зарубежных авторов. На осетинском языке были изданы повести Л. Н. Толстого «Хаджи-Мурат» и «Казачья козачина» в переводе Бабу Зангиева. Хадзырат Цомаев перевёл книгу Джона Рида «Десять дней, которые потрясли мир». Много произведений переводил и Цоцко Амбалов.

Осетинские читатели могли читать произведения А. С. Пушкина, М. Ю. Лермонтова, А. П. Чехова, Т. Г. Шевченко, А. Церетели, М. Горького, Д. Фурманова. А. Фадеева, Н. Островского, С. Стальского и др. на своём родном языке. Переводы произведений классиков мировой и русской литературы во многом способствовали обогащению литературного осетинского языка.

Знакомство осетинских писателей с произведениями дореволюционных и советских писателей, а также с творчеством писателей братских советских республик обогащало их внутренне, развивало в них чувство дружбы и уважения ко всем народам, расширяло их духовное мировоззрение.

В эти же годы некоторые произведения осетинских писателей стали переводиться на русский, украинский, грузинский др. языки. Украинская писательница В. Червонюк, хорошо знавшая осе-

тинский язык, подготовила и выпустила сборник осетинских рассказов на украинском языке. То, что произведения осетинских поэтов и писателей становились известными и их могли читать на многих языках народов СССР, говорило о взаимообогащении культур, а для писателей республики это во многом способствовало росту творческой активности.

В первые же годы советской власти и в период строительства основ социализма дальнейшее развитие получило осетинское устное народное творчество. В историко-героических песнях, создаваемых в эти годы, воспеваются трудовые достижения народа Осетии, ратные подвиги героев революции и гражданской войны.

Репрессии 30-х годов не миновали Осетию и её творческую интеллигенцию. Жертвами их стали многие писатели, среди которых оказались А. Кубалов, Г. Малиев, И. Арнигон, Г. Бараков, К. Дзесов, К. Фарнион, Ч. Беджизаты, С. Кулаев, А. Тибиллов, Р. Гагллов и др. Все они погибли в застенках НКВД – КГБ.

Однако, несмотря на тяжёлые утраты, литературная жизнь не угасла, поступательное движение литературы продолжалось.

В целом советская история, в том числе и 20–30-е годы XX века, при всех отступлениях, потерях, неудачах – это история невиданного трудового подвига народных масс, которые, преодолевая все выпавшие на их долю тяготы, внесли величайший вклад в социально-экономическое, политическое и культурное развитие нашего общества. Сейчас очевидно, что история наша складывалась под сильным воздействием целого ряда обстоятельств, отнюдь не вытекавших из сущности того общества, которое под руководством партии созидал советский народ.

Библиографический список

1. История советской многонациональной литературы. – Т. 1. – М., 1970. – С. 304.
2. Ирон зарджыты чиныг. (Книга осетинских песен). – Дзауджикау, 1921.
3. Ардасенов Х. Н. Осетинская литература за годы Советской власти // Известия СОНИИ. – Т. 20, 1957, отд. оттиск. – С. 7.
4. Культурное строительство в Северной Осетии. Сборник документов и материалов. – Т. 1. – С. 327.
5. Камбердиев М. Стихи поэмы. – М., 1959. – С. 44.
6. История советской многонациональной литературы. – Т. 1. – С. 307.
7. Очерки истории осетинской советской литературы. – С. 87–88.
8. КПСС о культуре, просвещении и науке. Сборник документов. – М., 1963. – С. 213–214.
9. Там же. – С. 214.
10. Культурное строительство в Северной Осетии: сб. документов. – С. 329.
11. История советской многонациональной литературы. – Т. 2. – Кн. 2. – М., 1972. – С. 167.
12. Ардасенов Х. Н. Осетинская литература // История советской многонациональной литературы. – Т. 2. – Кн. 2. – М., 1972. – С. 171.
13. Гатуев Дз. Стакан Шейха. – Орджоникидзе, 1981. – С. 3.

ЛЮБОВЬ КАК ФИЛОСОФИЯ В ВОСТОЧНОМ КИНЕМАТОГРАФЕ

О. А. Сидоренко

Нижнетагильская государственная социально-педагогическая академия, г. Нижний Тагил, Россия

Summary. This article is dedicated to the problem of the modern cinema. The modern cinema uses many visual effects, which lead to the superficial maintenance. Eastern cinema is interested in deep human feelings, that involves in it spectators. The special place in these films occupies love.

Key words: cinema; Hollywood; sequel; prequel; love; daisy; tender feeling; Yellow Handkerchief; road movie.

Современная социальная реальность отличается быстрым темпом развития различных сфер нашей жизни. От человека требуется быть мобильным, быстро думать и действовать, при этом принимая эффективные решения. Каждый день для жителя мегаполиса – это смена мыслей, впечатлений, обстановки, контактов, эмоций. Нередко эта «суэта сует» приводит к эмоциональному истощению человека. Появляется эмоциональная закрытость, нежелание удивляться и радоваться жизни, нарастает отчуждение между людьми.

Эта ситуация, несомненно, находит отражение в искусстве, ведь оно очень чутко реагирует на изменение человеческих настроений, чаяний и опасений.

Особенно явно это выражается в одном из самых популярных и доступных видов искусства – кинематографе, поскольку он всегда являлся рефлексией режиссера на происходящее в мире.

Голливудское кино сегодня продолжает выполнять свою основную функцию «фабрики грёз», предлагая зрителям эмоциональную разрядку. Поэтому киноманы не возлагают больших надежд на каждое новое кинособытие, поскольку их ожидания оправдываются, как правило, полностью. Посещение кинотеатра сегодня является способом приятно провести время, закусив зрелище попкорном или запив Кока-колой. А сам кинофильм нередко изначально воспринимается как одноразовый, поскольку акцент, как правило, ставится на форму, а не на содержание. А киноформа сегодня включает в себя ненавязчивый сюжет, красивых «звёздных» актёров, отлично подобранный саундтрек и поражающие воображение спецэффекты. Нормой американского (да и не только) кино являются эротические сцены, динамика происходящего, пошлый юмор, погони, взрывы, трупы, эффектные автогонки и ограбления. Да и если посмотреть по названиям киноновинок, постоянно выходящих на экраны, сразу становится понятно, что новых сюжетов в Голливуде

давно уже нет – легче снять третью (пятую) часть популярной ленты, сиквел или приквел, и интерес публики уже гарантирован.

То же происходит и с одним из главных чувств человека – любовью: кинофильмы часто иллюстрируют, что менять партнёров – это не только нормально, но и модно, а сама любовь часто понимается как половое влечение человека, и не более того. Поэтому вечный вопрос человечества «Что такое любовь?» нередко решается сегодня в минималистском ключе. Киногерои, страдающие от неразделенной любви или мучающиеся от невозможности любить, воспринимаются как «чудики».

Эти факторы становятся причиной переориентации некоторых зрителей на восточное кино, поскольку оно глубже (несмотря на влияние Голливуда) и тоньше показывает нам человеческую жизнь, взаимоотношения, чувства и настроения человека. Любовь в восточном кино нередко показана как хрупкое, редкое чувство, которое легко сломать, разрушить, а не как мимолетная сексуальная связь, которая практически стала эталоном для европейского кино сегодня.

Рассмотрим восточное восприятие любви на примере двух кинолент – «Ромашка» и «Жёлтый платочек счастья».

Корейский кинофильм Эндрю Лау 2006 года «Ромашка» («Маргаритка»), на первый взгляд, имеет классический сюжет – любовный треугольник. Но, вопреки голливудским канонам, здесь мы не встречаем ни сцен ревности, ни истерик, ни вообще бурного выяснения отношений как такового. Главная героиня фильма – симпатичная молодая художница-азиатка 25 лет, которая живёт в Голландии со своим дедушкой. Однажды она начинает получать букеты ромашек от неизвестного дарителя. Ха Янг зарабатывает на жизнь портретированием прохожих на улицах Амстердама по выходным. В один из таких дней к ней подсаживается симпатичный мужчина с просьбой нарисовать свой портрет, но, не закончив картину, он внезапно убегает. Художница признаётся, что у неё было такое чувство, как будто они всю жизнь знакомы. Однако взгляд незнакомца был направлен куда-то сквозь Ха Янг, мимо неё. На следующий день все повторилось. Их отношения постепенно развиваются, и тут на заднем фоне появляется ещё один человек, который наблюдает за парочкой из окна. Больше никто не приносил Ха Янг ромашки.

Героиня признаётся Жангу Ву, что всё лето проводила в деревне у дедушки, рисуя на открытом воздухе. Но, переходя по бревну через реку, она падает вниз, и рюкзак с содержимым уплывает. Через некоторое время на этом месте появился мост, а на нём стоял её рюкзак, поэтому в благодарность художница оставила картину с изображением поля ромашек. Ромашка обозначает «любовь глубоко в сердце». Ха Янг уверена, что это Жанг Ву посылал ей ромашки.

Но фильм не является творческим монологом художницы: повествование продолжается от лица таинственного незнакомца и

выясняется, что он – агент Интерпола, и та площадь, на которой она рисовала его портрет, была удобна с позиции наблюдения за преступниками. Внезапно на площади, где он встретился с Ха Янг, начинается перестрелка, в которой он участвует. Ха Янг ранена. Классическая мелодрама превращается в боевик. Жанг Ву убегает, преследуя преступника. Девушка лишается голоса от перенесённого шока, а Жанга Ву отправляют в Корею. Художница вновь начинает получать ромашки.

И тут на сцену выходит третий персонаж, который до сих пор оставался невидимым, наблюдая за Ха Янг издалека. Это красавчик – киллер Парк И. Ему давно нравится Ха Янг, и это он присылал ей ромашки, а также построил мост для неё в деревне и нашёл рюкзак с инструментами для живописи. Увидев, что Ха Янг художница, он начал изучать живопись, чтоб не показаться невеждой при разговоре с ней. И именно за ним бежал Жанг Ву...

Наконец Парк И набрался смелости и познакомился с Ха Янг, они стали общаться, но она призналась, что уже влюблена в другого.

Но однажды Жанг Ву возвращается, и его босс говорит, что Ха Янг встречается с другим, однако полицейский решает встретиться с ней и видит, что у неё в гостях незнакомец. Конечно, встреча двух соперников неизбежна, тем более что Парку И заказали убить очередного клиента – Жанга Ву. В итоге они встречаются (в день выставки Ха Янг), но между ними нет ни неприязни, ни драки, ни бурного выяснения отношений, которые являются необходимым атрибутом голливудского фильма такого жанра. Парк И не выполняет свой заказ – он отпускает полицейского, но его убивает киллер, который подстраховывал Парк И. Сердце Ха Янг разбито. Босс Жанга Ву намекает Ха Янг, что убийца – это Парк И. Ха Янг начинает его подозревать, но в последний момент она находит в его доме ту самую картину с ромашками, что она оставила в благодарность на мосту... Они встречаются на той самой площади, он признается ей во всём, но его коллега-киллер убивает Ха Янг.

Таким образом, любовь понимается в этом фильме как нежное чувство, о котором не говорят вслух, но которое угадывается в тех деталях и нюансах, которыми пропитана вся картина (включая и романтический саундтрек). Любовь движет персонажами, и все они чисты в своих намерениях. Персонажи также далеки от однозначности (женщина – добрый персонаж – злой персонаж). Мужчины не боятся плакать, они – не мачо, а живые люди, чувствующие, думающие, страдающие от жажды и невозможности любви. Именно эти признаки придают кинофильму особое очарование.

Японское роуд-муви «Жёлтый платочек счастья» 1977 года Едзи Ямада начинается как весёлая добрая комедия с элементами флирта, а разворачивается как экзистенциальная драма. Случайно путешествующие вместе юноша и девушка встречают угрюмого

спутника средних лет, оказавшегося убийцей. Когда он рассказывает свою историю, становится ясно, что он случайно убил человека в состоянии аффекта: из-за ссоры с женой, у которой случился выкидыш, а он очень ждал этого ребёнка. Фильм, по сути, иллюстрирует отношение жителей Востока к гендеру. Мужчина понимается как активное и властное начало, ведь герой открыто признается молодёжи в том, что его никогда не интересовали чувства и желания жены, он настоял на свадьбе, а потом на разводе. Женщина же понимается как покорное и верное существо, она не перечит мужу и не пытается противостоять судьбе.

Как и положено классическому роуд-муви (вспомним, например, «Тельму и Луизу», «Париж, Техас», «Дикие сердцем»), герои на протяжении фильма меняются, становятся мудрее, находят истинные ценности в жизни: главный герой решается проверить, ждёт ли его по-прежнему бывшая жена (он заранее посылает ей открытку, чтобы она вывесила жёлтый платок, если хочет его видеть – именно таким образом она много лет назад известила его о своей беременности); водитель, который добрую часть фильма дурачился как мог и пускал всем пыль в глаза, стал серьёзнее и ответственнее, а его спутница-плакса повзрослела и настояла на том, чтобы подвезти невольного убийцу к дому его бывшей жены. Музыкальное оформление фильма подчёркивает не только дух 80-х, но и добрую атмосферу самого фильма: он, как и лучшие картины советского кинопроката, не надоедает, а привлекает своей наивностью, гуманизмом, лиричностью и добрым, безобидным юмором. Жёлтый платочек становится здесь светом надежды, и мы вместе с героями картины верим в то, что счастье всё же достижимо.

Таким образом, именно эти позитив, лиричность, гуманистические ценности, отсутствие диалогов «не по делу», акцент на детали и привлекают зрителей к восточному кино. Любовь здесь – это не суетливое, а глубокое чувство, о котором и говорят как-то вскользь, «по касательной», как будто бабочка изящно садится на цветок или пуанты балерины почти бесшумно скользят по паркету. И вспоминаются слова главного героя «Жёлтого платочка»: «Все женщины... как хрупкие предметы. Как цветок. Хрупкие. Их легко сломать... Они – то, что мужчины должны защищать, те, о ком должны заботиться».

Именно эта практическая мудрость (а не книжная) придаёт восточным фильмам особое очарование.

ОСОБЕННОСТИ РАЗВИТИЯ КРЫМСКОГО ПЕЙЗАЖА (ПЕРВОЕ ДЕСЯТИЛЕТИЕ XX В.)

Н. А. Бондарчук

Харьковская государственная академия дизайна
и искусств, г. Харьков, Украина

Summary. Some personal touches of forming of the Crimean landscape school are examined in the article. Processes, which were taken place in the Crimean painting in the 20th century, are presented in dialectical development. On the basis of research of features of the technique and methods of creation of works of the landscape painting are done conclusions, touching development of the Crimean landscape in the first decade of the 20th century.

Key words: landscape; principles of impressionism; pointillism; postimpressionism; modern; features of the technique.

Постановка проблемы, анализ последних источников.

Законсервированность художественной жизни Крыма, обусловленная периферийным географическим расположением и немалым авторитетом реалистической живописи И. К. Айвазовского, не позволяла передовым европейским течениям вовремя проникать на эти земли. Отсюда такая характерная особенность крымской художественной школы, как несвоевременность и непоследовательность в прохождении отдельных стадий развития европейского искусства. В начале XX века крымские живописцы увлекались способами и методами изобразительности, которые шли от модерна. В то время, когда художники России и Украины работают на пленэре, крымские мастера закрываются в своих мастерских строить композиции и писать картины по воображению. Появление первых импрессионистических тенденций, которые прослеживаются в творчестве художников Крыма в первом десятилетии XX в., можно обозначить как подступление к модерну и символизму.

Свои мысли, касающиеся несогласованности крымского искусства со временем, красноречиво высказывает известный крымский искусствовед Р. Т. Подуфалый в статье «Несбывшееся искусство (утраченное и неосуществлённое искусство Крыма)» [13, с. 42]. Других специальных исследований, раскрывающих особенности формирования крымской пейзажной школы в первом десятилетии XX в., не выявлено. Поэтому представляется **актуальным** рассмотреть явления, имеющие место в крымской пейзажной живописи.

Цель публикации заключается в исследовании и выявлении особенностей развития крымского пейзажа в первом десятилетии XX века.

Изложение основного материала. Особенностью крымской живописной школы является то, что смена стилевых направлений здесь осуществлялась в другой последовательности, нежели в

Европе, России и Украине. Когда в Украине в конце XIX в. появляется пейзаж-этюд как первое проявление импрессионизма, в крымском регионе барьером на пути новых веяний остаётся непоколебимый авторитет реалистической живописи И. К. Айвазовского. Как справедливо отметила А. Баскакова, Айвазовский, сколь бы ни был велик его вклад в мировую художественную культуру, не стал родоначальником местной традиции в крымской живописи. В ней прослеживаются два заметных направления – эпическое и импрессионистическое [11, с. 4].

Первые попытки обратиться к достижениям импрессионизма в творчестве крымских мастеров проявились у М. А. Волошина и К. Ф. Богаевского в начале XX века. С 1903 г., после возвращения из Парижа, летом в Коктебеле М. Волошин начинает заниматься живописью масляными красками. Этот факт засвидетельствован в письме К. Ф. Богаевского к С. Н. Дурылину от 29 декабря 1932 г., в котором К. Ф. Богаевский указывает на то, что этюды Волошина были написаны обычной спичкой или зубочисткой, т. е. ими накладывалась краска на холст, от чего получалась своеобразная фактура письма. Этюды же, писанные обыкновенными кистями, носили характер мозаики, где определённый цвет изображаемого предмета, дерево, облако, дом, дорога обводились им контуром синей краски [2, с. 149]. В этом же письме К. Ф. Богаевский упоминает, что их знакомство с М. А. Володиным произошло в 1902 или 1903 году. Е. И. Жарков указывает на то, что тогда под влиянием Богаевского он (Волошин) пишет много этюдов с натуры [4, с. 242].

1903 год стал этапным для обоих мастеров, потому как в этот год они начинают свой творческий путь в Киммерии. Благодаря вышеуказанным техническим особенностям живописи М. А. Волошина становится понятно, что с 1903 г. художник создаёт свои работы «Вид Коктебеля», «Вид на Сюрю-Кая», «Яхта», «Болгарские девушки», «Дом Поэта», «Тополя», «Крымский пейзаж», «Склоны Сюрю-Кая», «Облака над горами». Эти работы имеют черты двух европейских направлений – импрессионизма и модерна, интерес к которым М. А. Волошин почувствовал во Франции в 1901–1903 годах. Так «Вид на Сюрю-Кая» по пластике размещения цветowych пятен напоминает «Лес любви» (1888 г.) Поля Серюзе.

Использование художником спички или зубочистки для наложения краски заметно ощущается в работах «Вид Коктебеля», «Вид на Сюрю-Кая». В то время как «Болгарские девушки», «Дом Поэта», «Тополя» выполнены под большим впечатлением от непосредственного рассмотрения работ французских пуантилистов Ж. Сера и П. Сеньяка. На примере живописи М. Волошина мы видим, как художник использовал творческий метод пуантилистов применительно к крымскому пейзажу.

Влияние постимпрессионизма прослеживается в работах «Склоны Сюрю-Кая», «Облака над горами». Но благодаря тем художественным приёмам и техническим особенностям, которые использовал мастер при их создании, работы приближены к стилистике модерна. К пограничным между импрессионизмом и модерном пейзажам можно отнести «Мыс Хамелеон», «В саду», «Чёртов палец», а также две картины Богаевского «Вид на Коктебель от дома Волошина» (1905) и «Дом М. А. Волошина» (1905), которые были созданы Константином Фёдоровичем во время его пребывания в Коктебеле в 1905 году. По воспоминаниям Л. Е. Фейнберга можно судить об эволюции художественного языка Максимилиана Александровича. Художник использовал масло до 1911 года. Л. Е. Фейнберг в своих воспоминаниях указывает на то, что в 1911 году, летом, а также в 1912 году и 1913-м Макс рисовал только с натуры и только гуашью [17, с. 154]. Темперой художник начал работать с 1913 года, а с началом гражданской войны – акварелью и никогда уже не возвращался к маслу. Таким образом, можно утверждать, что все вышеуказанные работы были написаны в период 1903–1910 годов.

Исследованием импрессионистических тенденций в поэтическом творчестве художника занимается И. Н. Шатова, которая считает, что Волошин, не ограничивая своё творчество художественными приёмами импрессионизма, относился к ним как к материалу, обновляющему искусство [18, с. 25]. Но существует собственный взгляд М. А. Волошина на импрессионизм; художник убеждён, что импрессионизм не временное течение, а вечная основа искусства. Это психологический момент в творчестве каждого художника [7, с. 221]. Далее Волошин высказывает мысль о том, что импрессионисты обновили искусство, пустив новые корни в жизнь. Они удесятирили силу виденья. Теперь нужно пользоваться этим материалом [7, с. 221]. Подобное суждение и последующее творчество М. А. Волошина свидетельствует о том, что методы импрессионизма, постимпрессионизма и пуантилизма мастер использовал для подготовительной работы, сбора материала для своих художественных поисков в дальнейшем.

В 1906 г. в Крым возвращается из Мюнхена другой выпускник мастерской А. И. Куинджи, внук Айвазовского М. П. Латри. В Крыму художник создаёт пейзажи, обогащённые поисками в духе импрессионизма, постимпрессионизма и мюнхенского сецессиона. В этот период были написаны «Вид с балюстрады на море с солнечной дорожкой», «Бочка, запряжённая волами», «Колонны террасы на фоне моря», «Сирень в цвету», «Службы в имении», «Молотьба», «Бирюзовая ваза и кипарис». Для раннего периода творчества мастера характерно обращение к живописным эффектам. Его работы передают непосредственное впечатление от предметов, погружённых в цветовую и световую атмосферу, живое дыхание и трепет природы [6, с. 1].

Отображение живого, непосредственного впечатления от природы как значимого контекста художественного произведения появляется в творчестве крымских художников только в 1920-е годы. До этого времени отдельные черты импрессионизма были воплощены в небольшом количестве пейзажей.

Выводы. Одной из важнейших особенностей развития крымского пейзажа является то, что творческий метод И. К. Айвазовского несколько не повлиял на художественные искания XX века. В первом десятилетии века К. Ф. Богаевский и М. П. Латри больше вдохновляются творчеством своего учителя А. И. Куинджи, нежели маринами маститого земляка. В первой четверти XX в. законодателем живописной моды в Крыму становится модерн. Приёмы, методы и средства импрессионизма, частично используемые М. А. Волошиным, К. Ф. Богаевским, М. П. Латри, были либо подготовкой к дальнейшим исканиям в стиле модерна и символизма, как в случае с Волошиным, либо укладывались в рамки мюнхенского сецессиона, как у Богаевского и Латри. Художественным центром Крыма, как и во второй половине XIX века, остаётся Феодосия.

Дальнейшие исследования будут осуществлены в направлении выявления других характерных особенностей развития крымского пейзажа на протяжении всего XX века.

Библиографический список:

1. Архип Иванович Куинджи и его школа: Альбом / Автор текста и сост. В. С. Манин. – Л.: Художник РСФСР, 1987. – 216 с., ил.
2. Бащенко Р. Д. К. Ф. Богаевский. – М.: Изобразительное искусство, 1984. – 296 с., ил.
3. Воронова О. П. Над Понтом Эвксинским. К. Богаевский. – М.: Советский художник, 1982. – 182 с., ил.
4. Жарков Е. И. Страна Коктебель. Культурные очаги. Середина XIX – середина XX веков. – К.: Болеро, 2008. – 608 с., ил.
5. Крымский пейзаж в творчестве художников: альбом / автор вступ. ст. и сост. Р. Д. Бащенко. – К.: Мистецтво, 1990. – 215 с.: ил. – Рез. на англ., фр. и нем. яз.
6. Латри Михаил Пелопидович (1875 – 1841): живопись / авт.-сост. Г. Чипирис. – К.: Энергия плюс, 2003. – 16 с.: ил. – (Коллекция нашего собрания / Национальная картинная галерея им. И. Айвазовского).
7. Максимилиан Волошин. Лики творчества. Литературные памятники / сост. В. П. Купченко, А. В. Лавров, В. А. Мануйлов. – Л.: Наука, 1988. – 848 с.
8. Максимилиан Волошин – художник: сборник материалов. – М.: Советский художник, 1976. – 219 с.
9. Манин В. С. Русский пейзаж. – М.: Белый город, 2001. – 630 [1] с.
10. Материалы искусствоведческой конференции, посвящённой 130-летию со дня рождения К. Ф. Богаевского. Бахчисарай, 26 июня 2002 г. – Симферополь, 2005. – 114 с.
11. Палитра Крыма: соврем. реалист. живопись из коллекции галереи N-prospect: альбом / сост. Карцев В. Г. – М.: Локус Станди, 2010. – 220 с., ил. – Текст парал. рус., англ.

12. Плясов Н. Ф. Два портрета: М. Волошин; Ф. Васильев: Очерки. – Симферополь: Таврия, 1995. – 48 с.
13. Подуфалый Р. Т. Несбывшееся искусство (утраченное и неосуществленное искусство Крыма) // Девятые крымские искусствovedческие чтения. – Симферополь, 2004. – С. 42.
14. Пути русского импрессионизма. К 100-летию Союза русских художников: альбом / авт. вступ. ст. В. А. Родионов, Р. Е. Джонсон; авт. ст. О. Д. Атрощенко, А. И. Морозов. – М.: Сканрус, 2003. – 191 с., ил.
15. Сарабьянов Д. В. Стиль модерн. – М.: Искусство, 1989. – 294 с.: ил.
16. Сокровища Дома Волошина: альбом / автор вступ. ст. В. Ю. Исаев; сост. И. В. Левичев. – Симферополь: СОНАТ, 2005. – 400 с., ил.
17. Фейнберг Л. Е. О Максимилиане Волошине и Константине Богаевском // Панорама искусств. Вып. 5: сб. статей и публикаций. – М.: Советский художник, 1982. – С. 146–178.
18. Шатова И. Н. Взгляды М. Волошина и М. Кузмина на импрессионизм // VIII и IX Волошинские чтения: материалы и исследования. – Симферополь: Крымский Архив, 1997. – С. 25–26.

РАЗВИТИЕ ИЗОБРАЗИТЕЛЬНОГО ИСКУССТВА В СЕВЕРНОЙ ОСЕТИИ В 20–30-Е ГОДЫ XX ВЕКА

Р. Е. Суанова

**Северо-Осетинский государственный университет,
г. Владикавказ, Республика Северная Осетия-Алания,
Россия**

Summary. The article examines the issues of becoming artistic culture in North Ossetia in the first two decades of Soviet power, in particular, creativity Ma-harбек Tuganova – founder of the Ossetian fine art, sculptor Soslanbek Tavasieva whose works are widely known outside the Republic and Russia. The study also examines the architecture, graphic arts, crafts, that have evolved during this period.

Key words: Ossetian art; paintings; national art; architecture; graphic arts; crafts.

Советское осетинское изобразительное искусство насчитывает теперь целую эпоху своего существования. Оно, бесспорно, является свидетельством коренных преобразований, происшедших в жизни осетинского народа после Октябрьской социалистической революции. Успехи в развитии изобразительного искусства в Советской Осетии красочно свидетельствуют о том, каким бесконечным творческим потенциалом обладает народ, когда он получает возможность свободно творить и создавать искусство.

Имея с искусством других братских народов СССР единую идейную основу, деятели искусства осетинского народа сохраняли и развивали самобытные национальные формы искусства, обогащая тем самым социалистическую культуру осетинского народа.

Основоположником осетинского изобразительного искусства является Махарбек Сафарович Туганов [1].

М. С. Туганов родился в 1873 г. в селении Дурр-Дур Владикавказского округа Терской области (ныне Дигорский район РСО – Алания). (По окончании Владикавказского реального училища в 1970 году он по совету своих родителей сдаёт конкурсные испытания в Петербургский горный институт. Однако в институт он не смог поступить.

Художественное образование М. С. Туганов получил в стенах Петербургской Академии Художеств, где посещал мастерскую всемирно известного русского художника И. Е. Репина, но полный курс Академии он не окончил. В 1905 году Махарбек уехал в Мюнхен, где посещает студию художника – педагога Амбе [2].

С самого начала своей творческой деятельности молодой художник с большой любовью изучал народно-прикладное искусство, осетинские памятники археологии и зодчества, этнографию горцев. Он по праву считался одним из лучших знатоков богатого устного народного творчества осетин. Знание всех этих предметов сыграло выдающуюся роль в формировании его мировоззрения, нашедшего своё воплощение в художественных полотнах. Во Владикавказе М. С. Туганов открывает художественную студию, организует выставки местных художников С. Фёдорова, Н. Градовского, К. Блюме, Вопилова, Григорьева, Простоева, А. Коджоняна. Впоследствии А. Коджонян вспоминал: «По возвращении на родину мы стали устраивать выставки во Владикавказе. Здесь до нас работали художники-любители – Григорьян, который вёл географию в гимназии, затем Вопилов, преподаватель рисования в гимназии. Сергей Миронович Киров, который тогда был сотрудником газеты «Терек», очень интересовался нашей работой, он печатал в газете статьи, рецензии, воодушевлял на создание художественных полноценных произведений» [3].

Великую Октябрьскую социалистическую революцию художник встретил восторженно. Он работает заведующим художественно-агитационным отделом Терского отделения Кавказско-русского телеграфного агентства, занимается художественным оформлением книг периодических изданий, пишет плакаты, руководит кружком изобразительных искусств в Оспедтехникуме. В это же время он продолжает изучать осетинское народное творчество, памятники материальной культуры народов Кавказа.

Характеризуя его творчество того периода, искусствовед С. М. Червонная правильно отмечает, что «в воспитании Туганова в период его творчества в Советской Северной Осетии (1920–1930) чётко прослеживаются два основных направления: первое из них было новым, связанным с темой революции и социалистического строительства, навеянным героикой гражданской войны, событиями, свидетелем которых был сам художник; второе направление было продолжением и углублением развития той тематики, над ко-

торой Туганов начал работать ещё до революции: осетинские сказания, эпос, старинные обряды, овеянные исторической романтикой картин древнего осетинского быта» [4].

Таковы его картины «Разгром белыми селения Христиановского», «Виселица в Ардоне», «Кяба Гоконяева», «Похищение офицеров белого штаба красными партизанами-осетинами», «Переход солдат-апшеронцев на сторону красных в 1919 году», «Гизельдонстрой», «открытие Гизельдонской ГРЭС», «Первый съезд колхозников Северной Осетии», «Примирение кровников в красных окопах в момент наступления белых в 1919 году» и др. Работы художника носят реалистический характер. В своих картинах художник успел запечатлеть исторические явления. О значимости этих работ для формирования социалистической культуры осетинского народа можно судить и по тому, что работы М. С. Туганова используются в исторических трудах и исследованиях в качестве иллюстративного материала, настолько они близко отразили действительность происходивших событий, художественно правдивы.

В этот период М. С. Туганов успешно продолжал работать над картинами фольклорного и этнографического содержания. К их числу относятся картины «Мир нартов», «Свадьба у осетин», «Цоппай», «Чермен», «Афсати».

Махарбек Сафарович Туганов был прекрасным знатоком народной жизни. Совершая многократные поездки по горным сёлам Осетии, художник повстречался и подолгу беседовал со стариками, набрасывая этюды, делал зарисовки. Многие его картины из серии «Уходящая Осетия» являются не только шедевром искусства, но и имеют глубокое научно-познавательное значение. Об этом свидетельствует картина «Зажигание огня на теле покойного».

В 1855 году первый этнограф – осетин Соломон Жускаев в статье «Похороны у осетин-олладжирцев», [5] описывая обряд посвящения огня покойному, писал: «На груди покойника зажигают порох, и если дым поднимается вверх, то это значит, что принадлежит (покойник – Г. Ц.) к числу блаженных, а если вниз или в сторону, то наоборот» [6]. Мы не можем сказать точно, была ли известна статья художнику, но мы можем смело утверждать, что в рисунке М. С. Туганова люди мысленно представляют картину жизни своих предков, заставляют их думать о прошлой судьбе своего народа.

Ещё до Октябрьской революции, на заре своего формирования как художника Махарбек Сафарович приступил к иллюстрированию знаменитых нартских сказаний. Тематика нартских сказаний занимает центральное место в творческом наследии художника. Он великолепно знал нартские сказания, записывал их у знатоков, написал ряд научных статей о нартах» [7].

К глубокому сожалению, время не сохранило всех картин, посвящённых нартскому циклу. Так, например, в 20-х годах Махарбек

Сафарович в заявлении на имя Осетинского историко-филологического общества писал: «Прошу выписать на имя Осетинского историко-филологического общества мои рисунки в красках, иллюстрирующие почти полностью нартовские сказания из гор. Вены, куда я их перед войной 1914 г. отвёз с целью издать, но война не дала мне этого сделать.

Означенные 50 рисунков я имею затем предложить приобрести Осетинскому Историко-филологическому обществу» [8].

Писатель Иткуль, увидев эти рисунки, говорил: «Вот тут я вижу дух осетинского народа, то, чего не передашь словами! [9]

По общему признанию искусствоведов, в творческом наследии М. С. Туганова наивысшего расцвета и совершенства достигли картины, посвящённые нартскому эпосу. По выражению искусствоведа А. А. Дзантиева, эти работы М. С. Туганова «выполненные с исключительным мастерством, глубоким знанием истории народа и его многовекового творения... не только иллюстрируют текст, но и являются вполне самостоятельными произведениями. По силе художественной выразительности, по глубине философской мысли они могут быть поставлены в один ряд с лучшими произведениями советской иллюстративной графики» [10].

Важное место в творчестве М. С. Туганова заняла и историко-революционная тематика. В работах «Расстрел 13-ти коммунистов», «Кехвское восстание». «Коста в ссылке», «Покорение Осетии Абхазовым», «Покушение Хоранова на Коста», «Снежный обвал в Арашенда», «Примерение кровников в красных окопах в момент наступления белых в 1919 году», «Кяба Гоконаева» художнику удалось выразить неукротимый дух борьбы осетинского народа.

Деятельность М. С. Туганова была высоко оценена Советским правительством. В 1940 году ему было присвоено почётное звание Заслуженного деятеля искусств Грузинской ССР, а в 1946 году – звание Народного художника СО АССР. Его имя носит Северо-Осетинский республиканский художественный музей.

Творческое наследие художника огромно. Его картины и графические листы, театральные-декорационные эскизы, рисунки костюмов, орнамента, большое количество книжных иллюстраций, научные работы по этнографии и осетинской хореографии, истории искусств – явились ценным вкладом в становление и развитие профессионального осетинского изобразительного искусства.

К настоящему времени проделана большая работа по сбору и обобщению творческого наследия художника. Работы А. А. Дзантиева, Т. Д. Зарасова, М. Хакима раскрывают деятельность художника, но предстоит ещё многое сделать для того, чтобы творчество Махарбека Сафаровича Туганова приблизить к современному читателю. Для этого необходимо собрать и издать все творения художника.

В 20-е годы успешно работал гравёр Сократ Кусов. Он вырезал буквы и рисунки на дереве и линолеуме для осетинского букваря, множество орнаментов для украшения книг.

В 1922 году политуправление Северо-Кавказского военного округа направило Н. Кочетова руководителем художественной студии в гарнизонном клубе. Уроженец Нижнего Новгорода, получивший художественное образование в Ростовском училище. Николай Емельянович Кочетов сыграл большую роль в развитии изобразительного искусства в Северной Осетии. Он был одним из инициаторов организации Владикавказской Ассоциации художников и первых выставок во Владикавказе.

Первая художественная выставка во Владикавказе была открыта в январе 1926 года. На ней были представлены работы П. Блюме, Н. Бучумова, Б. Гелло, Н. Градовского, Н. Кочетова, Н. Климова, В. Лакисова, А. Полетико, А. Полянича. Тематика большинства работ мало связана с новой жизнью. В основном они носили этюдный характер любительских пейзажей и натюрмортов. На выставке наибольшее внимание привлекли работы Н. Кочетова «Осетинская свадьба», «Осетинка», «Этюды по Осетии» [11].

Через некоторое время Владикавказская Ассоциация художников распалась.

Первым осетинским художником, получившим художественное образование в советском вузе, был Аслан Гирей Знаурович Хохов. Высшее художественное образование А. З. Хохов получил в Академии художеств, где окончил графическое отделение. По окончании Академии, художник возвращается на родину. В первое время А. Г. Хохов уделял много внимания сбору материалов по прикладному искусству осетинского народа. Он много разъезжал по селам Осетии, что давало ему возможность лучше узнать жизнь трудящихся, их быт, нравы, обычаи. Художник замечал и то новое, что было характерным для всей страны в период восстановления народного хозяйства, реконструкции промышленности и сельского хозяйства. Художник видел не только эти перемены. Он видел, как изменялся сам труженик, хозяин своей страны, своей судьбы, отношению людей к труду, их стремление к учёбе, к познанию нового мира знаний. Позднее, всё это нашло отражение в творчестве художника. Первые серии офортов – «Рабфак», «Горец», «Рабфак в общежитии», свидетельствуют о том, что молодой художник остро чувствует новые перемены в духовной жизни своего народа.

Сбор полевого материала дал возможность А. Г. Хохову издать в 1932 году первую часть работы «Осетинский орнамент» [12]. Впоследствии он издал цветные иллюстрации осетинского орнамента [13]. Работы эти имели не только научно-познавательное, но и практическое значение. Они, по выражению видного искусствоведа К. А. Берладиной, способствовали сохранению сокровищ народного

творчества осетинского народа, а также вводу их в творческий обиход советской художественной промышленности, ибо растущая художественная промышленность Осетии настойчиво требовала национальные мотивы для разных ассортиментов своей продукции [14].

В 30-х годах А. Г. Хохов создал большое количество пейзажей, портретов, композиций на темы труда, объединённых им в серии «Моя Родина», «Электроцинк». По характеристике известного искусствоведа А. Дзантиева, эта серия «...имеет не только большое художественное, но и познавательное значение, ибо как нельзя точнее показывает характер и быт осетинского народа. В изящных и тонко выполненных композициях проходят перед зрителем пленяющие красотой, четкостью и ясностью силуэтов, древние крепостные сооружения с неприступными башнями. В то же время с далёким прошлым соседствует живое настоящее» [15].

Работы молодого художника получили высокую оценку со стороны М. А. Горького и Ромена Роллана.

Большое количество работ выполнил художник и для Северо-Осетинского музея краеведения. Наиболее интересный из них «Смерть Муссы Кундухова» (1931 г.). В ней автор воспроизводит драматический эпизод в период коллективизации сельского хозяйства. Много работал А. Г. Хохов и в области книжной графики.

В советское время в Северной Осетии стала развиваться скульптура. В её основе лежала народная самодеятельная скульптура, история развития которой насчитывает сотни лет. Н. Е. Езерская, крупный советский искусствовед, в своих работах неоднократно отмечала, что «истoki народной скульптуры в Северной Осетии восходят к глубокой древности, к тем временам, когда на рубеже 11 и 11 тысячелетий до нашей эры древние металлурги, добывавшие в горах Осетии медь и другие полезные ископаемые, наряду с топорами, мечами, кинжалами, отливали из бронзы маленькие фигурки людей, животных и птиц. Это были первые памятники круглой скульптуры, созданные на почве Осетии» [16].

В Северной Осетии наиболее распространённой формой народной скульптуры были надгробные памятники – цыртыта.

Одним из талантливых мастеров, создавший целую галерею скульптурных изображений в Осетии, был Сосланбек Едзиев. Его работы повсеместно встречаются в Осетии и до сих пор не потеряли своей художественной и эстетической ценности. Махарбек Туганов высоко оценивал творчество этого скульптора. На страницах газеты «Большевистское искусство» он писал: «В Северной Осетии, в селе Синдзикау, работает 66-летний старик Сосланбек. Вся Дигория знает его дом, украшенный каменными фигурами и барельефами. Второго такого дома здесь не найти: и двери, и фасад, и деревянная колонна – всё здесь выполнено руками Сосланбека. Сосланбек Едзиев – талантливый самобытный скульптор. В Северной Осетии немало надгробий

с его барельефами. Все его работы просты по замыслу и легко воспринимаются. Художник очень близок к народу. Среди его скульптур не встретишь случайных или ненужных работ, некоторые из них являются поистине шедеврами народного искусства» [17].

Наряду с С. Едзиевым успешно работали И. Тезиев, В. Марзоев, В. Цогоев. Хотя их работы во многом были несовершенны, всё же они представляли интерес своей «попыткой воспроизведения современной жизни» [18]. Их работы во многом способствовали развитию скульптуры в Северной Осетии.

В 20-30-х годах успешно развивается деятельность братьев Дзантиевых. Газеты и журналы, издававшиеся в 20-х годах, тепло писали о Давиде Дзантиеве. Профессиональное образование он получил в стенах Ленинградской Академии художеств, куда он был направлен по решению Горского областного комитета РКП б). Работы, выполненные им в годы учёбы в Академии, получили широкую известность как в нашей стране, так и за рубежом [19]. Особое признание среди народа получили его работы «Слепой сказитель» и «Пастух».

В работах, выполненных после окончания Академии, скульптор стремится показать красоту окружающей среды, радость и счастье человеческой жизни. Говоря о себе, Дзантиев писал: «Я ощущаю себя частью моих гор, моей родной Осетии и Кавказа, с его богатыми лесами и крутыми склонами» [20].

Давид Михайлович Дзантиев мог стать талантливым и известным скульптором, но к глубокому сожалению, он рано заболел и умер в расцвете творческих сил, в возрасте 31 года.

На страницах журнала «Революция и горец» неизвестный автор, характеризуя его работы, писал: «Дзантиев Давид, недавно умерший молодой осетинский скульптор, обратил на себя внимание М. Горького. Выставленные работы Дзантиева заставляют очень сожалеть о безвременной кончине талантливого юноши. Даже в оставленной в глине «Голове матери», материале, подвергшемся постепенному и длительному процессу высыхания и неузнаваемо деформирующемуся, даже до сих пор чувствуется непередаваемая словом улыбка, не перешедшая, как следовало ожидать, от такого неблагодарного материала, как глина, в гримасу.

Его слабо отделанный 2-часовой этюд, высеченный из булыжника гвоздём, «Сидящая женщина», по полноте и чувству формы, несмотря на малый размер, обладает неоспоримой монументальностью» [21].

Своим вдохновенным трудом и увлечённостью любимым делом Давид Михайлович оказал благотворное влияние и на своих братьев Инала и Александра, выросших в последующее время в активных деятелей осетинской художественной культуры.

В творчестве Инала и Александра Дзантиевых особое место занимает образ великого осетинского поэта Коста Левановича Хетагурова. Благодаря их вдохновенному труду, трудящиеся массы нашей страны воспринимают вдохновенный образ своего народного поэта.

Многие представители осетинской творческой интеллигенции принимали активное участие в революционных событиях, политической жизни на Тереке. Одним из них является Сосланбек Тавасиев. В 1924 году он поступил в Академию художеств. Его дипломная работа «Портрет осетинки» получила высокую оценку у членов комиссии.

Хотя творческая деятельность Сосланбека Тавасиева проходила в Москве, где он проживал с 1927 года, тематика его работ непосредственно связана с жизнью осетинского народа.

Наибольшего успеха скульптор добился в работе «Чермен», в которой ему удалось создать образ осетинского народного героя Чермена Тлатова. Высоко оценивал эту работу художник М. Туганов. «Если взять «Чермена» в целом, то можно заключить: «Чермен» одно из самых значительных произведений современного искусства, в котором изображён гордый дух не только одних горцев, но и всех трудящихся» [22].

В 1928 году он выполнил горельеф «Защита Дигорского ущелья», а спустя шесть лет закончил работу «Борьба горцев за Советскую власть», Н. Е. Езерская, характеризуя творческую деятельность скульптора С. Д. Тавасиева, правильно отмечает, что «Типичность, национальная самобытность образов составляют одну из сильных и привлекательных сторон творчества Тавасиева. Национальное своеобразие созданных им произведений ощутимо не только в характерных приметах внешнего облика героев и деталях костюма, которые всегда хорошо знает и передаёт скульптор» [23].

В 30-х годах жизнь горских народов Северного Кавказа проходила в обстановке тесного содружества и взаимопонимания [24]. В эти годы стали практиковаться олимпиады искусств. Так, в 1932 году был организован смотр искусства горских народов, а в 1935 году – Северо-Кавказская краевая выставка. Представители искусства Северной Осетии принимали в них активное участие. Успешно развивалась в Северной Осетии пейзажная живопись. Пейзажи и акварели Г. Пятибрatова, В. Красикова, П. Блюме пользовались большим успехом на выставках [25].

В это же время продолжают развиваться и традиционные для осетинского народа виды прикладного искусства – резьба по дереву и камню, художественная обработка металла, вышивка. Дальнейшее развитие получила и архитектура.

Библиографический список

1. Творческое наследие М. С. Туганова было предметом специального исследования советских исследователей и искусствоведов: Тотойты М. Адамон нывганаг Тугъанты Махарбек (йа амалаты афадзы бон). – Растдзинад, 1953, 5 июля; Мусса Хаким (Моисей Домба) Махарбек Туганов – народный художник Осетии. – Орджоникидзе, 1962; Гаглойты З. Тугъанты Махарбек – зонадон кусаг. (Йа райгуырдыл 85 азы саххасты бонма). – Фидиуаг, 1963, № 11; Кокойты В. Разты фандагыл – Фидиуаг, 1967, № 11; Бязарти К. Махарбек Туганти и осетинское искусство // Искусство. – 1972. – № 4; Дзантиев А. А. Туганов – народный художник (К 100 –летию со дня рождения) // «Литературная Осетия». – 1972. – № 39; Гиреев Д. Литературное наследство Махарбека Туганова // Литературная Осетия. – 1976. – № 47. См. также соответствующие разделы работ А. А. Дзантиева: Становление осетинского изобразительного искусства // Советская Осетия. – 1967. – № 31; Изобразительное искусство Осетии. – Орджоникидзе, 1973; Махарбек Туганов. Литературное наследие / составители: Девлет Гиреев и Энвер Туганов. – Орджоникидзе, 1977.
2. Дзантиев А. Туганов – народный художник // Литературная Осетия. – 1972. – № 39. – С. 111.
3. Воспоминания художников братьев Коджоян о Махарбеке Туганове // Мусса Хаким, Мухарбек Туганов. – Орджоникидзе, 1962. – С. 57.
4. Червонная С. М. Живопись автономных республик РСФСР (1917–1977). – М., 1978. – С. 180.
5. Олладжирцы – жители Алагирского ущелья.
6. Тускаев С. В. Похорны у осетин – олладжирцев // Закавказский вестник. – 1855. – № 9.
7. Туганов М. С. Кто такие нарты // Известия СОНИИ. – Вып. 1. – Владикавказ, 1925; его же: Новое в нартовском эпосе // Известия ЮОНИИ. – Вып.1У, 1946; Как я работал над картинами Нартских сказаний // Мах дуг. – 1949.
8. ОРФ СОНИИ. Отдел Искусство. – П. – № 1. – Л. 243.
9. Мусса Хаким. Махарбек Туганов народный художник Осетии. – Орджоникидзе, 1962. – С. 27.
10. Дзантиев А. А. Изобразительное искусство Осетии. – Орджоникидзе, 1973. – С. 6.
11. Червонная С. М. Живопись автономных республик РСФСР. – С. 181–182.
12. Хохов А. Осетинские орнаменты. Кн.1.– Орджоникидзе, 1932.
13. Там же.
14. Осетинский народный орнамент / собрал Хохов А. З. Текст Берладиной К.А. – Орджоникидзе, 1948.
15. Осетинский народный орнамент / собрал Хохов А. З. Текст Берладиной К.А. – Орджоникидзе, 1943.
16. Дзантиев А. А. Изобразительное искусство Осетии. – Орджоникидзе, 1973. – С. 60.
17. Езерская Н. А. Художники Северной Осетии. – М., 1959. – С. 26–27.
18. Тугъанты Махарбек. Ирыстоны хадахуыр скульптор // Большевикон аивад. – 1931. – 9 декабря.
19. Езерская Н. А. Художники Северной Осетии. – М., 1959. – С. 29.
20. Мамсыраты Д. Скульпторы бинонта. – Растдзинад, 1935. – 29 ноября.
21. Дзантиев А. А. Изобразительное искусство Осетии. – Орджоникидзе, 1973. – С. 41.
22. Изобразительное искусство горцев Северного Кавказа // Революция и горец. – 1932. – № 2. – С. 119.

23. Тугъанты Махарбек. Тауаситы Сосланбеджы скульптура «Чермен» // Мах дуг. – 1970. – № 10. – С. 79.
24. Езерская Н. А. Художники Северной Осетии. – М., 1959. – С. 33.
25. История искусства народов СССР. – Т. 7. – М., 1972. – С. 168.

ТВОРЧЕСКАЯ И ПЕДАГОГИЧЕСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ХУДОЖНИКА ЯНА ГЕНРИКА РОЗЕНА

Ю. Р. Петровська

**Национальный университет «Львовская политехника»,
г. Львов, Украина**

Summary. The article outlines creative and educational activity of Jan Henryk Rosen, a Lviv Polytechnic professor and the characteristic creative heritage of renowned composer.

Key words: Jan Henryk Rosen; painting; creative heritage; Lviv architecture school; artistic education.

Ян Генрик Розен родился в 1891 г. в г. Варшаве. Детские годы провёл в Париже. Закончил колледж в Лозанне, где в 1911 г. поступил в университет. Первые навыки рисования получил от своего отца Яна Богомила Розена – художника-баталиста. Я. Г. Розен, учась в университетах Мюнхена и Парижа, параллельно посещал там художественные школы [1]. В 1914 г., во время его учебы в Париже, началась Первая мировая война. Я. Г. Розен вступил добровольцем в ряды французской армии [1]. В 1921 г. Ян Генрик Розен вернулся в Польшу, а в 1922 г. поселился в Варшаве. Он планирует начать учёбу в семинарии, но на грани 1922/23 гг. решает связать свою жизнь с сакральным искусством и возобновляет свои занятия живописью. В 1923–1925 гг. в Варшаве впервые выставляет свои живописные религиозные картины. Необычность художественного стиля художника, неканоничность его композиций привлекают внимание художественной критики и широкой общественности. Среди сторонников молодого художника оказался армянский архиепископ Львова Юзеф Теодорович. Он и пригласил художника принять участие в живописной отделке Армянского собора во Львове, который на то время находился в стадии перестройки [1].

Осенью в 1925 г. Я. Г. Розен приехал во Львов, над росписями собора Ян Генрик Розен работал с 1925 по 1929 гг. Это был период поисков стилистического сочетания разных направлений времени модернизма, что давало художнику огромное количество возможностей в создании собственного художественного стиля [1]. Я. Г. Розен пошёл по пути синтеза армяно-византийской традиции с западноевропейскими тенденциями современного искусства. Он использовал элементы «Арт-деко» и сецессионную стилизацию, продемонстрировал одновременно прекрасное владение приёмами построения ком-

позиции, рисунком и колоритом. Он создал шесть витражных полотен, в частности «Жизнь Иоанна Крестителя», «Греческие мистерии», «Дерево Есея», «Апостол Петр», которые радуют глаз спокойными бело-жёлто-медовыми цветами. Среди храменных сцен «Благовещение», «Вифлеем», «Похороны св. Одилона», «Распятие», «Смерть св. Екатерины Александрийської», «Казнь св. Иоанна», «Тайная вечеря» [5]. Декоративное оформление Армянской церкви принесло славу молодому художнику. Также во Львове он получает заказ на полихромные росписи в костёле Сретенья. В 1929–1931 гг. в часовне он создаёт восемь больших композиций: «Схождение святого духа на апостолов» и изображения семи святых таинств. В начале 1930-х гг. выполняет росписи в костёле Марии Магдалины, в 1936 г. – 4 полихромии в часовне Высшей духовной семинарии в Перемышле, а также в нескольких периферийных костёлах [1].

В 1930 г. его приглашают на преподавательскую работу в Львовскую политехнику на должность профессора особой кафедры рисунка [4]. С 1931 г. Я. Г. Розена назначают руководителем этой кафедры. Одновременно он преподаёт рисунок (4 часа в неделю в обоих полугодиях) на архитектурном факультете [3] до 1934 г. В 1937 г. по приглашению графа Ю. Потоцкого в Вашингтоне художник выехал в США для выполнения фрески «Битва Яна III Собеского под Веной» для зала приёмов в польском посольстве. В Америке он провёл 45 лет творческого периода своей жизни. В течение 1939–1945 гг. преподавал сакральное искусство в Католическом университете в Вашингтоне. В 1977 г. Папа Римский Павел VI за взнос в религиозное искусство XX ст. наградил Я. Г. Розена орденом Святого Григория Большого.

Львовский период творчества Ян Генрика Розена характеризовался использованием национально-романтических мотивов сецессии. Я. Г. Розен автор многих фресок, росписей стен и витражей. Преподавая в течение трёх лет во «Львовской политехнике» и руководя кафедрой рисунка, профессор Я. Г. Розен свои умения и знания на занятиях рисунком умело передавал студентам.

Библиографический список

1. Глембоцька Г. Ян Генрик Розен [Електронний ресурс] / Галина Глембоцька // Центр міської історії Центрально – Східної Європи – 2010. – Режим доступу: http://www.lvivcenter.org/uk/lia/person?ci_personid=36.
2. Грималюк Р. Іконографія вітражів Вірменської церкви / Ростислава Грималюк // Галицька брама № 4–6 (88–90). – Л.: Центр Європи, 2002. – С. 20–22.
3. Львовский областной государственный архив. Ф.27 Львовская политехника. Оп. 3. Том. 1. Спр. 1180 Протокол заседания архитектурного факультета за 1930–1931 у. г. – С. 13.
4. Львовский областной государственный архив. Ф. 27 Львовская политехника. Оп. 4. Спр. 548 Личное дело преподавателя Розена Яна-Генрика. 1921–1933 р. – С. 47.

5. Смірнов Ю. Вітражі та поліхромії Яна Генрика Розена (період до II світової війни) / Юрій Смірнов // Галицька брама № 4–6 (88–90). – Л.: Центр Європи, 2002. – С. 17–19.

СПОСОБЫ ТВОРЕНИЯ ФРОНТАЛЬНОЙ ПЛОСКОСТИ ИСТОРИЧЕСКОЙ ЗАСТРОЙКИ ЛЬВОВА

Ю. В. Идак

Национальный университет «Львовская политехника»,
г. Львов, Украина

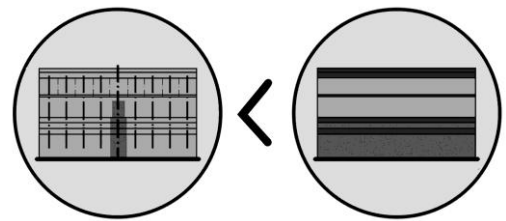
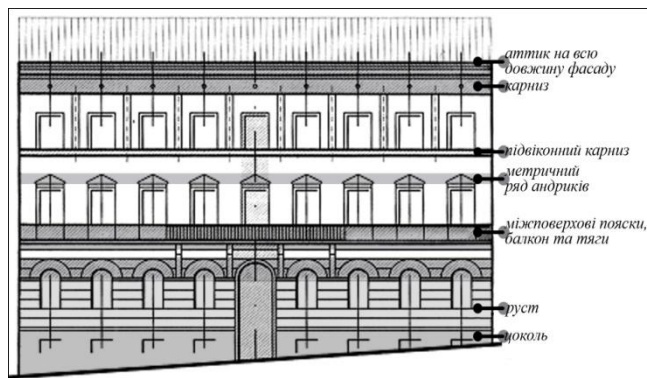
Summary. In the article highlighted the basic way of forming of the front historical buildings in L'viv.

Key words: Lviv; architectural elements; horizontal and vertical segmentations.

Натурными обследованиями была охвачена территория центральной части Львова в пределах исторического ареала и обследовано более 3000 исторических зданий и 700 фронтов квартальной застройки. Фактором создания исторической застройки являются, как правило, горизонтальные и вертикальные членения фасадов, которые зависят от набора архитектурных элементов и композиционных средств их выражения.

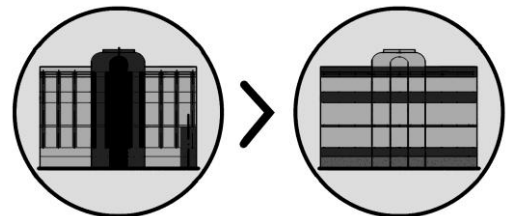
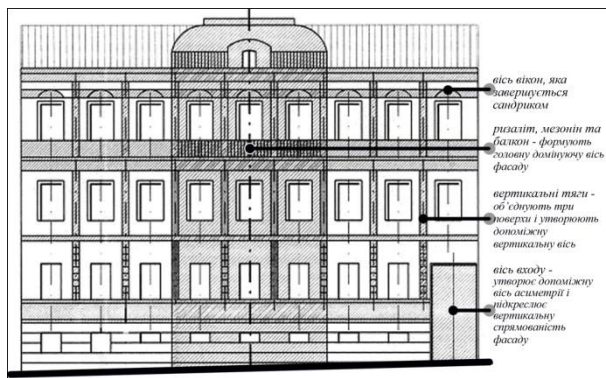
Исследуемый период кон. XVIII – нач. XX в. объединяет стили, основанные на классическом понимании архитектуры. В это время получили распространение самые разнообразные элементы в плоскости стены и элементы объёмного характера. Элементам объёмного характера присуща сложная геометрическая конфигурация, пространственность, предметность (функциональность), соразмерность и др. Элементы в плоскости стены выделяются своеобразной пластичностью и убранством.

Сочетание между собой различных архитектурных элементов отражает неповторимое своеобразие и индивидуальность каждого фасада или фронта квартальной застройки исторически сложившейся части Львова. Архитектурно-пространственная организация элементов на фронтальной плоскости исторической застройки осуществлена по общим принципам композиционного построения, которые проявляются в закономерностях (силуэтный контур, соразмерность, ритмические закономерности, выделение основных и подчинённых второстепенных элементов и др.) и в особенностях восприятия (размеры, пространственная организация, влияние цвета, светотени, фактуры и декора, характер членения и др.).



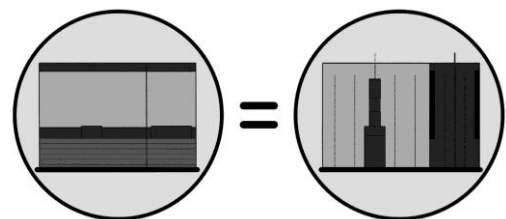
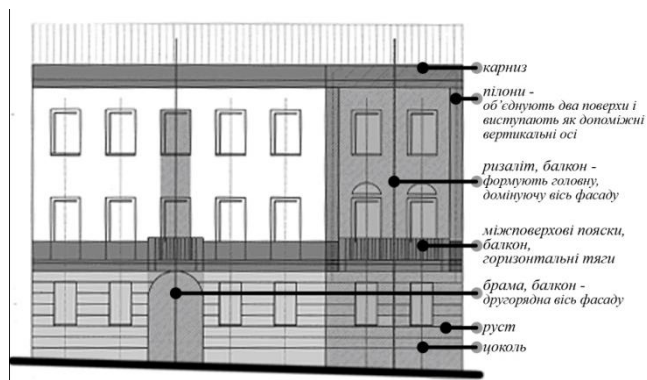
Фасад дома на ул. С. Крушельницькой

Система горизонтальных членений



Фасад дома на ул. С. Крушельницькой

Система вертикальных членений



Фасад дома на ул. П. Дорошенка

Равномерное соотношение горизонтально-вертикальных членений

КУЛЬТУРНАЯ ФУНКЦИЯ КОСТЮМНОГО КОМПЛЕКСА

О. С. Тренькина

Институт архитектуры и искусств Южного Федерального университета, г. Ростов-на-Дону, Россия

Summary. Due to technical progress and the development of world globalization, there is a rethinking of the costume, as an object of decorative art. With the formation of design and graphic culture, image of a costume to become an integral part of the project. Art designing costumes aims to create a modern, meets all the requirements of fashion clothing. The legacy of graphic art is diverse. Graphics is one of the professional tools of design engineering. It helps to shape, find ways to develop and design task fairly simple means.

Key words: globalization; costume; graphic art.

Сегодня целые армии философов, психологов, социологов, экономистов и журналистов обслуживают Великую империю моды, но особое место в ней занимают художники. Не просто кутюрье или талантливые портные, а «художники своего дела», настоящие живописцы и рисовальщики, и нередко самые известные и знаменитые. Уже Рафаэль и Леонардо да Винчи, не смущаясь, тратили свой талант на придумывание живописных и красочных костюмов. Примеры творчества в области моды русских художников общеизвестны, достаточно вспомнить эксперименты в этой области «амазонок русского авангарда» А. Экстер и О. Розановой или опыты создания конструктивной одежды Л. Поповой и В. Степановой. В свою очередь, у них были именитые предшественники, в частности, в лице Л. Бакста. Собранные же вместе разрозненные эпизоды участия русских художников в оформлении и иллюстрировании журналов мод или создании эскизов костюмов в первой трети XX столетия позволяют по-новому взглянуть на отношение художников к моде, увидеть в почти повальном увлечении костюмом целое движение, захватившее живописцев, графиков и скульпторов разных поколений и разной художественной ориентации. Рубеж XIX–XX веков отмечен радикальными переменами во всех областях культурной жизни России. Существовавшие одновременно многочисленные художественные течения и группировки, зачастую с совершенно противоположными программами; множество самых разных обществ, журналов, выставочных предприятий сменили значительно более цельную культуру XIX столетия, проникнутую в гораздо большей степени идеалами этическими, нежели художественными. Сознательная ориентация на создание нового искусства, поиски нового большого стиля вызвали к жизни и новый тип художника, отличавшийся от художников предшествующего времени и своими многосторонними интересами, и уровнем образования, и разнообразием художественной деятельности. Одной из совершенно новых сфер приложения

творческих сил русских художников стали костюм и мода, с которыми в эту эпоху тоже происходили значительные изменения. Широко распространившееся движение за функциональный и гигиенический костюм вызвало возникновение принципиально новых форм женской одежды, одновременно появилась обширная литература, посвящённая истории костюма и моды и закономерностям их развития. Всеобщее внимание к костюму привлекло к области моды многих крупных европейских художников: проектированием одежды занимались А. Ван де Вельде, П. Беренс, Г. Обрист, Г. Климт, Р. Римершмидт, С. Виткевич, Р. Дюфи и многие другие. Интерес к моде в России был не меньшим. Со страниц периодической печати, главным образом петербургских и московских газет и журналов, своими соображениями о моде вообще и о современных модах в частности делились разного рода знаменитости: А. Белый и Л. Андреев, М. Савина и Т. Карсавина, М. Зичи и Л. Бакст. Почти все участники этой своеобразной дискуссии сходились в главном: их не устраивали современные моды. Свои взгляды на моду и современный костюм выражал в многочисленных интервью Л. С. Бакст, и даже М. Ф. Ларионов имел обширную программу реформирования мужского костюма и не раз высказывал её в печати. Эта идея сделалась чрезвычайно популярной в начале XX столетия и постепенно способствовала активному вовлечению в мир моды профессиональных художников, а затем и появлению новой профессии художника-модельера или, говоря современным языком, дизайнера костюмов. Журналы моды, появившиеся в России в екатерининскую эпоху, иллюстрировали профессиональные гравёры и рисовальщики. Вплоть до середины XIX века, до появления в них рисунков А. А. Агина и Н. А. Богданова, к подобной деятельности не относились серьёзно. Со второй половины XIX столетия заказы на эскизы дамских туалетов выполняли такие именитые художники, как Г. Г. Гагарин, А. И. Шарлемань и К. Е. Маковский. Положение изменилось с наступлением нового столетия. Неудовлетворённость эстетическими качествами современного костюма, общий интерес к прикладным искусствам и определённый социальный утопизм способствовали реальному обращению художников к миру моды.

НАНОИСКУССТВО: ФЕРРОФЛЮИДНЫЕ СКУЛЬПТУРЫ САЧИКО КОДАМЫ

С. В. Ерохин

Московский государственный университет
им. М. В. Ломоносова, г. Москва, Россия

Summary. The essay discovers ferrofluid art by Sachiko Kodama as an actual form of science art and of kinetic sculpture.

Key words: Science Art; NanoArt; Ferrofluid Art; kinetic sculpture; Sachiko Kodama.

С самого начала XX столетие стало, говоря словами К. С. Малевича, «эпохой анализа» в искусстве, эпохой, для которой было характерно использование научного подхода к закономерностям формообразования и формирование целой плеяды «художников-учёных». А поскольку новоевропейские наука и техника неразрывно связаны между собой, активное привлечение методов и инструментария науки к процессу создания художественных произведений существенно ускорило процесс технохудожественной гибридизации, начало которому было положено ещё в XV веке [3].

Одними из первых «технологии как искусство» приняли российские конструктивисты, среди которых, по мнению «пионера кибернетических экспериментов в искусстве» Билла Клювера, особое место занимает творчество Владимира Татлина (см.: [4]), проект памятника III Интернационалу (1919–1920) которого часто называют «первым оптико-кинетическим архитектурным замыслом в новом искусстве» техноавангарда [12, с. 151]. Разработка концепции кинетической архитектуры была продолжена молодым советским архитектором Георгием Крутиковым, предложившим проект «Летающего города» (1928) с «подвижными жилыми ячейками-кабинами», способными «передвигаться в воздухе, по земле, по воде и под водой» [16, с. 88].

На рубеже 1910–1920-х годов российским конструктивистом Наумом Габо была создана кинетическая конструкция «Стоячая волна» (1919–1920), использующая «кинетические ритмы» как основные формы восприятия реального времени. В начале 1920-х годов во многом благодаря Габо и художнику венгерского происхождения Ласло Мохой-Надь, идеи конструктивизма (в том числе идея динамического формообразования в пределах пластических искусств) были перенесены в Баухауз.

Исследуя поиски новых типов формообразования в XX столетии, А. П. Липов подчёркивал, что именно конструктивные находки в русском авангарде подготовили почву для расцвета кинетизма как мощной тенденции в искусстве 1950–1960-х годов [12, с. 154]. Это ещё раз свидетельствует в пользу выдвинутой М. А. Богомоловой

гипотезы о том, что именно отечественные архитектура и изобразительное искусство во многом определили основную линию развития мирового искусства не только в первой, но и во второй половине XX столетия, в том числе формирование художественной ситуации, которую часто обозначают термином постмодернизм [1].

Признавая динамику и темпоральность основополагающими эстетическими свойствами своих текучих скульптур, именно Наума Габо и Ласло Мохой-Надь указала Сачико Кодاما среди концептуальных предшественников своего феррофлюидного искусства [23]. Третьим в этом списке закономерно оказался французский художник Николя Шоффер, с именем которого связывают окончательное оформление в середине XX века течения кинетического искусства и становление кибернетического искусства или, говоря словами Д. В. Галкиной, «кибернетического модернизма».

Именно Шоффер в стенах компании Филлипс создал в 1956 году первый кибернетический пространственно-динамический объект с электронным управлением *CYSP 1*, предложив применить идеи кибернетики к разработке проблем процессуальной эстетики, существенным элементом которой было положение Наума Габо о том, что длительность события определяется опытом человеческого сознания [19, с. 102]. Это направление исследований было продолжено в кибернетических скульптурах Эдварда Игнатовича “*SAM*” (1968) (сокр. от *Sound Activated Mobile* – активируемый звуком мобиль) и “*The Senster*” (1970) (от англ. *sensor* – сенсор и *monster* – монстр), активно использующих интерактивный режим взаимодействия со зрителями (см. подробнее: [26, с. 95–117]). Особое значение интерактивности придавал также английский художник Гордон Паск, разрабатывавший концепцию «эстетически заряженной среды» (“*aesthetically potent environments*”), неотъемлемыми элементами которой были неожиданность и непредсказуемость [25]. Существенный вклад в развитие кинетического и кибернетического искусств внесли также Александр Колдер, Лин Эмери, Джеймс Сирайт, художник аргентинского происхождения Хулио Ле Парк, швейцарский скульптор Жан Тэнгли, нидерландский художник Тео Янсен и др. Среди российских художников следует указать участников групп «Мир», «Арго», «Прометей» и др. (см.: [11]).

Творчество представителей кинетического и кибернетического искусств ещё раз подтверждает тот факт, что интерес к идеям и формам из сферы точных и естественных наук был в целом характерен для эстетики XX века. Именно к такому выводу приходит российский искусствовед Н. З. Сидлина, поставившая перед собой задачу подтвердить или опровергнуть причастность и зависимость творчества Наума Габо от мира науки, его вдохновлённость её инструментальными средствами и аналитическими методами [15].

Как указывал Д. В. Галкин, учитывая мнение американского теоретика искусства и художественного критика Джека Бернхэма, именно в рамках кибернетического искусства сбылась мечта миметической пластической традиции оживить творение, реализовав художественный проект как магическую практику, а кибернетические скульптуры научились взаимодействовать со средой и трансформировали пластический образ в динамическую систему, которая может быть как абстрактной, так и антропоморфной [4]. Вне всякого сомнения, с выводом исследователя о том, что «инновации кибернетического искусства» оказались продуктивными в скульптуре, трудно не согласиться: развитие кибернетических систем и компьютерных технологий в конечном итоге сформировали в пределах пластических искусств принципиально новую область цифровой скульптуры [9], произведения которой воплощают парадокс Платина, придавшего платоновским эйдосам чувственную пластическую форму.

Тем не менее материальные воплощения кибернетических и цифровых скульптур так и не смогли решить проблему, обозначенную Наумом Габо в середине 1930-х годов в эссе «Конструктивная идея в искусстве» и оставленную в качестве «задачи для будущих поколений», проблему, заключающуюся в том, что «механика ещё не достигла» того «этапа абсолютного совершенства», на котором она «может обеспечить движение в пределах скульптурной работы, не убивая механическими частями её скульптурное содержание» [20]. Решить эту проблему позволило развитие нанотехнологий, и в первую очередь разработка в 1965 году специалистом из NASA Стефеном Пейплом эффективного метода получения магнитной жидкости, сочетающей текучесть со способностью формировать устойчивые металлоподобные объёмные структуры в магнитном поле. Несмотря на то, что за жидкостью закрепилось название «ферромагнитная», она фактически проявляет свойства парамагнетика, то есть не сохраняет остаточной намагниченности и после снятия внешнего магнитного поля вновь становится текучей.

С точки зрения физической химии ферромагнитная жидкость (феррофлюид – от англ. *ferrofluid*) представляет собой коллоидный раствор, а точнее – устойчивую высокодисперсную гетерогенную систему лиофобного типа с высокой степенью лиофилизации стабилизированных частиц магнитного материала нанометровых размеров в дисперсионной среде. Поскольку в качестве магнитной фазы чаще всего используют магнетит, в объёме ферромагнитные жидкости обычно имеют чёрную окраску. Тем не менее известны магнитные жидкости, в которых магнитная фаза представлена частицами гамма-оксида железа, ферритов марганца, кобальта, цинка и других веществ. Такие жидкости могут иметь окраску от тёмно-коричневой до оранжево-жёлтой, а в некоторых случаях удаётся получить колоидные системы других цветов. Более того,

существуют специальные красители, позволяющие изменять цвет ферромагнитной жидкости в достаточно широких пределах, а в 2007 году американскими специалистами из калифорнийского университета удалось получить коллоидную суперпарамагнитную жидкость, изменяющую свой цвет в пределах всего видимого спектра в зависимости от напряжённости магнитного поля [22].

Одной из первых на свойства ферромагнитных жидкостей, открывающие принципиально новые возможности для создания динамических скульптур, обратила внимание японская художница и физик Сачико Кодама. И это не случайно: уже к концу 1980-х годов в Японии сложилась мощная школа специалистов по магнитным жидкостям (С. Тикадзуми, С. Такетоми, И. Накатаки и др.).

По мнению Сачико Кодамы, использование ферромагнитной жидкости в скульптуре позволяет раскрыть экспрессию пластичности и динамичности физического материала, а её необычные свойства смещают инстинктивные ощущения и напоминают об энергии, которая пульсирует в нашем теле. Развивая и переосмысливая с использованием нанотехнологий художественно-эстетические исследования 1960–1970-х годов по созданию интерактивных кибернетических скульптур, Кодама (в сотрудничестве с Минако Такено) с помощью мощных электромагнитов создаёт в рамках инсталляции «Вздымаются, текут» (*“Protrude, Flow”*, 2001) динамические трёхмерные паттерны, формируемые из ферромагнитной жидкости на основе звуков, создаваемых зрителями в пространстве экспозиции. Название проекта состоит из двух глаголов, что подчёркивает потенциал динамической энергии, заключённой в бесформенном.

Тем не менее в ферромагнитной жидкости Кодаму привлекли не столько физические свойства материала, сколько его неоднозначность. Парадоксально сочетая в себе прекрасное и безобразное, он формирует в магнитном поле пики, символизирующие такие явления, как «жизнь», «рост», а иногда даже «насилие» [21]. Эти выразительные возможности особенно важны для Кодамы, так как вдохновение для своих работ она часто находит в природе – в симметрии органических форм растений, в поведенческих реакциях животных, в непрерывно изменяющихся погодных условиях [23].

Так, при работе над проектом «Волны и морские ежи» (*“Waves and Sea Urchins”*, 2003) Кодама использовала приём мимикрии (япон. *“mitate”*), беря за основу органическую форму этих морских обитателей, а при работе над инсталляцией «Морфо Башни: Две стоящие спирали» (*“Morpho Tower / Two Standing Spirals”*, 2007) черпала вдохновение в неисчерпаемой энергии океана, торнадо и молний, создавая с использованием этого же приёма «чёрный смерч, танцующий под музыку» [23]. Подобно тому, как идея кинетических конструкций возникла в русском народном творчестве (деревянные «птицы счастья» из Архангельской области, механические игрушки,

имитирующие трудовые или бытовые процессы из села Богородское и другие) задолго до первых опытов российского конструктивизма по созданию динамической пластики (см.: [12, с. 147]), обращение к приёму мимикрии при создании феррофлюидных скульптур позволяет рассматривать творчество Кодамы как развитие с использованием нанотехнологий японской традиции создания миниатюрных пейзажей «хаконива» (*Hakoniwa* – «сад в коробке»), уходящей корнями в эпоху Муромати (1333–1568).

Возможности нового наноматериала искусства сочетать столь важные для эстетики кинетизма «кинетические ритмы» с не менее важным для кибернетического искусства интерактивным режимом демонстрируют инсталляции Сачико Кодамы из серии «Пульсация» (*“Pulsate”*), которая была открыта одноименной работой в 2002 году.

К разработке проблемы интерактивности в скульптуре Кодама обратилась ещё в первой половине 1990-х годов в реализующем соматософическую эстетику (см. об этом подробнее: [17]) «Объекте для полировки» (*“Object to be polished”*, 1993) – «классическом» произведении осязательного искусства или, говоря словами М. Эпштейна, «лепе». Этой проблеме был также посвящён проект 2004 года «Живая поверхность» (*“Living Surface”*), в основе которого лежала разработанная профессором Хироки Саямой модель искусственной жизни «*Evoloop*» (от англ. *evolution* – эволюция; *loop* – цикл), дополненная концепцией «смерти», вытекающей из исследований виртуального энтомолога Кристофера Лэнгтона, который в 1985 году «заново открыл» под именем “*vants*” (от англ. *virtual ants* – виртуальные муравьи) системы, эквивалентные простым двумерным машинам Тьюринга (см. об этом подробнее: [10, с. 158–160]). «Живая поверхность» представляет собой белый квадратный холст, на который проецируется сложное абстрактное цветное сгенерированное компьютером изображение, изменяемое алгоритмом *Evoloop*, распознающим в режиме реального времени изменения границ между холстом и удерживаемыми на его поверхности с помощью магнитов небольшими чёрными геометрическими формами, перемещаемыми зрителями.

В инсталляциях из серии «Пульсация» интерактивность позволяет исследовать глубинные причины, побуждающие людей вступать в коммуникацию с другими людьми. В первой версии инсталляции посреди абсолютно белой, равномерно освещённой комнаты был установлен белый стол, а вокруг него – белые стулья. На столе стояла белая тарелка, наполненная чёрной ферромагнитной жидкостью. Эта жидкость была единственным чёрным элементом в окружении белого. Когда люди, сидящие за столом, начинали разговаривать, жидкость в тарелке начинала синхронно пульсировать, стимулируя беседу.

В 2004 году Кадама и Такено предложили «романтическую» интерпретацию инсталляции, назвав её «Пульсация – Плавающее время, растворяющееся время» (*“Pulsate – Melting Time, Dissolving*

Time”). На стол была постелена розовая скатерть, а на стенах установлены два розовых метронома, повторяющих такт биения сердец двух сидящих за столом людей. В следующей, «сюрреалистической» версии инсталляции «Пульсация – Ухо на стене» (*“Pulsate – Ear on the Wall”*, 2007) стол был покрыт чёрной скатертью, один из стульев был размещён под потолком на стене, а на другой стене было размещено ухо, улавливающее звуковые колебания и передающее их системе управления электромагнитом. В 2008 году была предложена ещё одна модификация инсталляции, получившая название «Пульсация – Плавающее время, растворяющееся время / Для моего маленького моря» (*“Pulsate – Melting Time, Dissolving Time / For My Little Sea”*, 2008). На стене был дополнительно установлен монитор, на который выводилось изображение моря, а на столе лежала скатерть синего цвета. За монитором был спрятан микрофон, который фиксировал речь зрителей, которая затем трансформировалась в объёмные паттерны на поверхности ферромагнитной жидкости. Предполагалось, что в сочетании с метрономом как метафорой времени, пульсация жидкости будет пробуждать у зрителей воспоминания о давно забытом.

Следующий круг проблем, рассматриваемых Кодамой, тесно связан с синергетикой и такими ключевыми для неё понятиями, как нелинейность, неравновесность, точка бифуркации, хаос, самоорганизация, порядок. Эстетическому осмыслению этих категорий посвящена инсталляция «Точка равновесия» (*“Equilibrium Point”*, 2004), а также снятый на её основе короткометражный фильм «Дыхание хаоса» (*“Breathing Chaos”*, 2004). Инсталляция представляет собой подвешенную на четырёх тросах медную ёмкость, внутри которой в магнитном поле медленно движется ферромагнитная жидкость. Заострённая вершина жидкости движется к точке равновесия магнетизма, силы тяжести, и звуков в окружающей среде. Когда она достигает точки равновесия, движение жидкости ускоряется.

Этот проект иллюстрирует положение И. Пригожина о том, что без конструктивной роли необратимых процессов жизнь была бы невозможна [14, с. 115]. Но если в рамках синергетической парадигмы порядок является порождением хаоса, из которого он возникает благодаря недетерминированности, неравновесности и необратимости, то реализуемые в рамках инсталляции процессы, напротив, детерминированы, равновесны и обратимы. Пренебрегая «стрелой времени», они покидают эстетическое пространство тесно связанной с синергетикой парадигмы постмодернизма, выходя в принципиально новое эстетическое пространство постпостмодернизма (см. об этом подробнее: [2]; [8, с. 132–154.]; [13]).

Факт выхода художественных исследований Кодамы за пределы эстетики постмодернизма уловил также Блейн Броунелл, обозначив созданные художником феррофлюидные скульптуры термином

«жидкая архитектура» (*“Liquid Architecture”*) [18, с. 193–200]. По сути, в своих работах Кодاما развивает идеи формообразования нелинейной архитектуры, основой которой служит концепция складки Жилия Делеза [5] в сочетании с компьютерными технологиями, обеспечивающими возможность реализации принципиально нового процесса формообразования, в основе которого лежит генетическая процедура морфинга [7] (характерно, что анализируя эксперименты нелинейной архитектуры, исследователи часто указывают на её тесную связь с самыми последними достижениями современной науки (см. напр.: [6] и др.). Свойства ферромагнитной жидкости позволяют Кодаме не только осуществить мечту Г. П. Гольца, выразив архитектурный образ в четвертом измерении, но и перенести опыты нелинейного формообразования из виртуального пространства в реальное.

В работе «Морфо башня» (*“Morpho Tower”*, 2006) Кодاما впервые использует в качестве основы будущей феррофлюидной скульптуры удлинённый сердечник электромагнита. Выполненный в форме закрученной в конус спирали, сердечник направляет поток магнитной жидкости, а геометрия и скорость движения «прорастающих» из неё пиков контролируется параметрами магнитного поля. Результаты исследований динамической морфологии скульптуры «Морфо башня» с помощью высокоскоростной камеры представлены в короткометражном фильме «Текучесть» (*“Fluidity”*, 2007).

В 2007 году при участии Ясуши Мияжимы проект «Морфо башня» был существенно модернизирован («Морфо башня / Две стоящие спирали»; *“Morpho Tower / Two Standing Spirals”*). В феррофлюидный ландшафт была добавлена вторая башня, а движения магнитной жидкости было синхронизировано с музыкальным сопровождением. Предпринятая в рамках инсталляции попытка перевода цифровых музыкальных метаданных в аналоговые физические процессы увенчалась успехом: поведение поверхности жидкости напоминало дыхание; создавалось ощущение, что две башни вступили в диалог.

Исследования по созданию феррофлюидных скульптур на основе удлинённого сердечника Кодاما продолжила в рамках проекта «Пульсар» (*“Pulsar”*, 2008). Но в этой инсталляции она отказалась от абстрактной формы, используя сердечник, выполненный в форме мужского торса. В рамках проекта магнитная жидкость подаётся через медную трубку, расположенную прямо над отсутствующей головой, и стекает вдоль контура металлического тела, формируя по мере своего движения сложные объёмные динамические паттерны, напоминающие то лепестки цветов, то поверхность мха, то *cutis anserina* («гусиную» кожу).

В 2007–2008 году Кодاما разработала интерактивную инсталляцию «Семь вопросов» (*“Seven Questions”*), позволяющую «проецировать человеческие мысли» на поверхность ферромагнитной жидкости. Художник предлагает зрителям вступить в диалог с зер-

калом, трансформируя беседу в паттерны на поверхности наполняющей раковину магнитной жидкости. Интерпретировать эти абстрактные композиции каждый из зрителей может в соответствии со своим воображением. Вопросы для проекта были специально подготовлены японским писателем Хироми Каваками.

2008 год стал для Кодамы годом подведения итогов многолетней работы по «приручению» магнитной жидкости и превращению её в привычный для изобразительного искусства материал. Во-первых, в этом году был подготовлен короткометражный фильм, рассматривающий ферромагнитную жидкость как в контексте искусства, так и в контексте науки, и представляющий все феррофлюидные работы художника, созданные в период с 2000 по 2008 год («Искусство и наука ферромагнитной жидкости»; “*Art and Science of Ferrofluid*”). Во-вторых, была обновлена установка 2001 года «Вздымаются, текут» («Вздымаются, текут 2008»; “*Protrude, Flow 2008*”), позволяющая зрителям получить принципиально новый эстетический опыт, отличный не только от восприятия любого *ready made* или любой *nonsense machine*, но и от перцепции любых других произведений визуальных искусств. Объединяя физические явления гравитации и магнетизма с человеческим воображением (и отчасти с ощущением *déjà vu*), инсталляция репрезентирует скрытую от человека, основанную на виртуальных «сюрреалистических» образах, реальность. Движения магнитной жидкости в пределах установки тщательно выверены, позволяя почувствовать их длительность, но при этом они заставляют зрителей формировать ожидания относительно их развития, воплощая то состояние неизвестности и неожиданности, которое является неотъемлемым элементом эстетически заряженной среды Гордона Прака.

Работы Кодамы ещё раз подтверждают, что нанотехнологии становятся неотъемлемым элементом современных культурных процессов и порождаемых в их пределах смыслов (см. об этом: [24]). Несмотря на то, что, используя в качестве материала для создания жидких скульптур наукоёмкий продукт нанотехнологий, Кодама не позиционирует свои инсталляции как произведения «научного искусства», она всё же признаёт, что её творчество вполне может рассматриваться как «мост», связывающий миры искусства и науки [21]. Более того, она уверена, что и художники, и учёные должны «культивировать новое будущее», в котором искусство и наука будут взаимно дополнять друг друга, и в котором новые технологии будут разрабатываться не для военных целей, а для искусства [23].

Библиографический список

1. Богомолова М. А. Взаимосвязь основных тенденций отечественного и мирового изобразительного искусства и архитектуры XX – начала XXI века // Материалы IV Овсянниковской международной эстетической конференции. МГУ имени М. В. Ломоносова, 23–24.11.2010. – М.: МИЭЭ, 2010. – С. 274–279.
2. Богомолова М. А., Ерохин С. В. Смена парадигмы: от постмодернизма к постпостмодернизму // Приоритетные направления профессиональной подготовки педагогов художественно-творческих специальностей: материалы международной научно-практической конференции: Казахстан, Шымкент, 15–16 апреля 2009 г. – Том. IV. – Шымкент, 2009. – С. 46–50.
3. Галкин Д. В. Компьютерные игры как феномен современной культуры: исследования техно-художественных гибридов // Гуманитарная информатика. – Томск: изд-во ТГУ, 2007. – Вып. 4. – С. 38–50.
4. Галкин Д. В. Эстетика кибернетического искусства 1950–1960-х гг.: алгоритмическая живопись и роботизированная скульптура // [Сайт Научной библиотеки Томского государственного университета] 2008: URL:<http://sun.tsu.ru/mminfo/000063105/320/image/320-079.pdf> Дата обращения: 29/04/2010.
5. Делез Ж. Складка. Лейбниц и барокко. – М.: Логос, 1998.
6. Добрицына И. А. От постмодернизма к нелинейной архитектуре. Архитектура в контексте современной философии и науки. – М.: Прогресс-Традиция, 2004.
7. Добрицына И. А. Первые опыты нелинейной архитектуры // Языки науки – языки искусства. – М. – Ижевск: институт компьютерных исследований, 2004. – С. 138–148.
8. Ерохин С. В. Цифровое компьютерное искусство. – СПб.: Алетейя, 2011.
9. Ерохин С. В. Цифровые технологии в скульптуре // Материалы IV Овсянниковской международной эстетической конференции. МГУ имени М.В. Ломоносова, 23–24.11.2010. – М.: МИЭЭ, 2010. – С. 123–126.
10. Ерохин С. В. Эстетика цифрового изобразительного искусства. – СПб.: Алетейя, 2010.
11. Колейчук В. Ф. Кинетизм. – М.: Галарт, 1994.
12. Липов А. Н. Оптико-кинетическое искусство. Поиски новых типов формообразования // Эстетика: Вчера. Сегодня. Всегда. – Вып. 2. – М.: ИФ РАН, 2006. – С. 144–161.
13. Маньковская Н. Б. Эстетика постмодернизма. – СПб.: Алетейя, 2000.
14. Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой. – Изд. 5-е. – М.: КомКнига, 2005.
15. Сидлина Н. З. Взаимодействие науки и искусства в творчестве Наума Габо: Автореф. дис. ... канд. искусствоведения: 17.00.04. – М., 2004.
16. Хан-Магомедов С. О. Георгий Крутиков. – М.: Фонд Русский авангард, 2008.
17. Эпштейн М. Философия тела // Эпштейн М. Философия тела; Тульчинский Т. Тело свободы. – СПб, Алетейя, 2006.
18. Brownell B. Matter in the Floating World. Princeton Architectural Press, 2011.
19. Gabo N. Of Divers Arts. – N.Y.: Pantheon Books, 1962.
20. Gabo N. The Constructive Idea in Art // Circle: International Survey of Constructive Art. Ed. by J.L.Martin, B.Nicholson, N.Gabo. – L.: Faber and Faber, 1937.
21. Greene J. Interview with Sachiko Kodama // URL: <http://www.scribd.com/doc/51183179/Interview-with-Sachiko-Kodama> (дата обращения: 25.06.2011).
22. Jianping Ge, Yongxing Hu, Yadong Yin. Angewandte Chemie International Edition. 2007. Vol. 46. Issue 39. Pp. 7428–7431.

23. Kodama S. Dynamic ferrofluid sculpture: organic shape-changing art forms // Communications of the ACM. 2008. Vol. 51. Issue 6. Pp. 79–81.
24. NanoCulture: The New Technoscience and its Implications for Literature, Art, and Society. Ed. by N. Katherine Hayles. Intellect Books, 2004.
25. Pask G. A Comment, A Case History And A Plan // Cybernetics, Art, and Ideas. Ed. Jasia Reichardt. – London: Studio Vista, 1971. Pp. 76–99.
26. White Heat Cold Logic: British Computer Art 1960–1980 / Ed. by P. Brown, C. Gere, N. Lambert, C. Mason. MIT Press, 2009.

IV. КОММУНИКАЦИОННО-ИНФОРМАЦИОННЫЕ И ПЕДАГОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ КУЛЬТУРЫ

МЕЖКУЛЬТУРНАЯ КОМУНИКАЦИЯ: ТЕОРИЧЕСКИЕ И ПРАКТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ

И. В. Форостюк

Восточноукраинский национальный университет
имени Владимира Даля, г. Луганск, Украина

Summary. The article is devoted to the theoretical problem of cross-cultural communication and its practical realization in the sphere of higher education. Possibility of introduction of such kind of work during extracurricular activity is considered as an appropriate form for non-philologist students. Some important points of solving of cross-cultural communication problem are mentioned and summarized.

Key words: cross-cultural communication; contradiction; culture; training; extracurricular activity.

Одним из важных условий существования человека в обществе является его наиболее полное взаимопонимание с другими людьми. С усилением глобализационных процессов всё чаще происходят встречи представителей разных культур. Механическое изучение иностранного языка не даёт желаемого эффекта, поскольку любая культура многогранна и глубока. Поэтому для успешной коммуникации необходимы определённые знания особенностей не только своей, но и чужой культуры, то есть комплексная подготовка на уровне вербальной и невербальной коммуникации.

Анализ филологической и методической литературы свидетельствует о том, что необходимость комплексного подхода к вопросу межкультурной коммуникации в высших учебных заведениях на теоретическом и практическом уровнях особенно актуальна.

Целью статьи является раскрытие понятия межкультурной коммуникации, проблем, которые встают перед преподавателями высших учебных заведений при работе в сфере межкультурной коммуникации, а также рассмотрение возможностей практической работы в данном направлении.

Одно из определений межкультурной коммуникации, которое даёт Ф. С. Бацевич, определяет его как процесс общения (вербального и невербального) людей (групп людей), которые принадлежат к разным национальным лингвокультурным сообществам, как правило, пользуются разными идиоетническими языками, имеют разную коммуникативную компетенцию, что может стать причиной коммуникативных неудач или культурного шока в общении [1]. Одним из главнейших факторов межкультурной коммуникации является понимание взаимной «культурной чуждости» её участников.

С. Г. Тер-Минасова предлагает определение, подходя к понятию с противоположной стороны: межкультурная коммуникация – это адекватное взаимопонимание двух участников коммуникативного акта, которые принадлежат разным национальным культурам [2, с.12].

Таким образом, понимание «культурной чуждости», или, скорее, отсутствие взаимопонимания между участниками коммуникации – основное препятствие, которое современная молодёжь должна научиться преодолевать для эффективной деятельности в будущем. Г. П. Рябов, говоря о концепции глобального образования и межкультурной коммуникации, определяет ряд противоречий, которые, не будучи новыми, могут стать центральными в XXI веке: противоречие между глобальным и локальным. Обретение уровня гражданина мира без утраты собственных корней. Противоречие между универсальным и индивидуальным: глобализация культуры приобретает всеобщий характер. Противоречие между принципами соревновательности и солидарности. Противоречие между невиданным развитием знаний и возможностями их усвоения. «Вечное противоречие» между материальным и духовным миром. Противоречие между долгосрочными и краткосрочными задачами. В условиях, когда избыток информации и бесперспективных эмоций приводит к сосредоточению на решении повседневных задач, общественное мнение требует немедленных ответов. Между тем решение многих проблем нуждается в терпеливой и согласованной стратегии реформ. Именно так обстоит дело в отношении образования [3, с. 228–229].

Необходимость формирования навыков межкультурной коммуникации в высших учебных заведениях очевидна. Современная жизнь даёт молодёжи широкие возможности для общения с представителями разных культур. Школьники и студенты вовлечены в данный процесс намного сильнее, чем старшее поколение: например, общение в иноязычных социальных сетях. Здесь в «разговоре» принимают участие представители разных стран, взглядов и культур. Конечно, подобное общение часто узкоспециализировано (на определённые темы), однако это, в любом случае, межкультурная коммуникация. Также студенты практически всех ВУЗов общаются со студентами-иностранцами в период учёбы.

М. Розанова отмечает, что сегодня, в период глобализации, мы имеем дело с формированием открытых, тесно взаимодействующих и взаимосвязанных культур, поэтому кооммуникативные теории получают особую актуальность [4]. Именно на занятиях иностранными языками преподаватель может дать студентам возможность использования средств языкового кода, но и в то же время – развивать межкультурную компетенцию молодёжи.

Безусловно, создание реальной иноязычной социокультурной действительности – задача труднореализуемая в процессе обучения

студентов различных специальностей (особенно если говорить о нефилологических). Она более эффективно решается в процессе внеаудиторной работы: усиливается мотивация к изучению иностранных языков студентами нефилологами, у них появляется возможность поучаствовать в процессе межкультурного общения, которое на подобных занятиях создаётся искусственно. Внеаудиторная работа даёт также большой простор для творческой деятельности как преподавателя, так и студента. На преподавателя, безусловно, приходится основная нагрузка, поэтому мы согласны с Н. Гальсковой, что учитель (преподаватель) иностранных языков должен владеть методиками организаций межкультурного обмена как составной части учебно-воспитательного процесса и внеаудиторной работы в том числе; проведения межкультурных проектов разного уровня и характера; с использованием в этих целях всех возможностей межкультурного взаимодействия; умением искать выходы на реальное межкультурное общение [5, с. 8]. Сегодня работа во многих ВУЗах Украины со студентами нефилологами ведётся именно таким образом: создаются клубы общения на разных языках, проводятся встречи представителей других стран, мероприятия, посвящённые какому-либо празднику, который есть в календаре разных народов – Рождество, Пасха и др. К сожалению, подобная работа проводится не всегда регулярно.

Достаточно эффективна система тренингов межкультурного общения. Так, например, Житомирский государственный университет имени Ивана Франка провёл тренинг, целью которого являлось формирование у студенческой молодёжи толерантности к представителям этнических групп и меньшинств. Тренинг затронул вопросы толерантности, межкультурного взаимодействия, этнических стереотипов, межкультурной коммуникации, вербальной и невербальной коммуникации, конфликтологии [6]. В подготовке и проведении тренинга приняли участие психологи и педагоги.

В Сумах «Центр европейских инициатив» проводит международный тренинг «Межкультурная фасилитация как метод преодоления дискриминации», в котором принимают участие молодёжные лидеры (18–30 лет) из стран-соседей Украины: Польши, Молдовы, Румынии, России и Беларуси. Основной целью тренинга является повышение осведомлённости молодёжи о методах межкультурной фасилитации (фасилитация – метод, который позволяет группам эффективно сотрудничать), раскрыть причины межкультурных конфликтов, развеять сложившиеся стереотипы относительно национальных меньшинств в указанных странах [7].

Таким образом, мы видим, что проблема межкультурной коммуникации – комплексная. Для её решения необходимо привлекать не только преподавателей иностранных языков, но и педагогов и психологов.

Эта проблема затрагивает не только вопросы общения с представителями географически далеких культур, но и общение с гражданами соседних государств, а также национальных меньшинств в составе одной страны.

Решение проблем, связанных с международной коммуникацией, предполагает преодоление ряда определённых трудностей, которые нужно чётко осознавать и ставить соответствующие задачи. Эти и другие вопросы ожидают своего решения как на теоретическом, так и на практическом уровне.

Библиографический список

1. Бацевич Ф. С. Словник термінів між культурної комунікації – [Электронный ресурс]: Веб-портал: «wikidot» – Режим доступа: <http://terminy-mizhkult-komunikacii.wikidot.com/k>.
2. Тер-Минасова С. Г. Язык и межкультурная коммуникация. – М.: Слово / Slovo – 2000. – 259 с.
3. Рябов Г. П. Глобальное образование и проблемы межкультурной коммуникации: Веб-портал: «Библиотека Гумер» – Режим доступа: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Lin.
4. Розанова М. С. Проблема межкультурной коммуникации в контексте философско-художественного освоения современной реальности. – [Электронный ресурс]: Веб-портал: web-кафедра философской антропологии – Режим доступа: http://antropology.ru/ru/texts/rozanova/russia_04.html.
5. Гальскова Н. Д. Межкультурное обучение: проблема целей и содержания обучения иностранным языкам // Иностранные языки в школе. – 2004. – № 1. – С. 3 – 8.
6. Формування толерантності до представників етнічних та меншинних груп населення через просвіту студентської молоді – Режим доступу : <http://sssm.zu.edu.ua/trening.html>.
7. Міжнародний тренінг «Між культурна фасілітація як метод подолання дискримінації» – [Электронный ресурс]: Веб-портал: Кримський громадський простір – Режим доступу: <http://ngocrimea.org/2011/08/05/mizhnarodnij-trening-mizhkulturna-fasilitaciya-yak-metod-podolannya-diskriminacii/>

ТОРГОВЛЯ В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ КОРЕННЫХ НАРОДОВ ЧУКОТКИ: КОММУНИКАТИВНЫЙ АСПЕКТ¹

А. А. Ярзуткина

Лаборатория комплексного изучения Чукотки
Северо-Восточного комплексного научно-
исследовательского института ДВО РАН,
г. Анадырь, Россия

Summary. In this article the communicative aspect of trade/exchange/gift exchange in traditional culture of Chukotka Native peoples is considered on the basis of ethnographical materials. Trade is considered as the culture activity. Social and cultural significance of exchange is related to possibilities of spatial communication of people and development of their means of traveling. Besides, in this article there is a characterization of exchange processes as interpersonal communication, and there is a reconstruction of trade behavior of the Chukchi, Eskimo and Yukagir.

Key words: trade in traditional culture; Chukotka Native peoples; exchange; gift; communication.

Важность коммуникаций в традиционной культуре коренных народов Чукотки проявляется в общепринятом приветствии чукчей. Слова *еттык*, *етти* – «здравствуйте» [23, с. 40], буквально переводятся как «пришёл» – *jet* – «приходить»: чук. *jèt*, кор. *jet* [25, с. 175]. Эта словесная формула включает в себе сразу и указание на пространственное перемещение того, с кем здороваются, и кто пришёл, и установление межличностного диалога, определённого этикетом – первым здоровается, а вернее, спрашивает «Ты пришёл?», – хозяин – тот, к кому пришли.

Без межличностной коммуникации в традиционной культуре акт торговли невозможен. В описываемом нами обществе этот акт будет невозможен ещё и без совершения пространственной коммуникации. Именно поэтому, рассматривая все возможные способы осмысления места, которое занимает торговля, вернее её формы, в традиционной культуре, мы остановились на коммуникативном аспекте.

Такой привычный экономический термин, как «торговля», явно диссонирует с понятием «традиционная культура». Вместе с тем сам процесс – обмен материальными ценностями как экономическое явление, в традиционной культуре существует. Как писал Б. Малиновский, вся племенная жизнь пронизана постоянной дачей и отдачей, каждая церемония, каждый публичный акт сопровождается материальным даром и отдаром [32, с. 39]. Торговля в традиционной

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта РГНФ «Торговые отношения американцев и русских с коренным населением Чукотки в конце XIX – первой четверти XX века: экономико-этнографический аспект», проект № 11-31-00325a2.

культуре отличается от торговли в обычном понимании¹ прежде всего своей социальной составляющей. Сам акт торговли связан с созданием и поддержанием социальных связей между людьми.

В исследуемом нами сообществе, пользуясь методологией компаративного обмена К. Поланьи [29, с. 56–64], присутствовал в основном взаимообмен – обмен дарами, вытекающий из обязательств, существующих между родственниками и друзьями. Кроме того, у коренных народов Чукотки существовал хозяйственный обмен, возникший в результате сложившейся зависимости двух хозяйственных систем – оленеводческой и морзверобойной. Именно в обмене продукции оленеводства на продукцию морзверобойного промысла эта зависимость находила разрешение: предметы обмена имели важное производственное значение для обоих хозяйств [5, с. 8–9]. Кроме дарообмена и хозяйственного обмена, после проникновения иностранных и русских торговцев на полуостров, у коренных народов Чукотки складывается меновая торговля. Несмотря на своё экономическое различие, социальные и культурные контексты дарообмена, обмена и торговли для самих представителей традиционных сообществ представляли единство.

Нам показалось справедливым исследовать формы торговли в традиционной культуре с позиции её носителей, посмотреть на торговлю в рамках повседневных взаимодействий и жизненного мира человека традиционного сообщества.

В качестве источников, кроме опубликованных работ по культуре и быту чукчей, эскимосов и юкагиров, мы использовали полевой этнографический материал, собранный автором в 2011 году у оленных (хатырские, ваежские, омонские, лоринские, канчаланские) и береговых (чегитуньские, инчоунские, уэленские, лоринские, энурминские) чукчей, эскимосов (науканские) и юкагиров (омонские). Для выявления контрастности восприятия культурных явлений мы использовали также интервью с русскими, некоторое время проживающими в поселках коренных жителей Чукотки².

Итак, используя антропологический подход, основываясь на опыте практиков экономической антропологии [39; 40], которые рассматривали торговлю не как экономическое явление, а как социально-культурное, и, ограничиваясь рамками имеющихся источников, рассмотрим традиционную торговлю/обмен/дарообмен через пространственную и межличностную коммуникации.

¹ Вопросы справедливости применения терминов ортодоксальной экономики при характеристике экономики примитивных обществ не раз становились предметом дискуссий экономических антропологов.

² По тексту статьи ссылки на интервью, приводимые в оригинале, оформляются следующим образом: вначале указание источника – ПМА (полевые материалы автора) и дата сбора (аудиозаписи) материала, далее Ф. И. О., год, место рождения информатора и его национальность.

О взаимосвязи торговли и перевозок писал Ф. Бродель в своём фундаментальном исследовании экономической жизни человечества, делая акцент на том, что обмен оказывался стеснён пределами, которые устанавливал транспорт [9, с. 392–393].

Совершение межличностной и межгрупповой коммуникации, в которую была включена торговля/обмен/дарообмен, напрямую зависело от пространственной коммуникации. Говоря словами В. А. Тишкова, жизненное пространство отдельной личности не ограничивалось доменом его родственной группы. У человека (особенно мужчины) был огромный комплекс личных связей, позволявших ему проникать за пределы родной территории и в течение жизни осваивать гигантские пространства. Разные факторы определяли и разный характер перемещения отдельного человека и человеческих коллективов [37]. Один из культурных смыслов передвижения заключался в установлении временных контактов. Именно в момент этих временных контактов и происходила торговля/обмен/дарообмен.

Частота контактов, их характер, как, впрочем, и предметная область торговли/обмена/дарообмена зависели от направлений перемещения людей по территории и возможностей этих перемещений, определяемых, несомненно, особенностями ландшафта, сезонностью, используемыми средствами передвижения, социальными связями и т. д.

Вопрос о традиционных путях сообщения, сухопутных и морских коммуникациях на Чукотском полуострове частично затрагивался в работах В. Г. Богораза [8, с. 83, 87–89], А. В. Олсуфьева [27, с. 146–157], Н. Ф. Калиникова [19, с. 163–196], Б. В. Зонова [17, с. 78–82] и др. Несомненно, эта тема требует отдельного серьёзного исследования, но мы остановимся на ней только в пределах, необходимых для обозначения возможностей совершения торговых/обменных операций.

Постоянные сообщения происходили между приморскими поселениями, расположенными практически по всему побережью Чукотского полуострова. По перечню, составленному Н. Ф. Калиниковым в 1910 г., приморских поселков от устья реки Анадырь до устья реки Колымы было 95, с числом яранг от одной до тридцати в одном поселении – всего 558 яранг [19, с. 47–49]. Эскимосских поселков, расположенных вокруг мыса Чаплина и мыса Дежнёва по его подсчёту было 7, с числом яранг от четырёх до шестидесяти, всего – 171 яранга [19, с. 50–51]. По сведениям В. Г. Богораза, приморских поселений в самом начале XX века было около 80 [8, с. 13–17].

Сообщение между посёлками происходило летом по морю – на байдарках/вельботах, зимой – по суше на собачьих упряжках. Жители посёлков поддерживали между собой дарообменные/обменные связи. Н. Билибин, исследуя обмен у коряков, утверждал, что при однотипности хозяйств и однородности производимой продукции

обмена не существует [5, с. 16]. Предположим, что экономическая выгода подобного обмена отсутствовала, однако, как мы знаем из работ Б. Малиновского, Д. Дальтона, К. Поланьи, в традиционной культуре роль экономических отношений выполняют родственные, моральные, религиозные и прочие неэкономические отношения. Обмен в форме дарообмена, осуществлялся в целях поддержания социальных связей между отдельными поселениями и имел культурное значение. Кроме того, нельзя не учитывать, что прибрежные поселки различались по промысловым ресурсам, материально-бытовым условиям [22, с. 27], близостью к оленеводческим хозяйствам и обеспеченностью индустриальными товарами. Так, например, по сведениям наших информаторов, получая от американских эскимосов шкуры росомых, куниц, бобров, часть их прибрежные жители использовали для оторочки собственной одежды, а часть в качестве подарков своим знакомым и родственникам, проживающим в других приморских поселках. Всё это давало возможность повышать экономический смысл обмена.

Приморские жители Чукотского полуострова с древности – о чём свидетельствуют археологические находки [12, с. 117–119], – взаимодействовали с коренным населением Аляски и островов, расположенных в районе Берингова пролива. Причём, как приморские чукчи и азиатские эскимосы ездили на Аляску и острова, так и жители американского побережья посещали Чукотку. Обычно торговые поездки происходили летом на байдарках, реже – зимой на собаках или оленях, когда замерзал пролив [2; 12]. Обмен происходил как на нейтральной территории, которой были острова Берингова пролива, куда съезжались на байдарках жители обеих сторон, так и в больших прибрежных селениях той и другой стороны [12, с. 120; 22, с. 28]. Подробно торговые связи населения Северо-Востока Сибири и Аляски до начала XX века изучил И. С. Вдовин, посвятивший данному вопросу специальную статью [12].

Путешественники XVIII–XIX вв. описывали две процедуры обмена, происходившие между коренными жителями Чукотки и Аляски. Одна осуществлялась с использованием военной атрибутики, другая представляла собой, так называемый «немой обмен»:

«Приезжий (азиатский чукча или эскимос – авт.) кладёт на берег несколько товаров и удаляется. Американец (аляскинский эскимос – авт.) приходит, рассматривает эти вещи, кладёт подле них столько мехов, сколько за оные примерно дать хочет, и потом тоже уходит; за сим приближается опять приезжий, осматривает, что ему дают, и, когда доволен, берет меха, оставляя свои товары; в противном же случае не берёт ничего, удаляется ещё раз и ожидает от покупателя прибавки. Таким образом, весь торг производится безмолвно» [2, с. 171].

В конце XIX – начале XX вв. подобные ритуалы обмена уже, вероятно, исчезли. В известных источниках мы не встретили упоминания даже об отдельных элементах такого обмена. Уроженцы с. Наукан описывали следующую процедуру обмена с аляскинскими эскимосами, которые приезжали «в гости» к науканцам вплоть до 1948 года¹:

«Я помню – американцы (американские эскимосы – авт.) едут на четырёх байдарках, больших таких. Наши самую лучшую пищу готовят... Каждая семья знакомых американцев имела и они приезжают и уже знают, к кому идти. Все люди на берег выходят их встречать... Их покормят, а потом самый настоящий праздник устраивают – танцуют, соревнуются... Они в гостях и у нас, и у знакомых побывают и выкладывают подарки... Мы им тоже подарки делали. Ну, например, такой мешок красивый из нерпы и весь набит камусами... Они такой вкусный чай привозили, я до сих пор помню»².

Оленеводческая часть населения Чукотки также контактировала внутри своего хозяйственного сообщества, причём имели место и межкультурные коммуникации чукчей-олeneводов, юкагиров, эвенов, коряков. Характерной чертой северного оленеводства являлась сильная распространённость больших по размерам, многолюдных хозяйств и наличие оленеводческих объединений, состоящих из нескольких отдельных хозяйств, соединившихся для совместного выпаса стад и кочевания. По данным приполярной переписи 1926–27 гг., кочевые хозяйства на Чукотке насчитывали от 6 до 20 человек; большая часть кочевых оленеводческих хозяйств, которых насчитывалось около десяти тысяч, составляли более тысячи оленеводческих объединений [33, с. 38].

Сообщения между оленеводческими стойбищами/объединениями происходили чаще всего на оленьих упряжках в зимнее время. Чукчи, сообщая Н. Ф. Калиникову в 1910 году, каким образом изменилась их жизнь, рассказывали, что раньше они посещали 3–4 кочевья за один день, а сейчас от кочевья до кочевья нужно ехать 2–3 дня [19, с. 161]. В советское время коммуникации между стойбищами (олeneводческими бригадами) сохранялись. Из соседних стойбищ приезжали для совместного проведения праздников [20], однако более распространёнными были поездки «в гости».

«...Наши кегалинские (олeneводы, кочевавшие в долине р. Кегали – правого притока р. Омолон, смешанное чукотско-

¹ Осенью 1947 в Центральный Комитет Коммунистической Партии поступили документы, в которых были обозначены факты проникновения американского влияния на Чукотку. В связи с этим было принято решение о том, чтобы прекратить любые контакты аборигенов Чукотки с их родственниками из штата Аляска. Был усилен контроль соответствующими структурами власти за территорией.

² ПМА, 28.07.2011 г., Глухих (Млаткина) Маргарита Сергеевна, 1930 г. р., с. Наукан Чукотского района, эскимоска.

юкагирское стойбище – авт.) ездили на оленях в гости к корякам, а к ним в гости приезжать, вообще было «милое дело». Ну, приезжаешь к ним, они тебя встречают как родного. У нас граница была с их совхозом... ну, они оленеводы, но у них там просто поближе к приморским, и у них там тоже коряки, которые занимались этим – промыслом зверобойным. И вот, когда наши приезжали к ним, они дарили ремни лахтачьи, шкуры, ну наши тоже что-нибудь дарили...»¹.

Между оленеводческими сообществами «ходили» различные товары: продукты морзверобойного промысла; промышленные товары (чай, табак и др.), включённые в традиционный быт; изделия из дерева. М. И. Куликов пишет, что одним из условий, породивших обмен у чукчей, было различие в природно-географической среде обитания – одни проживали в лесной зоне, другие – в тундровой полосе. В силу этих обстоятельств, по его словам, в обменный фонд поступали деревянные изделия: луки, стрелы, полозья для нарт и т. д. Они обменивались как на продукцию оленеводства, так и морского зверобойного промысла [21, с. 94–95].

Между оленеводческими хозяйствами существовал обмен оленями. О торговле оленями между эвенками и чукчами писал В. Г. Богораз: чукчи выменивали эвенских оленей, так как они больше подходили для упряжи, эвенки же получали за этих оленей в два раза больше чукотских оленей на мясо [6, с. 10]. Также обменивались оленями «для обновления крови»², с целью пополнения генофонда, – скрещивание оленей из других стад способствовало оздоровлению популяции [13 и др.].

Экономическая выгода обмена между однотипными хозяйствами (оленеводы с оленеводами; морзверобой с морзверобоями), о чём мы уже писали выше, была довольно условной. На примере приведённой выше цитаты – в процесс обмена вовлечены товары, произведённые вне указных хозяйств и полученные от третьей стороны, в данном случае морзверобоев. Таким образом, одна из оленеводческих групп выступала условно посредником. Вместе с тем оленеводы, получающие предметы морзверобойного промысла, также должны были «отдаться». Ответные дары представляли собой продукты оленеводства, и, соответственно, первая группа оленеводов получала то, что ни могла произвести внутри собственного хозяйства. Та же ситуация наблюдается при дарообмене между приморскими жителями.

Вместе с тем социальный и культурный смысл подобного обмена очевиден. Он был органичной частью процесса, который учё-

¹ ПМА, 27.08.2011 г., Лаврищук Михаил Владимирович, 1968 г. р., с. Омолон Билибинского района, юкагир.

² По словам наших информаторов-оленеводов нередко при поездке «в гости» в соседнее стойбище брали несколько живых оленей и меняли их там на то же количество оленей из другого стада.

ные обозначили в культуре как гостеприимство [4 и др.]. Традиция периодически навещать соседей являлась одним из важных элементов культуры коренных народов Чукотки. Это был многоцелевой процесс, вызванный необходимостью визуального освоения окружающего пространства, переноса информации, поддержания родственных связей и товарищеских отношений посредством дарообмена и *н'эв-тумгыт*, так называемого временного обмена жёнами. В обобщённом виде схему данного контакта можно представить на примере, описанном нашим информатором:

«Ну, они привыкли, что в любое хорошее время зимой придут соседи. Хорошее время, когда на оленях можно ездить по тундре... Особых причин в гости ездить нет, просто потому, что надо. Поддерживать отношения и [пауза] родственные. Если долго нет, уже начинают думать, почему – может, что-то случилось... На оленях приезжают – надо распрячь, это хозяин делает. Обязательно встретит тебя и сыну, например, своему говорит, чтобы оленей в стадо отвёл... Ну, поздоровались, пока распрягают – хозяин – «Откуда-как?» – спрашивает, а хозяйка чай готовит и покушать там. Заходят в ярангу – подарок ставит, ну, обычно просто кладут, что привезли хозяину или хозяйке и всё [пауза]. Потом чай гостю дают, покормят и начинают расспрашивать... Если ночевать гость будет, ну, обычно ночуют. Та часть, тот полог второй, хозяин говорит: «Там ложитесь» и гость, ну, он понимает [смеется], ну, у нас не говорят так открыто «Переспи с моей женой, или я с твоей» – нет, просто: «Вот ваше место» и всё, этим всё сказано... Потом, когда гость уезжает, у него уже сзади олень привязан к нарте. Это большой, хороший подарок, ну, могут и шкуру положить или чай плиточный – это раньше так»¹.

В других случаях гость приезжал без подарка, и предполагалось, что подарок сделает хозяин, что обычно и происходило. Отдаёт подарок хозяин получал, когда сам посещал своего бывшего гостя.

Наибольшее внимание вопросы обмена коренных народов Чукотки получили при характеристике взаимоотношений между оленеводами и морзверобоями. Соотношение численности между кочевыми оленеводами и приморскими оседлыми охотниками в начале XX века по подсчётам В. Г. Богораза, составляла 75 % к 25 %, такая же пропорция, по словам И. С. Архинчеева сохранялась и в 30-е годы XX века [3, с. 44].

Существовало несколько различных способов коммуникаций между оленеводами и морзверобоями, при которых осуществлялся обмен. Большинство исследователей, изучавших культуру коренных народов Чукотки, так или иначе, описывали эти способы.

¹ ПМА, 27.08.2011, Омрувье Иван Васильевич, 1938 г. р., хатырское стойбище, чукча (оленный).

В летнее время часть небольших оленеводческих хозяйств выходила к морю и занималась вместе с выпасом оленей морским зверобойным и другими промыслами, оленьё мясо и шкуры они обменивали на моржовое мясо, жир и другие продукты морзверобоев [21, с. 96]. Описание этих взаимоотношений имеется в источниках середины XIX века: *«В конце зимы Оленные Чукчи оставляют свои тундры и переселяются в соседство к морю, где табуны свои располагают невдалеке от селений Намоллов (приморских чукчей – авт.), тут остаются они до заморозков, то есть до исхода сентября и торгуют с последними: берут от них моржовые лахтаки, невыделанные тюленьи шкуры, китовый и тюлений жир и моржовую кость, платя за это живыми оленями, оленьими шкурами, железными вещами, котлами и табаком; иногда вместе с Намолланами ездят в байдарках промыслять тюленей»*. Табаком, котлами, железными изделиями оленные чукчи запасаются зимой, когда после охоты на пушных зверей ездят на ярмарки [38, с. 32].

По сведениям наших информаторов, такой систематический обмен в летнее время между оленеводами и морзверобоями по форме представлял собой «гостевание», схожее с тем, о котором мы писали при характеристике контактов однотипных хозяйств.

По свидетельству источников, отдельные оленеводы или целые семьи оленеводов совершали длительные переезды на огромные расстояния, в процессе которых совершали обменные операции с береговым населением. Оставляя своё стадо под присмотр соседям, они отправлялись в путь и путешествовали в течение нескольких месяцев. Существовал даже специальный термин для такого путешествия – *t-n, ыркеуркьн* – «я отправляюсь к Восточному мысу для торговли» [8, с. 88]. В 20-х годах XIX века, по сведениям Ф. Ф. Матюшкина, подобные перемещения привязывались к посещению ярмарок:

«Путь сего народа в Островное довольно замечателен. Сначала чукчи переезжают с Чукотского Носа (м. Дежнева – авт.) в Америку и, наменяв там мехов и моржовых костей, отправляются в Островное, с своими женами, детьми, оружием, товарами, оленями и домами – настоящее переселение народов в малом виде. Выбрав для перехода места, обильные мохом, чукчи часто должны уклоняться от прямой дороги и совершают своё путешествие в пять и шесть месяцев... На берегах Чаунской губы чукчи перемещают своих утомлённых оленей у кочующих там племён и следуют далее. Посещая по дороге ярмарки в Анадырском и Каменном на р. Ижиге, чукчи приходят в Островное обыкновенно в конце января, или начале февраля. Здесь пробывают они девять или десять дней, и отправляются обратно прежним путём...» [14, с. 332].

Наши информаторы также рассказывали о подобных длительных путешествиях, сообщая, например, что оленеводы из оломон-

ской тундры доезжали до Уэлена на побережье, а потом возвращались и ехали до Нижне-Колымска.

Коммуникация между группами оленеводов и морзверобоев происходила также в короткий период откочёвки крупных оленеводческих хозяйств к морскому побережью [8, с. 89; 11, с. 270; 12, с. 120; 21, с. 96]. Это было обусловлено хозяйственными особенностями ведения оленеводства. В конце августа наступает наиболее благоприятное время для убоя оленей: к этому времени у животных заканчивается линька и можно получить наиболее красивый и тёплый мех для пошива одежды, кроме того, в течение лета олени выпасаются на значительно удалённых от жилых мест пастбищах, что способствует упитанности животных после их весеннего истощения, соответственно в это время мясо оленей становится наиболее жирным и питательным [20, с. 265]. Эти сроки были удобны и для морзверобоев – был завершён активный убой зверя, имелись необходимые запасы мяса и сырья, а море было свободно ото льдов [21, с. 97].

«...где-то 20–25 августа морзверобои подъезжают в это место и ждут оленеводов... Ну, о месте они заранее договариваются, я вот, знаю, они по ту сторону Мичигмена встречались... Бывает у оленеводов задержка на 2–3 дня, но в основном, как договорились [пауза], погода тоже влияет. Они вообще-то уважали друг друга, поэтому если задержка, то оленеводы посыльного отправляли, чтобы предупредил. Нельзя не предупредить, потому что если хорошая погода, то морзверобой будет охотиться, а если его не предупредить, то они будут ждать и охотиться не будут»¹.

В начале XX века обменные пункты, куда подходили кочевники, располагались на устье р. Анадырь, в Мичигменском заливе, по побережью Ледовитого океана, в Колючинской губе, на Ванкареме, на Амгуэме и в ряде других мест [11, с. 270]. В 1930-х годах имелось 60 подобных пунктов на побережье. В 1937 году в Чукотском районе насчитывалось 15 таких пунктов, расположенных в низовьях рек Вальмей, Каменевеем и др., а также у Нешканской лагуны и Мичигменской бухты [21, с. 97].

Подобные ежегодные встречи знаменовались совместными праздниками, в ходе которых и происходил обмен.

«...как встретились, то праздник устраивают – бег, борьба, прыжки, – соревнования вначале, потом покушать надо, и обязательно оленевод своих (духов, предков – авт.) покормит, морзверобой – своих, ну, помаленьку когда отрезают от пищи и как бы жертву делают... потом сами кушают... Оленевод показывает своё стадо, ходили по стаду, смотрели упитанность, какой ворс... морзверобой тоже показывает свои вещи [пауза], они же очень хитрые – смотрят и ничего не говорят, пока – оценивают. Ну,

¹ ПМА, 01.08.2011, Вуквун Иван Васильевич, 1942 г. р., лоринское стойбище, чукча (оленный).

последнее слово держит оленевод и говорит, сколько оленей забить собирается... Ну, они как бы стараются друг друга не обижать, всегда договариваются»¹.

М. И. Куликов со слов каюра Гутытку так описал процесс обмена, происходивший на обменном пункте:

«Морские зверобои выкладывали свои товары в один ряд на песчано-галечной косе. Крупный оленевод медленной походкой, засунув руки под кухлянку, подходил к этому «торговому ряду», проходя его вдоль, носком торбаза показывал, какие вещи ему понравились, и приказывал своим людям-пастухам отнести их в ярангу. Его желание тотчас исполнялось, затем «чаучу» давал указание забить по одному оленю для каждого присутствовавшего на обмене, шёл в ярангу и занимался своими делами, а на другой день спрашивал у каждого из морзверобоев, что и сколько было взято. Получив ответ, «чаучу» приказывал пастухам забить ещё оленей или выдать дополнительные олени шкуры... Никакого торга, спора, несогласия, как правило, ни с одной стороны не было» [21, с. 98].

Г. Меновщиков писал о том, что и эскимосы большими группами выезжали на места обмена с запасом продуктов морзверобойного промысла, в которых нуждались оленеводы. Временем «большого обмена» служили август и сентябрь, когда кочевники подгоняли свои стада к морскому побережью и производили сезонный забой оленей. После обменных операций эскимосы и чукчи совершали торжества, на которых проводились состязания по всем традиционным видам спорта [22, с. 30–31].

В советское время, после укрупнения поселков и в период, когда оленеводам стали «давать квартиры» в сёлах, ежегодный обычай «встречи» оленеводов и морзверобоев стал приобретать больше символический характер, но всё же сохранился. Уроженка села Уэлен рассказывала нам, что в 1970-х годах оленеводы раз в год приезжали из стойбищ в свои дома в посёлке для проведения праздника. К ним приходили морзверобои, приносили арканы из лахтачьих шкур и другие продукты промысла. Всё это, вместе с продуктами оленеводства, выставлялось в качестве призов для соревнования. Затем начинались бега – соревновались оленеводы с морзверобоями. Победители оленеводы получали в качестве призов продукты морзверобойного промысла, и наоборот, – таким образом, происходил обмен. Обязательной частью праздника была совместная трапеза².

Коммуникации в зимний период между приморскими жителями и оленеводами осуществлялись на собачьих и оленьих упряжках. На оленьих упряжках с грузом передвигались в день максимум

¹ ПМА, 01.08.2011, Вуквун Иван Васильевич, 1942 г. р., лоринское стойбище, чукча (оленный).

² ПМА, 03.08.2011 г., Мордвинова (Тымневакат) Таисия Анатольевна, 1957 г. р., с. Уэлен Чукотского района, чукчанка (приморская).

на 10–12 км, так как олени быстро утомлялись. Обычно ехали от стойбища к стойбищу. В первом же стойбище оставляли своих оленей и получали свежих, которых в свою очередь оставляли в следующем стойбище. На обратном пути возвращали хозяевам оленей [26, с. 529–530].

Собачья упряжка была более выгодной, чем олений транспорт, по скорости при передвижении на небольшие расстояния. При большей грузоподъёмности она вмещала меньше полезного груза, так как приходилось брать с собой корм для собак [17, с. 82]. Если корма было достаточно и собаки были не загнаны, то они могли везти до двадцати дней подряд с двумя дневными остановками на отдых [6, с. 48]. Чаще всего собачьего корма хватало ненадолго, поэтому останавливались в поселках и стойбищах, попадающихся на пути. Хозяева всегда предлагали корм, за что получали небольшие подарки [8, с. 160].

Регулярные поездки в тундру были осуществимы лишь для той части берегового населения, которая располагала собаками. Нехватку собак отмечали почти все, кому доводилось бывать у прибрежных жителей [26, с. 530]. Это во многом, на наш взгляд, обусловило появление посредников из числа приморских жителей, специализирующихся на поездках к оленеводам для совершения обмена и посвящавших этому занятию основную часть своего времени. Эти люди имели средства передвижения и помогали своим соседям поддерживать связь с другими поселениями, а при сообщении с оленеводами брали на себя функции посредников в обмене.

Исследователи зафиксировали особый термин для обозначения таких посредников – *кавральыт* – «поворотчики» [8, с. 4, 88; 12, с. 123; 21, с. 98] (букв. *каврал*, *ьатыл*, *ьын* – 1) оборачиваться, повертываться, 2) вращающийся, кружащийся) [23, с. 53]. «Весьма интересна природа *кавральыт*. Это не купцы, а лишь временные посредники в обмене. В истории Чукотки неизвестны факты, когда бы *кавральыт* до конца своей жизни оставался таковым. В конце концов, если обмен был для него удачным, то он превращался в крупного оленевода» [21, с. 99–100].

«Кавральын были с побережья... у них у каждого был свой путь, куда они ездили с товаром... по пути у них были обязательно друзья... и вот эти друзья очень ценились, ну [пауза] из-за обычая гостеприимства... он приезжает, сразу к нему подбегают, распрягают, помогают отряхнуться, сразу: «Заходи!», на почётное место... те, кто ездили торговать, ещё же и новости переносили... еду в дорогу обязательно ему дадут, собак накормят... он, естественно, чай даст, уже радовались...»¹.

¹ ПМА, о8.09.2011, Нувано Владислав Николаевич, 1963 г. р., с. Ваеги Анадырского района, чукча (оленный).

Увеличению числа посредников способствовало появление на побережье большего количества индустриального товара, доставляемого на американских и российских шхунах. Эти товары посредниками-перевозчиками распространялись посредством обмена по всей территории Чукотки и достигали самых отдалённых стойбищ.

А. Е. Дьячков писал в конце XIX века, что всех *носовых* чукчей (проживающих в районе мыса Дежнева – авт.) называют *кавраляне*. Он также зафиксировал пути их торговли: летом они покупают у береговых чукчей и жителей Аляски пушнину и американские товары, всё это они продают на р. Анадырь и в Колымске. Они приезжают в Марково и торгуют в домах местных купцов. Окончив торг, эти чукчи кочуют вверх по р. Анадырь и покупают здесь оленей, в которых у них недостаток, затем обменивают их на лахтаков и ремни. Отсюда некоторые отправляются обратно на берег Чукотского Носа (м. Дежнева – авт.), другие идут на ярмарку в Анюйск и Колымск [15, с. 194].

А. В. Олсуфьев также свидетельствовал о том, что каждый из приезжающих из Марково *носовых* чукчей за пушнину и американские изделия выменивал значительное количество табака, однако, по его словам, «эти последние только частью являются потребителями, главным же образом служат посредниками, развозя полученные товары оленным чукчам, встречаемым на пути» [28, с. 181].

Наши информаторы свидетельствуют, что у одного крупного оленевода могло быть несколько друзей-посредников из приморских поселков:

«...мой дед Гыргольтагин пушниной обменивался, но у него посредники были... из береговых... дед далеко в тундре жил... он их снабжал шкурами, мясом. Посредники на собаках ездили. С Наука-на был, с Уэлена, я знаю, не было, с Аккани, Лорино, вот у него из шести поселений было, ну, вот куда он давал оленину. Видимо они пушнину продавали... с американцами обменивались [пауза], чай привозили, кастрюли...»¹

С появлением посредников формализации обменных отношений не произошло. Перевозчиков по-прежнему принимали как гостей, с соблюдением всех принятых процедур гостевого и обменного ритуалов. Посредничество в обмене стало традиционным промыслом и имело целью, не столько накопление богатства, сколько получение средств для перехода к другому виду традиционной деятельности – оленеводству. Посредниками-перевозчиками становились либо береговые жители, либо малооленные. Цитируя Ф. Броделя: «перевозки... всегда были занятием... имевших... скромные доходы человеческих групп», прибыли перевозчиков не были велики, а перевозки всегда были сопряжены с большими затратами [9, с. 388].

¹ ПМА, 05.08.2011 г., Аверичева (Кеунеут) Вера Николаевна, 1943 г. р., лоринское стойбище, чукчанка (оленная).

Несмотря на некоторое влияние товарных отношений, перевозчик, посредник в обмене действовал по правилам дарообмена. Наши информаторы не раз отмечали, что *каврадьит* часто пускал почти весь свой товар на подарки друзьям, которых посещал по пути. В традиционном хозяйстве *каврадьит* занимал свою нишу, и его специализация отвечала хозяйственным потребностям, соотносясь вместе с тем с социальными и культурными.

Торговля/обмен/дарообмен находились в прямой зависимости от наличия средств передвижения и возможностей пространственной коммуникации коренных жителей Чукотки. Дарообмен внутри оленеводческого стойбища/приморского поселения происходил только в отдельных случаях, как правило, связанных с ритуальной сферой, чаще всего во время обрядов, праздников. Пути коммуникаций определяли характер обменных процедур – в одних случаях они происходили в форме регулярных поездок «в гости», в других – один раз в год в форме праздника.

Непосредственный акт торговли/обмена/дарообмена всегда сводится к межличностной коммуникации. Именно исследование деталей этой коммуникации позволяет понять особенности торгового поведения представителя той или иной культуры. Сущность феномена торговли/обмена/дарообмена в традиционной культуре не может быть осмыслена без учёта особенностей стереотипа поведения (этикета) и символическо-знаковых аспектов взаимоотношений.

В процессе традиционного дарообмена/обмена/торговли применяются свои коммуникативные правила. Как правило, они распространяются на процесс передачи дара/продукта/товара от одного человека другому; вербальную и невербальную коммуникацию, предваряющую процесс обмена; выяснение потребностей в необходимых дарах/продуктах/товарах и побуждение к обмену.

Одно из важных коммуникативных правил дарообмена/обмена/торговли коренных народов Чукотки – вербальное и невербальное вуалирование процесса взаимной передачи дара/продукта/товара.

«Я вот когда на Уляшке жил, обратил внимание: допустим, вот у нас, – у приезжих, всё чётко – принёс подарок, отдаёшь и говоришь: «Вот тебе подарок!», а вот у оленеводов, я обратил внимание, что такие вещи конкретно не говорят, как-то вот у них второстепенно, как-то намёком. Ну, то есть, я думаю, нельзя было концентрировать внимание на этом... Ну, вот, я это расценил, что у них невежливо много и прямо говорить о подарках...»¹.

В ходе описаний процесса дарообмена/обмена нашими информаторами мы выяснили, что процесс передачи вещи, так же как и дара, не комментировался. Приведём рассказ одного из наших

¹ ПМА, 22.08.2011 г., Кулик Николай Иванович, 1966 г. р. русский, с 1987 по 2007 г. проживал в с. Омолон Билибинского района.

информаторов о том, как происходил индивидуальный обмен между береговым и оленным чукчей:

«...Поехал, всё – тебя там встречают. Тебя встречают, и ты должен чувствовать себя, как дома. Я сам жил со стариками [пауза], ты живёшь со стариками и знаешь, как это всё. Ты приехал. Тебе – «Етти!»... Гость приехал – всё ставят – чай, мясо, – сидишь – кушаешь, ты же с дороги – уставший, тебя, как правило, сначала не спрашивают – дают поесть. Раз поел – первый голод утолил и за чашкой чая уже начинаешь разговаривать – новости. Всё – чай попили, пошли. Хозяин посмотрел твою нарту, а ближе к вечеру [пауза] нарту твою – ты приехал же и не касаешься нарты своей, другие пришли – нарту твою от снега почистили, распаковали вещи, всё сделали за тебя – ты только сидишь, как гость – чай пьёшь. Потом ты, раз, говоришь: «Ружьё привёз. А ты вот тогда просил, чтобы я тебе ремень (из моржовой шкуры – автор) привёз»... Вот так вот – это после всего [пауза]. Хозяева, когда ты уезжаешь уже, как правило, ты уже обсох, собаки твои накормлены, утром обычно – дадут тебе в дорогу мяса и, когда уже уезжаешь, хозяин говорит: «А вон упакуй ему там шкуру медведя». И тебе её упакуют, и это уже считают, что ты не можешь отказаться. И всё уже упаковывалось. Вот так вот [пауза]. Ну, это не говорит, что я тебе даю. Ну, раз тебе там замотали шкуру и всё...»¹.

Не принято было открыто просить какую-то вещь в подарок или обозначать своё желание в процессе обмена. Если человек хотел показать, что он хочет получить какую-то вещь, достаточно было её похвалить, либо каким-то образом упомянуть её в разговоре.

«Если при встрече хозяин стойбища заговорил о каких-то вещах, тот, кто приехал, запоминает и в следующий раз привезёт ему это. Хозяину будет приятно. Они же не просто так болтают, они слушают друг друга»².

Пример подобного стиля общения приводит В. Г. Богораз: «В приморских чукотских селениях во время праздника каждый гость, захотевший получить в подарок какую-нибудь вещь, принадлежащую хозяину шатра, должен ударить ладонью левой руки по сжатой в кулак правой руке и воскликнуть: «Я вижу такую-то и такую-то вещь». Хозяин должен отдать ему сразу названную вещь» [7, с. 95].

Показателен пример, рассказанный нашим информатором:

«... я обучил в бригаде оленя и попросил Костю Дельянского его у себя в стаде подержать... Через год приезжаю на своего оленя

¹ ПМА, 08.08.2011 г., Нутевекет Артур Васильевич, 1969 г. р., с. Инчоун Чукотского района, чукча (приморский).

² ПМА, 28.08.2011, Омрувье Иван Васильевич, 1938 г. р., хатырское стойбище, чукча (оленный).

посмотреть, он мне показывает и говорит: «Хороший олень. Как бы он у тебя не застоялся». Ну и всё, поговорили, и я ушёл... А другие люди рядом стояли, и они всё поняли, а я не врубился. И вот уже осенью об оленях разговаривали и Саныч мне говорит: «А у тебя же Костя просил, чтобы ты ему оленя отдал». Я говорю: «Когда он просил?». А Саныч говорит: «Да вот, когда хвалил твоего оленя. Это он у тебя просил, значит». А, думаю, всё понятно. Я в бригаду приезжаю и сразу к Косте подхожу, говорю: «Там у меня олень – ездил на нём». Ну, он очень обрадовался»¹.

Желание человека получить вещь могло проявиться невербально:

«Ну, ты, вот, первый раз в мой дом зашла и должна подарок от меня получить обязательно. То, что тебе понравится. Я же вижу, что ты на что-то смотришь или какую-то вещь хвалишь и понимаю, что она тебе нравится, нужна. Я сам должен понять, что тебе подарить, и даже если я не хочу с этой вещью расставаться, всё равно надо её подарить...»².

В изучаемом нами традиционном обществе предложение определялось этикой взаимоотношений, которая предполагала наблюдательность и внимание к повседневной жизни и потребностям человека или группы людей, с которыми ведётся дарообмен/обмен. По словам наших информаторов, береговые жители, например, всегда знали, что привезти оленным, оленные знали потребности береговых. Как сказал один из наших информаторов: «Они всегда знали, что друг другу надо, и всегда между собой договаривались, даже если береговой плохо поохотился и мало привёз на обмен»³.

Имел свои особенности процесс передачи дара. Выше мы уже приводили примеры того, что гость молча складывал подарки в яранге либо как хозяин, не передавая вещь в руки, сразу упаковывал её в нарту гостя. Избегание передачи дара из рук в руки находим и в других примерах. В. Г. Богораз пишет, что на одном из праздников женщины-гостьи приносили к входу во внутренний полог предметы домашнего обихода, подсовывали их под полу полога и громко просили дать им взамен такую-то вещь. Хозяйка дома должна была немедленно взять принесённую гостьей вещь и подложить вместо неё ту вещь, которую гостья попросила [7, с. 94]. В. В. Антропова интерпретировала этот обычай как пережиточную форму немого обмена [2, с. 172].

Наши информаторы неоднократно свидетельствовали о таком стиле взаимоотношений, когда дар не передаётся из рук в руки:

¹ ПМА, 27.08.2011 г., Лаврищук Михаил Владимирович, 1968 г. р., с. Омолон Билибинского района, юкагир.

² ПМА, 28.08.2011, Омрувье Иван Васильевич, 1938 г. р., хатырское стойбище, чукча (оленный).

³ ПМА, 01.08.2011, Вуквун Иван Васильевич, 1942 г. р., лоринское стойбище, чукча (оленный).

«... у нас даже есть такое, что швыряют подарки... ну, у русских бы – обиделся, [пауза] ну, у нас я много раз видел – бабка, раз, вот, например, – я к ним в стойбище приехал, – сижу рядом с ней, а она берёт чижи – повертела и, вот, бросила на пол, швырнула и типа мне: «Вот тебе, ходи» – всё, она мне их, значит, подарила. Потом так же вот уздечку. У меня вот уздечка порвалась у оленя, и моя одноклассница [пауза], она, раз, свернула новую уздечку и [пауза] я сижу – она мне, раз, её – швырнула на пол: «Вот, эту возьми», говорит. Вот такой вот подарок. Я взял»¹.

Если обмен происходил во время праздника, продукты обмена обычно раскладывались на земле или на нартах. Правило не передавать из рук в руки при обмене превратилось в торговый обычай. Так, Н. И. Спиридонов писал: *«Якутские и русские торговцы из Нижне- и Средне-Колымска и из улуса, выезжая к ним (чукчам и юкагирам – авт.), раскладывали на нартах (санях) по несколько десятков мешков, в каждый из них клали по небольшому гостинцу. И туземцы, вынимая из мешков гостиницы, должны были класть туда и свои отдарки... туземцы (чукчи и юкагиры) клали в каждый из мешков цельные части оленей или песцовые шкуры»* [34, с. 42–43].

Побуждение к обмену также маркировалось особым образом. Неожиданные подарки считались показателем того, что дарителю что-то нужно, или что он хочет совершить обмен. *«Оленевод, например, берёт, ни с того, ни с сего, оленя дарит, ну, даёт тебе... и уже ты знаешь, что он что-то хочет от тебя и уже ходишь и спрашиваешь у других, что хочет получить оленевод...»².*

Побуждение к обмену с людьми другой культуры, не знакомыми с традиционным этикетом происходило вербально, однако обязательно вначале предлагали что-то своё. Ф. П. Врангель описал разговор с чукчей, который побуждал его к обмену: *«Среди разговора, между прочим, старшина (чукчей – авт.) сказал мне: «Выбирай, что тебе угодно из моих вещей, а мне взамен дай ружьё и пороху. Я ходил бы с ним на охоту, потому, что стреляю гораздо метче многих нагорных чукчей, у которых однажды видел ружьё»* [14, с. 319–321].

Также многие путешественники начала XX века отмечали, что чукчи и эскимосы очень активно выказывали свою готовность к обмену, выкладывая на палубы шхун продукты своего промысла [1, с. 238, 244; 16, с. 40; 35, с. 13].

Когда собирались ехать в гости или для обмена, о цели поездки прямо не говорилось, обычно просто указывалось на конкретного человека, которого хотят посетить. При этом родственники отъезжающего уже знали, какие продукты необходимо собрать для обме-

¹ ПМА, 27.08.2011 г., Лаврищук Михаил Владимирович, 1968 г. р., с. Омолон Билибинского района, юкагир.

² ПМА, 27.08.2011 г., Лаврищук Михаил Владимирович, 1968 г. р., с. Омолон Билибинского района, юкагир.

на. В целом разговоры об обмене и дарообмене не особенно поддерживались. Об этом же свидетельствует Н. Билибин, описывая обмен у коряков [5, с. 19].

К вышеизложенному стоит добавить, что исследователи отмечали особый «торговый язык», на котором коренные жители Чукотки и русские общались во время ярмарок. Так, Ф. Матюшкин отмечал, что *«на Островенской ярмарке употребляется, можно сказать, своё особенное наречие, составленное из беспорядочной смеси русских, чукотских, якутских и других слов. Только на таком языке объясняются между собой торгующие»* [14, с. 336]. Об особом русско-чукотском торговом жаргоне, представляющем особый вид испорченного языка с упрощённой грамматикой и произношением, писал В. Г. Богораз [7, с. 10].

Интерпретация поведения коренных жителей Чукотки во время дарообмена/обмена несомненно требует отдельного пристального исследования с привлечением дополнительных данных. Позволим себе лишь некоторые предположения.

Подобные примеры недосказанности, даже некоторой таинственности, иногда иносказательности в ходе дарообмена/обмена можно отнести к разряду диссимуляционных обычаев¹, связанных с попытками скрыть истинный смысл намерений. Дарообменное поведение можно сравнить с поведением охотника перед, и во время промысла. Например, юкагиры, вместо того, чтобы сказать прямо: «на охоту», «на промысел», говорят: «за избу», «за дом» (*нумä-jäklin*). Как и у других охотничьих народов, у юкагиров применяется особый охотничий язык, например, вместо *кудäдä* – (я) убил, они говорят *нү* – нашел и т. д. [18, с. 16]. Учёные связывали словесные запреты и табу с представлениями о том, что животное может слышать человека и вовремя скрыться и что душа зверя может чувствовать и слышать после смерти [10, с. 63 и др.].

Относительно проведённых нами параллелей между поведением во время дарообмена и поведением во время охоты нельзя не вспомнить описанное М. Моссом сложное, вызвавшее множество споров, понятие «*хау*» дара, представляющее дух вещи, наличие которого заставляет возмещать полученный дар [24, с. 96–100]; некая скрытая духовная субстанция дара, заключающая в себе принцип плодородности и призванная обеспечить изобилие [31, с. 155–157]. Наличие подобных представлений может стать одним из вариантов объяснения скрытного поведения при дарообмене/обмене.

В нашем случае обмениваемая вещь не была случайной, она являлась результатом труда отдельного человека или семьи, носила на себе печать прикосновения изготовителя, несла в себе часть его души. Именно поэтому, по поверьям чукчей, давать какую-то вещь

¹ Этот термин был введен Е. Г. Кагаровым при классификации народных обрядов (К вопросу о классификации народных обрядов. Доклад Академии наук. – М., 1928).

безвозмездно можно было только близким родственникам, а со всеми остальными нужно было обмениваться. Безвозмездная передача своей вещи «чужому» могла повлечь болезнь. Показательно в этом плане, на наш взгляд, свидетельство В. Г. Богораза о том, что, когда человек не хотел отдавать просимую в подарок вещь, он подносил к горлу большой палец правой руки и восклицал: «Я скорее перережу себе горло» [7, с. 95].

Понимание особенностей торгового поведения коренных народов Чукотки, сформированное под воздействием социокультурных и экономических факторов, которые, преломляясь в сознании человека, интегрируются в его поступках и действиях [36, с. 35], становится особенно актуальным в современных условиях, когда традиционные сообщества вовлекаются в рыночные отношения.

В настоящее время органами государственной власти Чукотского АО проводится политика сохранения двойственности традиционного хозяйства коренных народов Чукотки: активно развивается оленеводство – оленепоголовье за последние десять лет увеличилось более чем в два раза и составляет около 200 тыс. голов [28, с. 5], оказывается всесторонняя поддержка морзверобойному промыслу [30]. На этом фоне, учитывая, что и оленеводство и морзверобойный промысел не претерпели каких-либо существенных изменений в средствах производства, очевидным для населения оказывается возобновление традиционных связей между различными хозяйственными системами, в том числе, посредством традиционного обмена.

Библиографический список

1. Амудсен Р. На корабле «Мод». Экспедиция вдоль северного побережья Азии. – М.-Л.: Госиздат. – 310 с.
2. Антропова Н. В. Вопросы военной организации и военного дела у народов Крайнего Северо-Востока Сибири // Сибирский этнографический сборник. Т. II. – М.-Л.: издательство АН СССР, 1957.
4. Архинчеев И. С. Материалы для характеристики социальных отношений чукчей в связи с социалистической реконструкцией хозяйства // Сибирский этнографический сборник. – Т. II. М.-Л.: издательство АН СССР, 1957. – С. 43–98.
5. Байбурин А. К., Топорков А. Д. У истоков этикета: Этнографические очерки. – Л.: Наука, 1990. – 166 с.
6. Билибин Н. Обмен у коряков. – Л.: изд-во Института народов Севера ЦИК СССР, 1934. – 40 с.
7. Богораз В. Г. Чукчи: Материальная культура. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2011. – 264 с.
8. Богораз В. Г. Чукчи: Религия. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2011. – 208 с.
9. Богораз В. Г. Чукчи. Социальная организация. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2011. – 216 с.
10. Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV–XVIII вв. Т. I. Структуры повседневности: возможное и невозможное. – М.: изд-во «Весь мир», 2007 – 592 с.

11. Василевич Г. Некоторые данные по охотничьим обрядам и представлениям тунгусов // Этнография. – 1930. – № 3. – С. 57–67.
12. Вдовин И. С. Очерки истории и этнографии чукчей. – М.-Л.: Наука, 1965.
13. Вдовин И. С. Торговые связи населения Северо-Востока Сибири и Аляски (до начала XX века) // Летопись Севера. – Т. IV. – М.: Мысль, 1964. – С. 117–127.
14. Вольфсон А. Г. Происхождение чукотско-корякской культуры оленеводства. – Владивосток, 1991. – 109 с.
15. Врангель Ф. Путешествие по Северным берегам Сибири и по Ледовитому морю. – СПб.: Типография А. Бородина, 1841.
16. Дьячков А. Е. Анадырский край. – Магадан: Книжное издательство, 1992.
17. Забытая окраина. Результаты двух экспедиций на Чукотский полуостров (1900–1901 гг.), снаряженных В. М. Вонлярляским. – СПб, 1902.
18. Зонов Б. В. Описание бассейна реки Омолона. – Иркутск: Народный комиссариат водного транспорта, 1931. – 161 с.
19. Йохельсон В. И. Материалы по изучению юкагирского фольклора, собранные в Колымской округе. – Ч. I. Образцы народной словесности. – СПб, 1900. – 240 с.
20. Калинин Н.Ф. Наш Крайний Северо-Восток. – СПб., 1912.
21. Кузнецова В. Г. Материалы по праздникам и обрядам амгуэмских оленных чукчей // Сибирский этнографический сборник. – Т. II. – М.-Л.: изд-во АН СССР, 1957.
22. Куликов М.И. Чукотка. Зигзаги истории малых народов Севера. – Великий Новгород: НовГУ, 2002. – 496 с.
23. Меновщиков Г. Эскимосы. Научно-популярный историко-этнографический очерк об азиатских эскимосах. – Магадан: Книжное изд-во, 1959.
24. Молл Т. А., Инэнликэй П. И. Чукотско-русский словарь. – СПб.: Просвещение, 2005. – 239 с.
25. Мосс М. Общество. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии. – М.: издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1996. – 359 с.
26. Мудрак О. А. Этимологический словарь чукотско-камчатских языков. – М.: Языки русской культуры, 2000. – 288 с.
27. Народы Северо-Востока Сибири / отв. ред. Е. П. Батянова, В. А. Тураев. – М.: Наука, 2010. – 773 с.
28. Олсуфьев А. В. Общий очерк Анадырской округи, ея экономическое состояние и быта населения. – СПб, 1896.
29. Отчёт о результатах деятельности Правительства Чукотского автономного округа в 2010 году, 25 апреля 2011 г. // Крайний Север. – № 16(1773). – 29 апреля 2011 года. – С. 4–5.
30. Поланьи К. Избранные работы. – М.: издательский дом «Территория будущего», 2010. – 200 с.
31. Постановление Правительства Чукотского автономного округа от 14 августа 2009 года № 239 «Об утверждении долгосрочной региональной целевой программы «Государственная поддержка морского зверобойного промысла в Чукотском автономном округе на 2009–2012 годы» и её реализации».
32. Салинз М. Экономика каменного века. – М.: ОГИ, 1999. – 293 с.
33. Семёнов Ю. И. Теоретические проблемы «экономической антропологии» // Этнологические исследования за рубежом. – М.: Наука, 1973. – С. 30–76.
34. Сергеев М. А. О статье И. С. Архинчеева «Материалы для характеристики социальных отношений чукчей в связи с социалистической реконструкцией хозяйства» // Сибирский этнографический сборник. – Т. II. – М.-Л.: изд-во АН СССР, 1957.

35. Спиридонов Н. И. Торговая эксплуатация юкагиров в дореволюционное время. Декабрь, 1933 года // Санкт-Петербургский филиал архива РАН. – Ф. 250. – Оп. 5. – Д. 76. – Л. 42-43.
36. Старокадомский Л. Открытие новых земель в Северном ледовитом океане. – Петроград: Книжный склад морского ведомства. Главное адмиралтейство, 1915. – 72 с.
37. Сухорукова Н. Г. Экономическое поведение. – Новосибирск: изд-во НГАЭ-иУ, 2001. – 82 с.
38. Тишков В. А. Культурный смысл пространства. Доклад на пленарном заседании V конгресса этнологов и антропологов России, г. Омск, 9 июня 2003 г. // Этножурнал [Электронный ресурс] – URL: <http://www.ethnonet.ru/lib/o803-o2.html>
39. Чукчи и земля их, с открытия этого края до настоящего времени // Из журнала МВД. – Ч. XXXIV. – Ч. 6. – 1851.
40. Ray A. J., Freeman D. B. «Give Us Good Measure»: An Economic Analysis of Relations between the Indians and the Hudson's Bay Company Before 1763. – Toronto: University of Toronto Press, 1978.
41. Rethinking the fur trade. Cultures of Exchange in an Atlantic World / Ed. S. Sleeper-Smith. – Lincoln and London: University of Nebraska Press, 2009. – 638 p.

КАЗАКИ: МЕЖДУ ВОСТОКОМ И ЗАПАДОМ (ФРОНТИРНАЯ КУЛЬТУРА КАЗАЧЕСТВА КАК МЕЖКУЛЬТУРНЫЙ КОММУНИКАТИВНЫЙ ТРАНСЛЯТОР)

И. Ю. Юрченко

Московский авиационный институт (национальный исследовательский университет), г. Москва, Россия

Summary. The article is devoted to research of the phenomenon of frontier culture of the Cossacks and the problem of cultural communication between civilization areas of the East and the West. In this context, one can imagine the Cossack ethnical culture as a kind of civilization translator, allowing in terms of border conflict to organize cross-cultural communication.

Key words: Cossacks; culture; civilization; East; West; communication, conflict.

На просторах восточно-европейских степей, в Поволжье, на Урале, в предгорьях Северного Кавказа и в Сибири на протяжении нескольких столетий сталкивались, конфликтовали и одновременно взаимодействовали, взаимопроникали и эклектично смешивались традиционные культуры Востока и Запада. Извечное представление о «борьбе Леса со Степью», антагонизме кочевников и земледельцев далеко не исчерпывает всей сложной гаммы конфликтных и бесконфликтных, конформных цивилизационных взаимодействий в дуалистической оппозиции восток – запад. В последние годы всё больше внимания в историографии уделяется именно взаимодействию, межкультурной коммуникации и трансляции, а также совместной коэволюции цивилизаций. В современном глобализирующемся мире инте-

рес исследователей привлекают именно позитивные результаты подобных контактов культур. Исключительную роль в истории межкультурной коммуникации на территории Восточной Европы сыграли казаки. Особенности казачьего менталитета, хозяйственной и военной субкультуры казачества стали основой, в развитии которой определяющую роль сыграли различные этнокультурные элементы горского (черкесского), степного (татарского) и российского происхождения во всём сложном их взаимовлиянии и взаимопроникновении.

Особенности менталитета казаков проявлялись в психологии, религии, духовной и лингвистической культуре. Поведенческий стереотип казачества сформировался в условиях «Дикого Поля» и базировался на двух основных принципах: свободы («Воля») и нонконформизма («Незалежность»). Оба эти принципа сливаются в понятие «воля». Воля в данном случае мыслится и как независимость – «незалежность», и как синоним неограниченной личной свободы – «вольности», и как решимость отстаивать эту свободу вплоть до самоотречения.

Нравственный идеал казака требовал защищать волю (свободу) в любых условиях. То есть здесь можно явно выделить известный категорический императив «свобода или смерть». Хорошо известны примеры, на которых деды воспитывали будущих казаков, которым с младенчества внушали, что нельзя плакать, жаловаться, да и вообще проявлять какие-либо душевные чувства кроме радости победы (веселия) и злобы (ненависти к врагу). Недостойно казака малодушие и боль – физическая, а равно и нравственная. Этот императив выкристаллизовался в известную поговорку: «Терпи казак – атаманом будешь!». Этим рефреном у казаков заканчивались чуть ли не все обращения к ребёнку [1].

Идея неотторжимости воли от казака ясно видна и в толковании казаками собственного этнонима: «казак – вольный человек», «мы – казаки – люди вольные», и в истории казаков. Казак должен, даже попав в руки врагов и мучителей, умирать с осознанием чувства свободы, с достоинством казачьим, не жалуясь – «не скыгляча и не скаржичись» [2, с. 6]. Казака воспитывали на примерах того, как деды и прадеды его даже при самой лютой казни демонстрировали своё презрение к смерти, превосходство над врагами, которое даёт казачья вольность, понимание всей полноты казачьей свободы и равноправия со всеми – крестьянами ли, королями ли и палачами, которые должны были понять, что не они казнят казака, а наоборот. Даже «приговорённый к сдиранию с живого кожи казак уже во время казни заявлял своим палачам, что и такая казнь ему не казнь, а чистый смех, что от сдирания с тела кожи он не испытывает ни малейшей боли, а только чувствует на теле мурашки: «От казалы, що воно боляче, аж воно мов комашня кусае...» [2, с. 6].

Отсюда же происходит и обычай казачьей бравады, возведённой до степени почти культа, когда казак не соглашался на лёгкую казнь, например через повешение, а требовал казнить его по обычаю казацкому на колу («на спице»), ибо «так умирав мий дидусь – Царство ему Небесное! Так умер мой батько – нехай вин царствуе на том свити! Так и я хочу умерти» [2, с. 6]. При этом казаку полагалось «веселиться» – насмехаться над палачами, нюхать табак, курить люльку и т. д.

Попадая в плен к горцам, казак не должен был ни под каким видом соглашаться на подчинённое положение, тем более выполнять какую-либо работу по требованию «хозяина», так как у казака нет и быть не может хозяина, пленителя, во всяком случае, настоящий казак и помыслить об этом не может. Горцы это отлично понимали и более того принимали как своеобразные правила игры. Известный мемуарист времен Большой Кавказской войны XIX в. Ф. Ф. Торнау, который более года провёл в черкесском плену, в своих мемуарах приводит характерный пример: когда «на долю Аслан-Бека достался молодой казак, которого он, по приезде в аул, поместил в одном доме с прикованным ногойцем» [3, с. 252]. В то время, как «русских пленных простого звания черкесы держат обыкновенно для работы, продают их далее в горы», Тамбиев, желая сделать казака зависимым человеком, «дозволял ходить ему свободно, очень ласкал его и хлопотал приискать ему невесту» [3, с. 253].

К особенностям казачьей культуры можно отнести хозяйственно-бытовые обычаи казаков, приёмы ведения хозяйства, своеобразную политическую культуру, выразившуюся в традициях демократического самоуправления, и тот отпечаток, который постоянная военная опасность и участие казачества во многих войнах и вооружённых конфликтах наложили на все стороны жизни и быта казаков.

Специфика ведения казачьего хозяйства заключалась в высокой роли скотоводства, огородничества, садоводства и различных промыслов. В отличие от казачества Дона, где зерновое хозяйство (полеводство) уже к концу XVIII в. играло главенствующую роль в структуре экономики области Всевеликого Войска Донского, на Северном Кавказе, на берегах Кубани и Терека казаки жили в условиях постоянной опасности горских набегов. Целью этих набегов был, прежде всего, захват военной добычи. Однако по мере развития конфликта и разгорания партизанской войны одним из способов военного воздействия сторон друг на друга стало уничтожение полей, крайне эффективное в соответствии с известным принципом «ломать – не строить». На Урале и в Сибири зерновое хозяйство также не играло ведущей роли в структуре казачьего производства. Здесь была высока доля рыболовства и охоты. Для казаков ведение зернового хозяйства было весьма затруднено ещё и тем, что подобная работа на полях требовала значительного рассредоточения ра-

ботников, а следовательно, снижения их защищённости, боеспособности, и, в конечном счёте, это распыляло бы военные силы казаков в условиях пограничья и перманентных вооружённых конфликтов.

В результате огромный отпечаток на этнический облик казачества наложила его в известной мере оторванность от земли (пашни). Это являлось гарантом исключения самой возможности «окрестьянивания» казаков. Поэтому такие известные социально-психологические особенности крестьян, как местечковость, иммобильность – привязанность к своей земле и хате, которая «с краю», не находили своего места и понимания в казачьей среде.

Существенную роль в формировании этнокультурных особенностей казачества сыграла также потребность приспособления организации и методов общественного воспроизводства к местным природно-климатическим и экологическим условиям. Так, например, у кавказских казаков получил распространение обычай послеобеденного отдыха в самое жаркое время дня, как и у восточных народов. В то же время крестьяне-колонисты, прибывавшие из центральных областей России, по традиции, выходя на работу в поле на целый день, подрывали этим своё здоровье, при этом резко снижалась их работоспособность. Характерно, что общим местом у современников Кавказской войны XIX в. стало утверждение о вредности местного климата, который приводил к большим потерям и смертности среди русских солдат, крестьян и даже в первые десятилетия основания черноморского казачьего войска, т. е. среди потомков бывших запорожцев. По воспоминаниям самих казаков, относящимся уже ко второй половине XIX в., крестьяне-переселенцы, выходя на пахоту в самое жаркое время дня, часто «угорали», т. е. получали солнечный или тепловой удар, в результате чего «сердце вставало». Климатические особенности, к каковым относятся резкие скачки между дневной и ночной температурами, жаркий климат, разреженный воздух в горах, соответствующие особенности местной флоры и фауны и т. д. – всё это приводило к образованию этногенетических особенностей северокавказских казаков, что, в конечном счёте, сформировало особый уникальный этнический и этнографический облик северокавказского казака.

Проведя сравнительный анализ крестьянской и казачьей культур, можно увидеть самобытность казачьей культуры, принципиально отличающейся от общекрестьянской. В сравнении с коллективизмом и общинностью, патернализмом и стихийным социализмом, присущих крестьянской культуре, казачество отличается индивидуализмом, самостоятельностью и самодостаточностью, осуждением мироедства, равноправием, когда все вопросы решаются на «кругу», личным подвигом и воинской удалей, выраженной в пословице «на миру и смерть красна», отсутствием охлократизма.

Ещё одним важным фактором была поголовная милитаризация казачества. В условиях пограничья при набеге врагов всё население станицы, включая женщин, стариков и детей, было вынуждено вставать на защиту «родной хаты». Военное дело вообще играло огромную роль в жизни казачества. Для казака военное дело было и оставалось не просто службой, а пронизывало весь быт, формировало личностные характеристики и методы ведения хозяйства и т. д. Милитаризация быта сказалась на особенностях казачьего вооружения и на психологии казака.

Одним из наиболее ярких и заметных примеров межкультурной коммуникации стало участие казачества в Большой Кавказской войне XIX в. В этом сложном и многоуровневом цивилизационном по своей природе конфликте именно казаки смогли стать посредниками в диалоге европейской (западной) и кавказской (восточной) культур. Более подробно эта проблема освещается в специальном исследовании (монографии) автора [4]. Именно на Кавказе появилась казачья шашка, ставшая не только непременным атрибутом казака вообще, но и символом казачества, своеобразной воплощённой идеей казачьей психологии и культуры.

Назовём отличительные черты казачьей шашки и соответствующие особенности её применения. Бытует мнение, что по принципу действия шашка и сабля – это одно и то же оружие. Даже П. Фон Винклер отмечал между ними лишь внешние отличия, называя шашку черкесской саблей: «В черкесских саблях гарда и выступов нет, так как сабля (шашка) входит в ножны по самую головку рукоятки» [5, с. 258]. Однако казаки со свойственным им прагматизмом заимствовали у других народов и культур только то, в чем видели настоящий практический смысл, тем более в отношении такого оружия, которое становилось подчас «последним аргументом», последней надеждой и опорой в самом страшном и кровавом бою – рукопашном. Именно поэтому в отличие от обывателей и даже офицеров, вплоть до императора Александра II [6], интересующихся восточной спецификой и колоритом, казаки не переняли распространённой у горцев в качестве символа непобедимости и пр. раздвоенной «сабли пророка» [5, с. 258], а выбрали шашку.

Казачья шашка послужила образцом для вооружения всей русской армии (регулярной кавалерии, конной артиллерии, а также офицерского состава всех родов войск). В 1881 г. бывшая до того в употреблении сабля была заменена шашкой, а сабля оставлена лишь в гвардии как парадное оружие [7, с. 649]. В этой роли наградного и парадного оружия уже сама шашка просуществовала на протяжении всего XX в. в советской армии и до настоящего времени, уже в XXI в., служит в армии РФ. Однако до сегодняшнего дня не утихает спор между специалистами по холодному оружию о месте шашки в его классификации и о приёмах и принципах обращения с

нею (боевого применения) [8]. Шашка оказывалась при той же «убойной силе» легче сабли (а тем более палаша), а раны оказывались гораздо более глубокими и тяжёлыми. Хороший казак мог легко на скаку «развалить» противника от плеча до седла. Не случайно такое восхищение вызывала шашка у русских офицеров кавказского корпуса. Ф. Ф. Торнау в своих воспоминаниях называет шашку самым страшным оружием как черкесов, так и казаков. Торнау говорит о черкесах, их одежде, вооружении и экипировке, которая, «начиная от мохнатой бараньей шапки до ноговиц, равно как и вооружение, приспособлено как нельзя лучше к конной драке. Седло легко, покойно имеет важное достоинство не портить лошади, хотя бы оно по целым неделям оставалось на её спине» [3, С. 162].

В целом описание, которое Торнау даёт горскому вооружению, амуниции и тактике, позволяет проследить, сколь многие их элементы стали общими, неотъемлемыми как для горцев, так и для кавказских казаков. Далее мемуарист отмечает необыкновенный практицизм (что и привлекало казаков) горской амуниции в её комплексе: «Несмотря на то, что черкес обвешан оружием и носит на себе кинжал, два пистолета, шашку и винтовку, одно оружие не мешает на нём другому, ничто не бренчит, благодаря хорошей пригонке, и это очень необходимо в ночной войне набегов и засад, какую обыкновенно ведут горцы. В больших массах черкесская конница *любит действовать холодным оружием, и наши линейные казаки отвечают ей тем же* (курсив мой. – И. Ю.). Пешком черкесы дерутся только у себя в лесах и горах, защищаясь от русских войск, и в этом случае стреляют метко из-за деревьев и камней или с присосек, для того чтобы *вернее целить своими длинными винтовками* (курсив мой. – И. Ю.). В оборонительной войне они отлично умеют пользоваться местностью» [3, с. 164–165].

Из анализа этого описания можно сделать как минимум три вывода. Во-первых, многие элементы военно-бытовой культуры северокавказского казачества были заимствованы им у горцев. Во-вторых, эти же особенности вооружения и тактики, как казаков, так и самих горцев, развивались параллельно в общих для них условиях кавказской горной войны. В-третьих, эта самая общность военной культуры способствовала налаживанию и развитию коммуникации между горцами и казаками в силу сближения их поведенческих стереотипов в условиях войны.

Казачество Северного Кавказа постоянно находилось, жило и развивалось в условиях близких контактов с горцами как на поле брани, так и на базаре, в заложниках в плену, в семье, быту и т. д. В этих условиях, с одной стороны перманентного конфликта, а с другой – близкого соседства, жизни в общем природном окружении и сходных социально-экономических условиях, казачество на Северном Кавказе приобрело особые этнокультурные характеристики,

обобщая которые, можно говорить о характерной для кавказских казаков социальной мобильности и открытости. Эта восприимчивость казаков к межкультурному диалогу способствовала появлению у кавказского казачества специфической, в масштабах региона и цивилизационного конфликта, коммуникативной функции. Именно на эксплуатации этих коммуникативных способностей казачества российское правительство и смогло постепенно, особенно во время умиротворения Кавказа, наладить культурно-информационный диалог с горцами.

Благодаря коммуникативной функции казачества правительству удалось сконструировать единое, общее информационное поле региона (и, прежде всего, в смысле пространства свободных политических решений), уже с помощью которого появилась возможность поиска путей и различных компромиссов в преодолении разветвлённых, многообразных и порой очень глубоких структурных противоречий, бывших глубинными причинами цивилизационного конфликта.

Отражение коммуникативной функции казачества заключалось в том, что русские современники видели в кавказских казаках почти абреков, черкесов, но при этом «своих», «русских». Любопытно, что в описании происхождения казаков и горцев современники пользуются похожими способами и отмечают такие черты казаков, которые и в этом смысле сближают их с горцами. Г. И. Филипсон в своих воспоминаниях так описывает происхождение казачества: «Воинственные ватаги бродников... стали образовывать отдельные общины во всех местах, где ничто не мешало им заниматься единственным промыслом: войной и разбоем. Татары называли их *казаками*» [9]. Тот же автор отмечает родство понятий казак и кайсак, касог. Из чего можно сделать вывод о происхождении казаков при участии племен ясов и касогов, предков современных осетин. Наконец, Филипсон оставил нам ценное свидетельство, что «и до сих пор кавказские племена, а особенно татарские, называют казаками людей бездомных и ведущих бродячую жизнь».

Таким образом, можно считать, что для российского общества именно казаки были тем зеркалом, в котором русские «видели» отражение быта и самой повседневной жизни «черкесских» народов. Главное даже не то, что именно через казаков российское общество и цивилизация знакомилась с горским миром, его культурой, бытом, обычаями. Главное заключалось в том, что казаки «переводили» язык горской цивилизации, незнакомый и непонятный не только для большинства россиян, но и для культурной и политической российской элиты, были способны объяснить и дать понимание этой горской культуры.

Для горцев казаки представлялись «русскими», их символом, но при этом «своими», «знакомыми» и, главное, понятными, по

крайней мере, в области социальной и культурной мотивации, целеполагания. Показательно, что чеченцы (вайнахи) называли всех русских казаками. В то же время чеченцы были, а многие и до сих пор остаются, уверены в том, что как раз терские казаки являются представителями вайнахов, т. е. относятся к нахской группе народов. Более того, чеченцы считали казаков окоченами, т. е. чеченцами, принявшими в незапамятные времена христианство по православному обряду от греков.

Можно подвести некоторые итоги. И для русских, и для горцев казаки являлись посредниками во взаимном межэтническом общении культур. И те, и другие знакомились с противоположной культурой через казачество. Это вызвано, с одной стороны, уже указанными этническими особенностями казачества, с другой – почти нулевой, а подчас и отрицательной информационной и транспортной связностью региона, вследствие которой традиционные, ординарные методы национальной политики правительства России оказывались неэффективными. Казачество стало одной из форм индукции европейской цивилизации, аналогичной по социально-экономическому содержанию модернизации западноевропейской колониальной экспансии. Это позволяет понять, почему именно казаки стали европейскими «землепроходцами» Центральной Азии и Сибири «на Востоке», аналогом первооткрывателей и конкистадоров Нового Света «на Западе». Не случайно европейские современники сравнивали кавказских горцев с индейцами, а казаков – с ковбоями «Дикого Запада» [10]. В этом смысле Россия стала своеобразным инновационным полем (пространством решений) на стыке европейского (регулярной культуры) и восточного (символической культуры) цивилизационных ареалов. Казачество оказалось весьма удобным инструментом колониационной политики русского правительства. Также казачество по-прежнему позволяло проводить весьма эффективно и, что не менее важно, дёшево, кордонные и контрпартизанские операции. Казачество в процессе этнокультурогенеза приобрело специфические черты «пограничного этноса», фронта, который представляет собой некую зону междивизиационной этнокультурной и социальной диффузии на стыке двух, а в исторической перспективе евразийского пространства – трёх цивилизационных и этнических сообществ – российского, кавказского (горского) и степного (татарского).

Библиографический список

1. Личные воспоминания автора, а также собранные автором и Ю. И. Юрченко, Д. Ю. Юрченко воспоминания И. В. Юрченко, М. И. Юрченко, В. Н. Юрченко, Н. И. Проценко, И. К. Проценко, М. Н. Проценко, Ивлевых, Панариных, и других казачьих семейств (архив автора).

2. Гнеденко А. М., Гнеденко В. М. За други своя или всё о казачестве. – М.: Международный фонд славянской письменности и культуры. АРП Инт. Ко., 1993.
3. Торнау Ф. Ф. Воспоминания кавказского офицера. – М.: АИРО-XX, 2000.
4. П. Фон Винклер. Оружие. – С-Пб., 1894, репринт. – М., 1992.
5. Выставка в Царском Селе. Восточная зала.
6. Военный энциклопедический словарь. / предисл. гл. ред. Комиссии С. Ф. Ахромеев. – М.: Воениздат, 1986.
7. См., напр.: статью (отзыв) Анатолия Жидкова «Сабельный удар» в дискуссии под постоянной рубрикой «Магия клинка» // Новый Оружейный Журнал. – 2000. – № 12 (24). – С. 18–21.
8. Филипсон Г. И. Воспоминания. 1837–1847 // В кн. Осада Кавказа. Воспоминания участников Кавказской войны XIX века – СПб.: ООО «Издательство журнала «Звезда», 2000. – С. 96.
9. Lesur. Histoire des kosaques, precedee d'une introduction ou Coup-d oeil sur les peuples qui ont habite le pays des kosaques, avant l invasion des Tartares. – Т. 1–2.

ИНФОРМАТИЗАЦИЯ ОБЩЕСТВА И ФОРМИРОВАНИЕ ПОЛИТИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ

А. С. Федотов

Корпорация «Восток-Запад», г. Москва, Россия

Summary. Article is devoted the analysis of a role of information in formation of political culture in a modern Russian society. The special attention is given to development of computer networks and a global network the Internet. Features of net-communications, its Russian specificity, the reasons of an insufficient role of computer networks in formation of political culture are considered.

Key words: Political culture; Internet community; Internet democracy; the Internet-counterelite; блогер; Internet technologies; an Internet forum; cybercitizens; the Internet information; Internet users.

Важным условием и фактором огромного влияния на формирование в системе российской политической культуры форм культуры политического участия и активности является фактор общецивилизационного характера – информатизация современного общества. Развитие информационных и коммуникационных технологий оказало влияние на все стороны жизнедеятельности современного общества и, прежде всего, обусловили появление качественно новых коммуникационных взаимодействий. Одним из наиболее ярких свидетельств этой «информационной революции» является развитие компьютерных сетей, и в особенности глобальной сети Интернет. В России интернет становится адекватной политической альтернативой на вызовы времени, инструментом консолидации гражданской активности, и при этом одновременно является фундаментом этой демократии, оказывая воздействие на политические процессы, существующие в обществе, создавая возможность формиро-

вания принципиально новых социально-политических взаимодействий – интернет-демократия.

Развитие и стремительное распространение интернет-технологий обеспечило не только общедоступность информации, но и, по сути, лишило элиту монополии на информацию, так как в настоящее время не выработаны процедуры контроля над ней. В данном контексте можно выделить ряд факторов. Во-первых, де-юре, мировыми странами разработаны и введены в действие законы, например, об авторском праве и интеллектуальной собственности в интернете, но де-факто попытки ограничить доступ или распространение информации не только не действуют, но и вызывают массовые протесты интернет-сообщества.¹ Какими бы ни были цели ограничения обмена информацией (политическая цензура, копирайт или охрана патентов) – на сегодняшнем этапе развития интернета они уже не работают эффективно. Во-вторых, прямое распространение информации по актуальным темам и событиям «без купюр», отсутствие цензуры и монополии на подачу информации на интернет-форумах, в интернет-изданиях не только позволяет получать достоверную информацию, но и участвовать в её обсуждении и формировать реальные сообщества, которые могут влиять (и влияют) на политические решения. В настоящее время известны случаи, когда под давлением интернет-сообщества, например, инициировались судебные дела против чиновников. В-третьих, развитие интернет-демократии оказывает значительное влияние на формирование нового класса политической элиты – интернет-контрэлиты, противостоящей реальной политической элите и оказывающей воздействие на реальные политические процессы. Например, блогер С. Навальный и его скандальный сайт «Роспил». Эти процессы – явления общемирового масштаба и интернет-Россия – участник этих процессов. Но, тем не менее, анализируя влияние интернет-технологий как механизма и способа развития прямой демократии, необходимо отметить, что в настоящее время интернет-демократии, на наш взгляд, идёт излишняя идеализация этого процесса. Первый и главный фактор в современной России – это то, что интернет-сообщество, каким бы активным оно не было, охватывает сравнительно небольшую часть населения, имеющую доступ к интернет-ресурсам. В современной России 62 % россиян не имеют доступа к сети Интернет, и получают информацию о текущих событиях из телепередач (80 %), печатных изданий (44 %) [2]. Пользователями Интернета являются «относительно высокообразованная и хорошо оплачиваемая молодая технократическая элита, в подавляющем большинстве мужчины, белые и горожане» [1]. Например, по данным Агентства

¹ Например, известное дело Microsoft против учителя из Пермского края А. М. Поносова.

«TNS Россия» среди пользователей социальной сети «В Контакте» из 23,1 миллиона пользователей 3,8 миллиона москвичей [3].

«Цифровой разрыв» между социальными слоями ведёт к дифференциации современного общества на «владеющих» и «не владеющих», «имеющих доступ» и «не имеющих» такового, что в конечном итоге делит общество на «избранных» и «простых», т. е. намечается тенденция к новой социальной стратификации и выделению слоя «новой информационной элиты».

Вторым не менее очевидным негативным фактором «виртуальной реальности» является то, что интернет не меняет людей, он просто позволяет им делать то же самое по-другому... Вопреки утопическим представлениям Интернет, его развитие, вряд ли превратит незаинтересованных, неинформированных, безразличных граждан в заинтересованных, информированных и активных киберграждан [3]. Интернет, являясь отражением действительности, формирует те же формы поведения, что и в «реальном формате». В плоскости политических отношений необходимо учитывать и тот факт, что сегодня Интернет больше воспринимается как способ получения учебной информации (27 %), для общения в блогах (18 %), для поиска и прослушивания музыки и видео (по 13 %), «для развлечения» (18 %), и только 11 % респондентов выходят в сеть, чтобы следить за последними новостями и разобраться, что происходит в стране и за рубежом (6 %) [4]. Аналитики отмечают, что современное общество воспринимает интернет как средство развлечения и получения информации (преимущественно общепознавательной), а массированные потоки интернет-информации, которые человек не способен не только анализировать, но и вообще запоминать, делает пользователей сети Интернет интеллектуально дезорганизованными и, как следствие, политически пассивными. Примечательно, что известные блогеры не являются авторитетами для основной части российских интернет-пользователей: 95 % опрошенных затруднились назвать трёх блогеров, к чьему мнению по общественно-политическим вопросам они больше всего прислушиваются. Из оставшихся по 2 % упомянули Дмитрия Медведева и Владимира Путина ¹, при том, что личного блога у Путина нет. 1 % опрошенных назвал Артёма Лебедева, менее 1 % упомянули Алексея Навального и Евгения Касперского. Стоит отметить, что несуществующий блог Путина становится вторым по популярности уже не в первый раз. К примеру, в октябре 2010 г. такой результат показал опрос, проведённый компанией Profi Online Research [1].

Анализ политических интернет-форумов показывает, что обсуждение политических событий отличается крайне примитивными суждениями, некорректными и нецензурными высказываниями, больше желанием «убить время».

¹ «Работает» традиционный стереотип этатизма.

Немаловажным фактором, отражающим неспособность использовать интернет-ресурс как мощное средство политической коммуникации, является система взаимоотношений «власть – общество». С одной стороны, Интернет стал идеальным средством политических дискуссий и местом предвыборной агитации. Сегодня каждая политическая партия или лидер имеют свой сайт, блог, в которых рассказывают о своих целях и намерениях.

Оперативность публикации информации при, фактически, неограниченных объёмах и малых издержках на распространение, лёгкая доступность этой информации для пользователя, мультимедийные возможности, визуализация и интерактивность используются партиями для политической пропаганды. В том числе эти возможности используются и в «грязных» PR-технологиях, так как, в отличие от традиционных СМИ с их определенными ограничениями и политкорректностью, анонимность интернет-ресурсов позволяет эти ограничения игнорировать.¹ Однако, не смотря на широкое использование интернет-технологий органами власти и управления, «прямая» интернет-демократия с возможностями прямой и обратной связи не получила достаточного распространения, а являясь отражением реальной действительности, по сути, стала одним из проблемных полей российской политики. В силу отмеченного выше необходимо отметить, что такая ситуация характерна для всего мирового сообщества и ситуация в «интернет-России» во многом аналогична проблемам в других странах.

Библиографический список

1. Больше половины россиян всё ещё не пользуются интернетом // Электронный ресурс: <http://www.cnews.ru/news/top/index.shtml?2011/04/07/435463>.
2. ВЦИОМ // Электронный ресурс: <http://www.levada.ru/press/2010021312.html>.
3. Михеев А. Интернет и демократия: как новые информационные технологии влияют на политический процесс // Электронный ресурс. <http://www.i-u.ru/biblio/archive>.
4. Российская газета. Федеральный выпуск. – № 5406 (30) от 14 февраля 2011 г.
5. [mih_rus.ru.htmlhttp://www.lenta.ru/news/2011/02/26/rutns/](http://www.lenta.ru/news/2011/02/26/rutns/).

¹ Хотя и большинство провайдеров устанавливают определённые ограничения.

КОНЦЕПТУАЛЬНЫЕ ИДЕИ ДУХОВНО-ЭСТЕТИЧЕСКОГО ВОСПИТАНИЯ В ПРОЦЕССЕ ХУДОЖЕСТВЕННОГО ОБРАЗОВАНИЯ

О. Н. Ващенко

Институт архитектуры и искусств Южного федерального
университета, г. Ростов-на-Дону, Россия

Summary. The article is devoted to a difficult problem which is worked out not enough – the usage of religious traditions in the process of youth's spiritual and esthetical upbringing in modern Russia. The numbers of believers in Russia are shown and also the author's study of youth's attitude to the faith is described. Basing on the material of additional artistic education, it is shown in the article how the artistic study of cathedral architecture occurs. The immersion in spiritual meanings of Russia icon-painting is carried out on the basis of formed pedagogical principles.

Key words: tradition; spirituality; esthetic education; esthetic culture; spiritual value.

Основным средством эстетического воспитания личности считается искусство, которое укоренилось в культурных традициях и эволюционирует наряду с развитием технократической цивилизации.

Актуальность духовно-эстетического воспитания подрастающего поколения обусловлена негативным воздействием современной массовой культуры, которая породила дисгармоничные, односторонние типы людей: прагматиков и гедонистов. В сложившейся ситуации особенно страдают дети, потребляющие продукцию низкого художественного уровня, что затрудняет развитие их творческих способностей и эстетического вкуса [1]. Итак, существует потребность в преодолении негативного воздействия массовой культуры на современных школьников и поиске духовных оснований образования, в пространстве которого может быть организовано творческое взаимодействие преподавателей и обучающихся. Учёные утверждают, что педагог должен использовать дидактическую модель искусства для воспитания эстетического вкуса детей и развития их креативности [2].

Наиболее благоприятным пространством для этого является дополнительное образование, которое организуется на добровольной основе и реализуется в целях всестороннего удовлетворения образовательных потребностей граждан. Заказчиком данного вида образования выступают, прежде всего, личность и семья. Посредством дополнительных образовательных услуг расширяется гуманитарное пространство образования – от дошкольной до профессиональной высшей школы, что помогает новым поколениям войти в культуру, освоить духовные и художественные ценности. Дополнительное художественное образование призвано решать задачи по развитию личности и эстетическому воспитанию подрастающего поколения. Художественная культура, являющаяся основным содержанием это-

го образования, аккумулирует многовековой социокультурный опыт человечества. Анализ исследований показал, что в настоящее время имеются достаточные теоретические предпосылки для интеграции духовной и эстетической культуры. В отечественной педагогике представлены такие понятия, как «спектр духовно-эстетических ценностей», «духовно-эстетическое состояние», «духовно-эстетическая культура». Одни учёные интегрируют их с акцентом на овладение христианскими ценностями [3], другие отдают приоритет художественно-эстетической деятельности обучающихся (Б. М. Неменский, Б. П. Юсов). В концепциях эстетического воспитания обосновывается его направленность на гармоничное развитие человека, что способствует обогащению чувств школьников, и в результате чего происходит усвоение ими общечеловеческих идеалов, приводя к духовному росту. Наряду с этим проблема, целостно решающая вопросы духовно-эстетического воспитания детей в условиях дополнительного образования с учётом нейтрализации негативного воздействия массовой культуры и с опорой на православные традиции художественного искусства, остаётся наиболее актуальной и по сей день.

Концептуальные идеи духовно-эстетического воспитания в процессе дополнительного художественного образования:

- выделение духовно-эстетического воспитания детей как необходимого компонента процесса дополнительного художественного образования обусловлено религиозным возрождением, а также потребностью в преодолении эстетической дисгармонии городского образа жизни;
- духовно-эстетическое воспитание представляет собой систему художественного взаимодействия субъектов, направленную на духовное становление детей посредством интеграции субъективной духовности, эстетической культуры и художественно-творческой деятельности обучающихся;
- духовно-эстетическая воспитанность детей как результат дополнительного художественного образования представляет собой развивающуюся интегративную характеристику личности, показывающую её динамику в области эстетического освоения мира и духовного наслаждения посредством художественного творчества и духовной устремлённости к абсолютным ценностям (Добро, Красота, Истина).

Библиографический список

1. Борытко Н. М. Методология и методы психолого-педагогических исследований: гуманитарно-целостный подход. – Ч 2. – Волгоград, 2005.
2. Слободчиков В. И. Очерки психологии образования. – Биробиджан, 2005.
3. Власова Т. И. Духовно ориентированная модель современного воспитания. Современные модели воспитания в условиях диверсификации образовательного пространства: тезисы участников и программа летней научной школы. – Тверь, 2005.

РАЗВИТИЕ ХУДОЖЕСТВЕННОГО ОБРАЗОВАНИЯ РОСТОВА-НА-ДОНУ

Т. Н. Лиманова

Институт архитектуры и искусств Южного федерального
университета, г. Ростов-на-Дону, Россия

Summary. This article tells about the development of fine arts education in Rostov-on-Don during XIX–XX centuries. Also, it deals with the contribution of "Rostov-Nakhichevan Society of Fine Arts" in the development of culture of Don, and well known educational institutions and their famous founders and disciples.

Key words: fine arts education; culture; Rostov-on-Don.

Во второй половине XIX века Ростов становится крупным торговым центром Юга России. Зарождаются различные художественные общества, одним из них являлось «Ростово-Нахичеванское общество изящных искусств». Его целью было развитие культуры и изобразительных искусств, поддержка художников и ремесленников. С 1911 по 1918 гг. Ростово-Нахичеванское Общество изящных искусств устраивает ежегодные весенние выставки, которые были весьма популярны в России и за рубежом, и привлекали даже таких знаменитых художников, как И. Е. Репин, И. И. Шишкин, К. А. Коровин, В. А. Серов, В. Д. Поленов, М. С. Сарьян, С. М. Агаджанян, А. К. Ованесов и др.

В 1896 году Ростовское-на-Дону Артистическое общество, при поддержке Городской Думы, открыло первый художественный класс. Эта дата считается началом художественного образования на Дону. Руководил школой председатель художественного комитета Артистического общества, выпускник Московского Строгановского училища А. С. Чиненов, работавший в русле академической системы обучения. При школе были открыты публичная библиотека и музей, в котором проходили занятия по истории искусств, что благотворно влияло на развитие художественных способностей. Он так же активно пропагандировал рисование как общеобразовательный предмет. С 1899 года школа зарекомендовала себя как серьёзное предприятие и получила ежегодные субсидии от города и Императорской Академии художеств.

В 1900 году на Всемирной выставке в Париже А. С. Чиненов был награждён бронзовой медалью и почётным Дипломом за разработку новой методики преподавания. Французское министерство народного просвещения приобрело созданные им учебные пособия. С 1903 года в школу приглашают преподавателей из Академии художеств. На должность заведующего назначают жанрового художника, портретиста И. С. Богатырёва, ученика И. Е. Репина, обладателя серебряной медали Академии художеств. Он умел увлечь моло-

дѣжь, рассказывая о встречах с Куинджи, Репиным, прививал любовь к искусству.

В 1905 году на средства купца Я. В. Попова, при содействии коммерсанта Г. П. Кечеджиева, в Нахичевани была открыта художественно-ремесленная школа под руководством выпускника Санкт-Петербургской академии художеств С. Г. Недлера. В ней было три отделения – гравёрное, ювелирное и художественно-чеканочное. Образовательный процесс в школе был организован по типу западноевропейских учебных заведений. Ежегодно школа устраивала выставки-продажи работ учеников, таким образом формировались вкусы обывателей.

Выпускник четырёхклассного Нахичеванского училища, участник выставок художественных объединений «Голубая роза», «Мир искусства», «Союз российских художников», М. С. Сарьян содействовал созданию картинной галереи при музее краеведения, а с 1918 года преподавал в художественной школе им. М. А. Врубеля. Здесь преподавали такие художники, как Н. В. Досекин, братья Лансере, А. К. Ованесов, Д. А. Фёдоров. Школа была организована в виде свободных мастерских, рабочие и студенты могли заниматься в вечернее время. Она просуществовала недолго, но успела привлечь внимание талантливой молодёжи Ростова и Нахичевани. По инициативе М. С. Сарьяна в 1920 году был создан армянский музей по охране памятников искусства, который в 1926 году был перевезён в Армению. Ещё два музея открываются в этот период – Донской областной музей искусств и древности, и музей Революции.

В 1914 году А. С. Чиненов открывает собственную художественную школу. Обучение велось по трём направлениям – рисование, живопись, скульптура. Методика обучения Чиненовых опиралась на академическую школу, изучение античных образцов и живой натуры, хотя и проводились дискуссионные клубы на тему новых течений в искусстве, но влияния формалистических направлений на учебный процесс не допускалось. Школа являлась одной из лучших в России. Она играла большую роль в развитии культуры Ростова.

В 1930 году школу объединили с Нахичеванской профтехшколой, и теперь она имела статус краевого Художественно-промышленного техникума с тремя отделениями: художественно-педагогическое, научно-инструкторское и полиграфическое. В техникум приходят преподавать вернувшиеся из Москвы и Санкт-Петербурга, художники Я. М. Павлов, Ф. С. Гончаров, Д. С. Семёнов, А. А. Арцатбаниян, А. К. Ованесов, А. А. Мытников, А. М. Черных и С. М. Агаджанян, который учился в Марселе и Париже, они привносят новые веяния современного искусства. При техникуме были открыты художественные курсы для рабочих. Для финансовой поддержки студентов принимались заказы на художественные работы.

В 50–60-е годы РХУ является образовательным центром Юга России. Сюда приезжают учиться из Элисты, Махачкалы, Севастополя, Днепропетровска, Курской области из областей Северного Кавказа. По окончании училища многие выпускники способствуют развитию художественного образования у себя на родине. Г. Паштов, М. Тхакумашев, Т. Лахтер, братья Гасан и Гусейн Сунгуровы, В. Васькин, Н. Эледжаев и др. получили звание заслуженных и народных художников.

ФОРМИРОВАНИЕ ЦВЕТОВОЙ КУЛЬТУРЫ У СТУДЕНТОВ АРХИТЕКТУРНО-ХУДОЖЕСТВЕННЫХ СПЕЦИАЛЬНОСТЕЙ

Е. А. Лесная

**Институт архитектуры и искусств Южного Федерального
университета, г. Ростов-на-Дону, Россия**

Summary. In modern art education the new program should become a prominent aspect. Where tasks on representation should prevail. Tasks are carried out with use of skills of the images received at performance from nature. Mastering by drawing on representation demands some reorganization of thinking certain of theoretical preparation and the creative approach to business.

Key words: art education; skills; drawing.

Обозначенная тема является актуальной на протяжении длительного периода, начиная как минимум с начала прошлого века, когда активно велась экспериментаторская работа в этом направлении в таких серьёзных школах, как «Баухауз» (Германия), ВХУТЕМАС, ВХУТЕИИ (СССР) и др. Именно в тот период был внесён заметный вклад в развитие не только цветовой культуры, но и в целом в творческий подход к художественной деятельности. Такие имена, как Малевич, Кандинский, Иттен, Филонов и др. явились знаменем для последующих поколений последователей экспериментального творческого направления в искусстве. История неумолима, и безусловно в период Второй мировой войны и последующий восстановительный период было приостановлено развитие работы в данном направлении. Принимая в расчёт инертность общественного мышления, а также такие конкретные препятствия как «железный занавес» в советской стране в послевоенный период, приходится констатировать, что конкретно в нашей стране обозначился период застоя во многих областях художественного творчества в т. ч. и в архитектуре, декоративно-прикладном искусстве т. д. (понятия «дизайн» в тот период просто не было).

90-е годы в нашей стране обозначены также, с одной стороны, немалой степенью свободы, с другой же – нищетой и невозможно-

стью реализовать творческие идеи в рамках образовательной системы. В этот период наука и творческая мысль словно бы застыли.

Оживление началось примерно на рубеже веков (тысячелетий). К примеру, стали организовываться творческие Биеннале по архитектурному рисунку на базе ведущих вузов страны, точнее СНГ. Появилось само понятие «архитектурный рисунок», чего не было до сих пор.

Художественные специальности, примкнувшие к архитектурному образованию, такие как «дизайн интерьера», «дизайн костюма», «ДПИ», и др., стали получать своё естественное развитие. Проблема цветовой культуры в художественной деятельности снова возродилась, стала актуальной. Стало ясно, как много мы потеряли за перечисленные годы. И сейчас самое время обратить на это пристальное внимание.

Конечно, нельзя сказать, что ничего не делалось, целый ряд педагогов работал, насколько возможно, в направлении развития цветовой культуры. Пожалуй, следует отметить заслуги одного из ведущих отечественных колористов – А. В. Ефимова, внёсшего заметный вклад в отечественную цветовую культуру. На наш взгляд, ключ к дальнейшему развитию этой культуры следует искать в корнях столетней давности, вернуться к новаторскому, экспериментаторскому творческому подходу того периода.

На практике это будет означать активное развитие упражнений с цветом, в отличие от достаточно инертного репродуктивного воспроизведения цветового состояния натуральных постановок (натюрморт, фигура человека и т. д.). Безусловно, необходимо обратиться к опыту других архитектурно-художественных школ, стараться поддерживать непосредственные контакты в рамках решения образовательной проблемы.

Поэтому в современном художественном образовании важным аспектом должна стать новая программа. Где задания по представлению будут преобладать. Поэтому выход на свободное композиционное изображение, лежит в основе изображений по представлению.

КОМПОЗИЦИОННЫЕ ЗАДАНИЯ КАК УСЛОВИЯ РАСКРЫТИЯ ТВОРЧЕСКИХ СПОСОБНОСТЕЙ СТУДЕНТОВ НА ЗАНЯТИЯХ РИСУНКОМ

Е. В. Павленко

Институт архитектуры и искусств Южного федерального
университета, г. Ростов-на-Дону, Россия

Summary. On the application of composite tasks in teaching creative specialties. Composite job training program in the figure combines the application of the theory, graphic skills to create art works. They may participate in a thematic exhibition in competitions because they have the necessary qualities to do this: open relationship to nature, originality, and artistic value. They can be used as a sketch for the work in the field of decorative arts and design.

Key words: composite; graphic skills; art.

Необходимость изменения учебных программ по рисунку для специальностей направления «искусство» появилось намного раньше, чем того потребовали стандарты третьего поколения. Она возникла в тот момент, когда открылись резервы учебного времени в рамках аудиторных занятий не только для введения творческих заданий в ряд учебно-тренировочных, но и формирования отдельного блока тематических занятий на завершающем этапе обучения рисунку. Данный опыт, в рамках эксперимента, позволил студенту отработать ряд приемов ведения творческой работы. Её ведущая идея – практическое применение композиционной теории и широкого спектра графических материалов в различном их сочетании для создания композиционных работ, изменивших свой статус «учебных» на «авторские». В данном случае студент может не ограничиваться лишь использованием графических приемов, но и к предложенному объекту отнестись избирательно; натура может стать лишь мотивом для реализации задуманной темы. В тематической композиционной работе становятся ведущими задачи организации формата, выбора индивидуального изобразительного языка и стилистики изображения. Конечно, для реализации подобных установок студент должен обнаружить некоторую профессиональную зрелость. И здесь речь идет, в первую очередь, о том, что только знание мертвой и живой натуры, твердые навыки рисования придадут уверенности и смелости в реализации задуманного, расширят диапазон возможностей автора. А так же, студент получает возможность переноса опыта, связанного с выбранной специальностью. Например, использовать оригинальные графические работы или их фрагменты в иллюстрировании, в решении образа рекламного проекта или применить как идею для выхода в материал: текстиль, керамика, дерево. Здесь мы можем усмотреть межпредметные взаимосвязи, что тоже оптимизирует процесс профессионального станов-

ления, и факт актуальности рисунка, как дисциплины, делает для самого студента несомненным.

В настоящий момент, в условиях последних корректив основных учебных программ, произошли некоторые сокращения в часах, отведенных под дисциплину. Но и в данных условиях есть надежды не утратить возможность применения вышеописанного опыта, поскольку результаты вполне очевидны. Студенты, получив возможности участия своими графическими работами в тематических выставках, конкурсах, проектах приобретают неоценимый опыт, формирующий их личностную самооценку и стимулирующий профессиональный рост, раскрывающий их творческие ресурсы.

ПРОЦЕСС ФОРМИРОВАНИЯ СЦЕНАРНОЙ КУЛЬТУРЫ КАК ПРОФЕССИОНАЛЬНО-ЛИЧНОСТНОГО КАЧЕСТВА БУДУЩИХ РЕЖИССЕРОВ-ПЕДАГОГОВ

Э. В. Гусева

Волгоградский государственный социально-педагогический университет, г. Волгоград, Россия

Summary. The article presents the results of theoretical and empirical research on substantiating the goal-oriented process of forming scenario culture as a significant professional-personal quality of future stage director-teachers in staging theatrical performances and celebrations. The results of the research had been obtained in the course of professional training at institutions of higher education for arts and culture students. It also gives the description of the phases of the process as well as the diagnostic and formation techniques being used in the research in contrast with the fragmentary teaching having been practiced at universities up to now which does not provide high quality of the scenarios to be implemented by stage directors.

Key words: scenario culture; professional training of future stage director-teachers; professional-personal quality; theatrical performances and celebrations.

Социокультурные и экономические изменения в различных сферах современного российского общества, модернизация высшего профессионального образования ориентируют вузы искусств и культуры на поиск механизмов повышения качества профессиональной подготовки специалистов сферы культуры, в том числе, будущих режиссеров-педагогов. В Федеральных государственных стандартах третьего поколения (ФГО ВПО–2010) подчеркивается важность подготовки выпускников, позволяющей им быть востребованными на рынке труда, обладать социальной мобильностью, универсальными профессионально-личностными качествами.

Сегодня у специалистов режиссерских специальностей одним из наиболее востребованных профессионально-личностных качеств является сценарная культура, включающая способности к созданию актуальных по содержанию, высокохудожественных театрализован-

ных представлений и праздников, нацеленных на осмысление современных проблем, поиск вместе со зрителями ответов для их решения, имеющих не только развлекательный, но и духовно развивающий характер, педагогически оформляющих досуг. От выпускников требуются умения активизировать аудиторию к самообразованию, позитивному созиданию в соответствии с быстро меняющимися условиями жизни и новыми возрастающими потребностями зрителей как участников театрализованных представлений и праздников.

Фрагментарное обучение сценарной культуре в вузах искусств и культуры является недостаточным для профессиональной деятельности на высоком уровне (41 % респондентов – студенты режиссерских факультетов, проходивших производственную практику в качестве режиссеров-педагогов театрализованных представлений и праздников, преподавателей театральных дисциплин в домах детского творчества, школах искусств, дворцах и домах культуры, учреждениях дополнительного образования – испытывают затруднения в умении подбирать сценарный проблемный материал; 38 % – затрудняются в построении творческого продуктивного сценария; 20 % – не овладели в процессе обучения в вузе достаточными навыками воплощения сценариев праздников в жизнь). Полученные данные свидетельствуют о востребованности исследуемого качества студентами в процессе профессиональной подготовки в вузах искусств и культуры.

Анализ практики профессиональной подготовки в вузах искусств и культуры (Волгоград, Краснодар, Орел) показывает, что недостаточная обоснованность и разработанность процесса формирования сценарной культуры как профессионально-личностного качества будущих режиссеров-педагогов театрализованных представлений и праздников сказываются на качестве их общей и специальной подготовки.

Режиссеры-педагоги рассматривают различные направления режиссерской и педагогической деятельности, отдельные аспекты сценарной культуры в работе режиссера (С. И. Гавдис, Д. М. Генкин, О. И. Марков, О. Л. Орлов и др.). Накоплен обширный материал, раскрывающий условия эффективности профессиональной деятельности будущего специалиста в вузе (О. А. Абдуллина, Н. В. Кузьмина, В. М. Монахов, В. А. Сластенин и др.), исследованы общие основы сценарной культуры (О. И. Марков), особенности профессиональной подготовки будущих режиссеров-педагогов (Е. В. Бондарева, Ю. С. Голованова (Скворцова)). Однако недостаточно исследован целенаправленный процесс формирования сценарной культуры как профессионально-личностного качества будущих режиссеров-педагогов в качестве цели профессионального образо-

вания будущих специалистов режиссерской специальности, на что и направлено данное исследование.

В литературе о театре значительные теоретические работы о сценарной культуре будущих режиссеров-педагогов отсутствуют, в методической литературе знания рассредоточены, что продиктовало необходимость обращения к концепции «рассеянных методических знаний» В. М. Монахова [5]. Феномен «сценарная культура» мы сочли целесообразным рассматривать с позиций культурологического подхода, позволяющего процесс формирования личности студента понимать как «человека культуры» [1], обладающего культурой чувств, эстетическим вкусом, культурой общения, развитыми творческими способностями. Мы рассматриваем профессиональную культуру как соединение общей культуры и профессионализма, являющееся мерой, степенью и качеством деятельности; профессионализм вслед как интегральное свойство личности, формирующееся в деятельности, обусловленное мерой реализации ее гражданской зрелости, долга. Основываясь на положениях Н. В. Кузьминой, выделяющей две взаимосвязанные составляющие: «профессионализм деятельности» как качественную характеристику субъекта деятельности и «профессионализм личности» как комбинацию набора качеств личности, содействующих или препятствующих решению профессиональных задач [3, с. 54], мы рассматриваем **сценарную культуру** как целостное динамическое *профессионально-личностное качество* будущих режиссеров-педагогов, заключающееся в ценностном отношении к сценарной культуре, обладании знаниями современных тенденций развития искусствоведения, театрального искусства, сценарного мастерства, умении создавать высокохудожественные массовые театрализованные представления и праздники, проявляющееся в личностной вариативности, готовности к саморазвитию и самоизменению, гражданской позиции, личностным и профессиональным перспективам, понимании высокого назначения профессиональной деятельности режиссера-педагога.

Положения педагогической теории целостного педагогического процесса в вузе (Н. М. Боротко, В. С. Ильин, Н. К. Сергеев, В. В. Сериков), послужили основанием для разработки поэтапной модели формирования сценарной культуры как профессионально-личностного качества будущих режиссеров-педагогов театрализованных представлений и праздников. На первом – *профессионально-ориентационном* этапе, формировалось ценностное отношение к сценарной культуре, создавались условия для профессиональной ориентации, повышения мотивации к овладению профессией режиссера-педагога с помощью средств: дискуссии, беседы, встречи с опытными режиссерами-педагогами, посещение и анализ городских театрализованных представлений и праздников, написание этюдов

и литературных инсценировок для «открытия» личностного смысла сценарной культуры.

На втором – *содержательно-преобразовательном* этапе, характеризующемся приобретением профессиональных знаний в области общепрофессиональных и специальных дисциплин, использовались средства: межпредметные связи в решении учебно-драматургических задач различного уровня сложности, творческие задания по созданию идеи сценария театрализованного представления, режиссуре этюдов, затрагивающих проблемы человека, отдельных групп людей, общества.

Целью третьего этапа, *креативно-практического*, являлось достижение высокого уровня сформированности сценарной культуры как профессионально-личностного качества, включающего устойчивую потребность в создании креативных сценариев на основе диалогического общения с исполнителями и зрителем, осмысления современных проблем; средства: творческие задания по созданию литературно-музыкальных композиций, тематических вечеров, методы проектов.

Студенты создавали сценарии и сами участвовали в их дальнейшей режиссерской постановке: «Салют победы» к 65-летию победы в Сталинградской битве, «Афганистан болит в душе моей» к 20-летию вывода советских войск из Афганистана; Дни района, посвященные малой родине; «Праздник русской березки» и «Масленица», нацеленные на возрождение народного фольклора; «Мы выбираем жизнь» по борьбе с наркотиками, СПИДом; «Новое поколение» по пропаганде здорового образа жизни молодежи.

Мы использовали следующий комплекс методик: опросник «Позиция в учебно-профессиональной деятельности» Матяша; опросник значимости учебно-профессиональной деятельности Т. Д. Дубовицкой; тесты на самооценку стрессоустойчивости и на оценку уровня творческого потенциала личности В. И. Андреева, тест-опросник Д. С. Рензулли и Р. К. Хартмана для экспертной оценки креативности, сформированности системы режиссерско-педагогических умений в овладении сценарной культурой.

Исследование процесса формирования сценарной культуры будущих режиссеров-педагогов проводилось на базе ГОУ ВПО «Волгоградский государственный институт искусств и культуры». В эксперименте было задействовано 240 студентов 1–5-го курсов и 40 преподавателей. Результаты проведенного исследования показали, что реализация представленной модели, а также результаты внедрения в образовательный процесс методического сопровождения обеспечивают высокую эффективность процесса формирования сценарной культуры будущих режиссеров-педагогов, способствуют эффективному формированию данного профессионально-личностного качества, позволяют придать исследуемому процессу

управляемый характер и могут использоваться в системе высшего профессионального образования, повышения квалификации и переподготовки работников режиссерских специальностей.

Библиографический список

1. Бондаревская Е. В. Теория и практика личностно–ориентированного образования.– Ростов н/Д: изд-во РГПУ, 2000. – 352 с.
2. Голованова Ю. С. Формирование профессиональной компетентности будущего режиссера-педагога: автореф. дис. ... канд. пед. наук. – Волгоград: Перемена, 2007. – 20 с.
3. Кузьмина Н. В. Профессионализм деятельности преподавателя и мастера производственного обучения профтехучилища. – М., 1990. – 230 с.
4. Марков О. И. Сценарная культура режиссеров театрализованных представлений и праздников: учеб. пособие для преподавателей, аспирантов и студентов вузов культуры и искусств. – Краснодар: изд. КГУКИ, 2004. – 408 с.
5. Монахов В. М. Технологические основы проектирования и конструирования учебного процесса. – Волгоград: Перемена, 1995. – 152 с.

**План международных конференций, проводимых
вузами России, Азербайджана, Армении, Белоруссии,
Казахстана, Ирана и Чехии на базе НИЦ «Социосфера»
в 2011–2012 гг.**

15–16 октября 2011 г. Международная научно-практическая конференция **«Личность, общество, государство, право. Проблемы соотношения и взаимодействия»** (К-34-10-11).

20–21 октября 2011 г. Международная научно-практическая конференция **«Инновационный менеджмент в образовательном учреждении»** (К-35-10-11).

25–26 октября 2011 г. Международная научно-практическая конференция **«Социально-экономическое, социально-политическое и социокультурное развитие регионов»** (К-36-10-11).

1–2 ноября 2011 г. Международная научно-практическая конференция **«Религия – наука – общество: проблемы и перспективы взаимодействия»** (К-37-11-11).

5–6 ноября 2011 г. Международная научно-практическая конференция **«Современные тенденции развития мировой социологии»** (К-38-11-11).

15–16 ноября 2011 г. Международная научно-практическая конференция **«Научно-технический прогресс как фактор развития современной цивилизации»** (К-40-11-11).

20–21 ноября 2011 г. Международная научно-практическая конференция **«Подготовка конкурентоспособного специалиста как цель современного образования»** (К-41-11-11).

25–26 ноября 2011 г. Международная научно-практическая конференция **«История и культура славянских народов: достижения, уроки, перспективы»** (К-42-11-11).

1–2 декабря 2011 г. Международная научно-практическая конференция **«Практика коммуникативного поведения в социально-гуманитарных исследованиях»** (К-43-11-11).

15–16 января 2012 г. II международная научно-практическая конференция **«Информатизация общества: социально-**

экономические, социокультурные и международные аспекты» (К-1-1-12).

20–21 января 2012 г. Международная научно-практическая конференция **«Социальная психология детства: ребенок в семье, институтах образования и группах сверстников» (К-2-1-12).**

25–26 января 2012 г. II международная научно-практическая конференция **«Региональные социогуманитарные исследования. История и современность» (К-3-1-12).**

1–2 февраля 2012 г. II международная научно-практическая конференция **«Предотвращение межэтнических и межконфессиональных столкновений как одна из важнейших задач современной цивилизации» (К-4-2-12).**

5–6 февраля 2012 г. II международная научно-практическая конференция **«Общество, культура, личность. Актуальные проблемы социально-гуманитарного знания» (К-5-2-12).**

10–11 февраля 2012 г. Международная научно-практическая конференция **«Профессионализация личности в образовательных институтах и практической деятельности: теоретические и прикладные проблемы социологии и психологии труда и профессионального образования» (К-6-2-12).**

15–16 февраля 2012 г. II международная научно-практическая конференция **«Психология XXI века: теория, практика, перспективы» (К-7-2-12).**

20–21 февраля 2012 г. II международная научно-практическая конференция **«Инновации и современные технологии в системе образования» (К-8-2-12).**

5–6 марта 2012 г. II международная научно-практическая конференция **«Символическое и архетипическое в культуре и социальных отношениях» (К-9-3-12).**

10-11 марта 2012 г. Международная научно-практическая конференция **«Актуальные проблемы современных политико-психологических феноменов: теоретико-методологические и прикладные аспекты» (К-10-3-12).**

15–16 марта 2012 г. II международная научно-практическая конференция **«Социально-экономическое развитие и качество жизни: история и современность»** (К-11-3-12).

20–21 марта 2012 г. Международная научно-практическая конференция **«Гуманизация обучения и воспитания в системе образования: теория и практика»** (К-12-3-12).

25–26 марта 2012 г. II международная научно-практическая конференция **«Актуальные вопросы теории и практики филологических исследований»** (К-13-3-12).

1–2 апреля 2012 г. Международная научно-практическая конференция **«Игра и игрушки в истории и культуре, развитии и образовании»** (К-14-4-12).

5–6 апреля 2012 г. II международная научно-практическая конференция **«Народы Евразии. История, культура и проблемы взаимодействия»** (К-15-4-12).

10–11 апреля 2012 г. II международная научно-практическая конференция **«Проблемы и перспективы развития образования в XXI веке: профессиональное становление личности (философские и психолого-педагогические аспекты)»** (К-16-4-12).

15–16 апреля 2012 г. II международная научно-практическая конференция **«Информационно-коммуникационное пространство и человек»** (К-17-4-12).

20–21 апреля 2012 г. II международная научно-практическая конференция **«Социальные науки и общественное здоровье: теоретические подходы, эмпирические исследования, практические решения»** (К-18-4-12).

25–26 апреля 2012 г. II международная научно-практическая конференция **«Детство, отрочество и юность в контексте научного знания: материалы международной научно-практической конференции»** (К-19-4-12).

5–6 мая 2012 г. III международная научно-практическая конференция **«Теория и практика гендерных исследований в мировой науке»** (К-20-5-12).

10–11 мая 2012 г. Международная научно-практическая конференция **«Безопасность личности: состояние и возможности обеспечения»** (К-21-5-12).

15–16 мая 2012 г. III международная научно-практическая конференция **«Психолого-педагогические проблемы личности и социального взаимодействия»** (К-22-5-12).

20–21 мая 2012 г. Международная научно-практическая конференция **«Новые подходы к моделированию образовательных программ в высшей школе в условиях реформ»** (К-23-5-12)

25–26 мая 2012 г. II международная научно-практическая конференция **«Инновационные процессы в экономической, социальной и духовной сферах жизни общества»** (К-24-5-12).

1–2 июня 2012 г. II международная научно-практическая конференция **«Социально-экономические проблемы современного общества»** (К-25-6-12).

5–6 июня 2012 г. II международная научно-практическая конференция **«Права и свободы человека: проблемы реализации, обеспечения и защиты»** (К-26-6-12).

ИНФОРМАЦИЯ О ЖУРНАЛЕ «СОЦИОСФЕРА»

Научно-методический и теоретический журнал «Социосфера» публикует научные статьи и методические разработки занятий и дополнительных мероприятий по социально-гуманитарным дисциплинам для профессиональной и общеобразовательной школы. Тематика журнала охватывает широкий спектр проблем. Принимаются материалы по философии, социологии, истории, культурологии, искусствоведению, филологии, психологии, педагогике, праву, экономике и другим социально-гуманитарным направлениям. Журнал приглашает к сотрудничеству российских и зарубежных авторов и принимает для опубликования материалы на русском и английском языках. Полнотекстовые версии всех номеров журнала размещаются на сайте НИЦ «Социосфера». Журнал «Социосфера» зарегистрирован Международным Центром ISSN (Париж), ему присвоен номер ISSN 2078-7081; а также на сайтах Электронной научной библиотеки и Directory of open access journals, что обеспечит нашим авторам возможность повысить свой индекс цитирования. **Индекс цитирования** – принятая в научном мире мера «значимости» трудов какого-либо ученого. Величина индекса определяется количеством ссылок на этот труд (или фамилию) в других источниках. В мировой практике индекс цитирования является не только желательным, но и необходимым критерием оценки профессионального уровня профессорско-преподавательского состава. Одним из способов оценки цитируемости является Индекс Хирша.

Содержание журнала включает следующие разделы:

- Наука
- В помощь учителю
- В помощь преподавателю
- В помощь соискателю

Объем журнала – 80–100 страниц.

Периодичность выпуска – 4 раза в год (март, июнь, сентябрь, декабрь).

Главный редактор – Борис Анатольевич Дорошин, кандидат исторических наук, доцент

Редакционная коллегия: Дорошина И. Г., кандидат психологических наук, доцент (ответственный за выпуск), Антипов М. А., кандидат философских наук, Белолипецкий В. В., кандидат исторических наук, Ефимова Д. В., кандидат психологических наук, Саратовцева Н. В., кандидат педагогических наук, доцент.

Международный редакционный совет: Арабаджийски Н., доктор экономики, доцент (София, Болгария), Большакова А. Ю., доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Института мировой литературы им. А. М. Горького РАН (Москва, Россия), Берберян А. С., доктор психологических наук, доцент (Ереван, Арме-

ния), Волков С. Н., доктор философских наук, профессор (Пенза, Россия), Кашпарова Е., доктор философии (Прага, Чехия), Сапик М., доктор философии, доцент (Колин, Чехия), Хрусталькова Н. А., доктор педагогических наук, профессор (Пенза, Россия).

Требования к оформлению материалов

Материалы представляются в электронном виде на e-mail sociosphaera@yandex.ru. Каждая статья должна иметь УДК (см. www.vak-journal.ru/spravchnikudc/; www.jscc.ru/informat/grnti/index.shtml). Формат страницы А4 (210 x 297 мм). Поля: верхнее, нижнее и правое – 2 см, левое – 3 см; интервал полуторный; отступ – 1,27; размер (кегель) – 14; тип – Times New Roman, стиль – Обычный. Название печатается прописными буквами, шрифт жирный, выравнивание по центру. На второй строчке печатаются инициалы и фамилия автора(ов), выравнивание по центру. На третьей строчке – полное название организации, город, страна, выравнивание по центру. В статьях методического характера следует указать дисциплину и специальность учащихся, для которых эти материалы разработаны. После пропущенной строки печатается название на английском языке. На следующей строке фамилия авторов на английском. Далее название организации, город и страна на английском языке. После пропущенной строки следует аннотация (3–4 предложения) и ключевые слова на английском языке. После пропущенной строки печатается текст статьи. Графики, рисунки, таблицы вставляются, как внедренный объект должны входить в общий объем тезисов. Номера библиографических ссылок в тексте даются в квадратных скобках, а их список – в конце текста со сплошной нумерацией. Ссылки расставляются вручную. Объем представляемого к публикации материала (сообщения, статьи) может составлять 2–25 страниц. Заявка располагается после текста статьи и не учитывается при подсчете объема публикации. Имя файла, отправляемого по e-mail соответствует фамилии и инициалам первого автора, например: **Петров ИВ** или **German P**. Оплаченная квитанция присылается в отсканированном виде и должна называться, соответственно **Петров ИВ квитанция** или **German P receipt**.

Материалы должны быть подготовлены в текстовом редакторе Microsoft Word 2003, тщательно выверены и отредактированы. Допускается их архивация стандартным архиватором RAR или ZIP.

Выпуски журнала располагаются на сайте НИЦ «Социосфера» по адресу <http://sociosphaera.ucoz.ru> в PDF-формате.

УДК 94(470)"17/18"

**ВОПРОСЫ СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОГО
РАЗВИТИЯ Г. СЕМИРЕЧЕНСКА В XVIII–XIX В.
В ОСВЕЩЕНИИ МЕСТНОЙ ПЕРИОДИЧЕСКОЙ ПЕЧАТИ**

И. И. Иванов

**Семиреченский институт экономики и права,
г. Семиреченск, Республика Хакасия, Россия**

**MATTERS OF SOCIAL AND ECONOMIC DEVELOPMENT
OF SEMIRECHENSKAY IN XVIII–XIX C.
IN VIEW OF LOCAL PERIODICAL PRESS**

I. I. Ivanov

**Semirechensky Institute of Economics and Law,
Semirechensk, Republic of Khakassia, Russia**

Summary. This article observes the periodicals of Semirechensk as written historical sources for its socio-economical history. Complex of publications in these periodicals are systematized depending on the latitude coverage and depth of analysis is described in these problems.

Key words: local history; socio-economic history; periodicals.

Некоторые аспекты социально-экономического развития г. Семиреченска в XVIII–XIX вв. получили достаточно широкое освещение в местных периодических изданиях. В связи с этим представляется актуальным произвести обобщение и систематизацию всех сохранившихся в них публикаций по данной проблематике. Некоторую часть из них

включил в источниковую базу своего исследования Г. В. Нефедов [2, с. 7–8]. ...

Библиографический список

1. Богданов К. Ф. Из архивной старины. Материалы для истории местного края // Семиреченские ведомости. – 1911. – № 95.
2. Нефедов Г. В. Город-крепость Семиреченск. – М.: Издательство «Наука», 1979.
3. Рубанов А. Л. Очерки по истории Семиреченского края // История г. Семиреченска. – URL: <http://semirechensk-history.ru/ocherki>. – Дата обращения: 20.04.2011.
4. Семенихин Р. С. Семиреченск // Города России. Словарь-справочник. В 3-х т. / Гл. ред. Т. П. Петров – СПб.: Новая энциклопедия, 1991. – Т. 3. – С. 67–68.
5. Johnson P. Local history in the Russian Empire, the post-reform period. – New York.: H-Studies, 2001. – 230 p.

Сведения об авторе

Фамилия

Имя

Отчество

Ученая степень, специальность

Ученое звание

Место работы

Должность

Домашний адрес

Домашний или сотовый телефон

E-mail

Научные интересы

Согласен с публикацией статьи на сайте до выхода журнала из печати? **Да/нет** (оставить нужное)

Оплата публикации

Стоимость публикации составляет **150 рублей (3,5 €) за 1 страницу**. Выпущенная в свет статья предусматривает выдачу одного авторского экземпляра. Дополнительные экземпляры (в случае соавторства) могут быть выкуплены в необходимом количестве из расчета 150 руб. за один экземпляр. **Оплата производится только после получения подтверждения о принятии статьи к публикации.**

Расчетный счет для перечисления денег

Получатель: ООО Научно – издательский центр «Социосфера»
р/с № 40702810000000002313 в ФАКБ «Инвестторгбанк»
(ОАО) «Пензенский» г. Пенза
ОГРН 1095837003239
ИНН 5837042277
КПП 583701001
БИК 045655722
к/с 30101810900000000722 в ГРКЦ г. Пензы ГУ Банка России
по Пензенской области

Основание платежа: **ФИО автора**

Контактный телефон (8412) 68-68-45,
генеральный директор НИЦ «Социосфера» Дорошина Илона
Геннадьевна, главный редактор – Дорошин Борис Анатольевич.

Наш e-mail: sociosphere@yandex.ru

PsyJournals.ru
портал психологических изданий



ЖУРНАЛЫ по психологии **online**



Психологическая наука и образование
Архив за 1996–2010 г.г.



**Консультативная
психология и
психотерапия**
В номере:
А.А. Макарова -
Специфика
психологической
помощи
В.В. Павлов -
Психологическая
помощь в
школе и университете

Консультативная психология и психотерапия
Архив за 1992–2010 г.г.

Культурно-историческая психология
Архив за 2005–2010 г.г.



**Экспериментальная
психология**
Архив за 2008–2010 г.г.

Все журналы
включены в Перечень ВАК

онлайн подписка это

- * Удобно
- * Выгодно
- * Современно

ОТКРЫТА ПОДПИСКА НА ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ ЖУРНАЛЫ ДЛЯ ВУЗОВ И БИБЛИОТЕК:

- Годовая подписка на коллекции психологических журналов (архивы за 15 лет)
- Льготная подписка для постоянных печатных подписчиков
- Доступ к электронным архивам журналов со всех компьютеров организации
- Доступ к статистике обращений у журналам

Подробная информация

- Информация о подписке: (495) 608-16-27
- Заявка на тестовый доступ к журналам: test@psyjournals.ru
- Условия подписки: PsyJournals.ru/



ИЗДАТЕЛЬСТВО
МГППУ

Научно-издательский центр «Социосфера»
Кафедра иностранных языков факультета государственного управления
Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова
Белорусская государственная академия музыки
Пензенская государственная технологическая академия

ТРАДИЦИОННАЯ И СОВРЕМЕННАЯ КУЛЬТУРА: ИСТОРИЯ, АКТУАЛЬНОЕ ПОЛОЖЕНИЕ, ПЕРСПЕКТИВЫ

Материалы международной научно-практической
конференции 20–21 сентября 2011 года

Редактор Л. И. Дорошина
Корректор Ю. В. Анурова
Оригинал-макет И. Г. Балашовой

Подписано в печать 30.09.2011. Формат 60х84/16.
Бумага писчая белая. Учет.-изд. л. 13,11 п. л.
Усл.-печ. л. 12,19 п. л.
Тираж 100 экз. Заказ № 34/11.

ООО Научно-издательский центр «Социосфера»:
440046, г. Пенза, ул. Мира, д. 74, к. 14. (8412) 68-68-45,
web site: <http://sociosphera.ucoz.ru>,
e-mail: sociosphera@yandex.ru

Типография ИП Попова М. Г.: 440000, г. Пенза,
ул. Московская, д. 74, оф. 211. (8412)56-25-09