

МИНИСТЕРСТВО КУЛЬТУРЫ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
ФГБОУ ВПО «ВОСТОЧНО-СИБИРСКАЯ ГОСУДАРСТВЕННАЯ АКАДЕМИЯ
КУЛЬТУРЫ И ИСКУССТВ»

В Е С Т Н И К

Восточно-Сибирской государственной академии культуры и искусств

Научный журнал по искусствоведению, культурологии,
историческим наукам

№ 1 (2)

Улан-Удэ
Издательско-полиграфический комплекс
ФГБОУ ВПО ВСГАКИ
2012

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

Свидетельство о регистрации
ПИ № ФС77-44248 от 15 марта 2011 г.

Федеральная служба по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор)

Редакционная коллегия:

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

В Е С Т Н И К Восточно-Сибирской государственной академии культуры и искусств. – 2012. – № 1 (2)

Подписано в печать 28.03.2012. Формат 60x84 1/8. Уч.-изд. л. 10,61. Усл. печ. л. 10,65. Тираж 500. Заказ № 1606.

Издательско-полиграфический комплекс ФГБОУ ВПО ВСГАКИ 670031, г. Улан-Удэ, ул. Терешковой, 1.
Телефон: (3012) 23-33-59; E-mail: vsgaki_info@mail.ru

© ФГБОУ ВПО «Восточно-Сибирская государственная академия культуры и искусств», 2012.

СОДЕРЖАНИЕ

| | |
|--|----------|
| НАУЧНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ | 5 |
| Хилханов Д.Л. ЭТНИЧЕСКАЯ ГРАНИЦА КАК СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКАЯ ПРОБЛЕМА..... | 5 |
| Казначеев В.П. ДУХОВНОСТЬ И КУЛЬТУРА – ФАКТОРЫ ЭВОЛЮЦИИ..... | 8 |
| Зомонов М.Д. ОСНОВНЫЕ ФУНКЦИИ СТИЛЯ МЫШЛЕНИЯ ШАМАНИЗМА | 13 |
| Нимаева И.Б. ДИАЛОГ КУЛЬТУР И ПРОБЛЕМЫ ИЗУЧЕНИЯ ФОЛЬКЛОРА..... | 18 |
| Рупышева Л.Э. ПЕРЕНОСНОЕ УПОТРЕБЛЕНИЕ СЛОВ В НАЗВАНИЯХ РАСТЕНИЙ И ЖИВОТНЫХ КАК ОТРАЖЕНИЕ МИРОВОЗЗРЕНИЯ БУРЯТ | 23 |
| Кан-оол А.Х. СКОВОТОВОДЧЕСКИЕ ЗАГОВОРЫ В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ ТУВИНЦЕВ ЭРЗИНСКОГО КОЖУУНА | 31 |
| Амгаланова М.В. РЕПРЕССИРОВАННАЯ КУЛЬТУРА В КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ | 35 |
| Бояк Т.Н. НАРОДНЫЕ ПРАЗДНИЧНЫЕ ТРАДИЦИИ В КУЛЬТУРЕ СОВРЕМЕННОЙ РУССКОЙ СЕЛЬСКОЙ МОЛОДЕЖИ ПОЛИЭТНИЧЕСКОГО РЕГИОНА..... | 41 |
| Нимаев Д.Д. БУРЯТЫ В МОНГОЛ УЛС: ИСТОРИЯ ПЕРЕСЕЛЕНИЯ И ОСОБЕННОСТИ ИХ ХОЗЯЙСТВЕННО-БЫТОВОГО УКЛАДА | 45 |
| Батуева И.Б. КУЛЬТУРА ЗАГОТОВКИ КОРМОВ В ХОЗЯЙСТВЕ БУРЯТ В XIX ВЕКЕ | 50 |
| Цыренова З.Е. ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА КОРЕННЫХ НАРОДОВ ВОСТОЧНОЙ СИБИРИ В СОВЕТСКИЙ ПЕРИОД: ОПЫТ СОХРАНЕНИЯ И РАЗВИТИЯ | 55 |
| Боронова М.М. РОБЕРТ РУПЕН О БУРЯТСКОЙ ИНТЕЛЛИГЕНЦИИ НАЧАЛА XX ВЕКА | 61 |
| Палхаева Е.Н. ПРАВОВОЕ ПОЛОЖЕНИЕ БУРЯТСКИХ АВТОНОМНЫХ ОКРУГОВ ПОСЛЕ ПРИНЯТИЯ КОНСТИТУЦИИ СССР (1977 Г.), КОНСТИТУЦИИ РСФСР (1978 Г.) | 64 |
| Цибудеева Н. Ц. ИСКУССТВО БУРЯТСКИХ ВОКАЛИСТОВ КАК ФЕНОМЕН НАЦИОНАЛЬНОЙ МУЗЫКАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ XX-XXI ВЕКОВ | 70 |
| Гельман В.А., Митупов К. Б-М. РАЗВИТИЕ ПРЕДПРИНИМАТЕЛЬСТВА В БУРЯТИИ | 76 |

| | |
|--|------------|
| ОБРАЗОВАНИЕ В СФЕРЕ КУЛЬТУРЫ И ИСКУССТВ | 81 |
| Найдакова В.Ц. | |
| КАТАРСИС И ЕГО НОВЕЙШИЙ АСПЕКТ – АРТ-ТЕРАПИЯ..... | 81 |
| Кукарев Н.С. | |
| АРХЕТИПИЧЕСКИЕ ПЕРЕЖИВАНИЯ МУЖЧИНЫ В ПРОЦЕССЕ ИНДИВИДУАЦИИ И ПСИХОТЕРАПЕВТИЧЕСКАЯ РАБОТА С НИМИ НА ОСНОВЕ ВОЛШЕБНОЙ СКАЗКИ..... | 84 |
| Ромм В.В. | |
| ВОЗМОЖНОСТИ БОРЬБЫ С ГИПОДИНАМИЕЙ СРЕДСТВАМИ ТАНЦТЕРАПИИ | 89 |
| Каржаубаева А.И. | |
| О РОЛИ ПРЕПОДАВАТЕЛЯ В ФОРМИРОВАНИИ ПРОФЕССИОНАЛЬНОЙ НАПРАВЛЕННОСТИ ЛИЧНОСТИ СТУДЕНТА-ХОРЕОГРАФА..... | 93 |
| Езова С.А. | |
| АКСИОЛОГИЧЕСКИЙ ПОДХОД К КОММУНИКАТИВНОМУ ОБРАЗОВАНИЮ БИБЛИОТЕЧНЫХ СПЕЦИАЛИСТОВ..... | 97 |
| ИССЛЕДОВАНИЯ МОЛОДЫХ УЧЕНЫХ | 101 |
| Ратка Релич | |
| ИСТОКИ ЭЗОТЕРИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ В БЕЛОМ ШАМАНИЗМЕ: ИСТОРИКО-КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ..... | 101 |
| Очиров В.О. | |
| ОСОБЕННОСТИ ДОСВАДЕБНОГО ПЕРИОДА ЖИЗНИ БУРЯТСКОГО МАЛЬЧИКА | 107 |
| Ринчинова Ю.С. | |
| ТЕРАПЕВТИЧЕСКИЙ ПОТЕНЦИАЛ ЧТЕНИЯ РЕЛИГИОЗНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ..... | 112 |
| Федотова Н.П. | |
| РОЛЬ БИЗНЕС-ОБРАЗОВАНИЯ В РАЗВИТИИ ДЕЛОВОЙ КУЛЬТУРЫ | 116 |
| Коркина Д.Л. | |
| О НЕКОТОРЫХ ОСОБЕННОСТЯХ ДРАМАТУРГИИ ТРЕТЬЕЙ СИМФОНИИ В. УСОВИЧА..... | 118 |
| СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ | 127 |

НАУЧНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

УДК 39:1

Хилханов Д.Л.

ЭТНИЧЕСКАЯ ГРАНИЦА КАК СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКАЯ ПРОБЛЕМА

THE ETHNIC BOUNDARY AS A SOCIAL AND PHILOSOPHICAL PROBLEM

Статья посвящена проблеме формирования этнической границы. Автор анализирует такие компоненты этнической границы, как социальная и культурная дистанции.

The paper considers the problem of ethnic boundary. The author analyzes such components of boundary as social and cultural distance.

Ключевые слова: этническая граница, социальная дистанция, культурная дистанция.

Key words: ethnic boundary, social distance, cultural distance.

Этническая идентификация определяет разделение социума на «Мы» и «Они» («Я» и «Другой»). Существует целый набор признаков, которыми должны обладать «свои», остальные же относятся к «чужим». Чаще всего в качестве ядра этого набора выступает общий язык. Он носит системообразующий характер. Именно общность языка позволяет обеспечить интенсивное общение на данном участке социального пространства: дома, на улице, на работе, через средства массовой информации и управленческие нормативные акты. Вокруг языка формируется целый набор более или менее устойчивых признаков: общность истории, традиций, религии, ценностей, социально-психологического склада. Однако, этот набор носит весьма относительный характер. По мере интернационализации общественной жизни и социальной дифференциации общества, роль многих из них сводится к минимуму. Субкультурные различия между классами, социальными слоями одного этноса сегодня гораздо более серьезны, чем между субкультурами однотипных групп, принадлежащих к разным этносам.

Формирование в социальном пространстве полей с более интенсивным культурным и социальным взаимодействием возникает не только в результате формирования нормативного образа «Мы». Т. Парсонс отмечал, что "Этническая группа с точки зрения своих ценностей и во многих отношениях – и своего статуса, составляет особую целостность, на которую нечлены группы реагируют в устойчивых формах (patterned ways), которые, в свою очередь, предопределяют реакцию этой группы"[3]. Конструируемые извне стереотипы создают надличностную реальность этнополя. "Чужие" создают вокруг данного этнополя определенную систему этнических имиджей, стереотипов, социальных ожиданий. Таким образом, окружение определяет и формирует границы данного этнополя.

Следует учитывать тот факт, что история любой нации – это не только история ее противостояния с другими нациями, но и история ее солидарности с ними. В национальном характере, как правило, существует определенное чувство равновесия между "закрытостью" и "открытостью", которое проявляется в стремлении и к отстраненности, и к контактированию с представителями другого этноса. Можно сказать, что этническое самосознание проявляет интерес не к противопоставлению своего этноса всем другим, а к поиску его собственного места в мировой истории. Такой поиск ведется и путем прямого обращения к фактам, и через привлечение устоявшихся в той или иной культурной традиции представлений об исторических связях, соединивших народы мира.

Как правило, позитивные установки характеризуют минимальную субъективную социальную дистанцию (готовность к общению). Это ведет к размыванию границ этнических групп, и в дальнейшем может привести к их ассимиляции. Негативные установки значительно затрудняют межкультурную коммуникацию.

Этничность – это, прежде всего, социальный и организационный феномен, когда проблема определения границ между группами решается путем процесса приписывания к группе на основе диакритиков, основных культурных маркеров. Какие культурные признаки и характеристики будут использованы членами общества в качестве этнических маркеров, как правило, предсказать практически невозможно.

Этническая граница – это характеристика, которая описывает этническую группу не как территориально-административное образование, а как культурную и социальную общность людей. Этническая граница по Ф. Барту – это результат внутреннего социального конструирования или организации культурных и психологических различий в условиях взаимодействия данной этнической группы с другими группами [2, с. 30].

В наиболее распространенной полиэтнической ситуации, под которую созданы все используемые аналитические модели, этнические границы являются стабильными, ярко выраженными, и общепризнанными. Члены всех этнических групп согласны с тем, где и с помощью каких маркеров проведены границы, и этническая принадлежность каждого отдельного индивида не вызывает сомнений. Эта ситуация является стабильной и во временном аспекте. Самым ярким исключением из этого правила является пример США, где этнические границы в среде эмигрантов являются в значительной степени размывтыми.

В отечественной литературе понятие этническая граница заменялась понятием социальная и культурная дистанция, поскольку считалось, что эти понятия имеют сходное содержание [2, с. 9]. При этом данное понятие использовалось в широком значении как мера сходства или различия не только в социальных позициях, но и в макросистемных социальных и социально-политических ориентациях этнических групп. Автор настоящего исследования согласен с обоснованностью такого подхода к изучению этнической границы. Действительно, исследование социальных и культурных дистанций является основой определения этнической границы.

Категория «дистанция» в применении к человеку используется среди социологов и психологов в качестве попытки свести к более или менее измеряемым понятиям степени понимания и близости, которые характеризуют личностные и вообще социальные отношения.

Человек испытывает чувство дистанции не только по отношению к другим индивидам, с которыми он контактирует, но и по отношению к другим социальным группам. К таким группам относят и классы и расы. «Расовое» и «классовое» сознание часто вторгается, изменяет и ограничивает личностные отношения; отношения, которые при иных обстоятельствах, как кажется, могли стать самыми близкими, основанными на взаимопонимании.

Подобная схема отношений касается любой расы, класса или категории людей, по отношению к которым наши установки зафиксированы, закреплены обычаями и привычками. В обществе каждый способен иметь отношения с любым человеком, при условии, что тот сохраняет определенную дистанцию.

Само понятие социальной дистанции было введено в научный лексикон Т. Парком и П. Сорокиным [3]. То, что люди находятся в разных частях социального пространства, занимая разные статусные позиции, является очевидным фактом. Социальная дистанция выступает в двух формах. Во-первых, это дистанция между статусными позициями в одномерной плоскости социального пространства (например, политического, административного, экономического, символического и т.д.). Объективная социальная дистанция

поддерживается с помощью инструментов власти. Социальные институты формируют социальные общности, но в то же время и сами формируются ими. Так, государство не может не отражать баланс интересов социальных общностей, находящихся на контролируемой им территории. Поэтому оно выступает как машина, обеспечивающая поддержание социальной иерархии в соответствии с имеющимся балансом сил. Господствующая группа подчиняет государство себе и использует его для конструирования социальной иерархии в конфигурации, наиболее благоприятной для реализации ее интересов.

Во-вторых, социальная дистанция характеризует личностные отношения. Эта сторона социальной дистанции связана с первой, но отнюдь не строго детерминированным образом. Она определяется системами ценностей, которые разделяют сопоставляемые люди (здесь в качестве единицы выступает уже индивид, занимающий несколько статусных позиций).

В работе «Социальная и культурная дистанции. Опыт многонациональной России» Л.М. Дробужева с соавторами рассматривает проблему этнических границ в России через призму целого комплекса социально-культурных маркеров: политическая ситуация и социальный статус, идеология и культура, этнопсихологические стереотипы. Одними из таких маркеров являются социальный статус и социальная стратификация основных контактирующих этносов в республиках Российской Федерации. Авторы отмечают тот факт, что зарубежные исследователи всегда считали сходство в социальной структуре контактирующих народов одним из важных условий их благоприятного взаимодействия. Отечественные этносоциологи отмечали, что именно период значительных изменений в социальной структуре этнических групп повышает конкурентность и влияет на межэтнические отношения [2, с. 64].

Мы считаем такой подход к исследованию этнических границ абсолютно оправданным. Изучение экономических, социальных процессов и социальной стратификации в этнических группах помогает объяснить сущность и содержание этнических границ. На наш взгляд, большинство современных отечественных исследований делает упор в основном на языковых, религиозных, психологических и исторических характеристиках этносов, что несколько сужает представления об этнических границах. Автор согласен с тезисом, что родной язык – это традиционно основополагающий маркер этнической идентичности. В то же время необходимо учитывать, что в период глобализации его идентифицирующая роль у сравнительно небольших этносов неуклонно снижается.

Влияние социально-экономического фактора на этносы в целом и этническое самосознание является важным аспектом формирования этнической идентичности. Теория Ф. Барта напрямую связывает процесс формирования этнической идентичности со сферой социального взаимодействия, в том числе и в области хозяйственной деятельности этносов [1]. Он выделял два фактора, формирующих этнические границы. Первый фактор – это процесс конкуренции среди этнических групп. Когда несколько этнических групп пытаются эксплуатировать одни и те же природные ресурсы, или говоря другими словами занимать одну и ту же «производственную нишу», они неизбежно находятся в условиях конкуренции. Социальное положение таких этнических групп напрямую зависит от результата конкурентной борьбы между ними.

Второй фактор – это процесс смены этнической идентичности. Согласно аргументам Ф. Барта, данные способы хозяйствования определяют социальную организацию и нормативно-ценностные системы этнических групп (на наш взгляд особенно ясно это видно в доиндустриальных обществах). Для индивидуумов повышается роль тех культурных норм и ценностей, которые соответствуют существующей хозяйственной специализации. Соответственно, можно заявить, что этническая идентичность, в первую очередь, формировалась именно вокруг определенного способа хозяйствования. Поэтому происходила

смена этнической идентичности при переходе от земледелия к скотоводству, а этнические границы при этом оставались неизменно стабильными. Таким образом, культурная отличительность этнической группы выступает в данном случае как результат, а не первопричина организации этнической группы.

В этнологических исследованиях ученые (в основном представители примордиализма) традиционно уделяли и уделяют большое внимание культурным различиям (культурной дистанции) между этносами, в то время как процесс создания и поддержания этнических границ долго оставался вне их поля зрения. Барт исходил из того, что этнические группы представляют собой определенное организованное социальное взаимодействие, которое отличало одну группу от другой (социальная дистанция). Все остальные характеристики (в том числе культурные маркеры) он соотносил с этим основным, по его мнению, признаком. Таким образом, он сдвинул фокус исследования с внутренних культурных характеристик и исторических фактов отдельных групп к этническим границам и процессам их поддержания. С подобной позиции факт культурной отличительности группы рассматривается как результат, а не первичный организационный фактор.

Если этническая общность определяется как группа, основанная на процессах аскриптивности и исключения, то ее природа зависит в первую очередь от поддержания границы. Обозначающие ее культурные характеристики могут меняться, культурные признаки отдельных членов группы также могут трансформироваться, может видоизменяться даже форма социальной организации группы, однако факт длительной дихотомизации членов группы и нечленов позволяет исследовать меняющиеся культурные формы и содержание.

Список литературы

1. Bart F. (ed.). *Ethnic Groups and Boundaries*. – Boston : Little, Brown, 1969.
2. Социальная и культурная дистанции. Опыт многонациональной России / Ин-т этнологии и антропологии РАН ; отв. ред. Дробижева Л. М. – М. : Изд-во Ин-та социологии РАН, 1998. – 388 с.
3. Ильин В. Теория социального неравенства (структуралистско-конструктивистская парадигма) [Электронный ресурс] / В. Ильин. – Режим доступа : <http://www.socnet.narod.ru> (дата обращения: 15.02.2012).

УДК 008:316.6

Казначеев В.П.

ДУХОВНОСТЬ И КУЛЬТУРА – ФАКТОРЫ ЭВОЛЮЦИИ

THE SPIRITUALITY AND CULTURE – FACTORS OF EVOLUTION

Статья рассматривает роль культуры в эволюции российского общества. Автор говорит о необходимости развития традиций российской культуры. В статье рассмотрены «социальные синдромы», которые оказывают влияние на современное российское общество.

The article considers the role of culture in the evolution of Russian society. The author identifies the necessity of development of the traditions of Russian culture. The "social syndromes" that influence on contemporary Russian society are considered.

Ключевые слова: эволюция общества, кибернетическая цивилизация, социальные синдромы, синдром стресса, миграционный синдром.

Key words: society evolution, cybernetic civilization, social syndrome, stress syndrome, migratory syndrome.

В своих обзорах о проблемах космической антропоэкологии я приводил факты¹ возможного расчленения или запоздания научной мысли в области косного вещества. Поскольку последнее эволюционирует медленно, мы успеваем увидеть, открыть, познать и описать тонкости его структуры. Изучение же живого вещества может опережать в своей эволюции наш интеллект, и мы назвали этот разрыв интеллектуальной «черной дырой». Это объективное явление: наш интеллект, несомненно, отстает в скорости познания эволюции живого вещества, биосферы, человечества, индивидуумов нашей планеты. Такое нарастающее расчленение, т.е. рост интеллектуальной «черной дыры» может быть предвестником очень тяжелых фундаментально-исторических разногласий в эволюции человека. Напомню несколько слов Д.С. Лихачева из «Декларации прав культуры»², принятой на Учредительном съезде еще в 90-е гг.:

Статья 1. В настоящей Декларации под культурой понимается сотворенная человеком материальная и духовная среда обитания, а также процессы создания, сохранения, распространения и воспроизводства норм и ценностей, способствующих возвышению человека и гуманизации общества...

Статья 2. Её Д.С. Лихачев заканчивает так: «Вне культуры настоящее и будущее народов, этносов и государств лишается смысла». Это понятие, казалось бы, социально-философское, фундаментально-научное и прогнозирующее все больше и больше приближает нас к очень тяжелым и серьезным сомнениям: туда ли движется общество, культура, стиль, взаимодействие людей друг с другом и особенно внедрение т.н. паутины Интернета, изучение человеческих структур современными физическими и другими методами измерений. Именно этому посвящается данная статья.

1. Допустим, у человека удастся приборами снимать его психофизиологические свойства, которые отнюдь не будут соответствовать его природным качествам, а только уровню приборов, которые будут представлять собой мировой уровень достижения: химические, биологические, генетические свойства также будут измеряться. По существу, живой организм, лишенный его духовности и природной эволюционной загадочности космической эволюции, будет все больше принижаться, упрощаться до уровня робота. Если такая роботохарактеристика будет сделана, то уже сегодня на этом основании людей будут распределять по специальностям, по образованию, по принадлежности супружеских пар и т.д., люди будут формироваться в измерительных единицах (гормонах, конституциях и т.д.). Таким образом, человечество незримо, но постепенно приближается к кибероцивилизации, причем не в виде механических, автоматических киберов, которые тоже будут присоединяться к этой истории эволюции, но сами люди собственными знаниями, авторитетами в науке будут превращать себя в живых оформленных представителей информации, т.е. киберов. Все будет превращаться в кибернетическую цивилизацию, и опасность уже наступила, жизнь постепенно как бы модернизирует природный статус на уровне именно наших знаний.

2. Россия может стать примером, где такая кибернетическая паутина станет инструментом и государственно-политического управления, управленческой вертикали и диктатуры. Если у каждого человека будут сниматься определенные показатели (не только зрачки, отпечатки пальцев, но и др. физико-химические показатели, которые сегодня уже автоматизируются на специальных установках), то общество невольно будет находиться в кибернетическом информационном центре и такой «человеческий народный

¹ Казначеев В. П., Трофимов А. В. Очерки о природе живого вещества и интеллекта на планете Земля : Проблемы космопланетарной антропоэкологии. Новосибирск : Наука, 2004. 312 с.; Казначеев В. П., Акулов А. И., Кисельников А. А., Мингазов И. Ф. Выживание населения России. Проблемы «Сфинкса XXI века». 2-е изд., перераб. и доп. Новосибирск : Изд-во Новосиб. ун-та, 2002. 463 с.; Казначеев В. П. О природе клетки: материальное, идеальное. (Думы о будущем). URL : <http://sslavzso.narod.ru/kaz7.htm>; Казначеев В. П. Мысли о будущем. Интеллект, голографическая Вселенная Козырева. Новосибирск : Сиб. науч. изд-во, 2008. 192 с.

² Лихачев Д. С. Декларация прав культуры. URL : lihachev.ru/deklaratsia/.

банк» будет распределять людей по потокам, миграциям, по личным качествам – так же, как распределяются сегодня валютные фонды и пр.¹ Будут незримо появляться и налоговые формы на человеческую сущность, так как данного человека по его показателям необходимо куда-нибудь присоединить, потребуются определенные дополнительные затраты. Они могут быть измерены не только в рублях, валюте, ценностях, но и в определенных действиях тех партнеров, которые приближаются для присоединения, объединения, образования данного сообщества, группы людей, правителей, руководителей и т.д. Эта проблема очень сложная в современной истории.

Я хочу напомнить несколько слов из писем В.И. Немировича-Данченко об искусстве и культуре. Он говорит, что если толпе и в театре, и на арене, и в жизни преподносится культура, которая ей нравится, удовлетворяет во всех отношениях, то такая толпа, нация постепенно деградирует, поскольку она все больше и больше самоудовлетворяется, и это начинает постепенно напоминать определенные физиологические свойства. Таким образом, вопрос на самом деле очень серьезный, поскольку единовластие и вертикаль в России движется в сторону такой «неодемократии» под прикрытием гуманности, так называемой культуры, которой практически не осталось в России.

Далее В.И. Немирович-Данченко говорит, что если же в таких культурных центрах создавать произведения опережающие, двигающие вперед данный уровень культуры с показом некоего будущего, которое повысит демографический, культурный, психологический, этнический коэффициент, то такие произведения начинают не удовлетворять толпу. Они лишаются рекламы, экономической поддержки и, наоборот, комедийные и др. формы, удовлетворяющие общество, поощряются, получают финансовую поддержку. Отсюда возникает постепенный переход к культурной наркомании. Если обратиться к истории вождей, то совершенно ясно, что расхождение и расширение интеллектуальной черной дыры ведет общество к деградации. Чтобы этого не случилось, необходимо возникновение, проникновение и развитие тех тенденций, которые рождались и формировались в традициях российской культуры, науки. Поэтому, если мы вернемся к российской фундаментальной науке, к работам Д.И. Менделеева, А.С. Попова, к культуре театра, к поэзии, к серебряному веку духовности, то увидим, как постепенно в России формировались движения общества вперед за счет подачи ему более совершенных интеллектуально-духовных потоков общества в его развитии, эволюции.

Так было, и если сейчас вернуться к медицине, вспомнить о факультетских клиниках, работах Г.А. Захарьина, С.П. Боткина, крупнейших мыслителей, педагогов о традициях российских университетов, обратиться к работе российских прогрессивных журналов и газет, то сегодняшнее положение в России можно трактовать как попытку удовлетворения интересов общества не в будущем, а в прошлых испытанных удовольствиях времяпровождения – так называемого отдыха, расслабления. Поэтому и увлечение различного рода спортивными занятиями порой приводит к узкой командной соревновательности, которая покупается и продается. Спорт становится неким инструментарием, если хотите, поощрением тех или иных руководителей. Требуется возврат научных фундаментально-культурных духовных тенденций, о которых и пишут Д.С. Лихачев и наши крупнейшие культурологи и ученые.

Появляется особое значение слова синдром². Это *новое понятие* в современном языке, хотя термин старый, он отражает то состояние общества (или данного человека), которое опережает современность, отражает и отрицательное, и положительное действие.

¹ Зубаков В. Экологическое сотворение и эволюция: стратегия выживания. М., 2002.

² Казначеев В. П., Казначеев С. В. Адаптация и конституция человека. Новосибирск : СО АМН СССР, 1986. 118 с.

Я приведу пример отрицательного значения понятия «синдром блокады»¹, в котором были описаны взрослые люди, пережившие в детстве блокаду, в настоящее время эти люди больны, и не только они, но и их дети и последующие поколения этих детей. Значит, есть некий синдром, некое вхождение в тот эволюционный пул последовательности, которая не укладывается в обычный генетический фон, и генетика не может объяснить такого транс заболееваемости или предрасположенности. Можно сказать, что понятие евгеники (Ф. Гальтон, 1968), введенное в Англии при наблюдении известных династий, не просто отражало генетику, а показывало преемственность в этих семьях и их поколениях. Евгеника отражает эволюционное движение будущего или опережающее движение к будущему, где качество духовно-физическое, моральное, демографическое начинает изменяться: возрастает или деградирует. Поэтому сама евгеника по своему смыслу приближается к идеям номогенеза Л.С. Берга, который, описывая эволюцию, говорит, что нельзя объяснить все законами Дарвина (простого отбора), Кеслера, Кропоткина (взаимоподдержанием), есть некие неизвестные для нас эволюционные тенденции. По-видимому, они и связаны с тем, что в одних случаях условия жизни удовлетворяют данное поколение, но оно деградирует от этого и, как бы опережая жизнь этих поколений, люди повышают потребности к качеству жизни, духовности, восприятию внешней среды, психологии и др., создают более устойчивые прогрессивные формы потомства. Это так и в России. Работ, указывающих на это, много.

Вернемся к обобщению того, что происходит с российской нацией, ведь она включает в себя многие национальные элементы. Российское общество (нация) через экономическую, духовную, политическую вертикаль, через телевидение, печать, рекламу и пр. спускает в общество те формы, которые его удовлетворяют, но все это, в основном, материальные условия (уровень жизни). А какова же духовность всего этого движения (духовная направленность)? Ведь, если остановиться только на удовлетворении физических потребностей в виде условий быта, питания и т.д., то это будет постепенно тормозить истинную эволюцию. Мы входим в опасную эпоху и здесь синдром блокады, о котором я уже говорил, по мнению петербургских ученых, может быть распространен на все периоды сталинизма.

Прошлый век (начиная с революции 1905 г. и до начала XXI в.), по существу, набирал мощные формы эгоизации, ажиотажа (в стахановском движении, в наградах, необходимости всеобщего одобрения, лозунгах и т.д.), удовлетворял, таким образом, не опережающие, а сегодняшние, сиюминутные психофизиологические, эмоциональные инстинкты населения. А люди, жившие в селах, осужденные и сосланные в Сибирь и пр., были не согласны с этим. Примером может служить биография А.И. Солженицына.

История полна трагедий – гениальные, выдающиеся люди использовались правительством в политических и военных целях, страна готовилась быть лидером на земном шаре с провозглашением т.н. всемирного коммунизма. Это парадоксы эволюции и истории.

Сегодня, когда мы изучаем нацию России, территории городов, на поверхность выносятся такие состояния, которые не соответствуют, не складываются из известных форм уже хорошо изученных и описанных психологических установок и заболеваний.

Это синдромы, они начались с синдрома стресса, который сейчас глубоко изучен и расчленен. «Стрессы» совсем других форм² уже сегодня могут быть выделены и

Казначеев В. П. Некоторые биофизические механизмы адаптации человека в регионах Крайнего Севера // Вестн. АМН СССР. 1979. Т. 6. С. 3-11.

¹ Тульский И. В., Багров Г. И. Блокадный синдром Рачкова. СПб., 2006.

² Казначеев В. П., Субботин М. Я. Этюды к теории общей патологии. 2-е изд. Новосибирск, 2006; Казначеев В. П., Акулов А. И., Кисельников А. А., Мингазов И. Ф. Выживание населения России. Проблемы «Сфинкса XXI века».

обобщены. Теперь это касается поведения детей, подростков, которые ищут другие формы жизни, стремятся к ним, а современность напитывает и «прокармливает» их уже известными произведениями культуры и телевизионными передачами. Таким образом, диктатура отчленяет истинные мысли ученых, историков, литераторов от основной массы людей. Поэтому, нация России, расчлененная еще на автономные и субъектные организации, где превалирует единая партия, постепенно эволюционирует в сторону упрощения, эгоизации. Все это приводит к коррупции, которая сливается с государственными, административными учреждениями, и очень трудно отчленить сегодня административное управление от коррумпированной, не признанной, но сложившейся и взаимодействующей внутри организаций, исполнительной и законодательной власти. Это проблема социальных синдромов. Когда мы говорим об этой проблеме, я хочу подчеркнуть, что одним из таких важнейших синдромов в развитии науки Сибирского отделения медицинской академии в 70-80-е гг. было открытие синдрома «полярного напряжения»¹. Люди, которые на несколько лет перемещались для освоения Севера, как бы импринтировали, вбирали в себя тот климато-полярный статус, те электромагнитные вспышки, северное сияние и неизвестные нам космогравитационные процессы. Если они уезжали с Севера, то «увозили» эту память с собой, она как бы вкладывалась в их организм. И понятие импринтирования полярного синдрома остается не ясным. Где эта память: в нервной системе, в клетках, в сущности популяций наших клеток, в геноме, евгенике или нет? Мы полагаем, что эта память, связанная со следствием тех спинорно-торсионных потоков, о которых писал А.Н. Козырев, потока свободного космического эфира, который описывается сегодня астрофизиками и космологами.² Открытие синдрома «полярного напряжения», его вариантов показывает, что импринтирование, «запоминание» становится планетарным феноменом. Люди в течение года переезжают, перелетают по планете Земля, они тоже меняют внешнюю среду поверхности планеты и тоже импринтируют, «запоминают» какими-то неизвестными нам структурами измененные условия их жизни. Значит, синдром полярного напряжения становится глобальной проблемой, проблемой перемещения людей по планете в иные, не только физические, электромагнитные, планетарные, но и культурно-психологические пространства. Именно культурно-психологические, экологические факторы меняют интеллектуальную доминанту этих людей, она начинает приближаться к коммерции, к той стоимости человеко-часа, которую можно купить, продать, переместить и т.д. Не исключена возможность очень бурных перемещений населения Африки, Южной Азии в европейские и др. страны, и все это создает новые проблемы³. Они «разрастаются» из синдрома полярного напряжения в глобальный миграционный синдром народонаселения планеты. Он порождает новые вопросы. Какие конституции, архетипы будут формироваться в молодом, подростковом и далее возрасте, будет ли та приемлемая способность интеллекта к поиску нового соответствовать маршруту жизни, выбору профессии?

Резко все меняется, и в этих существенных изменениях поколения оказываются как бы в состоянии некой декомпенсации, что тянет это поколение к удовлетворению своих социально-гормональных потребностей прошлого и повергает их в катастрофу. Что отчетливо напоминает «наркоманию благополучия», социально-удовлетворяющую

¹ Казначеев В. П. Современные аспекты адаптации. Новосибирск : Наука, 1980. 191 с.; Клинические аспекты полярной медицины / АМН СССР ; под ред. В. П. Казначеева. М. : Медицина, 1986. 208 с.

² Дятлов В. Л. Поляризационная модель неоднородного физического вакуума. Новосибирск : Изд-во Ин-та математики, 1998. 184 с.; Дмитриев А. Н. Об эфирной материальности. Томск : Знамя Мира, 1999. 104 с.; Казначеев В. П., Трофимов А. В. Очерки о природе живого вещества и интеллекта на планете Земля : Проблемы космической антропоэкологии. Новосибирск : Наука, 2004. 312 с.

³ Казначеев В. П. Мысли о будущем. Интеллект, голографическая Вселенная Козырева. Новосибирск : Сиб. науч. изд-во, 2008. 192 с.

психологические тенденции современных поколений, а значит, расчленяющую его на группировки, на социальные течения и т.д. Эта проблема сегодня стоит очень остро. И в состоянии народонаселения России, особенно Сибири, и в Западно-Сибирском отделении Международной Славянской Академии наук, образования, искусств и культуры эта проблема должна занимать важнейшее место.

УДК 299

Зомонов М.Д.

ОСНОВНЫЕ ФУНКЦИИ СТИЛЯ МЫШЛЕНИЯ ШАМАНИЗМА

THE MAIN FUNCTIONS OF SHAMANIST THINKING STYLE

В статье рассмотрены основные функции стиля мышления шаманизма. Данная статья будет интересна специалистам в области религиоведения и культурологии.

The paper considers main functions of shamanist thinking style. This article will be interesting for experts in religious and cultural studies.

Ключевые слова: функция, стиль, стиль мышления шаманизма.

Key words: function, style, shamanist thinking style.

Очевидно, оценочная, селективная, вербальная, прогностическая, компенсаторная, коммуникативная, регулятивная, интегрирующе-дезинтегрирующая, культуро-транслирующая, легитимирующе-разлегитимирующая функции шаманистского стиля мышления так же, как и его структура, связаны с картиной мира и мировоззрением шаманизма. Оценочная функция шаманистского стиля мышления заключается в использовании этого стиля в качестве способа оценки компонентов шаманистского сознания, то есть соотношения, отражаемых предметов со структурой шаманистского стиля, прежде всего, с социально-аксиологическими элементами. Если в них высшей ценностью обладает содержание шаманистской концепции, то оценка шаманистских представлений и образов будет чисто религиозной. Такой перевод естественного в сверхъестественное должен осуществляться в рамках картины мира и мировоззрения шаманизма, и вне их содержания мыслительный образ или идея не будут рассматриваться как религиозно-ценностные.

Другими словами, шаманистский стиль мышления допускает шаманистам определить степень соответствия их шаманистских представлений шаманистской картине мира, а также их ценностное значение, переплетаясь с шаманистским мировоззрением. Если же возникающие в сознании идеи и образы не имели шаманистского смысла, то они его приобретут в контексте данного стиля.

В первую очередь, этому стилю, на наш взгляд, соответствуют эмпирическое, практическое знание, реалистическое искусство, бурятская народная, в том числе родоплеменная, психология. Однако и они могут приобрести для бурят шаманистов позитивную ценность, если они подвергнутся шаманистской оценке. Этим, очевидно, и занимаются многие современные бурятские шаманы и шаманки (бөө и одигон). Известно, что многие подлинные ценности заимствуются бурятским шаманизмом, приобретая при этом шаманистскую оценку в русле шаманистского стиля мышления и лежащих в его основе идей о сверхъестественном. Характерно, что шаманские гимны, призывания, заклинания, генеалогия, легенды, клятвы, найгурские песнопения, шаманистская мифология, рассказы анимистического содержания, поэзия и шаманистский фольклор в целом содержат множество элементов, имеющих этнографическую, историческую, психологическую, лингвистическую и даже философскую ценность. По этим элементам бурятоведы реконструируют жизнь бурятского народа далекого прошлого. Однако ни один шаманист или шаман, шаманка не поставят на первое место их шаманистское содержание, напротив, им придается

сверхъестественное значение и уже в зависимости от него по-своему оцениваются все остальные элементы бурятского шаманизма.

Очевидно, стиль мышления шаманизма бурят позволяет своим носителям (шаманам, шаманкам, шаманистам) совмещать реальные и ирреальные ценности, подлинные и мнимые ценности. Надо полагать, что в психологии шаманизма бурят подлинности приносятся, а не подлинности – преувеличиваются, в чем и заключается оценочная функция шаманистского стиля мышления, его оценочной деформации.

В селективной функции шаманистского стиля мышления, очевидно, выражен отбор шаманистских представлений по степени их сверхъестественности, по степени их чуда. Проходя через структуру данного стиля, шаманские понятия (термины) и образы соотносятся с содержащейся в нем концепцией и шаманистской ценностной ориентацией, и тем самым шаманисты могут отнести их либо к "оригиналу", либо к "копии" своего сознания.

В селективной функции шаманистский стиль мышления выступает способом определения степени глубины веры шаманистских представлений о бытии в целом, а именно: о бытии вещей, человека, духовного и социального. Очевидно, предметом отражения здесь является не столько окружающее шаманистов бытие, кроме духовного, сколько понятие, образы, мысли и идеи бытия.

Шаманистский стиль мышления позволяет установить некоторую закономерность отношений между "оригиналом" и "копией" шаманистских представлений. В "оригинале" всегда выделяются те шаманистские каноны, призывания, на что опирается шаманистский стиль мышления, а "копия" должна соответствовать этому шаманистскому фольклору во всем его объеме.

Социально-психологические, социально-политические, этические и эстетические представления бурятского шаманизма всегда исходят из основополагающих принципов вероучения – из "оригинала" шаманского сознания и шаманской психологии и идеологии. Так, шаманистский стиль мышления опирается на анимизм, тотемизм и политеизм, на их моральные нормы, эстетические представления, присущие шаманистскому фольклору и искусству. Эти элементы "оригинала" шаманистского сознания служат концептуально догматической основой для шаманистской оценки не только реального бытия, но и собственно шаманистских представлений, понятий, образов, мыслей и идей об этом же бытии.

Эти элементы, утратившие первоначальный социальный смысл, превратились в шаманистские идеи, например, в идею эжинов (богов, духов и т.д.) и конкретизируются в каждую историческую эпоху в элементах "копии" (бытия) шаманистского сознания.

Установление меры внутреннего и внешнего бытия, абстрактного и конкретного, "оригинала" и "копии" шаманского сознания и психологии – важное условие его устойчивости в исторические периоды.

Если тот или иной шаманистский фольклор и конкретизирующие его образы и символы утратили, либо "опередили" время своего существования, то шаманистский стиль мышления позволяет привести их в соответствие с картиной мира и мировоззрением (мироощущением, миропониманием) бурятского шаманизма. Таким образом, структура сознания и психологии шаманистов по отношению к социальному бытию (к бытию социального) сохраняется традиционной на все время той или иной исторической эпохи. Поэтому однообразие шаманистского стиля мышления явилось важнейшим фактором закрепления бурятского шаманизма в сознании и поведении его носителей.

Вербальная функция шаманистского стиля мышления заключается в выражении компонентов шаманистского сознания в духе его картины мира и мировоззрения. Шаманистский язык, как и шаманистский фольклор, складывается постоянно. В ходе его исторического развития возникают новые шаманистские знаки, символы и образы. При этом старые языковые термины, словосочетания, обороты речи бурятского шаманизма могут и не исчезать, а наполняться иным современным смыслом. Отсюда огромную роль в вер-

бальной функции играют методы образно-символической интерпретации, с помощью которых шаманисты находят более "адекватное", на их взгляд, уточнение шаманистских понятий, идей, образов. Поэтому в своей вербальной функции изучаемый стиль, прежде всего, способствует архаизации, консервации компонентов шаманистского сознания и психологии.

Содержание шаманистских образов и идей в основном составляет то или иное отношение по поводу божеств разных рангов. С предметами поклонения соотносят шаманисты интерпретируемые явления, когда выражают последние в своем шаманистском языке. Таким образом, осуществляется шаманистская персонификация образов и понятий, они сравниваются с денотатами шаманских персонажей – "бурхан", "тэнгэрин", "хан", "эжин", "боохолдой", "онгон", "һунэһэн" или "һулдэ" и т.д. Шаманистский стиль мышления определяет границы подобной персонификации, соотнося значения шаманских знаков с исторически данной картиной мира и мировоззрением бурятского шаманизма. Очевидно, в своей вербальной функции изучаемый стиль служит также и мерой персонификации компонентов шаманистского сознания и психологии.

Прогностическая функция шаманистского стиля мышления прослеживается, по нашему мнению, в предопределении содержательной формы потенциальных компонентов шаманистской психологии. Сталкиваясь с необходимостью соответствия этих компонентов с шаманистским стилем мышления, шаманисты как бы предугадывают направление шаманистского отражения и подбора наиболее соответствующих "оригиналу" и "копии" компонентов своей психологии.

Определяющую роль в этом процессе играют шаманы и шаманки (бөө и удаган или одигон), осуществляющие в духе шаманистской картины мира и мировоззрения объяснение шаманистских представлений, приводящие их в соответствие с "копией" шаманистской психологии и сознания. Шаманы и шаманки внедряют шаманистские представления и идеи в нормативно-регламентированной форме в психологию и идеологию шаманистов. Тем самым они ставят стилевую регуляцию отражения бытия как экзотерического, так и эзотерического. Так, за нарушения модели (культовых традиций, обрядов и обычаев) традиционного шаманистского стиля мышления шаманы (старейшины и шаманисты) осуждали и преследовали "виновных". Так, например, неучастие в тайлаганах (общественно-коллективных молебствиях) считалось нарушением традиции отцов и дедов, оскорблением бога, эжина-духа, возможным последствием которых могли быть какие-нибудь беды для всей улусно-родовой общины, семьи и родственников.

Очевидно, проявлением прогностической (футурологической) стилевой деятельности следует признать и борьбу между шаманами и шаманками разных родов, племен и народов. Как известно, такая борьба велась за лидерство в социальных отношениях. Как правило, каждый бурятский род имел только одного шамана. Однако, этот принцип ныне нарушается, потому что наблюдается несколько шаманов и шаманок в одном роду. И шаман или шаманка были, прежде всего, духовным достоянием своего улуса-рода [1, с. 65-77]. По мнению шаманистов, неучастие человека в подготовке и посвящении шамана, в его похоронах может иметь плохие последствия. В нашей научной литературе бытуют мнения о том, что на самом деле подлинной подоплекой борьбы между "белыми" и "черными" шаманами как мужского, так и женского полов была борьба классов их социальных групп бурятского общества [2]. Существуют иные точки зрения в этом вопросе. Так, В.Ф. Трошанский, Г.Р. Галданова полагают, что такая борьба между "белыми" и "черными" шаманами связана с выступлением на историческую арену класса белых шаманов – жрецов для общественных жертвоприношений [1, с. 81; 3, с. 195].

Благодаря исследуемому стилю мышления, шаманы и шаманки как профессиональные служители культа контролировали, координировали деятельность шаманистов с помощью обыденного уровня права и морали шаманизма, мнения членов улусно-родовой общины, религиозного авторитета старейшин. Шаманистский стиль мышления явился

важной стороной вековых шаманистских традиций, он моделировал духовную жизнь своих верующих.

Эзотерическое (внутреннее) и экзотерическое (внешнее) значение для прогностической функции шаманистского стиля мышления имеют вековые знаковые формулы его духовно-практической деятельности: шаманский фольклор и искусство, общественно-коллективные молебствия (тайлаганы и сасли), индивидуальные и семейные формы жертвоприношений (дуһаалга, хаялга, захил, заһал, хэрэг) и, наконец, сам процесс шаманского культа. Как известно, зная их содержание и форму выражения, шаманское духовенство (шаманы, шаманки) соблюдает каноны, догмы своего стиля мышления. Следовательно, в своей прогностической (футурологической) функции шаманистский стиль мышления как всякий религиозный стиль мышления выступает способом догматизации, канонизации компонентов шаманистского сознания и формой передачи культурного наследия шаманов и шаманок с их использованием норм, предписаний и запретов.

Очевидно, изложенное выше конкретизирует понимание шаманистского стиля мышления как способа функционирования данного сознания, который, в свою очередь, связан с другой формой передачи культурного наследия шаманов и шаманок – аксиологический (подчеркнуто нами – З.М.), когда наследуются шаманистские идеалы и ценности, облакаемые в те или иные принципы, когда для бурятского общества система шаманистских идеалов, выражающаяся в форме символов, имеет решающее значение.

Рассмотренные нами функции шаманистского стиля мышления находятся в единстве с его структурой. В зависимости от необходимости использования элементов стиля "вперед" выходит та или иная его функция. В шаманистской оценке бытия приоритет среди элементов шаманистского стиля мышления получают его идеалы, причем при отборе компонентов, форм внешнего и внутреннего бытия шаманистского сознания определяющую роль играют шаманистские принципы мышления, в частности: а) в вербальной функции – шаманистский язык (фольклор) и методы образно-символической интерпретации; б) в прогностической (футурологической) – традиции и обычаи шаманистского мироощущения, мировосприятия и миропонимания, связанные с парадигмами, моделями шаманистских представлений. В результате структура шаманистского стиля мышления приобретает такие качества, как доступность, конкретность, ясность идеалов и принципов, передающихся от шамана к шаманисту, как от учителя к ученику с использованием норм, предписаний и запретов шаманизма как древней формы религии. Но вне функций шаманистского стиля мышления его структура теряет свою специфику, совпадая со структурой картины мира и мировоззрения шаманизма.

Очевидно, такое понимание бурятского шаманистского стиля мышления связано с его социальной ролью. Известно, что до распространения в Бурятии буддизма и русского православия шаманизм был единственной господствующей конфессией. Поэтому он выполнял нижеследующие функции:

1) компенсаторную функцию: а) выполняющую ограниченность, зависимость, бессилие шаманистов в русле как перестройки сознания, так и изменения объективных условий их существования; б) имеющую психологический аспект компенсации – снятие стресса, утешение, катарсис, медитация, духовное наслаждение и т.д.;

2) коммуникативную функцию: а) включающие процессы обмена информацией, взаимодействия, восприятия человека человеком, общения шаманистов с богом, божествами, духами, душами умерших – посредниками общения между людьми в шаманистской культовой деятельности;

3) регулятивную функцию: осуществляющие управление деятельностью и отношениями, сознанием и поведением индивидов, рода и племени, народности и нации с помощью шаманистских идей, ценностей, установок, стереотипов, мнений, традиций, обычаев и институтов – религиозного права и морали, образцов, контроля, поощрений и наказаний;

4) интегрирующе-деинтегрирующую функцию, в одном отношении объединяющую, а в другом – разъединяющую индивидов, родов и племен, институтов бурятского этноса;

5) культуротранслирующую функцию, способствующую развитию традиционных слоев бурятской культуры – фольклора и искусства, обеспечивающую сохранение и развитие ценностей шаманистской культуры, осуществляющую передачу накопленного наследия от поколения к поколению;

6) легитимирующе-разлегитимирующую функцию, узаконивающую некоторые общественные порядки, институты (государственные, политические, правовые и др.), отношения, нормы, образцы как должные или, наоборот, утверждающую неправомочность каких-то из них;

7) мировоззренческую функцию, определяющую тип взглядов на человека, общество и природу.

Очевидно, бурятская шаманистская культовая традиция и практика выполняли все названные функции религии в полном объеме. Но, как известно, в связи с утверждением мировых религий в Бурятии произошли определенные качественные изменения в этих функциях шаманизма. Так, во-первых, ныне он в силу своих традиций и обычаев сохраняет, на наш взгляд, мировоззренческую, компенсаторную, коммуникативную и культуротранслирующую функции с учетом сознания и самосознания современных бурят-шаманистов; во-вторых, шаманизм утрачивает регулятивную, интегрирующе-деинтегрирующую, легитимирующе-разлегитимирующую функции, сохраняя их, либо в частичной, либо в рудиментарной формах, оставаясь трайбалистской религиозной психологией и идеологией, лишившись, как говорят, государственно-политической функции, которую в Бурятии выполняли апологеты русского православия и буддизма. Иными словами, бурятский шаманизм из господствующей религии становится в основном трайбалистской, и отсюда его функции сужаются, становятся трайбалистскими, пребывая в условиях русского самодержавия, СССР и ныне в условиях Российской Федерации. В научной литературе по этому поводу существует мнение о том, что бурятские шаманы выдавали себя за "защитников" своего народа, его культуры и традиций, что их деятельность проявлялась в примитивных религиозных формах, что на словах они проклинали угнетателей, призывали богов и духов защитить свой народ от насилия и произвола царских чиновников, миссионеров и т.д. [4, с. 173].

Как известно, социальная роль шаманизма в прошлом отражалась на хозяйственно-экономической жизни шаманистов, а именно: на материальное содержание шаманов и оплаты их деятельности в форме мэнсэ-гонорара и материальных расходов, связанных с обрядами жертвоприношений.

Как правило, шаманы не участвовали в производстве материальных благ, жили за счет тружеников-шаманистов. Оплата их деятельности – мэнсэ – была обязательной. В "Селенгинском уложении" 1775 г. (документ обычного права) есть специальный пункт, предусматривающий оплату труда шамана: "Если шаман или шаманка уничтожит черта, то в оплату дать одну четырехгодовалую лошадь и один отрез ткани вместе с жертвенными предметами [5, с. 42]. Обязательная оплата шаманских камланий зафиксирована в "Положении о степных законах и обычаях между инородцами Забайкальской области Кударинского племени существующих" [6, с. 179]. Чем сложнее был обряд жертвоприношения, тем дороже стоило мэнсэ. Платили как деньгами, так и натурой – лошадью, овцами, коровой, отрезом на костюм и т.д. Чем большим авторитетом пользовался шаман, тем дороже стоило его камлание. Обман и вымогательство были нередкими в практике шаманов. В прошлом шаманы нередко заставляли верующих, если они были не в состоянии заплатить мэнсэ, работать у себя в хозяйстве – убирать хлеб, заготавливать сено или дрова на зиму, возводить постройки и т.д. Очень дорого обходилось народу обряды посвящения шамана и его похороны. Особенно тяжелым бременем ложились на трудовой народ расходы на

общественные и индивидуально-семейные жертвоприношения [4, с. 172-177]. По нашему наблюдению, эта традиция не нарушается и в наши дни. Современные авторитетные шаманы, если они не пьяницы-алкоголики, являются довольно состоятельными людьми, традиционное мэнсэ – основа их материального благополучия. Поэтому в идеологии шаманистский стиль мышления всегда остается социально-консервативным явлением. Он способствует сохранению и закреплению в сознании людей шаманистских традиций и обычаев.

Таким образом, шаманистский стиль мышления в своей сущности бытует в виде функциональной структуры сознания шаманизма бурят. И этот стиль мышления, как социальное явление, выступает консервативным фактором, непреходящей моделью, устойчивым трафаретом бурятского шаманизма.

Благодаря этому способу функционирования шаманистского сознания, миропонимание шаманистов и оценка ими социального и природного бытия обладают определенной устойчивостью, гибкостью и универсальностью. Особенно такие качества, по нашему мнению, встречаются в формах стиля мышления шаманизма.

Список литературы

1. Галданова Г. Р. Доламаистские верования бурят / Галданова Г. Р. – Новосибирск : Наука, 1987. – 154 с.
2. Зеленин Д. К. Культ онгонов в Сибири / Зеленин Д. К. – М. ; Л. : Изд-во АН СССР, 1936. – 436 с.
3. Трощанский В. Ш. Эволюция черной веры (шаманства) у якутов // Учен. зам. имп. Казан. ун-та. – 1902. – С. 195.
4. Михайлов Т. М. Бурятский шаманизм / Михайлов Т. М. – Новосибирск : Наука, 1987. – 288 с.
5. Цыбиков Б. Д. Обычное право селенгинских бурят / Цыбиков Б. Д. – Улан-Удэ : Бурят. кн. изд-во, 1970. – 281 с.
6. Исследование и материалы по истории Бурятии. – Улан-Удэ : Бурят. кн. изд-во, 1968. – 221 с.. – (Труды Бурятского института общественных наук. Сер. Историческая ; вып. 5).

УДК 398:008

Нимаева И.Б.

ДИАЛОГ КУЛЬТУР И ПРОБЛЕМЫ ИЗУЧЕНИЯ ФОЛЬКЛОРА

THE DIALOGUE OF CULTURES AND PROBLEMS OF STUDYING FOLKLORE

В данной статье раскрывается методика изучения фольклорных материалов в условиях школы с учетом культурологического подхода к этой проблеме в свете диалога культур.

The paper considers the technique of studying folklore materials in school taking into account the culturological approach to this problem in the context of dialogue of cultures.

Ключевые слова: диалог культур, национальная школа, фольклор, малый жанр, загадка, художественные тропы, художественная речь.

Key words: dialogue of cultures, national school, folklore, small genre, riddle, art tracks, art speech.

Изучение фольклора в бурятской школе в свете диалога культур способствует приобщению учащихся к традиционной духовной культуре не только своего народа, но и других народностей. В этих целях культурологический подход, используемый в процессе ознакомления учащихся средних классов с произведениями устного народного творчества на занятиях бурятской литературы, является наиболее эффективным.

На уроках родной литературы в экспериментальном 5 классе одной из опорных школ бурятские загадки, пословицы и поговорки рассматривались в контексте не только с русскими загадками, пословицами и поговорками, но и родственных языков (монгольского, калмыцкого). Работа с ними знакомила учащихся с культурой мышления, культурой образа жизни и других народностей. Кроме обычных занятий проводились уроки-конкурсы знатоков фольклора разных народов, сочинителей собственных загадок и пословиц. Это важная часть работы, так как учит детей наблюдательности, внимательному отношению к окружающему миру, умению переносить свой жизненный опыт в мир художественного слова.

В этом же классе провели работу по обучению пятиклассников элементарным умениям смыслового и языкового анализа текстов фольклорных произведений малых жанров, переводу на другой язык, к примеру, с бурятского на русский и наоборот.

В данной статье мы более подробно останавливаемся на изучении загадок. «Загадки призваны развивать мышление детей, приучать их анализировать предметы и явления из различных областей окружающей действительности... Они оказывают влияние на умственное, эстетическое и нравственное воспитание» [3, с. 79]. На уроках проводилась мысль о том, что в загадках бурятского народа так же, как и у других, отражается в обобщенной форме народный ум, жизненный опыт, особенности хозяйственно-бытового уклада, наблюдательность, фантазия. Их содержание разнообразно: о человеке, его достоинствах и недостатках, его труде, морали и нравственности, о природе, мире животных и так далее [1]. Для них характерна художественно-поэтическая форма. Также подчеркивалась мысль о том, что загадки, бытующие у разных народов, являются знаками и символами их культуры мышления и чувств, что позволяет судить о сходстве и различии в мировосприятии различных народностей и наций. Среди бурятских загадок есть и заимствованные из русского фольклора, например:

русская: два стоят, два лежат,
пятый ходит, шестой водит,
седьмой песенки поет
(дверь)

бурятская: хоерынь хэбтэнэ,
хоерынь байна,
табадахинь ябана,
зургаадахинь хвтэлнэ.
(vvdэн – дверь);

русская: без рук, без ног, а мосты строит
(мороз)

бурятская: хвл гаргвй аад, хvvргэ барйдаг
(хвйтэн – мороз).

Или еще пример:

русская: один льет,
другой пьет,
третий растет

(дождь, земля, растения)

бурятская: нэгэниинь адхардаг,
нvгөөдэнь уудаг,
гурбадахинь ургадаг
(бороон, газар, ургамал)

На уроках родной литературы в экспериментальном классе рассматривались бурятские загадки не только в сравнении с русскими, но и в контексте родственных монголь-

ских языков, как было отмечено нами выше. В частности, у бурятского, калмыцкого и монгольского народов есть семантически схожие загадки о природе, человеке, частях его тела, доме, домашней утвари и др. К примеру, загадка о природе –

бурятская: абын хвнжэлые

эбхэжэ барахагвй

(тэнгэри – небо)

в переводе на русский: отцовское одеяло

свернуть невозможно

(небо).

монгольская: авын хвнжил

эвхэж барахгвй

(тэнгэр)

в переводе на русский:

одеяло отца

невозможно свернуть

(небо)

бурятская: мвльһэн дээрэ

мвнгэн аяга

(һара)

в переводе на русский: на льду серебряная чашка

(месяц)

монгольская: мвсэн дээр

мэнгэн аяга

(сар).

калмыцкая: мэсн деер монгн ааһ

(сар)

Перевод на русский такой же : на льду серебряная чашка

(месяц).

Или загадки о частях тела человека:

бурятская: улаан буруу

яһан хореотой

(хэлэн, шүдэн).

в переводе на русский: красная телка

в костяной ограде

(язык, зубы)

монгольская: улаан бяруу

ясан хашаатай

(хэл, шүд).

калмыцкая: улан туһл исн

хашад уята

(келн, шүдн).

в переводе на русский: красный теленок

привязан в костяной ограде

(язык, зубы).

В бурятском фольклоре есть разные типы загадок: загадка-вопрос (таабари-асуудал), загадка-задание (таабари-даабари), загадка-задача (таабари-бодол), загадка-рассказ (таабари-хоеролжон, загадки-триады (гурбалжан таабаринууд), загадки-четвериады (дүрбэлжэн таабаринууд) и др. Ниже приводим пример загадки-вопроса на бурятском языке "Юумэн бvхэндэ юун хэрэгтэйб?" – "Нэрэ хэрэгтэй". В переводе на русский означает:

«Что нужно для каждого предмета?» – «Нужно название». Или пример загадки-триады: "Дэлхэйн гурбан сагаан" – "В мире три белых":

Үтэлхэдэ үһэн сагаан,
Үхэхэдэ яһан сагаан,
үбэл болоходо, саһан сагаан –

У старца волосы белые,
у умершего кости белые,
зимой снег белый.

"Дэлхэйн гурбан сэбэр" – "В мире три опрятных":

Нуурта һууһан нугаһан сэбэр,
үнэһеэ абхуулһан гуламта сэбэр,
үһеэ һамнаһан эхэнэр сэбэр –

Красива утка, сидящая на озере,
опрятен очаг, очищенный от золы,
опрятна женщина с расчесанными волосами.

Пример загадки-четвериады: "Дэлхэйн дүрбэн хвнгэн" – "В мире четыре легких":

Хурса хутагын эри хвнгэн,
хурдан мориной хвл хвнгэн,
худалша хвнэй хэлэн хвнгэн,
хулгайша хвнэй гар хвнгэн –

У острого ножа лезвие легкое,
у скакуна ноги легкие,
у лжеца язык легок,
у вора руки легкие.

В монгольском, калмыцком фольклоре также встречаются загадки-триады, загадки-четвериады [2, с. 51]. К примеру, загадка-триада "В мире три легких" в монгольском языке несколько другого содержания:

Урсахдаа ус хонгон,
хийсэхдээ үдэн хвнгэн,
Үргэхэдэ овсэн хонгон

Легка река, когда она течет,
легко перо, когда оно несется ветром,
легко сено, когда его поднимаешь

Знакомство с вышеназванным экспериментальным материалом вызывает у пятиклассников огромный интерес. Они с удовольствием знакомятся с загадками других народностей, отмечая, что в их содержании много общего, заучивают загадки наизусть, участвуют в конкурсе знатоков загадок разных народностей, сочиняют свои загадки. К примеру, так звучат самые лучшие, на наш взгляд, загадки-триады, составленные ими:

«В мире три глубоких» – «Дэлхэйн гурбан гүнзэги»:

Байгал далайн уһан гүнзэги,
бэрхэ хвнэй ухаан гүнзэги,
буурал хвнэй һанаан гүнзэги,

что в переводе на русский означает:

В Байкале вода глубока,

у молодца ум глубок,

у старца думы глубоки.

«В мире три холодных» – «Дэлхэйн гурбан хвйтэн»:

Байгал далайн уһан хвйтэн,

бардам хвнэй хараса хвйтэн

даараһан хвнэй гар хвйтэн.

В переводе на русский язык:

Вода в Байкале холодна,

у наглеца взгляд холоден,

у замерзшего человека руки холодны.

Эти загадки аллитерированны, рифмованны, звучат ритмично, в них угадывается философичность мышления юных авторов, так как проведена параллель в наблюдениях за миром природы и человека подобно образцам уже существующих народных загадок-триад. Все это говорит о том, что пятиклассники опорной школы учатся образно мыслить, у них появляется вкус к художественному слогу, чему и способствует изучение фольклорного материала именно с использованием культурологического подхода.

Кроме всего, как фактор национально-регионального компонента на уроках родной, а также и русской литератур, в качестве экспериментального материала для развития навыков художественно-стилистического анализа изучали оригинальные, как по художественному обрамлению, так и по содержанию, загадки, записанные нами в Мухоршибирском районе (откуда родом автор). Их тематика близка к загадкам многих народностей. Это загадки, относящиеся к частям тела человека (его внутренних органов), а также к миру животных [4]. Они использованы нами в экспериментальных классах опорной школы в Мухоршибирском районе. Ниже приводятся примеры из этого материала:

Хаанай басаган
Хара торгон дэгэлтэй
(эльгэн)

Мвнсэгэрхэн хвбvvн
Мвнгэн хушалтатай
(боорэ)

У ханской дочери
Черный шелковый халат
(печень)

На пухленьком мальчике
Серебряное одеяльце.
(почка)

Хара булган дахатайшье хаам,

Хэн гоё гэхэб даа,

Мянган сагаан адуутайшье хаам,

Хэн баян гэхэб даа.

(хулгана)

Хоть шуба на мне и соболья

Кто скажет, что я красив,

Хоть тысячный белый табун у меня,

Кто скажет, что я богат.

(мышь)

Олон сагаан шубууд ерэбэ,

Оройгвй модондо һууба.

Много белых птиц прилетело,

И расселись они на дереве

без верхушки

Тэдэниие эрхыгвй хвбvvн харбаба, И стрелял в них из лука

мальчик без пальца

Тиигээд амагвй хвбvvн залгиба
(саһан, наран, газар)

И проглотил их мальчик безо рта
(снег, солнце, земля).

Приведенные выше загадки аллитерированны, ритмичны по звучанию, их содержание отличается чисто метафористической формой высказывания. Благодаря этому, они

прекрасно запоминаются, обогащая художественную речь учащихся, внося своеобразие в их словарный запас.

Методические приемы изучения загадок на занятиях разнообразны. Это толкование значения новых слов и выражений, объяснение содержания загадок, перевод с бурятского на русский, анализ языка загадки, выявление художественных тропов (эпитеты, сравнения, олицетворения, метафоры и др.). Также отличаются разнообразием и формы занятий: уроки-конкурсы знатоков загадок разных народов, урок-сочинение загадок, урок-сообщение (с анализом языковых особенностей загадок, сравнением оригиналов и переводов) и т.д.

Таким образом, в свете диалога культур произведения малых жанров фольклора на уроках родной литературы в бурятской школе целесообразно изучать с учетом культурологического подхода, так как это способствует развитию образного мышления у школьников, обогащению их художественной речи, приобщению к традиционной духовной культуре бурятского и русского народов, а также и других народностей.

Список литературы

1. Бардаханова С. С. Малые жанры бурятского фольклора / Бардаханова С. С. – Улан-Удэ : Бурят. кн. изд-во, 1980. – 205 с.
2. Будаев Ц. Б. Загадки монгольских народов / Будаев Ц. Б. – Улан-Удэ : Бурят. кн. изд-во, 1980. – 94 с.
3. Волков Г. Н. Этнопедагогика / Волков Г. Н. – М. : Академия, 1999. – 167 с.
4. Нимаева И. Б. Бурятский фольклор : учеб. пособие / Нимаева И. Б. – Улан-Удэ : Изд.-полигр. комплекс ВСГАКИ, 2003. – 96 с.

УДК 811.512.36

Рупышева Л.Э.

ПЕРЕНОСНОЕ УПОТРЕБЛЕНИЕ СЛОВ В НАЗВАНИЯХ РАСТЕНИЙ И ЖИВОТНЫХ КАК ОТРАЖЕНИЕ МИРОВОЗЗРЕНИЯ БУРЯТ

THE FIGURATIVE USE OF THE WORDS IN THE NAMES OF PLANTS AND ANIMALS AS A REFLECTION OF BURYAT WORLDVIEW

В статье рассмотрено переносное употребление слов в названиях растений и животных в бурятском языке. Данная статья будет интересна специалистам в области языкознания, филологии.

The article is devoted to the figurative use of the words in the names of plants and animals in the buryat language. This article will be interesting for specialists in the field of linguistics and philology.

Ключевые слова: бурятский язык, названия растений и животных, метафора, метонимия, синекдоха, табу, эвфемизмы.

Key words: buryat language, names of plants and animals, metaphor, metonymy, synecdoche, tabu, euphemisms.

Освоение окружающего мира древним человеком шло постепенно и поступательно. Длительное соприкосновение его с природой привело к приобретению различных умений и навыков, накоплению опыта и новых знаний. Сложная система свойств и связей предмета или явления окружающей действительности переосмысливалась в сознании в форме представления, приобретая названия. Возникшие слова оказывали влияние на развитие ассоциативной связи, приобретая прямые и переносные значения слов.

Как известно, прямое значение слов – это появление новых лексических единиц путем прямого отражения особенностей предмета. Переносное значение слов заключается в

отражении ассоциативно-семантических признаков и особенностей предмета, их метафоризации.

«Метафоризация – это способ переосмысления на основе сходства или аналогии признаков в понятийном отражении обозначаемого объекта и в сигнификате переосмысляемого слова, что отличает метафору от метонимии, где основа переосмысления заложена в смежности самих обозначаемых объектов – в их субстанциональных (вещественных) или в понятийных признаках, если объект – абстрактно отвлеченное понятие о свойствах, процессах» [11, 12].

Традиционно выделяются два основных типа переносных значений: метафора и метонимия. К ним же примыкают табу и эвфемизмы, широко распространенные в названиях растений и животных.

Метафора, как прием – как предикация нового свойства, полученного на основе аналогии, и выбор имени на основе такого подобия [11, 12]. О.С. Ахманова в «Словаре лингвистических терминов» определяет метафору (от греч. *metaphor* – перенос) как «троп, состоящий в употреблении слов и выражений в переносном смысле на основании сходства, аналогии и т.п.» [1]. Метафора – это перенос наименований по сходству внешних и функциональных признаков, среды обитания, места расположения, формы предметов, цвета, характера действий [8].

На основе анализа бурятских названий растений и животных нами выделены следующие виды метафоры:

Метафора, основанная на внешнем сходстве

Бур. *хурьган* ‘ягненок’: тонкая, курчавая шерсть ягненка ассоциируется с высушенными чайнками: *хурьган сай* бот. ‘байховый чай’, букв. ягненок-чай; *хурьган ногоон* ‘лужайка, покрытая нежной зеленью’, букв. ягненок-лужайка: по внешнему сходству мелкой травы с шерстью ягненка; *хурьган арса* бот. ‘можжевельник курчавый’, букв. ягненок-можжевельник; *хазар үбһэн* бот. ‘змеевка растопыренная’, букв. уздечка-трава [5]: это низкорослый злак, у которого линейные тонкие листья соединяются вместе у стебля, напоминая маленькую узду в руках всадника; *хашаг үбһэн* бот. ‘татарник, репейник, лопух’, букв. клещ-трава [5]: это двухлетнее растение, плоды которого похожи на клеща; *ямаан хахал* бот. ‘козлотородник’, букв. коза-борода: листья этого растения собираются в пучок, напоминая козью бороду; *наран сэсэг* бот. ‘подсолнечник однолетний’, букв. солнце-цветок: лепестки напоминают лучи солнца, цветок имеет обыкновение поворачиваться к солнцу; *хахал* бот. ‘ость’, букв. борода; *хахал, хорьмой үбһэн* бот. ‘ус, борода’, букв. трава, похожая на реснички; *ямаан үбһэн* бот. ‘вероника седая’, букв. коза-трава: степное растение, мягкое на ощупь, листья и стебли которого покрыты густым седоватым войлоком; *бүдүүн хүзүүн* зоол. ‘хорек светлый’, букв. толстая шея, *бүдүүн хүзүүтэ* ‘хорек лесной или черный’; *мана хохор, хохор мана* (монг.) зоол. ‘крот’, букв. слепой сердолик: по цвету минерала; *хохор номин* зоол. ‘крот сибирский’, букв. слепой лазурит.

Метафора, основанная на общности среды обитания

Ниже мы приводим примеры метафоры, основанные на общности среды обитания: земля и вода.

Так, это двусоставные термины, в состав которых входит слово *газар* (*газарай*) ‘земля, земляной’: *газарай эдеэн* бот. ‘растительная пища: ягоды, съедобные коренья, дикорастущий лук и т.п., редко овощи’, букв. земляная еда, т.е. пища, растущая на земле; *газарай бэдьхэ* бот. перен. презр. ‘картофель’, букв. земляная шишка; *газарай хүлээрэгэнэ* бот. зап. ‘моховка (ягода)’, букв. земляная смородина: низкорослый кустарник, ветви которого под тяжестью ягод опускаются близко к земле, растет в мшистых и болотистых местах, поэтому называли моховкой; *газар улаагана* бот. ‘костяника’, букв. земляная кислота; *газарай зүгы* зоол. ‘шмель’, букв. земляная пчела.

Термины, в состав которых входит слово *далайн* – морской: *уһанай буха* зоол. ‘выпь большая’, букв. водный бык: по месту обитания и издаваемому мычащему звуку;

уһанай булуудха зоол. ‘ондатра, крыса мускусная’, букв. водная блоха: ондатра обитает в воде и на ней паразитируют блохи.

Метафора, основанная на общности места расположения

Бур. *дауриин бүтүүли* бот. ‘овсяница даурская’: это растение, растущее в Даурии, образует плотную дерновину (пучок) тонких листьев, от слова *бутуу* ‘закрытый, глухой, плотный’; *хитад будаа* бот. ‘гаолян, просо посевное’, букв. китайская крупа: привозили из Китая.

Метафора названий на основе сходства форм

Бур. *таба халаа* бот. ‘подорожник’, букв. кисть, состоящая из пяти пальцев [5]; *хонхо сэсэг* бот. ‘бубенчик, узколистный колокольчик’, букв. колокол или ямка-цветок: цветок, имеющий воронковидную форму, напоминающий колокол, бубенчик; *тобшо үбһэн* бот. ‘проломник, бахромчатая трава’, букв. пуговица-трава; *тобшотой үрмэһэн* иволг., *тобшо үрмэдэһэн* бот. ‘полынь горькая’, букв. сорняк-пуговица: множество плодов шаровидной формы, напоминающих медно-желтый цвет пуговицы бурятской верхней одежды – дэгэлов; *тообшо хорхой* тунк. зоол. ‘капустница (гусеница)’, букв. пуговица-червь: насекомое при прикосновении сворачивается в плотное спиралевидное кольцо, напоминающее пуговицу; *шанага хорхой* зоол. ‘головастик’, букв. ковш-червь: червь, похожий на поварешку, ковшик.

Метафора названий на основе сходства с частями тела животного

Бур. *хурьган шэхэн* бот. ‘щавель’, букв. ягненок-ухо; *үхэр нюдэн* бот. ‘смородина черная’, букв. бык-глаз; *нохойн хоншоор* бот. ‘шиповник игольчатый’, букв. собачья морда [5]: плодоножка шиповника темного цвета, похожая на пасть собаки; *могойн хэлэн* бот. ‘кермек’, букв. змеиный язык: на верхушке находятся листья, от которого отходит высокий цветоносный побег, на котором расположено щитковидное соцветие, похожее на язык змеи; *тэмээн һүүл* бот. ‘карагана гривастая’, букв. верблюд-хвост; *хэрмэн һүүл* бот. ‘ячмень короткоостый’, букв. беличий хвост [5]; *батаганаан хушуун* бот. ‘герань луговая’, букв. хоботок мухи [5]: большой пестик, выходящий из венчика, напоминает хоботок.

Употребление названий домашних животных: *тэмээн* ‘верблюд’, *морин* ‘лошадь’, *үхэр* ‘бык, корова’, *хонин* ‘овца, баран’, *ямаан* ‘коза’, некоторых других существительных, например, *тобшо* ‘пуговица’, *халаа* ‘кисть, ветвь’ и т.д., по всей вероятности, мотивировано необходимостью дифференцировать похожие растения или их видовые разновидности (а иногда и другие предметы, например, улигеры, отдельные виды одежды) по размеру, градуируя их, соотнося с теми или иными домашними животными. Так, наиболее крупные получали определительный компонент *тэмээн*, *үхэр* или *морин*: *тэмээн халаахай* ‘осока’, букв. верблюд-крапива, *морин хулгана* ‘мышь полевая’, букв. лошадь-мышь; *тэмээн шубуун* ‘страус’, букв. верблюд-птица; *үхэр хулгана* ‘крыса, букв. бык-мышь’, а маленького размера животные – *хонин*, *хурьган*: *хонин хүсы* ‘горошек мышиный, вика’, букв. овца-вика; *хурьган шэхэн* бот. ‘щавель’, букв. ягненок-ухо; *хурьган заһаа* ‘мак голостельный (нераспустившийся)’, букв. ягненок-яички (половой орган).

Метафора по функциональным признакам

Бур. *халаахай* бот. ‘крапива’, букв. от слова *халаха* ‘обжигаться’ [5]; *халуун үбһэн* бот. ‘перец или мята’, букв. горячая трава: из-за обжигающего свойства перца; *шүдэр сэсэг* бот. ‘чистотел большой’, букв. цветок-путы, тренога: это растение образует густые заросли, ноги путаются в них, не давая возможности пройти; *шүдэр үбһэн* бот. ‘вьюнок полевой’, букв. трава-путы, тренога: это растение образует длинные низкостелющиеся по земле побеги, при ходьбе по которой можно споткнуться, запутаться; *шуһаша хорхой* зоол. ‘пиявка’, букв. червь, пьющий кровь [7]: пиявка – это в представлении людей пиявка-паразит, питающийся кровью живых существ, хотя существует целый вид – пиявки; *дууша хүхэ шубуун* зоол. ‘пеночка зеленая’, букв. поющая синяя птица [5]; *ангаахай* зоол. ‘цыпленок, птенец, ротозей’, букв. разиня, ротозей от слова *ангайха* ‘открываться, раскрываться’; *загаһаша хүхэ* зоол. ‘гагара краснозобая’, букв. синий рыбак; *таршаганадаг мо-*

гой зоол. ‘гремучая змея’: у змеи на конце хвоста имеются специальные образования, при опасности она приподнимает хвост и начинает интенсивно размахивать ею, создавая сильный шум; *жэжэжэн боргооһон*, *һохор боргооһон* иволг. зоол. ‘гнус’, букв. маленькая кошка.

Метафора, основанная на характере движения

Бур. *тоншуул* зоол. ‘дятел’ от слова *тоншохо* ‘стучать, клевать’ [5]; *наадагша хархали* зоол. ‘чекан-плясун’, букв. чекан-игрок; *эrbээхэй* зоол. ‘мотылек, бабочка’, букв. существо,двигающееся легко, воздушно, от слова *эrbэгэнэхэ* ‘вертеться, быть непоседой’; *могой*, *гульдарааша* зоол. ‘змея’, букв. змея продирающаяся, проскальзывающая; *төөлүүр хорхой*, *түгжэ хорхой* зоол. ‘гусеница’, букв. червь, ползущий пядями: т.е. расстояниями между концами вытянутых большого и среднего пальцев.

Метафора по производимому звуку

Бур. *доржсоохой* (барг.) зоол. ‘воробей каменный’, букв. говорун, болтун от слова *доржсогонохо* ‘чирикать (о воробьях)’; *шиигануур* зоол. ‘жук навозный’, букв. шумливый: жук издает трескающиеся звуки.

Метафора на основе цвета

Названия животных и растений, состоящие из наименований цветов бывают в основном двухсловными.

Бур. *хүхэ*, монг. *хөх* ‘голубой, синий, зеленый, сивый, серый’ имеет названия нескольких цветов. Многозначность монг. *хөх*, бур. *хүхэ*, можно полагать, является отражением изменчивости оттенков цветов, какие принимает небо в зависимости от погоды и от других природных явлений [4]. Бур. *хүхэ дэгли*, монг. *хүх дэглий*, ‘серая цапля’; *хүхэ буха* ‘синица усатая’; бур. *хүхэ шоно*, монг. *хөх чоно* ‘серый волк’; бур. *хүхэ ногоон* ‘зеленая трава’; *хүхэ нэрһэн* ‘голубика’; *хүхэ сэсэг* ‘василек синий, незабудка’. У западных бурят и в хоринском говоре ‘зеленый’ называется ‘*ногоон хүхэ*’, что значит ‘травяно-голубой’, а во многих случаях просто *ногоон* ‘трава’ [3].

Бур. *ногоон*, монг. *ногоо(н)* имеет значения: 1. ‘трава, зелень’, например, *ногоо һайнтай нуга* ‘травянистый луг’; 2. атр. зеленый, напр., *ногоон баха* ‘зеленая лягушка’; 3. редко-синий, напр., *ногоон хүхэ* ‘зеленый, очень синий’.

Бур. *боро*, монг. *бор* ‘серый’ имеет оттенки серого или сивого цвета. Напр.: *боро буха* ‘сивый или серый бык’, *боро морин* ‘сивая или серая лошадь’, *боро шандаган* ‘серый заяц-русак’.

Бур. *шара*, монг., *шар* ‘желтый, рыжеватый, русый, золотистый’ (основное значение *желтый*). Рыжий цвет преимущественно относится к животным (только рыжая масть лошади обозначается словом *зээрдэ*): *шара хэрмэн* ‘рыжеватая белка’, *шара хасартай шандаган* ‘заяц-русак’, *шара һүүл* ‘белка с желтым хвостом’: 1. *шара модон* ‘самшит, сандал желтый’, *шара тэрэнги* ‘рододендрон золотистый, кашкара’, *шара акаци* ‘желтая акация’; 2. ‘красный, прекрасный, красивый’. Напр., фольк. *шара наран* ‘солнце красное’, *ангир шара дүүхэй* ‘красна девица’; 3. фольк. эпитет с отрицательным оттенком: *шара нохой*, букв. желтая собака.

Бур., монг. *улаан* ‘красный’: *улаан алаг* ‘красно-пегий’, *улаан зээрд* ‘огненно-рыжий’ (о лошади), *улаан гашуун жэмэстэй эшэ* ‘калина’, *улаан нюдэн* ‘плотва обыкновенная (загаһан), сорога (диал.)’, *улаан залаата шубуун* ‘чечетка’, *улаан хорхой* ‘дождевые черви’, *улаан толгой* ‘полевица Триниуса’, *улаан матрын хүмс* (монг.) ‘селагинелла кроваво-красная’, монг. *улаан зандан* ‘красное дерево, сандал’, бур. *улаан бургааһан* ‘тальяник’, букв. красный прут, монг. *улаан бургаас*, монг. *улаан лууван* ‘редиска’, букв. красная морковь.

Бур., монг. *алаг* ‘пегий’: *хара алаг* ‘черно-пегий’, *алаг дааган* ‘тушканчик’, *алаг нюдэн* ‘фиалка трехцветная’, *алаг туун* ‘галка альпийская’, *алаг хулгана* ‘пеструшка’, *алаг хулдан* ‘лунь пегий’, *алаг шоргоолзон* ‘муравей рыжий’.

Бур. *сагаан*, монг. *цагаан* ‘белый’: *хуһан сагаан* ‘белый, цвета березы’, *сагаан һүүлтэй бүргэд* ‘орлан-белохвост’, *сагаан дали* ‘рододендрон Адамса’, *сагаан дэгли* ‘цапля белая большая’, *сагаан тэмээн табгай* ‘кувшинка белая’, *сагаан хайлгана* ‘чайка белая’, *сагаан шандаган* ‘белый заяц-русак, беляк’. В эхир.-булаг. говоре *сагаан* – это ‘ягненок летнего помета’, а в качуг. *нажари хурьган* – *сагаан нэрэтэй* ‘родившийся летом ягненок называется *сагаан*’.

Бур., монг. *хар(а)* ‘черный, темный’: *хара һүүл* ‘белка с черным хвостом’, *хара араата* ‘лиса черно-бурая’, *хара нэрһэн* ‘черника’, *хара толгойтой хархали* ‘чекан черно-головый’, *хара шүгсэр* ‘шикша черная’, *хара шушагандай* ‘кулик черный’, монг. *хар мөөг* ‘грибы подосиновые и подберезовые’, букв. черный гриб; бур. *хара илааһан*, монг. *хар ялаа* ‘комнатная муха’, букв. черная муха; бур. *хара нохой* ‘паршивая собака’, букв. черная собака.

Бур., монг. *алтан* ‘золотой, золотистый’: *алтан үндэһэн* ‘родиола розовая, золотой корень’, *алтан харгана*, *алтаргана* ‘золотарник, карагана карликовая’, *алтан жигүүр* ‘чиж, чижик’, букв. золото-крылья, монг. *алтан загас* ‘золотая рыбка’.

Метонимия и синекдоха

Метонимический перенос в бурятском языке в целом развит сравнительно слабо, а в области названий растений и животных получил еще меньшее развитие. Как известно, метонимия – это извлечение какого-либо свойства из уже оязыковленного отражения действительности в силу его смежности со свойством нового обозначаемого и выбор ему имени, отражающего в своей семантике эту смежность [11, 12]. Метонимия (от греч. *μετόνυμια* – переименование) как «троп, состоящий в том, что вместо названия одного предмета дается название другого, находящегося с первым в отношении «ассоциации по смежности», т.е. в отношении процесс – результат» [1].

В нашем исследовании мы привели следующие примеры метонимии: в соматически мотивированных зоонимах акцент делается на определенную часть тела животного: в названиях волка – *на хвост: ута һүүлтэ* зап. ‘длиннохвостый’; в названии зайца – *на щеку: хасарта шандаган* ‘старый матерый заяц’, букв. щекастый заяц; в названии медведя – *на шкуру: дахата үбгэн* зап. ‘медведь’, букв. старик в дохе; – *на лапы: хилгааһан гуталта*, букв. в обувках из конского волоса; в названии рыбы – на наличие множества *костей: яһата* ‘язь’, букв. костистая; *араата*, букв. с коренными зубами: 1. хорин. ‘лиса’: *шара араата* ‘рыжая’, букв. желтая лисица; 2. тунк. охотн. ‘волк’.

Что касается синекдохи, то она отличается от метонимии своим количественным признаком соотношения того, с чего переходит название, и того, на что оно переходит, при этом один член такого соотношения обычно будет широким и общим [6, с. 143]. О.С. Ахманова в «Словаре лингвистических терминов» рассматривает синекдоху как «троп, состоящий в замене названия целого названием какой-либо его части, в названии частного вместо названия общего и наоборот» [1].

Синекдоха проявляется тогда, когда употребляется родовое название вместо вида, например: монг., бур. *үхэр* родовое название крупного рогатого скота: бур. *үхэр адуулха* ‘пасти скот’; поэтому корову, кастрированного быка, вола буряты и монголы называют *үхэр: гунан үхэр* ‘трехлетний бык’, *хүллэмгэй үхэр* эхир. ‘упряжной вол’, *боод (или тугаллаха) үхэр* ‘стельная корова’.

Также синекдохой является значение ‘мех животного’ или ‘действие, направленное на животное’: *булган малгай* ‘соболья шапка’ и *булга агнаха* ‘охотиться на соболя’; *зээгэн малгай* ‘шапка из меха россомахи’, *ондатра малгай* ‘ондатровая шапка’.

Переносное употребление названий животных в характеристике людей, действий относится к синекдохе.

В бурятском языке стереотипные представления животных определенным образом участвуют в характеристике человека, его поведения, манер. Например: мягкий характер овцы характеризует спокойного человека *хонин зан*, букв. овца-характер; *хонин хүн* ‘доб-

родушный человек’, букв. овца-человек; *хэбтэһэн хони бодхоохогүй хүн* ‘безобидный человек, который не поднимет даже лежащую овцу’. Также в разговорном бурятском языке распространено устойчивое сравнение с оттенком брани, как *хонин шэнги (хонгор)* ‘наивен как овца’. Здесь мы видим явное противоречие. Между тем, образ *овцы* воспринимается и трактуется у разных народов совершенно по-разному, например, в русском языке *баран* ассоциируется с упрямством и глупостью, ср.: *смотреть, как баран на новые ворота*, а *овца* в уменьшительно-ласкательной форме *овечка* – с наивностью и в то же время невинностью, олицетворяет того, кто заслуживает жалости.

Собака в бурятском языке олицетворяет плохие качества человека, и очень часто этот зооним употребляется в качестве брани: *бужуутай (или хара нохой!)*, букв. паршивая собака!; *хара нохой* ‘собака черная’; *нохой хоходор* ‘крайне недалновидный’, букв. слепой как собака. Во многих бурятских говорах, когда хотят сказать: *не ругайся, не наглей* или *не выражайся*, используют выражение: *бү нохойро* (хорин.) ‘не собачься’. При этом в бурятском языке нет коннотации зоонима *собака*, как в русском: *предан, как собака*, в то время как в бурятском: *муу нохой шэнги дахаха* ‘тащиться (идти) словно плохая моська (за кем-либо)’.

Свинья ассоциируется с нерыштливым человеком, разг. (неряха): *гахайдал амитан, халан хүн* [7], а также *гахай хомхой* бох. ‘весьма жадный’ [5], *газар гахай болохо* ‘разрушаться в пух и прах’, букв. земля, свинья, стать; *үнэгэн мэхэтэй* ‘хитрый как лиса (о людях)’ [5]; *үнэгэн мэхэ гаргаха* фольк. ‘выказывать лисью хитрость’; *шонорхуу зантай хүн* ‘человек с волчьим нравом’ [5]; выражение *морин хулгана, хээрын хулганаан* – ‘полевая мышь’, редко перен. ‘пройдоха, проныра’ [5]; *хорхойдол тулюур* ‘совсем немощный’, букв. слабый как червяк [5]; *эрэ доргон болохо* 1. ‘задираться, петушиться’ [5]; 2. перен. ‘злой, задир’ [5]; *шара хэдэгэнэ* ‘вредный, придиричивый человек’, букв. желтая оса.

В бурятском языке при характеристике человека зоонимы чаще всего употребляются в составе сравнительных оборотов, в определенном контексте с помощью слов типа *шэнги* (подобно, как), *адли* (похожий): *шандаган шэнги аймхай* ‘труслив как заяц’, *элжэгэн шэнги тэнэг* ‘глуп как осел’ [10].

Табу и эвфемизмы

Табуирование и появление связанных с ними эвфемизмов в номенклатуре названий растений и животных обусловлено в подавляющем большинстве случаев мифологическими представлениями, суевериями и анимизмом. Животным приписывали все человеческие чувства и относились к нему как к человеку. Запретные слова появились, чтобы скрыть от зверей намерения охотника, для защиты человека, охраны его, обеспечения удачи в промысле. Следуя обычаю, охотники избегали называть животных, на которых они охотились, их именами, что обуславливало появление завуалированных иносказательных названий как простых, так и составных. Опасение спугнуть объект охоты, рыболовства, навлечь на себя и свои пастбища нападение хищников, причинение вреда дикими животными, определяет возникновение многочисленных запретов на прямое обозначение реалий объективного мира. Табу отражает тотемические представления первобытного человека, т.е. представления о животном как основоположнике рода (тотема), наделенным сверхъестественной силой. Как уже говорилось выше, эти представления отразились, прежде всего, на вторичных названиях промысловых животных, хищников [13].

Так, в говорах бурятского языка имеются различные табуистические названия волка: хорин. *гэндэн убша*, аг. *гэндэн жамса*, вост. и зап. *гарюуһан*, унг. *арзагар шүдэн*, букв. оскаленные зубы, барг. *гонзогой һүүлтэ*, букв. горизонтально-хвостый, ал. *бурханай нохой*, букв. божья собака, *нооһон толгойто* ‘волосатоголовый’, тунк. *хээрын нохой*, букв. степная собака, сел. *урта сүүлтэ* и зап. *ута һүүлтэ*, букв. длиннохвостый, сел. *хамуута*, букв. паршивый, *тэнгэриш нохой* ‘небесная собака’, *хүйтэн шэнжэтэ*, букв. с холодными признаками, ал. *ханиагта*, букв. с волосами на висках, старуха, бох. *хүйтэн шэрүүн*, букв. холодный, жесткий, барг. *хээрын хүхэ*, букв. степной, синий, бох. *шэрүүн*, букв. жесткий, жестокий; хорин. *зууранги*, букв. замороженный. Принадлежавшие к бурятскому роду ‘шоно’ называли волка барг. *абга* ‘дядя по отцу’, сел. *ахай* ‘старший брат’ [9].

Для обозначения медведя широко распространены такие эвфемистические названия, как: закам. *exэ үбгэн*, букв. большой старик, *эрэ баахалдай*, букв. самец бахалдай, *бандагар exэ баахалдай*, букв. громадный большой бахалдай, хорин. *шара махай* ‘большой бесхвостый медведь-самец (одинок)’ [5], *хилгааһан гуталта* ‘с волосистой обувкой’, *атаабхи* – этимология этого слова неясна, *һүүлтэ бургал*, букв. хвостатый бургал. Слово *бургал* в данном составном названии, возможно, произошло от глагола *бургаха* ‘падать, порошить (о снеге)’, это связано с тем, что медведи залегают в зимнюю спячку с первым снегом.

Следует отметить, что охотничьи названия животных – наиболее вежливые, почти-тельные: например, *бурханай нохой* (ал.), букв. божья собака; *тэнгэриин нохой*, букв. небесная собака; *абга* (барг.), букв. дядя; *ахай* сел., букв. старший брат. А скотоводческие названия – ругательные, грубые, например, *арзагар шүдэн* (унг.), букв. оскаленные зубы; *гонзогой һүүлтэ* (барг.), букв. с вытянутым хвостом; *хамуута* (сел.), букв. паршивый, *хүйтэн шэрүүн* (бох.), букв. неприветливый.

Орел (*exэ шубуун*) (табуистическое название орла на бурятском *бүргэд*) почитался бурятами как родоначальник шаманов и как сын хозяина острова Ольхон. *Лебедь* (*хүн, хон шубуун*) считалась прародительницей одного из основных этнических подразделений бурят – хори [2]. Широкое распространение получили культы лесных зверей – волка, оленя, кабана, соболя, зайца.

В некоторых табуированных названиях представителей животного и растительного мира обнаруживается тенденция древних народов к эвфемизации на основе поляризации значения, проявляемая в намеренном наделении табуированного животного положительными качествами путем присоединения к основе уменьшительно-ласкательных суффиксов, в нарочито почтительном обращении к внушающему суеверный страх объекту номинации. Такое поведение объясняется стремлением древнего человека задобрить стоящие за ним таинственные силы, привлечь их на свою сторону. Иллюстрацией эвфемической замены служат почтительные наименования медведя: *таабай* тунк. и зап. ‘дед’.

Следует отметить, что эмоциональная оценка животных в разных языках разная: если в бурятском языке превалирует выражение чувства страха и почтительности, то в русском языке фамильярно шутливое отношение [10].

Таким образом, развитие социальной, общественно-политической, экономической, научно-технической, культурной жизни общества привело с появлением новых предметов и явлений к созданию новых наименований, особенно в названиях животных и растений, а также к их переносному употреблению слов, отражающих уклад жизни бурятского народа, специфику духовной и материальной культуры. Большую роль в этом играют переносы значений, связанные с метафорой, метонимией и синекдохой. Фитонимические и зоонимические переносные значения формируют значительный фрагмент языковой и концептуальной картины мира носителя бурятского языка, выполняя номинативную, характеризующую, эмотивную функции. Табуированные названия животных и растений обусловлены мифологическими представлениями, суевериями, в которых обнаруживается тенденция древних народов к эвфемизации. Причиной такого образного отражения переносных значений и их реализация в частных оценках – эстетических, этических, эмоциональных – является знание древними носителями бурятского языка через призму растений и животных особого кода восприятия действительности.

Список сокращений:

бот. – ботанический термин;

бур. – бурятское;

букв. – буквальный вариант;

вост. – восточный диалект;

греч. – греческий термин;

зап. – западный диалект;

зоол. – зоологический термин;

лит. – литературный вариант;
монг.– монгольский термин;
напр. – например;
охотн. – охотничий термин;
перен. – переносное значение;
сел. – сельское;
ср. – среднее;
фольк. – фольклорный вариант;
Говоры бурятского языка:
аг. – агинский;
ал. – аларский;
барг. – баргузинский;
бох. – боханский;
закам. – закаменский;
иволг. – иволгинский;
качуг. – качугский;
тунк. – тункинский;
унг. – унгинский;
хорин. – хоринский говор;
эхир.-булаг – эхирит-булагатский.

Список литературы

1. Ахманова О. С. Словарь лингвистических терминов / Ахманова О. С. – 2-е изд., стер. – М. : Совет. энцикл., 1969. – 607 с.
2. Бадмаев А. Культ медведя в культуре бурят [Электронный ресурс] / А. Бадмаев. – Режим доступа : <http://www.evrazia.org/modules.php?name=news@file=article@sid=1242> (дата обращения: 25.12.2011).
3. Бертагаев Т. А. Аморфное сочетание имен (на материалах бурят-монгольского, монгольского и русского языков / Бертагаев Т. А. – Улан-Удэ : [б. и.], 1941. – 34 с.
4. Бертагаев А. Т. Сочетания слов и современная терминология / Бертагаев А. Т. – М. : Наука, 1971. – С. 109
5. Бурятско-русский словарь / сост. К. М. Черемисов. – М. : Совет. энцикл., 1973. – 804 с.
6. Рассадин В. И. Фонетика и лексика тофаларского языка / Рассадин В. И. – Улан-Удэ : Бурят. кн. изд-во, 1971. – 256 с.
7. Русско-бурят-монгольский словарь / под ред. Ц. Б. Цыдендамбаева. – М. : Гос. изд-во иностр. и нац. словарей, 1954. – 750 с.
8. Цыбикова И. А. Типология семантического развития слов в монгольском и бурятском литературном языке / Цыбикова И. А. – Улан-Удэ, 2003. – 240 с.
9. Цыренов Б. Д. Русско-латинско-бурятский словарь названий растений и животных / Цыренов Б. Д., Рупышева Л. Э. – Улан-Удэ : Бэлиг, 2005. – 52 с.
10. Шагдаров Л. Д. Функционально-стилистическая дифференциация бурятского литературного языка / Шагдаров Л. Д. – Улан-Удэ : Бурят. кн. изд-во, 1974. – 344 с.
11. Щербак А. М. Языковая номинация (виды наименований) / Щербак А. М. – М., 1977. – 210 с.
12. Щербак А. М. Языковая номинация (общие вопросы) / Щербак А. М. – М., 1977. – 367 с.
13. Эвфемия в общественно-политической лексике [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://planetadisser.Com/see/dis_195447.htm (дата обращения: 10.01.2012).

СКотоводческие заговоры в традиционной культуре тувинцев эрзинского кожууна

THE SHEPHERDS CHARMS IN THE TRADITIONAL CULTURE OF THE TUVINIAN PEOPLE IN ERZIN REGION

На основе публикаций, архивных и новых полевых материалов автор дает общую характеристику существующим жанрам, в том числе скотоводческим заговорам традиционной культуры эрзинских тувинцев.

The author gives the general description of the existent genres including the shepherds charms in the traditional culture of the Tuvinian People in Erzin region based on published works, archives and new materials

Ключевые слова: эрзинские тувинцы, традиция, обряд.

Kew words: Erzin's Tuvinian people, tradition, ceremony.

Эрзинский кожуун (район) с административным центром с. Эрзин расположен на юге Республики Тыва. Он граничит на юге с Монголией, на западе – с Овюрским, на востоке – с Тере-Хольским, на севере – с Тес-Хемским кожуунами. Изучение традиционной музыкальной культуры Эрзинского кожууна ведется нами с 2005 года.¹

Наши полевые материалы показывают, что в настоящее время жанровая система песенного фольклора эрзинских тувинцев в значительной степени трансформирована по сравнению с недавним прошлым, поэтому не все ее жанры представлены в архивных и полевых записях в равной мере. В песенной традиции эрзинцев функционируют два основных жанра² – ырлар (ед.число ыр/ыры)³ и кожамыктар (ед. число кожамык). Обычно эту пару терминов переводят как «песни» и «припевки». В настоящее время в Эрзинском кожууне как ыры, так и кожамык поют в различных ситуациях: во время работы (выделки шкур, когда пасут скот, косят сено и т.д.), досуга (при встрече родственников, гостей, во время концертов, среди молодежи), в различных празднично-обрядовых ситуациях: во время встречи «Шагаа» (Нового года), «Наадыма» (летний праздник чабанов), проведения свадьбы, обряда «Хылбык» (первая стрижка волос ребенка, от хыл 'волос'). Песни исполняются в дороге во время езды, как на традиционном, так и на современном транспорте. Значительная часть песенного репертуара исполняется вне связи с конкретными ситуациями: многие исполнители сообщали нам, что они поют в одиночестве, «для себя».

Для эрзинской традиции, как и для культуры тувинцев в целом, характерен запрет исполнения песен во время периода похоронно-поминальных обрядов, а также в сакральных местах (перевалы, источники, священные горы), где нельзя шуметь и громко разговаривать.

Помимо ырлар и кожамыктар в Эрзинском кожууне распространены монгольские песни, что было отмечено в свое время А.Н. Аксеновым [1, с. 231]. Для их обозначения используется термин моол ырлар 'монгольские песни', что весьма любопытно. Термин ыр является исконно тюркским, ему соответствует монгольский аналог дуу. Последний тер-

¹К настоящему моменту проведены две музыкально-этнографические экспедиции. В 2005 году А.Х. Кан-оол, Е.Л. Крунич и Г.Б. Сыченко были обследованы сс. Эрзин, Бай-Даг, Морен, Булун-Бажы и Нарын, в 2007 году А.Х. Кан-оол и Г. Б. Сыченко работали в с. Качык.

² Для определения жанра мы сначала приводим название, принятое в фольклористике, затем курсивом его национальное определение (если оно существует) и буквальный перевод на русский язык (в большинстве случаев перевод выполнен автором).

³ В тувинской культуре функционируют варианты терминов *ыр* и *ыры*, причем в словарях различия между ними не объясняются. В работах А.А. Даржая дается следующее разграничение: понятие *ыр* в большей степени связано с поэтическим искусством, а *ыры* – с жанром собственно песни [2, с. 154].

мин известен эрзинцам, однако, исполняя песни, они предпочитают определять их тюркским понятием. Нами было записано всего десять монгольских песен, тем не менее, этот небольшой материал достаточно репрезентативен, поскольку он зафиксирован во всех сумонах (кроме Эрзина – кожуунного центра) от значительного числа исполнителей (9 человек) и включает разные по жанрам и стилистике образцы. На наш взгляд, моол ырлар требуют отдельного исследования. По предварительным наблюдениям, они отличаются от халха-монгольской песенной традиции и, скорее всего, связаны с культурой проживающих на территории Монголии локальных групп тувинцев.

Большое распространение в культуре эрзинцев, как и в других локальных традициях, имеют өпей ырлар ‘колыбельные песни’. Содержание поэтических текстов өпей ыры связано с темами скотоводства, охоты, будущей жизни ребенка. Можно сказать, что для них характерны элементы прогностической магии.

Несмотря на то, что носителями өпей ыры являются женщины, имеется традиция исполнения колыбельных мужчинами в стиле хөөмей. По сообщению информаторов, мужчины пели өпей ыры, когда женщины вынуждены были заниматься хозяйством (например, доить скот). По словам носителей традиции, термином өпей ырлар в старину называли горловое пение хөөмей. Встречаются и другие названия өпей ырлар: хөөмей ыры ‘песня хомея’, өпея ыры ‘песня ребёнка’. Поют колыбельные песни узун суук аялгаларбиле ‘длинными плавными мелодиями’. Нередко колыбельные песни называют песнями матери, хотя песни матери – это отдельная жанровая разновидность внутри ырлар или кожамыктар, выделяемая по содержанию поэтического текста.

Для өпей ыры характерно использование разнообразных по стилистике напевов. Так, имеются свойственные только этому жанру напевы, которые некоторыми чертами родственны напевам обряда приручения животных мал алзыр¹. В отдельных образцах өпей ыры можно встретить напевы, родственные жанрам ыры, кожамык, хөөмей. При этом обязательным является обращение к ребенку со словами: «өпей, өпей, өпей, сарыым» («опей, опей, опей², милая»), «увай, увай, увай, уруум» («увай, увай, увай, доченька»). Также нередки случаи, когда после традиционного основного напева исполнитель в импровизационной форме продолжает пение өпей ыры до неопределенного времени, пока не заснет убаюкиваемый ребенок. Здесь исполнитель может включать между пением в импровизационно-речитационной форме повествовательные монологи – отрывки детских сказок, поговорок, благопожеланий или же «свои» рассказы и т.д. Этим они также родственны скотоводческому заговорам.

Довольно большое распространение имеет горловое пение хөөмей. Нами зафиксированы образцы горлового пения от семи исполнителей во всех населенных пунктах Эрзинского кожууна, причем их возрастной диапазон довольно широк – от 36 до 70 лет³. Информантами были исполнены основные стили горлового пения – каргыраа⁴, хөөмей⁵, сыгыт⁶.

¹ Об этом писали еще А. Н. Аксенов [1, с. 20] и З. К. Кыргыз [9, с. 41-42], и это подтверждается также материалами по Эрзину.

² Звукосимволические слоги «опей, увай» примерно соответствуют русским «бай».

³ По словам исполнителей, горловым пением поют также школьники.

⁴ Каргыраа (происходит от звукоподражательного глагола каргыраар «хрипеть, издавать хриплые звуки; бурлить») – самый низкий по регистру звучания стиль, основной опорный звук (бурдон), которого находится в пределах четырех начальных звуков большой октавы.

⁵ Хөөмей (хөөледир ырлар «петь, изображая гудение») – основной вид горлового пения; этим термином называют и один из стилей, и феномен в целом.

⁶ Сыгыт (имеет общий корень со словом сыг ‘свист’) – это самый высокий по регистру звучания стиль, с высоко свистящими обертонами, находящимися на границе 4-5 октав. По тембру напоминает флейту пикколо. Предельное напряжение дыхательных путей.

Мелодические речитации при обряде приучения животных поют, когда самки домашних животных – козы, овцы, коровы, кобылицы или верблюдицы бросают своих только что родившихся детенышей и не кормят их. Причиной отказа являются разные ситуации: гибель самки-матери, появление у детеныша незнакомого запаха (во время холодов детеныш, побывав в юрте, приобретает новые запахи, в результате мать отказывается кормить его). Для того, чтобы заставить самку кормить детеныша, ему смазывают хвостик солью и молоком самки и поют в стиле мелодических речитаций заговор аян тудар¹, в основе которого лежат специальные звуко-символические слоги².

Мал алзыр – это общее название для всех заговоров, наряду с которым используются и специальные названия для различных животных. Так, в Эрзинском кожууне встречались следующие названия обряда приучения животных: чучуулаар (обращение к козе); тоотпалаар (обращение к овце); хөөглээр (обращение к корове); курийлээр (обращение к лошади); тоорлаар, буурлаар (обращение верблюдице).

На каждый вид животного существуют отдельные многократно повторяемые слова, например, на корову – хөөг, хөөг. Эти же слоги используются для подзывания животных. От них происходят и названия соответствующих заговоров:

коровы – «хөөг, хөөг» (>хөөглээр);

овцы – «тпроогэт, тпроогэт» (> тоотпалаар);

козы – «чу-чуу, чу-чуу»; «чи-чии, чи-чии» (> чучуулаар);

лошади – «курий, курий» (> курийлээр);

верблюдицы – «тоор, тоор» (> тоорлаар).

Навыками пения заговора, или аян тудар, владеет не каждая женщина. И раньше, и в наше время для подобных целей специально приглашают исполнителей, владеющих данной традицией. Нотированные звукозаписи напевов мелодических речитаций данного обряда опубликованы в монографиях А.Н. Аксенова [1, с. 20-21] и З.К. Кыргыс [5, с. 97-99]. Эрзинских примеров среди опубликованных записей нет. А.Н. Аксенов отмечал, что напевы скотоводческих мелодических речитаций близки к мелодиям колыбельных песен епей ыры и, по наблюдениям писателя В. Кок-оола, к напевам речитаций шаманов [1, с. 22].

В Туве напевы заговоров обряда приучения животных распространены повсеместно, кроме заговора приучения верблюдицы. Данный обряд функционирует в Эрзинском кожууне, где разводили данный вид скота. Остановимся на нем подробнее.

По словам информантов-эрзинцев, к только что родившемуся верблюжонку следует относиться как к новорожденному ребенку и так же внимательно за ним ухаживать. Верблюдоводство считается трудным занятием, требующим много усилий и терпения. Раньше во время обряда приучения верблюдицы приглашали игилчи³ – мастера-инструменталиста⁴. Игилчи устраивался рядом с верблюдицей и начинал играть очень длинные, протяжные мелодии импровизационного характера, в основе которых могли лежать напевы тувинских традиционных песен. Существует также произведение для моринхуура⁵ «Өскус ак бодаган» («Сирота белый верблюжонок»), о верблюжонке, потерявшем свою мать. Инструмент моринхуур до сих пор бытует в данной местности.

Автор данной работы считает, что мелодические речитации обряда приучения животных играют большую роль в формировании тувинской народной манеры пения в целом, являясь одним из ее основных базовых компонентов. В педагогической вокальной

¹ Буквально это выражение означает ‘доставить удовольствие’, то есть пением, красивой мелодией доставить удовольствие и таким образом воздействовать на животное с целью понудить его взять детеныша обратно [9].

² Аналогичные слоги существуют у южных алтайцев. См. [3].

³ *Игил* – тувинский двухструнный смычковый инструмент.

⁴ В недавнем прошлом в этих же целях использовался патефон.

⁵ *Моринхуур* – монгольский народный инструмент.

практике они применяются в качестве упражнения для распевания голоса. Предлагаются следующие рекомендации: упражнения (мелодические речитации) следует петь с четким представлением образно-смысловой интонации. Для начала распевания напевы скотоводческих заговоров следует петь на различные гласные звуки – Э; О; И; У; А. Упражнения следует начинать петь в удобной тональности, затем подниматься по полутонам до возможного предела. В процессе распевания следует добиваться единого и ровного звучания, только тогда переходим к пению с использованием традиционных специальных звуко-символических слогов – хөөг, тпроогэт, чу-чуу, чи-чии, кури-курий, тоор-тоор, далее можно включить между пением в импровизационно-речитационной форме повествовательные монологи – рассказы, посвященные своим животным, отрывки детских сказок, поговорок, благопожеланий или же «свои» рассказы, а также песни. В результате систематического выполнения рекомендуемых упражнений, у певца должно возникать ощущение голосовой свободы и, тем самым, формируется самобытная естественная народная манера пения. Использование скотоводческих заговоров в педагогической вокальной практике требует отдельной методической разработки. В дальнейшем автором планируется более подробное исследование по данной теме и издание сборника с методическими указаниями и нотными приложениями.

В целом, скотоводческие заговоры, встречающиеся в Эрзинском кожууне, выделяются развитостью своей мелодической линии и импровизационностью исполнения. Тем самым, они отличаются от скотоводческих заговоров других кожуунов Тувы. Во время обряда мал алзыр исполнительницы часто включают в структуру обряда отрывки из благопожеланий йөрээл; рассказы, посвященные своим животным; а также поют песни, которые сочиняют экспромтом; горловое пение хөөмей и т.д.

Особо следует отметить, что до настоящего времени в традиционной культуре эрзинцев бытует заговор приучения верблюдицы тоорлаар.

Таким образом, скотоводческие заговоры эрзинцев отличаются более развитой композиционной структурой, которая непосредственно связана с самим обрядом мал алзыр. В дальнейшем требуется более подробное изучение данных заговоров, а также исследование других скотоводческих обрядов Тувы в сравнительном аспекте.

Список литературы

1. Аксенов А. Н. Тувинская народная музыка / Аксенов А. Н. – М. : Совет. музыка, 1964. – 256 с.
2. Даржай А. А. Шагар-оьтта шалың : Проза дептери / Даржай А. А. – Кызыл : Тувин. кн. изд-во, 1995.
3. Кан-оол А. Х. Музыкально-диалектологическое изучение Тувы : к постановке проблемы // Тезисы научных докладов V-го Международного этномузыкологического симпозиума «Хоомей (горловое пение) – феномен культуры народов Центральной Азии» (25-27 июля 2008 г., г. Кызыл). – Кызыл, 2008. – С. 82–86.
4. Кондратьева Н. М. Скотоводческие заговоры теленгитов : дис. ... канд. искусствоведения / Кондратьева Н. М. – Новосибирск : [б. и.], 1996. – 196 с.
5. Кондратьева Н. М. К теории интонационных культур: интонационная культура теленгитов / Кондратьева Н. М., Мазепус В. В., Сыченко Г. Б. // Вопросы музыковедения. – Новосибирск, 1999. – С. 212–225.
6. Кыргыз З. К. Песенная культура тувинского народа / Кыргыз З. К. ; ред. И. В. Мацневский. – Кызыл : Тувин. кн. изд-во, 1992. – 144 с.
7. Кыргыз З. К. Тувинское горловое пение : этномузыковедческое исследование / Кыргыз З. К. – Новосибирск, 2002.
8. Сузукей. В. Ю. Музыкальная культура Тувы в XX столетии / Сузукей. В. Ю. – М. : Композитор, 2007. – 408 с.
9. Сыченко Г. Б. Региональные исследования в Южной Сибири и в Республике Тыва // Тезисы научных докладов V-го Международного этномузыкологического сим-

позиума «Хоомей (горловое пение) – феномен культуры народов Центральной Азии» (25-27 июля 2008 г., г. Кызыл). – Кызыл, 2008. – С. 60–63.

10. Тувинско-русский словарь / ред. Э. Р. Тенишев. – М. : Совет. энцикл., 1968. – 568 с.

11. Юша Ж. М. Обрядовая поэзия тувинцев: структура и семантика / Юша Ж. М. – Новосибирск : Апельсин, 2009. – 166 с.

УДК 008

Амгаланова М.В.

РЕПРЕССИРОВАННАЯ КУЛЬТУРА В КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ

THE «REPRESSED CULTURE» IN THE CULTURAL SPACE

В статье культура рассматривается как нормативное отношение к миру, которое основывается на определенных образцах, одобряемых большинством членов общества. Культурные нормы предстают в двух ипостасях: разрешительном и запретительном. В статье приводятся определения «репрессированной культуры», данные отечественными и зарубежными исследователями.

In this article the author considers the culture as a normative approach to the world, which is based on certain samples approved by a majority of society members. Cultural norms are presented in two ways: permissive and prohibitive. The article provides a definition of «repressed culture» given by different Russian and foreign researchers.

Ключевые слова: культура, культурная норма, культурное явление, репрессированная культура.

Key words: culture, cultural norms, cultural phenomenon, repressed culture.

Являясь областью человеческой деятельности, а не живым организмом, культура не может иметь собственных целевых установок. Определенные цели есть у общества, поэтому именно общество реализует конкретные цели с помощью различных инструментов, среди которых наиболее универсальным является культура. Так, одним из выводов общественности нашего времени является: «там, где было общество, стала культура» (Бекинг); социологи культуры утверждают, что нет общества вне культуры, как нет культуры вне общества. Культура, таким образом, может быть рассмотрена и как инструмент управления обществом, а не только как средство создания выдающихся произведений искусства. Общество существует по строгим правилам, включающим в себя нравственные нормы, религиозные каноны, дидактические принципы и эстетические идеалы. Именно культура диктует обществу соблюдение этих правил, а общество, в свою очередь, репрессирует нарушителей тех или иных норм и ценностей, а также определяет им наказания.

Культурологические исследования, как правило, сосредотачиваются на креативных и регулятивных функциях культуры, практически исключая репрессивную. Такая ориентация вполне понятна, поскольку культура ценна для нас тем, что с ее помощью мы упорядочиваем окружающий нас мир и наши представления о нем. Однако, Ю.М. Лотман утверждал, что культура начинается с запретов [3]; А.Я. Флиер отметил, что, если отвлечься от заведомо апологетического взгляда на культуру, то обнаруживается, что культура в той же мере полна запретов, табу и иных ограничений свободы человеческой деятельности и мысли и даже репрессивных мер [10, с. 242]. В определенных случаях запреты имеют вполне утилитарные социальные основания, такие, как не убий, не укради, не нарушай принятых порядков общежития, в иных – складываются случайно, в силу частного стечения обстоятельств, например, религиозные предписания, лингвистические и иные поведенческие нормы.

Проблема запретов в культуре – одна из вечных тем философии и культурологии. Это связано с тем, что понятия «табу», «нельзя», «запрет» относятся к числу универсалий культуры. Данная проблематика запретительных и ограничительных норм в культуре всегда была актуальной и дискуссионной, особенно в кризисные или переломные периоды развития общества. Начиная с Сократа и Платона целый ряд философов затрагивал проблему норм общественного поведения, разрешений, запретов и наказаний за нарушения принятых норм поведения. Любопытно, что в любом правовом своде древности и Средневековья – от законов Хаммурапи до Русской правды – нарушение обычая (т.е. культурной нормы, установки) наказывалось жестче, чем преступления собственно уголовные [10, с. 249].

Если рассматривать нормы как правила, регулирующие человеческое поведение, то культурные нормы представляют собой предписания и требования должного (общественно одобряемого) поведения. Некоторые нормы ограничены частной жизнью, другие – общественной. А поскольку общественная жизнь выше личной, то и нормы частной жизни менее ценны в общественной жизни. Классификация норм, в том числе и культурных, проводится по различным основаниям. Нормы подразделяются на общечеловеческие, национальные, классовые, групповые, межиндивидуальные; нормы, устанавливающие порядки в обществе и составляющих его группах: политические, экономические, культурные (Т. Парсонс); обычаи, нравы, законы (У. Самнер); нормы социокультурного поведения подразделяются на предписывающие и запретительные (Э. Гидденс).

Леви-Стросс в своих работах рассматривает культуру как систему дополнительных ограничений. Обращая внимание на запретительный характер культурных норм, Ю. Лотман высказал идею о том, что культура является системой норм и запретов, ограничений и разрешений. О дисфункциях культуры, в том плане, что культура одновременно обладает как позитивной, так и негативной значимостью, писал Э. Соколов.

Парадигма культуры как репрессии была разработана З. Фрейдом. Культура в его теории трактуется как система запретов, наказаний, а также всевозможных защитных средств от враждебных побуждений человека. Главный акцент он делал на фундаментальном противоречии между природными инстинктами человека и социальным миром, в котором только и может жить человек. Теория Фрейда в дальнейшем была скорректирована в трудах его последователей Э. Фромма «Бегство от свободы» и Г. Маркузе «Одномерный человек». Именно Маркузе своей работой «Эрос и цивилизация. Философское исследование учения Фрейда» в конце 1960-х стал символом контркультуры, духовным наставником студенческого бунта и сексуальной революции.

То, что общество посредством культуры управляет человеком и воспрещает ему те или иные действия и мысли, более или менее целенаправленно исследовали преимущественно французские постструктуралисты, в частности М. Фуко и Ж. Бодрийяр. Например, получила широкую известность «гипотеза подавления» Фуко, согласно которой коллектив всегда стремился подавить индивида законами, традициями, обычаями, нравами и в особенности разрешенными и запрещенными формами сексуальности [11].

Таким образом, культура представляет собой своего рода нормативное отношение к миру, которое основывается на определенных образцах, одобряемых большинством членов общества. А культурные нормы, в свою очередь, предстают в двух ипостасях: разрешительном и запретительном. Репрессия неотделима от давления (морального, физического), в результате которого подавляются нежелательные тенденции и формируются требуемые. Акцент на репрессии описывает один из значимых параметров культуры и носит системообразующий характер. Таким образом, репрессия работает на воспроизводство социокультурного целого. «Когда древневосточная толпа побивает камнями нечестивца, бросившего вызов базовым ценностям общества, мы имеем дело с репрессией... Я уже не говорю о таких случаях, когда мать шлепает ребенка, назвавшего бабушку «дурой»» [13]. И.Г. Яковенко считает, что объектом репрессии выступает государство, а субъектом – со-

циокультурная целостность, представляющая собой нерасторжимое единство общества и культуры.

С этой точки зрения культура представляет собой несвободу, подавление личности коллективным интересом, набором ценностных установок, соответствующим коллективным потребностям, отказом от собственных желаний и устремлений. Социокультурная история человечества неразрывно связана с разнообразными проявлениями репрессий: геноцид, войны, религиозные гонения и появлением т.н. репрессированных культур, к которым можно причислить, например, ненавистную современникам и активно уничтожавшуюся Амарнскую культуру Древнего Египта или старообрядческую культуру на Руси. Двойственными были эпоха Возрождения, где Сервантес был заключен в тюрьму, а Данте был вынужден жить в изгнании, и эпоха Просвещения. Капиталистическое товарное производство породило ценностную переориентацию познания на получение лишь прагматического полезного знания. Феминистические исследования выявили репрессии Другого, женского, бессознательного, маргинального в культуре. Смена имен улиц и городов также рассматривается как репрессия, как насильственное уничтожение исторической памяти народа. Исходя из этого, можно сделать вывод, что в основе любой репрессии лежит предпочтение, например, религиозное или идеологическое.

Однако, для культурологов в культуре нет ни заведомо хорошего, ни заведомо плохого. Культурологи в этом смысле говорят о существовании эстетически репрессированной культуры. Культурная ситуация не является статичной или неизменной, поскольку в культурном процессе маргинальные жанры могут «канонизироваться», а эталонные культурные явления перестанут интересовать общество. Случается и так, что многие из этих явлений, которые находились на иерархической «верхушке», опускаются вниз и наоборот многие из «низших» могут подняться вверх в системе культурных ценностей. Зачастую сами исследователи своими «авторитетными» мнениями репрессируют те или иные культурные явления, когда дают оценку «это плохо, некрасиво, безвкусно и т.д.»

Эту диалектику изменений в культурном процессе отмечал применительно к литературе, в частности, к жанровому развитию литературы Ю. Тынянов в знаменитой работе «Литературный факт»: «И текучими здесь оказываются не только границы литературы, её «периферия», её пограничные области – нет, дело идёт о самом «центре»: не то, что в центре литературы движется и эволюционирует одна исконная, преемственная струя, а только по бокам наплывают новые явления, – нет, эти самые новые явления занимают именно самый центр, а центр съезжает в периферию.

В эпоху разложения какого-нибудь жанра – он из центра перемещается на периферию, а на его место из мелочей литературы, из её задворков и низин вливается в центр новое явление...». Схему, выведенную Ю. Тыняновым, можно расширить на культуру в целом: те или иные культурные явления могут «из центра перемещаться на периферию» и, наоборот, «из задворков и низин культуры вливаться в её центр» по воле определённых социальных предпосылок [1].

Механизмы репрессирования культурных явлений могут быть различными и не обязательно носить идеологический или административный характер, о чем упоминалось выше. Конечно, в советскую эпоху репрессированной культурой было творчество Мандельштама, Бабея, русских эмигрантов, диссидентов, поскольку по своей природе советская система была идеократической и подвергала репрессиям те культурные явления, которые идеологически ей противостояли. В современной России данные идеологические механизмы формирования репрессированной культуры работают плохо, поскольку само государство по своей сути не является идеократией. Формируется же она именно эстетическими механизмами [1].

Так, в архитектуре XX в. теоретикам и проектировщикам, которые пытаются отделить себя от недавнего прошлого, любое упоминание возвышенного или прекрасного кажется принудительно репрессированным: «Позитивистский акцент на рациональности и

функции маргинализирует прекрасное и возвышенное как субъективные архитектурные вопросы. Следуя психоаналитическим и деконструктивистским моделям, некоторые теоретики (Вайлдер и Эйзенман) считают, что источник обновленной теории требует обнаружения ее репрессированных аспектов, например, гротеска и безобразного как составляющих частей возвышенного» [6, с. 100]. Выставка «Репрессированная культура», проходившая в Москве в 2006 году, основной своей целью определила показ различных подходов к сохранению архитектурного наследия авангарда на примерах памятников конструктивизма Москвы и построек «Современного движения» 1920-х годов в Германии. В рамках выставки проходила целая серия фотовыставок, которые наглядно демонстрировали плачевное состояние ярчайших построек этого времени [4].

К.Н. Анкудинов под «репрессированной культурой» понимает «параллельную культуру», ту, что в иерархии культуры находится внизу. Эта униженная культура, находящаяся «на периферии, на задворках и в низинах». Так, сегодня в отечественной культуре репрессированной или параллельной культурой он называет современную неоромантическую поэзию [1]. А.А. Аствацатуров в работе «Феноменология текста. Игра и репрессия» открывает новые векторы в истории литературы XX века, которые прежде не были замечены исследователями. Так, особое внимание им уделяется проблемам борьбы с литературной формой как определенным видом репрессии [2].

И. Яковенко к существенным характеристикам любой традиционной культуры, в том числе и отечественной культурной традиции, относит ее репрессивность. Культуру, акцентирующую наказание, он определяет как репрессивную. Подобная культура является первичной, однако в последнее время в некоторых обществах акцент на репрессию снижается, происходит т.н. «смягчение нравов». В русском языке, как отмечает автор, не сложилось терминологического обозначения данной культуры, которую автор условно называет «культурой, центрированной на вознаграждение» или «культурой поощрения». В качестве основных характерных свойств данных культур И. Яковенко выделяет: умение самосохраняться в конкурирующем с ними мире и широко транслировать собственную систему ценностей, навязывая ее аскетически репрессивному миру традиции. Этот конфликт, это столкновение непримиримых позиций репрессивной культуры и культуры поощрений превращается в один из решающих факторов современности, охватывая все более широкое пространство, выходя на глобальный уровень, двигая регулярные армии и сети террористических организаций [13].

Л.Л. Штуден под репрессированной культурой понимает «катастрофизм культуры», связанный с репрессивным воздействием, нацеленным на уничтожение той или иной традиции. В результате чего сильно сужается механизм культурной трансляции, что приводит к губительным искажениям. К таким культурным катастрофам автор относит принятие христианства, которое хотя и было прогрессивным, но тем не менее насильственным актом. Язычество, будучи корневой религиозной системой древних славян, никогда не исчезало полностью из крестьянской России: вера в духов, языческие праздники. Введение христианства на Руси, по его мнению, послужило началом длинной цепи культурных репрессий: разгром «нестяжателей», опричная реформа Ивана Грозного, искоренение скоморошества в 1648 году, Никонианский раскол Церкви, а появление нового класса просвещенного дворянства породило раскол внутри самой российской культуры. Другими словами, под репрессированной культурой он понимает погубленную культуру [12].

С конца 1980-х и по настоящее время чрезвычайно острые дискуссии разворачиваются вокруг сложных процессов трансформации российского общества и государства, при этом не спадает и интерес в современной России к наследию советского государства, к феномену «сталинизма», вокруг которого, по мнению многих исследователей, был сформирован правовой институт советского государства в форме репрессий. С советской эпохой

связывают становление феномена репрессированной науки в рамках отечественной культуры.

Неологизм «репрессированная наука» был введен М.Г. Ярошевским и его соавторами в книге «Репрессированная наука», поддержанных Д.С. Лихачевым: «...объектом репрессий оказалось научное сообщество в целом, его ментальность, его жизнь во всех ее проявлениях. Речь должна идти не только о репрессированных ученых, но и о репрессированных идеях и направлениях, научных учреждениях и центрах, книгах и журналах, засекреченных архивах. Одни дисциплины запрещались: генетика, психотехника, этология, евгеника, педология, кибернетика. Другие – извращались. Например, история. А кто возьмется определить ущерб, который нанес сталинский диктат экономической науке? Третьи – деформировались. Вся физиология была сведена к схоластически истолкованному учению И.П. Павлова, а в психологии было наложено вето на изучение бессознательных душевных явлений. В «незапрещенных» науках каралась приверженность теориям, на которые падало подозрение в идеализме» [7, с. 5].

М.Г. Ярошевский при этом отмечал, что некоторые оппоненты возражали против этого термина, считая возможным говорить лишь о репрессированных ученых, деятелях культуры, изъятых книгах, рукописях и т.п. Мы же согласимся с автором, что термин «репрессированная наука» имеет более общий и широкий смысл, который подразумевает деформацию научного сообщества под давлением государственной идеологии и ее карательного аппарата [14, с. 9-34]. А ведь еще Гумбольдт провозглашал свободу в качестве обязательного условия для научной деятельности. Он подчеркивал то, что государство не должно вмешиваться в научную деятельность, поскольку не обладает ни полномочиями, ни административным аппаратом, ни организационной концепцией для того, чтобы руководить системой образования и научными исследованиями. Государство должно лишь финансировать научные исследования.

И.И. Мочалов в статье «Репрессированная наука: становление феномена (1917-1922)» отмечает, что «репрессированная наука» шире и точнее должна рассматриваться в контексте репрессированной культуры. Автор полагает, что политические репрессии как социальный феномен, как явление охватили собой не только отдельных ученых или их коллективы, не только целые науки, научные направления и саму науку в целом (как он сам отмечает, «Большую науку»), но также и отечественную интеллигенцию, которая была вплетена в сложнейший, полный контрастов и противоречий контекст исторической эпохи, когда происходила глобальная трансформация политической, экономической, социальной и культурной сфер страны. Внутри этого социокультурного контекста Молчанов И.И. видит становление феномена репрессированной науки. «Насколько все здесь сложно и неоднозначно, насколько позитивное переплелось с негативным, разрушительное – с созидательным, возвышенно-творческое – с невозполнимыми потерями, драмами и трагедиями» [5].

Согласимся с таким расширительным толкованием словосочетания «репрессированная наука», поскольку за два-три десятилетия исследователи посчитали закономерным писать о «репрессированной лингвистике», «репрессированной тюркологии», «репрессированной психологии», «репрессированной геологии» и т.п.

По этому поводу Э. Соколов отмечал, что поучительно было бы проследить судьбы науки в тоталитарных, политизированных и идеологизированных обществах, в которых обостряется противоречие между познавательным интересом и социальным заказом, стремлением к истине – и идеологическим императивом, коммуникацией по поводу истины – и той, которая имеет целью доказать правоту партии или доктрины. В таком обществе ученый находится в трудном положении. Он разрывается между желанием продолжить свободное движение своей мысли и необходимостью считаться с «правилами игры», при-

нятыми в его стране. Ученый хочет выжить как человек и гражданин, сохранить право работать в науке, не оттолкнуть учеников, не способных еще воспринимать научные идеи иначе, чем в идеологическом обрамлении. Но при этом он хочет сохранить разум свободным, оставаться ученым, искателем истины. Стремясь разрешить подобные противоречия, мысль выбирает иногда запутанные, компромиссные пути, а нередко вырывается за рамки науки – в искусство, публицистику [9].

Современный культурный и научный контекст, который предоставляет широкие возможности для методологических экспериментов, позволит восстановить и реабилитировать репрессированные, «параллельные», униженные, забытые явления культуры и сами эти культуры.

Список литературы

1. Анкудинов К. Н. Современная неоромантическая поэзия как «параллельная культура» // Вестн. Адыгейского гос. ун-та. Сер. 2 : Филология и искусствоведение [Электронный ресурс]. – 2007. – № 2. – С. 137-143. – Режим доступа : <http://elibrary.ru> (дата обращения: 30.05.2011).
2. Аствацатуров А. А Феноменология текста. Игра и репрессия / Аствацатуров А. А. – М. : Новое лит. обозрение, 2007. – 288 с.
3. Лотман Ю. М. История и типология русской культуры / Лотман Ю. М. – СПб. : Искусство-СПб, 2002. – 768 с.
4. Мартовицкая А. Авангард на руинах // Культура [Электронный ресурс] : портал. – Режим доступа : http://www.maps-moscow.com/index.php?chapter_id=143&data_id=196&do=view_single (дата обращения: 06.02.2012).
5. Мочалов И. И. Репрессированная наука: феномен становления (1917-1922) // Наука и тоталитарная власть. Философские исследования. – 1993. – № 3-4. – С. 107-130.
6. Репина Е. А. Бинарное сознание как реабилитация репрессированных значений культуры в постнеклассической науке и постмодернистской архитектурной критике // Вестн. Томского гос. архитектур.-строит. ун-та [Электронный ресурс]. – 2009. – № 1. – С. 92-103. – Режим доступа : <http://elibrary.ru> (дата обращения: 30.05.2011).
7. Репрессированная наука / под. ред. М. Г. Ярошевского. – СПб. : Наука, 1991. – 560 с.
8. Соколов Э. В. Культура и личность / Соколов Э. В. – Л. : Наука, 1972. – 375 с.
9. Соколов Э. В. Возможна ли культурология как наука? [Электронный ресурс] / Соколов Э. В. – Режим доступа : <http://www.spbric.org/PDF/kkon.pdf> (дата обращения: 7.10.2011).
10. Флиер А. Я. Культура как репрессия // Фундаментальные проблемы культурологии : в 4 т. – СПб., 2008. – Т. 1 : Теория культуры. – С. 242-250.
11. Фуко М. История сексуальности // Библиотека Гумер [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/fuko_3/index.php (дата обращения : 27.10.2011).
12. Штуден Л. Л. Репрессированная культура // Вестн. НГУЭУ : Философия и культура. – 2010. – № 2. – С. 125-133.
13. Яковенко И. Г. Россия и репрессия: репрессированная компонента отечественной культуры [Электронный ресурс] / Яковенко И. Г. – Режим доступа : <http://www.liberal.ru/articles/5108> (дата обращения: 12.09.2011).
14. Ярошевский М. Г. Сталинизм и судьбы советской науки // Репрессированная наука. – СПб., 1991. – С. 9-34

**НАРОДНЫЕ ПРАЗДНИЧНЫЕ ТРАДИЦИИ В КУЛЬТУРЕ
СОВРЕМЕННОЙ РУССКОЙ СЕЛЬСКОЙ МОЛОДЕЖИ
ПОЛИЭТНИЧЕСКОГО РЕГИОНА**

**FESTIVE NATIONAL TRADITIONS IN THE CULTURE OF RUSSIAN YOUNG
COUNTRYFOLK OF POLYETHNIC REGION**

В научной статье, на основе результатов социологического исследования, проведенного автором в 2005-2006 гг. среди русской сельской молодежи Республики Бурятия и Забайкальского края, рассматривается значимость празднично-обрядовых народных традиций для социума и человека, их роль и место в духовно-нравственных ценностях исследуемой социально-демографической группы в условиях современного российского общества.

The author considers the importance of festive ritual national traditions for society and individual and its role and place in spiritual and moral values of Russian young countryfolk in modern Russian society based on sociological research conducted in 2005-2006.

Ключевые слова: русская сельская молодежь, празднично-обрядовые народные традиции, ценности, полиэтнический регион.

Key words: Russian young countryfolk, festive ritual national traditions, values, poly ethnic region.

Традиции занимают важное место в системе социальных ценностей. Они являются, с одной стороны, элементами, определяющими контуры этнической культуры, с другой – сами выступают составляющими социокультурного наследия, сохраняющимися в жизнедеятельности нации в течение длительного времени. Традиции являются необходимым условием сохранения неповторимого своеобразия сельской культуры. Важная ниша в структуре народных традиций принадлежит праздникам.

Специфика русского традиционного праздника заключается в том, что традиции празднования земледельческого народного календаря соотносятся в нем с традициями празднования православной церкви. Проникая в канву праздника это двуединство определяет нормы праздничного поведения, благодаря чему русский праздник не только отражает систему и специфику входящих в него ценностей, но и реализует социально-полезные функции, которые определяют устойчивость праздника во времени, его место в ряду «непроходящих» ценностей для сельского жителя. Это обстоятельство подчеркивает значимость его роли в формировании духовно-нравственных ценностей молодежи, место в системе индивидуальных и общественных ценностей.

Нужно отметить, что выявление механизма воздействия праздника на индивида и общество является одним из наиболее сложных и малоизученных вопросов в обществоведческой литературе. Поскольку природа праздника во многом определяется его игровым содержанием, то можно заключить, что в качестве важного механизма выступает игра – деятельность, которая характеризуется эмоционально-творческой активностью ее участников и отражает специфику социального бытия. Не случайно, Й. Хейзинга понимает праздник как наиболее полное проявление «священной игры». По его мнению, праздник развивается в игре и как игра. Функционирование праздника управляемо. Через управление праздничным действием игра воздействует на систему ценностей индивида, стабилизирует формы поведения и общения людей посредством активизации эмоционально-чувственной природы человека. Среди основных причин, определяющих близость природы праздника с игрой, можно выделить: 1) стремление к совершенствованию – идеалу; 2) наличие свободы; 3) двуплановость действия (поведения, общения) – единство реально-

практического и идеально-условного; 4) наличие пространства, внутри которого протекает действие; 5) строгая регламентация действия правилами и добровольное соглашение в отношении их принятия и выполнения; 6) тесная связь с искусством, художественной деятельностью; 7) выражение внутренних установок индивида в процессе деятельности; 8) чувство удовольствия (наслаждения) в связи с процессом, а не результатом действия; 9) высокое эмоциональное, психологическое напряжение, подъем чувственных сил – физических и духовных; 10) несводимость действия к материальной пользе.

Источником игры, первичной единицей, лежащей в основе отбора форм ее функционирования, является потребность, поскольку игра детерминирована внутренними факторами личности, побуждающими ее к участию в игре. Структурный механизм игры, таким образом, определяется: наличием правил, устанавливающих формы, нормы игрового поведения и общения. Правила же игры устанавливает и реализует роль, являющаяся основным методом реализации потребностей играющих, стимулирующих их вовлечение в художественно-творческую, коллективную деятельность, организующих игру в целом. Приведенный в действие этот структурный механизм игры и реализует социально-полезные для индивида и общества функции в контексте праздника.

Празднично-обрядовые традиции являются уникальным комплексом, в котором наиболее полно сосредоточены духовно-нравственные ценности, традиции, обряды народа.

Основным хранителем традиционных ценностей народа является село и останется ли оно таковым в последующем, зависит от того, насколько значимыми эти ценности являются для современной сельской молодежи. Безусловно, степень значимости здесь напрямую зависит от того, какое место этнонациональные ценности занимают в процессах социализации личности.

Результаты социологического опроса, проведенного автором в 2005-2006 гг. среди русской сельской молодежи Бурятии и Читинской области (ныне – Забайкальский край), свидетельствуют о том, что большинство ее представителей высоко оценивает значение празднично-обрядовых традиций в своей жизнедеятельности: 64% опрошенных твердо убеждены, что молодой человек должен беречь традиции своего народа, 78,4% считают, что оторванность от традиционных ценностей оскудняет духовную культуру молодого человека, 81,8% ощущают потребность приобщения к ценностям праздничной культуры своего народа. Данная потребность побуждает молодежь к участию в праздниках. Только в 8,2% сельских семей народные праздники не отмечаются. Из традиционных предпраздничных приготовлений наиболее сохранившимися являются: приведение в порядок жилища – 80,2%; приготовление праздничной национальной пищи – 68,6%; приобретение подарков для родственников и друзей – 45,8%. Среди наиболее соблюдающихся традиций во время праздника выделяются такие как: посещение могил родственников на Пасху, родительский день – 76,4%, праздничные поздравления – 62,5%, вкушение праздничной ритуальной пищи – 71,1%. Как показали результаты исследования, сельская молодежь осознает необходимость поиска эффективных мер, которые бы способствовали возрождению народных праздников в современном обществе и выделяет в ряду первостепенных мер: воспитание детей с раннего детства на традициях русского народа – 49,4%; организация народных праздников на селе – 30,4%. Место празднично-обрядовых традиций в ценностных ориентациях молодежи раскрывается в отношении ее к этим традициям. У преобладающего большинства оно положительно – 91,6%. В мотивации положительного отношения к ценностям традиционного народного праздника выделяются восемь групп личностно значимых потребностей, побуждающих молодежь к участию в праздниках: 1) духовно-нравственное развитие личности – 78,4%; 2) выражение национального самосознания и принадлежности к русскому народу – 64%; 3) эстетическое наслаждение – 42,8%; 4) познание (интерес к традициям народа) – 31,8%; 5) интересное проведение свободного вре-

мени, отдыха – 29,7%; 6) общение – 24,1%; 7) самовыражение – 16,3%; 8) выражение религиозности – 12%. Анализ мотивации положительного отношения молодежи к празднику выявил то, что его привлекательность связывается представителями исследуемой группы с возможностями удовлетворения потребностей индивидуально-личностного характера.

Формы празднования не отличаются размахом, креативностью, творческой инициативностью участников, свойственными прежним историческим эпохам. Обнаруживаются проблемы преемственности, сопричастности молодежи к традициям. В современных условиях бытования праздник существенно изменился по содержанию: многие его элементы забыты, стилизованы, трансформированы, оскуднены. По мнению автора, это обусловлено рядом причин: во-первых, в празднике в значительной степени утерян игровой элемент, вытесняемый цивилизацией, которая формирует практическое отношение к жизни и людям, отодвигая на второй план эмоционально-положительное восприятие мира. Во-вторых, за последние десятилетия произошла значительная девальвация традиционных, религиозных ценностей в сознании молодежи, обусловленная как естественными социально-историческими причинами «вымывания» и трансформации традиций, так и процессами распространения в обществе вестернизированных, рыночных, рационалистических ценностей, последствиями процессов разрушения этнокультурных традиций, начавшихся в российском обществе еще в 20-30-е годы XX века. В-третьих, социально-экономические, политические и идеологические потрясения, переживаемые обществом, оказались для молодежи настолько сильными, что способствуют формированию у нее потребности ухода в свое «я». Поэтому праздники все больше привлекают молодого человека не возможностями проявления творческой деятельности, самовыражения, а духовно-нравственного развития, приобщения к традиционным ценностям, эстетического наслаждения.

Результаты исследования показали, что полиэтническая среда региона усиливает работу национального самосознания личности, является благоприятным фактором, способствующим приобщению молодого человека к этнонациональным ценностям и вместе с тем не препятствует гармонизации межэтнических отношений при условии продуманной национальной политики региона и толерантности национального самосознания, национального характера народов, проживающих в этом регионе.

Место народных праздников в системе ценностей молодежи во многом определяется степенью и характером их укорененности, сохранения преемственности в архетипе того или иного села. В наибольшей степени народные традиции сохранены в старообрядческих селах, поэтому молодежь здесь больше, ярче проявляет потребность в сохранении корней, приобщена к традиционной культуре своего народа.

В условиях становления гражданского общества приобщение молодежи к этнонациональным традициям в целом и праздничным, в частности, является важной задачей, поскольку в процессе этого приобщения происходит формирование духовно-нравственных, гражданско-патриотических ценностей личности, развитие ее креативности, инициативности, социальной активности – качеств, характерных гражданскому типу личности.

Положительная социальная значимость праздника в формировании ценностных ориентаций личности требует поиска путей повышения роли народных праздничных традиций в процессах социализации молодежи. В качестве основных условий и факторов, способствующих повышению роли народных праздников в жизнедеятельности молодежи, выступают: политические, экономические, социально-культурные.

Говоря о политических факторах, необходимо отметить, что идеологическая укрепленность предоставляет для молодого человека открытый выбор близких для него идеалов, способствует его ориентации на этнокультурные ценности. Большое значение здесь приобретает культурная политика, поскольку в ее основе лежит управленческий,

ценностно-нормативный механизм, действие которого может значительно повлиять на повышение роли народного праздника в системе ценностей молодежи.

Зависимость динамики праздничных народных традиций от экономических факторов не менее существенна. Неблагоприятная экономическая ситуация на селе – фактор, препятствующий сохранению и трансляции традиционных ценностей. Социально-экономические проблемы усиливают стремление индивида к замкнутым формам общения, которые не соответствуют правилам праздничного поведения. Кроме того, неблагоприятные экономические реалии села – отсутствие возможности найти работу на селе, низкий доход, извлекаемый от трудовой деятельности, определяют ряд негативных тенденций, наблюдающихся в молодежной среде: низкий уровень рождаемости, ухудшение физического здоровья, социально-психологического самочувствия, оскудение содержания досуга, пьянство и др. Несмотря на психологическую привязанность к селу и потребность жить в родном селе, молодежь вынуждена мигрировать в город в надежде обрести там лучшую жизнь. При этом далеко не всегда надежды молодого сельского жителя, мигрировавшего в город, сбываются из-за сложностей в поиске стабильной, хорошо оплачиваемой работы, в решении жилищных проблем и др. Мытарства молодого сельского жителя в процессе миграции, отрыв от земли, привычной среды жизнедеятельности не только негативно сказываются на его социально-психологическом самочувствии, но и ведут его к отрыву от корней, традиций, негативно отражаются на его духовно-нравственных ценностях, что не способствует задачам развития села, сохранения традиционной праздничной культуры на селе. Тем более, что большая часть мигрантов – наиболее образованная часть сельской молодежи. Таким образом, решение задачи сохранения традиционной народной культуры на селе прямо связано с необходимостью принятия действенных мер по созданию благоприятных условий жизнедеятельности сельского населения: подъем сельского хозяйства; предоставление молодежи возможностей трудоустройства, самореализации на селе; повышение престижа села, сельского населения и жизни на селе.

Роль социокультурной среды в процессе социализации личности также очень важна. Активное использование в практике образовательных учреждений празднично-обрядовых традиций как в аудиторной, так во и внеклассной работе, организация высокопрофессиональных празднеств, основанных на народных традициях Домами культуры на селе, целенаправленная просветительская работа средств массовой информации – способны во многом положительно повлиять на процесс приобщения молодежи к традиционной народной культуре, духовным ценностям. Однако, состояние социально-культурной сферы села прямо зависит от его экономических реалий. Экономические реформы в России в начале 1990-х годов обернулись для села сворачиванием деятельности многих учреждений культуры. Большая часть сохранившихся находится в ситуации «выживания-вымирания». В связи с этим, актуальными задачами, от решения которых прямо зависит будущее духовной, традиционной народной культуры села, являются: улучшение материально-технической базы учреждений социально-культурной сферы; усиление внимания к проблемам культуры на селе со стороны государства, местных органов управления, повышение уровня финансирования учреждений культуры на селе; повышение уровня оплаты труда работников культуры на селе, уровня жизни специалистов отрасли, престижа профессии; повышение мобильности специалистов культуры в освоении новых технологий работы с населением; требовательность к качественному составу работников культуры на селе, к результативности, профессионализму, компетентности их деятельности.

**БУРЯТЫ В МОНГОЛ УЛС: ИСТОРИЯ ПЕРЕСЕЛЕНИЯ И ОСОБЕННОСТИ
ИХ ХОЗЯЙСТВЕННО-БЫТОВОГО УКЛАДА***

**THE BURYATS IN MONGOLIA: THE HISTORY OF MIGRATION AND MAIN
FEATURES OF THEIR SOCIAL AND ECONOMIC STRUCTURE**

В статье рассматривается история формирования бурятской диаспоры в Монголии, основные факторы и этапы переселенческого движения, выделены некоторые особенности традиционно-бытового уклада бурят-эмигрантов по сравнению с халхасцами.

The article is devoted to the history of the Buryat diaspora formation in Mongolia. The author considers the main factors and stages of re-settlement movement of the Buryats. Main details of their traditional social and economic structure in comparison with Khalkha people are defined.

Ключевые слова: миграционные процессы, бурятская диаспора, территориально-административное устройство, аймак, хошун, хозяйственно-бытовой уклад.

Key words: migration process, Buryat diaspora, administrative division, aimak, hoshyn, social and economic structure.

Миграционные процессы – это важная составляющая часть этнической истории каждого этноса. Велика их значимость в сложении основных этнических компонентов и бурятской народности, начиная еще с эпохи средневековья; существенным образом они отразились на жизнедеятельности этноса в Новое и Новейшее время. Характерной чертой миграционных процессов среди бурят с начала XX века стало резкое увеличение числа людей, ушедших за пределы Российского государства на постоянное жительство. В итоге в пределах современного Монгол Улс образовалась самая крупная по численности и территории расселения бурятская диаспора. В настоящее время буряты проживают компактными группами на территориях следующих аймаков: Дорнод, Хэнтий, Төв, Сэлэнгэ, Булган, Хөвсгөл¹.

На наш взгляд, основной причиной, давшей толчок к началу массового переселения бурят в Монголию и формирования в итоге там собственной диаспоры, явились земельно-административные реформы, предпринятые царским правительством на рубеже XIX–нач. XX вв. [11, с. 11].

С такой постановкой вопроса согласно и большинство других исследователей [3, с. 37-38; 7, с. 76; 13, с. 14-15; 14, с. 98].

С начала XX в. переселение бурят в Монголию начинает приобретать перманентный характер. Периоды наиболее массовых оттоков бурятского населения, связанные со следующими важными событиями: 1. реквизиция бурят-мужчин на тыловые работы во время Первой мировой войны. 2. гражданская война. 3. развернувшаяся в СССР кампания по коллективизации сельского хозяйства, в ходе которой, как известно, часто применялись принудительные меры.

Буряты, оказавшиеся волею судеб в Монголии в начале XX в., находились на первых порах в положении людей без гражданства, без официально установленного места

* Статья подготовлена при поддержке гранта ГРНФ № 112103555е/Мон «Оседлые традиции в кочевой культуре бурят Монголии».

¹ По нашим оценкам общая численность бурятской диаспоры составляет ок. 100 тыс. чел. Такого же мнения придерживаются монгольский историк Б. Ширнэн, к.и.н., автор ряда работ по монгольским бурятам [17, с. 182-183]; бурятский этнограф Б.З. Нанзатов [10, с. 107]. Т.М. Михайлов оценивает их численность в 70 тыс. чел. [8, с. 119].

жительства. В результате национально-освободительного движения, завершившегося в 1911 г. свержением маньчжурского колониального гнета, особенно после победы Народной революции в 1921 г., начали складываться благоприятные условия для решения накопившихся вопросов территориально-административного устройства бурят.

Уже в первые годы после установления новой власти были заложены основы политико-правового статуса бурятской диаспоры в Монголии. В местах компактного проживания бурят были образованы следующие административные единицы (хошуны): Хэрлэн голын хошуу (в долине р. Керулен), Ерөө голын хошуу (в долине р. Иро), Онон голын хошуу (в долине р. Онон), Халх Нөмрөг хошуу, Үлз голын хошуу. Последние два хошуна располагались на территории современного Дорнод (Восточного) аймака. Образованный в том же 1923 г. Эг-Сэлэнгийн хошуу вскоре был расформирован ввиду относительной малочисленности проживающих там бурят.

Основу традиционного хозяйства монгольских бурят составляло, как и на прежней родине, скотоводство. Буряты, уходя за границу, часто в спешке и тайком, постарались все-таки угнать с собой максимально возможное количество скота. По сведениям на 1923 г. у бурят в Монголии насчитывалось 91 813 голов скота [12, с. 59-60, 198].

Несмотря на исконную этнокультурную общность халха-монголов и бурят, особенно забайкальских, обнаруживаются и определенные различия в их хозяйственно-бытовом укладе, обусловленные рядом конкретных обстоятельств. Так, буряты с самого начала своего переселения оказались в северных районах Монголии, где, как и в соседнем Забайкалье, преобладают горно-таежная и лесостепная зоны. При этом важно указать, что в целях компактного и удобного для бурят заселения специально были освобождены значительные территории, особенно в пределах Хэнтэйского нагорья, с которых было переведено на другое место ранее здесь проживавшее халхаское население. Этот факт, безусловно, отражает проявление доброй воли и со стороны местных жителей, и правительства Монголии.

Заметно также, что территория расселения бурят охватывает долины многих больших и малых рек: Сэлэнгэ, Онон, Хэрлэн, Халх, Ер, Үлз, Эг и др.; в этих пределах встречается много озер и озерков, болотисто-солончаковых участков. Поэтому эти места менее подвержены воздействиям таких распространенных в Центральной Азии природных бедствий, как продолжительные летние засухи и дзуты (бескормицы) в зимнее время. Одним словом, занимаемые бурятами земли расположены в наиболее благоприятной для жизнедеятельности человека природно-климатических зон страны, которая именуется Хангайской (или Хангайско-Хэнтэйской).

Естественно, в пределах рассматриваемой зоны и способы ведения хозяйства, и весь жизненный уклад населения несколько, а порой и существенно, отличался от образа жизни автохтонных обитателей Монголии. Последних исследователи склонны отнести с соответствующими, правда, оговорками, к категории так называемых «чистых» кочевников [5, с. 52], для которых характерны преимущественно «замкнутые циклические кочевания по определенным маршрутам и с более-менее постоянными зимниками, но без постоянных жилищ на них» [4, с. 71].

Поскольку специальных исследований, посвященных особенностям ХКТ скотоводов-бурят Монголии в начале XX в. практически нет, приходится ограничиться сравнительными материалами по бурятской этнографии, также некоторыми соображениями предположительного характера. Специалисты выделяют 4 основные типа в бурятском скотоводстве в целом: кочевой, полукочевой, полуседлый и оседлый.

Первый тип встречался главным образом среди агинцев-степняков. Основным жилищем у них служила разборная войлочная юрта. Не строили стационарных помещений и для скота. Часто ограничивались тем, что на зимниках очищали площадку от снега, отбрасывая его к краю. Образовавшийся снежный валик служил защитой скоту от ветра. Иногда при этом использовались сплетенные из прутьев щиты, которые брали с собой при

очередных перекочевках [1, с. 82]. При сооружении ветрозащитных загородок использовались также спрессованные пласты навоза и камни [16, с. 31]. Скот практически весь год содержался на подножном корму.

Для остальной части Забайкалья считается характерным существование полукочевых скотоводческих хозяйств, которые, «совершая сезонные перекочевки, каждую зиму возвращаются на одно и то же место, туда, где у них находится постоянное жилище» [4, с. 73]. Они совершали «от двух до четырех и более перекочевок в год по строго определенному маршруту, имели постоянные жилые и скотные постройки на зимниках и отчасти на летниках» [1, с. 82].

Полуоседлый способ хозяйствования больше распространен среди бурят Предбайкалья. К ним относят те хозяйства скотоводов, «которые совершают сезонные переселения (обычно только два – с зимы на лето и обратно), имея на каждом месте, где они живут, постоянное жилище» [4, с. 73].

Подобный тип кочевания зафиксирован в предгорьях Хэнтэя в начале XX в., причем подчеркнуто, что он «был характерен только для этого, весьма ограниченного района и не был распространен в других частях страны» [5, с. 52-53]. Однако, вопреки такому утверждению, двучикличное кочевание (зима-лето) отмечено также среди бурят Хубсугульского и Булганского аймаков [12, с. 79-80].

Обусловленность того или иного типа хозяйствования конкретными природно-климатическими условиями местности, конечно, очевидна. С другой стороны, способы ведения хозяйства бурят-скотоводов даже за обозримый исследователями период времени (нач. XVIII-нач. XX вв.) постепенно менялись в сторону перехода к большей оседлости. И данный процесс необходимо рассматривать как закономерный результат длительного пребывания Бурятии в составе Российского государства, тесного хозяйственно-культурного взаимодействия местного населения с русским крестьянством. При этом важно указать, что с дальнейшим развитием промышленного производства, усилением притока новых мигрантов из европейской части России, царская администрация была вынуждена пойти на принятие мер по повышению эффективности продовольственной базы на местах.

Не без содействия со стороны местной русской администрации буряты, прежде всего, западные, начали активно приобщаться к занятию земледелием, огородничеством, и в чем они изрядно преуспели [15, с. 91, 106]. Выдвижение земледелия на ведущую роль сделало, безусловно, более жизнестойким и само бурятское хозяйство. Со временем земледелие начало практиковаться и среди коренного населения Забайкалья. По свидетельству, например, Н. Бестужева, «земледелие быстро распространилось» и среди селенгинских бурят [6, с. 59].

Важным этапом в развитии скотоводства у бурят, особенно забайкальских, стало постепенное распространение сенокосения и начало сооружения стационарных, более утепленных помещений для скота. В условиях стойлового содержания скота и большей обеспеченности кормами происходят заметные сдвиги в ведении скотоводческого хозяйства. Начали сокращаться массовые падежи скота от бескормицы, также от нападений диких зверей, т.е. возникала меньшая зависимость домашнего хозяйства от капризов окружающей среды. Наметилась тенденция к улучшению продуктивности, породности домашних животных. Так, согласно отчетам Хоринской степной думы, за 1850-1880-ые годы поголовье скота увеличилось в 2 раза [2, с. 90].

Вместе с тем, необходимо напомнить, что имеющиеся материалы – археологические, письменные, языковые (наличие оригинальной терминологии) – дают основание для заключения, что в отдельные исторические периоды, в зависимости от природно-климатических условий, земледелие и сенокосение являлись достаточно важным подспорьем в их хозяйственной деятельности. Например: *анзаһан* – соха, *хадуур* – серп, *тарьян* – зерно, *тээрмэ* – мельница, *гурил* – мука; *хажуур* – коса, *аса* – вилы, *үбһэн* – сено, *сомоо*, *һүри* – стог, *сабишалан* – покос и т.д.

Другое дело, что под влиянием русских крестьян несколько примитивные навыки сенокосения и земледелия у бурят получили дальнейшее развитие.

Очевидна также тесная связь оседлого и полuosедлого образа жизни с рыболовством. Об исконном характере рыболовства у бурят свидетельствует наличие у них той же оригинальной терминологии. Например: *онгосо* – лодка, *гүльмэ* – сеть, *хахуули* – удочка, *һэрээ* – острога и т.д. Имеются самостоятельные названия и отдельных видов рыб.

Существование таких специальных терминов, как *хот (он)* – 1. «город»; 2. «утепленное стойбище для скота», *байшан* – «здание, дом», *дал* – хлев, *хашаа*, *хорёо (хүрээ)* – «ограда, изгородь; забор, двор», *һарабиша* (саравч) – «навес; сарай» и пр. указывает на то, что предки бурят и монголов имели ранние традиции градостроительства, издавна строили многоугольные деревянные дома, стационарные и легкие сооружения для домашнего скота. О достаточно давнем и устойчивом характере бытования подобных терминов может свидетельствовать, в частности, их появление в фольклорном обиходе. Например, такая загадка: *хулагша гүүн хуһан хорёотой* – «саврасая кобыла в березовой ограде» (язык и зубы).

Буряты, привнеся с собой элементы более оседлого, по сравнению с халхасцами, образа жизни, сумели на новом месте сохранить и развить особенности своего хозяйственного уклада. Эти особенности, характерные для преимущественно полукочевого и полuosедлого способа хозяйствования, в общем-то известны.

Исследователи, выделяя особенности хозяйственно-бытового уклада бурят Монголии, кроме прочего, отмечали, что последние, имея меньшее количество скота на душу населения, по объему получения продукции намного опережали других аратов хозяйства Монголии. Обращали внимание также на своеобразную технологию обработки продуктов животноводства. В некоторых семьях имелись, например, молочные сепараторы [12, с. 65-66, 83-84, 199].

Основным центром земледелия в Монголии стала территория Ероо голын хошуу, с 1931 г. преобразованного в Ероо сумон нынешнего Селенгинского аймака. Примечательно, что именно здесь, по сводкам 1905 г., имелись в наличии 1 землеуборочная машина, 295 борон, 18 сеноуборочных машин [12, с. 65].

Буряты в Монголии проявили себя и как искусные мастера строительного, столярного, кузнечного дела.

Начатые в МНР в конце 1940-х годов мероприятия по кооперированию аратских хозяйств в основном завершились к середине 50-ых годов принятием в 1955 г. «Примерного Устава» сельскохозяйственных объединений (*хөдөө аж ахуйн нэгдэл*). Эти события стали катализатором кардинальных изменений в области сельского хозяйства страны в целом, в частности, усилился процесс оседания сельского населения.

В 1980-ых годах нам удалось совершить экспедиционную поездку в МНР, одной из основных задач которой являлось проведение этнографических исследований среди бурятского населения соседней страны¹.

Мы проводили исследования в четырех сумонах Хэнтэйского аймака, расположенных вдоль советско-монгольской границы: Омнөдэлгэр (центр – селение Баин-Булаг), Батширээт (центр – с. Эг), Биндэр (центр – с. Онон), Дадал (центр – с. Баин Овоо), также в г. Ондөрхаан – аймачном центре. В каждом из сумонов проживает около 2-2,3 тысячи человек. Указанные поселения являются не только административными и культурными центрами сумонов, но и сельскохозяйственных объединений (*Худөө аж ахуйн нэгдэл*). В каж-

¹ В 1983, 1985 гг. бурятские этнографы К.Д. Басаева, Б.Р. Зориктуев, Д.Д. Нимаев работали в составе совместной советско-монгольской экспедиции для разработки темы «Этническая история и современные этнокультурные процессы в МНР».

дом из них имеются школы с интернатами, клубы, магазины, столовые, гостиницы, дома бытовых услуг, больницы и амбулатории, ясли и детсады.

Люди живут в основном в деревянных, четырех-пятистенных домах русского типа, которые буряты научились строить еще у себя на родине. Многие дома с сенями, деревянными летниками и прочими хозяйственными постройками, включая иногда бани, колодцы-журавли. Во многих дворах сохранились и войлочные юрты.

Список литературы

1. Батуева И. Б. Скотоводство и скотоводческие традиции у бурят / Батуева И. Б., Зориктуев Б. Р. // Этническая история и культурно-бытовые традиции в Бурятии. – Улан-Удэ, 1984. – С. 81-96.
2. Батуева И. Б. История развития хозяйства забайкальских бурят в XIX веке / Батуева И. Б. – Улан-Удэ : Изд.-полигр. комплекс ВСГАКИ, 1999. – 251 с.
3. Бороноева Д. Ц. Возникновение бурятской диаспоры за рубежом // Диаспоры в контексте современных этнокультурных и этносоциальных процессов. – Улан-Удэ, 2006. – С. 33-47.
4. Вайнштейн С. И. Историческая этнография тувинцев. Проблемы кочевого хозяйства / Вайнштейн С. И. – М. : Наука, 1972. – 314 с.
5. Грайворонский В. В. От кочевого образа жизни к оседлости (на опыте МНР) / Грайворонский В. В. – М. : Наука, 1979. – 179 с.
6. Декабристы о Бурятии. – Улан-Удэ : Бурят. кн. изд-во, 1975. – 232 с.
7. Збигнев Ш. Бурятская диаспора в Монголии. Вопрос идентичности // Диаспоры в современном мире. – Улан-Удэ, 2007. – С. 75-89.
8. Михайлов Т. М. Буряты // Народы России : энциклопедия. – М., 1994. – С. 118-122.
9. Монгол улсын угсаатный зүй. Ш боть. – Улаанбаатар, 1996.
10. Нанзатов Б. З. Монгольские буряты: диаспора в ситуациях вызова // Трансграничные миграции в пространстве монгольского мира: история и современность. – Улан-Удэ, 2010. – С. 83-110.
11. Нимаев Д. Д. Бурятские диаспоры // Диаспоры в современном мире. – Улан-Удэ, 2007. – С. 9-20.
12. Оюнтунгалаг А. Монгол улсын буриадууд / Оюнтунгалаг А. – Улаанбаатар, 2004. – 262 н.
13. Ринчинова О. С. Бурятская диаспора в Монголии: этапы формирования и развития : автореф. дис. ... канд. ист. наук / Ринчинова О. С. – Улан-Удэ, 2011. – 24 с.
14. Тубчинов С. Д. Миграция бурят в Монголию и места их расселения (конец XIX – первая треть XX в.) // Диаспоры в современном мире. – Улан-Удэ, 2007. – С. 97-103.
15. Хрестоматия по истории Бурятии : документы и материалы с древнейших времен до 1917 г. – Улан-Удэ : Бурят. кн. изд-во, 1986. – 224 с.
16. Цэрэнханд Г. Традиции кочевого стойбища у монголов // Из истории хозяйства и материальной культуры тэрко-монгольских народов. – Новосибирск, 1993. – С. 27-36.
17. Ширнэн Б. Монгол дахь хун амзуйн уйл явц ба буриадууд // Алтаргана-2010 : «Нуудлийн соёл иргэншил ба буриад-монголчууд» сэлэвт олон улсын эрдэм шинжлэгэний бага хурлын илтгэлын эмхтгэл : (материалы междунар. науч. конф. «Кочевая цивилизация и бурят-монголы»). – Улаанбаатар, 2010. – С. 175-187.

КУЛЬТУРА ЗАГОТОВКИ КОРМОВ В ХОЗЯЙСТВЕ БУРЯТ В XIX ВЕКЕ

FEED HARVESTING IN BURYAT FARMING IN XIX CENTURY

Статья посвящена культуре заготовке кормов, как активно развивающемуся способу хозяйствования у бурят в XIX веке. Основными факторами, повысившими урожайность, были утуги и орошение сенокосных угодий.

The article is about feed harvesting as an actively developing mean of Buryat farming at XIX century. The utugi and watering of hayland were the main factors of raising the level of crop yield.

Ключевые слова: сенокосение, орошение, утуги, урожай, орудия труда, Прибайкалье.

Key words: haymaking, watering, utugi, harvest, tools, Pribaykalye.

В условиях Прибайкалья исключительно важное значение имела заготовка кормов для скота на холодный период года. От этого во многом зависела сохранность, упитанность скота.

Сенокосение было известно бурятам еще до прихода русских. Не соответствует истине утверждение Вандана Юмсунова о том, что буряты начали косить сено лишь после переселения крестьян с «Кавказа», т.е. не ранее XVIII века [1, с. 80-81].

Существование сенокосения у бурят до прихода русских Е.М. Залкинд доказывает документально. Он приводит ряд довольно убедительных источников о заготовке сена; относящихся к концу XVII века [2, с. 169-170, 217]. Термины, относящиеся к сенокосению, имеют бурятские названия, совпадающие с монгольскими. Так, например, коса у бурят называется хажуур, грабли – тармуур, сено – убхэ и т.д. Однако, в то же время устанавливается, что только после прихода русских сенокосение получает у бурят более широкое распространение. В этом большую роль сыграл не только непосредственный пример русских, но и появление более совершенных русских орудий сенокосения.

Постепенное развитие сенокосения, особенно в XIX веке, способствовало поднятию скотоводства. По данным статистико-экономического исследования 1897 года, на одну кормовую единицу заготавливалось сена в волостях Забайкальской области в среднем 30 пудов, казачьих станицах – 31, в бурятских ведомствах – 29, в том числе в Хоринском ведомстве – 43 пуда, Баргузинском – 31, Селенгинском – 23, Агинском – 19 [3, с. 111].

Заготовку сена для скота практиковала значительная часть бурят. Срок, в течение которого скот находился на подкорме сеном, в разных местах и в разные годы сильно колебался. Самый продолжительный срок подкорма скота у забайкальских бурят приходился с октября по апрель месяцы. Для рабочих лошадей, которые находились при доме, срок подкармливания был значительно продолжительнее. Несколько короче он был для стельных и дойных коров и молодняка.

У селенгинских бурят, например, основная масса скота (гулевой скот) подкармливалась от трех до пяти месяцев, молодняк и стельные коровы – от 6 до 6,5 месяцев, рабочие лошади – от 6,5 до 9 месяцев [4, с. 8].

Во второй половине XIX века почти все буряты увеличивали заготовку сена для скота на зиму. И только у агинцев тебеневка продолжала играть ведущую роль при минимальной заготовке кормов.

О размерах заготовки сена в бурятских ведомствах и управах Забайкальской области свидетельствуют данные за 1897 год (при подсчете не приняты во внимание верблюды, свиньи, при переводе скота на кормежные единицы принято: 1 голова крупного рогатого скота равна 2/3 лошади или 5 овцам и козам) [5, с. 118].

Таблица 11. Количество заготовки сена по ведомствам

| Ведомства и управы | Количество всего сена в пудах | Количество скота в переводе на корм. единицу | Количество сена на I корм. единицу в пудах |
|--------------------|-------------------------------|--|--|
| Баргузинское | 3003670 | 97616 | 31 |
| Хоринское | 17469740 | 403891 | 43 |
| Кударинское | 327590 | 12515 | 26 |
| Селенгинское | 3137450 | 153764 | 20 |
| Цонгольское | 31270 | 1024 | 31 |
| Армакское | 407720 | 7995 | 51 |
| Закаменское | 1283290 | 47984 | 27 |
| Агинское | 4390720 | 366996 | 12 |
| Всего | 30051450 | 1091784 | 28 |

В 1887-1889 годах в трех уездах Иркутской губернии (Иркутском, Балаганском и Нижнеудинском) в пользовании бурят находилось до 190 тысяч десятин разного рода сенокосных угодий, с которых получали до 12390000 пудов сена, т.е. примерно 65 пудов сена с одной десятины. На одно бурятское хозяйство в то время приходилось в среднем до 11,5 десятин покосов всякого рода [5, с. 120].

Среди агинских бурят не имели покосов или совершенно не косили сена 2361 хозяйство или 30,5 процента хозяйств.

Буряты придавали исключительно важное значение началу и окончанию сенозаготовительных работ, чтобы не упустить наиболее оптимального, с точки зрения созревания трав, срока сенокосения, не допустить пересыхания накошенного сена или попадания его под дождь, обычно начинавшийся в сезон сенокосения. Недаром у бурят была поговорка: «Нажар олохые убэл хабар эдихэ» (то, что дает лето, съедает зима и весна).

К середине июля каждый хозяин заблаговременно заготавливал орудия труда, специально подкармливал барана для забоя на период сенокоса, сбивал масло, готовил другие молочные продукты.

В технику сенокосения и заготовку сухих кормов для скота буряты внесли ряд новшеств. В статье «Бурятское хозяйство» Н. Бестужев обращал внимание на изготовление бурятами кос. Он писал: «Косовище делается очень легкое, ручка, за которую хватают правую рукою, не вдальбливается, – как я видел у русских кос – в косьевище, но делается особенная двойная и огибается из мягкого талового дерева около косьевища, а потом стягивается ремешком и таким образом принимает такое положение, в отношении правой руки, какое ловче косцу, как вышину косья, так и в косвенном положении, как удобнее» [6, с. 13]. К статье ее автором были приложены чертежи описанной им косы.

К концу XIX века относится широкое распространение утугов (утуги – удобренные навозом сенокосные угодья – находились рядом с зимними жилищами, что было связано со стойловым содержанием скота в зимний период). Утужная система значительно повышала урожайность естественных сенокосов, улучшала состав травостоя и качество сена. Унавоживание не применялось повсеместно на всей площади сенокосных угодий, но площади вокруг зимних усадеб достаточно удобрялись. Поэтому урожайность их была высокой. Эти участки, называемые утугами, были широко распространены во всех бурятских хозяйствах. «Унавоживание лугов бурятами Иркутской губернии дает им возможность, – писал краевед Щукин, – обратить в лучший сенокос такую землю, на которой прежде не росло. Они пекутся о своей земле и навоз, скопившийся в течение зимы, разгребают по лугу и тем утучают этот последний» [7].

Навоз начинали вывозить на луга в первых числах октября. На одну десятину утуга уходило 100 и даже 200 возов навоза, причем конский навоз не смешивался с коровьим. На утугах навоз укладывался плотно в кучи, чтобы его не разносило ветром. Когда весной стаивал снег, навоз из кучи разбрасывали ровным слоем по всему утугу. Затем, чтобы раз-

мельчить навоз, утуг обрабатывался с помощью обыкновенной бороны. Для этой же цели употреблялись и грабли. После первого весеннего дождя, когда навоз пропитывался влагой, его равномерно впитывали в почву. В Кудинском, Капсальском и некоторых других ведомствах Иркутской губернии для дробления комьев навоза и втирания его в почву использовали катки. Каток представлял собой бревно, выточенное с краев цилиндрами меньшего диаметра, чем само бревно. На эти цилиндры надевались деревянные свободные кольца с деревянными же или веревочными оглоблями. Оглобли привязывались при пряжке прямо к гужам, без дуги. Иногда в бревно вколачивали небольшие зубья, (например, в Аларском ведомстве) [8]. У Ольхонских бурят для этой цели использовался брус (балур), который изготовлялся из тяжелых сосновых бревен. Длина бруса составляла 2-3 аршина, толщина 4-5 вершков. По всей длине работающей части делались зарубки в 1,5 вершка ширины и вышины. В брус вдевались оглобли. При работе на брус накладывалась какая-нибудь тяжесть или на него становился сам работающий [9, с. 154-155].

На унавоженных покосах трава вырастала хорошей, особенно на второй или третий год. Здесь росла густая трава, преимущественно пырей, реже еще более высококачественное злакобобовое и люцерновое сено. Урожай достигали 300 пудов с одной хозяйственной десятины.

Если утуги были значительными по размерам, а скота не очень много, то иногда прибегали к такому способу унавоживания: назьмили (унавоживали) по частям и чтобы навоз сохранял силу, его валили три года подряд на одно место. При таких условиях хозяин среднего достатка кончал назьмить одну хозяйственную десятину лет в десять. Остаток навоза шел на подстилку скоту. Например, в Кудинском ведомстве это делалось следующим образом: рассыпанный по утугу навоз снова собирали в кучу. С помощью «пехала-хамура» (доска, которая тащится по утугу впряженной лошадью) самый мелкий навоз оставался на утуге, а крупный собирался для подстилки скоту [10, с. 49-50, 27].

Наряду с удобрением сенокосов довольно широко применяли их орошение. Орошать сенокосы начинали с Николина дня (9-10 мая) и продолжали смотря по запасу воды от 10 дней до одного месяца. Перед началом оросительных работ собирался родовой сход (суглан), который определял число душ, имеющих право пользоваться водой и устанавливал очередность.

Орошение проводилось путем отвода канав от близлежащих рек и речек. Так, в бывшем Ольхонском ведомстве были известны следующие несложные гидротехнические сооружения для искусственного орошения покосов: естественное течение речек и ручьев перегораживалось плотинами (богулами), укрепленными деревянными бинтами или просто громаднейшими плитами. Плотины эти отводили воду по каналам (ехэ-залур—большая материковая канава, бага-залур – малая побочная канава) [9, с. 97-99]. Материковый канал перегораживался также плотинами, отводящими воду в побочные каналы. Из побочных канав вода и спускалась на утуги, где иногда делались небольшие возвышения, чтобы задерживать ее. Где не было речек и ручьев или где не хватало речной воды, там устраивались снежные каналы (саһани залур). Снег в них собирался с зимы и в начале весны орошал утуги. Если утуги находились на косогоре, то этот косогор часто изрезывали параллельными низкими валами, задерживающими влагу при дожде и при таянии снега. Снег для орошения утугов служил еще и следующим образом: по середине покоса, в основном на возвышенных местах, устраивались загромождения (тын-шургэ). Зимой около них во время метелей образовывались наметы снега, которые весной медленно таяли. Заграждения (шургэ) устраивались наклонно по направлению преобладающего ветра, так как во время бурь они быстро ломались.

Работы по сооружению канав и плотин делались общиной. Канавы и плотины ежегодно исправлялись самими жителями и лишь в редких случаях для исправления канав нанимались работники. Так, например, Сарминский сельский участок в 1895 году заплатил за ремонт плотины работнику 25 рублей. На работы по исправлению канав и плотин от-

правлялось столько людей, чтобы они окончили работу в один-три дня. Работы производились в начале весны и заключались в следующем: сначала чинили главные плотины, затем чистили все материковые каналы и исправляли плотины на каналах [9, с. 99-100].

Большое значение утугованию и орошению придавали забайкальские буряты. У декабриста Н. Бестужева имеется описание системы утугования и орошения лугов: «Надобенно дать справедливость, – писал он, – искусству бурят, с каким они создают, можно сказать, из ничего свои покосы». Далее он писал: «На речке выбирают удобное место, где можно перенять воду, запруживают ее срубленным тут же бревном, около которого наваливают навоз, и плотина готова. Тогда от этой плотины ведут сохою борозду и смотрят, идет ли по этой канавке вода. Если идет за сохою, то ведут далее по увалу горы, если перестала течь, то меняют направление. Когда канавка выкопана во всю длину поля, прокапывают несколько отверстий сбоку для орошения одного участка покоса. Полив участок, отверстия против него забрасывают и делают новые – для полива следующего участка [11, с. 146]. Далее он описывает систему утугования лугов: «Бурят, основывая свое стойбище на реке, ежегодно очищает окрестность от больших камней. Затем, чистя стайки (по русски хлева), выкладывает довольно толсто навозом голую каменистую почву. Наконец, когда унавоженное пространство может ему доставить несколько копен, тогда загораживает реку и пускает воду по унавоженному месту. Сперва тут родится крапива, потом полынь, а затем пырей (вострец, остролист), который считается первым и лучшим кормом для всякого скота. Если место, назначаемое до значительного покоса, не может по пространству быть удобрено навозом, то все-таки пускает по нему поливную воду в продолжении нескольких лет и она осаждаёт сверх гальки и обломков нанос, способный к произрастанию трав. Часто бывает, что этот нанос не имеет толщины и вершка, а дает избыточную траву... Не рационально ли это» [11, с. 147].

В архивах имеются документы, в которых говорится об оросительных каналах. Так, в 1850 году Хоринский главный тайша Жигжитов, прибыв на реку Сулхара, осматривал проведенную зайсаном Доржи Жигжитовым канаву. По осмотру оказалось, что «на той и другой сторонах речки на берегах устроены свалки, которые завалены камнями и засыпаны хрящем. Свалки, каждая в высоту по три аршина одной четверти, в ширину по пяти, в длину по двенадцать. Канавка проведена на расстоянии семи верст, 0,79 сажень в ширину, в глубину от трех четвертей до двух аршин».

В заключении говорится, что такое устройство стоит примерно четыреста пять рублей серебром, которое общественникам приносит непосредственную пользу [12].

Утужная система постепенно стала занимать все более видное место в бурятском хозяйстве. Так, уже в 1868 году в бурятских ведомствах Иркутской губернии было собрано 11607224 пуда сена, в том числе утужного 5021032, что составляло 43,2 процента общего сбора сена [13, с. 52]. В той же Иркутской губернии в 1887-1889 годах собрали сена: [5, с. 120].

Таблица 13.

Урожай сена с различных видов лугов

| Уезды | С простых покосов | С утугов | С залежей | Всего |
|---------------|-------------------|----------|-----------|---------|
| Иркутский | 1356200 | 2516600 | 118200 | 3991000 |
| % | 34 | 63 | 3 | 100 |
| Балаганский | 5243800 | 2950400 | 646800 | 8841000 |
| % | 59 | 34 | 7 | 100 |
| Нижнеудинский | 322600 | - | 11900 | 334500 |
| % | 97 | - | 3 | 100 |
| Верхотенский | 1278300 | 1111200 | 52000 | 2441500 |
| % | 52 | 45 | 3 | 100 |

Из этой таблицы видим, что утужная система была более развита у бурят Иркутского уезда, а в Нижнеудинском уезде той же губернии не практиковалась вовсе. В целом по Иркутской губернии с утугов накашивали по 45 процентов сена.

Но эти проценты являются лишь показателем количественной стороны сбора утужного сена и не показывают его качественных особенностей. По показаниям местных жителей и данных Иркутского городского рынка, утужное сено по качеству и по своим питательным свойствам превышало луговое в два раза. Если учитывать качественную сторону утужного сена, то его удельный вес в общем сборе сена еще более увеличивается [13, с. 53].

По Забайкальской области процентное соотношение утужного сена к общему сбору в статистико-экономических работах, относящихся к рассматриваемому периоду, не отражено. Но в материалах комиссии Куломзина говорится: «Утуги у забайкальских инородцев играют не менее важную роль, чем у иркутских... Во многих инородческих общинах покосные площади расширяются исключительно путем расчисток и удобрения расчищенных участков. Имея большой запас навоза, они усердно удобряют свои покосы» [3, с. 61]. То есть, удельный вес утужного сена в общей массе всего заготавливаемого сена у забайкальских бурят был также довольно значительным [13, с. 63].

У русских крестьян Иркутской губернии и Забайкалья утугование и орошение лугов было развито слабо, но они постепенно воспринимали у бурят данные традиции. «Утуги и орошение покосов – это хозяйство национально бурятское, хозяйство, которому соседние русские могут только подражать». [14, с. 32].

И. Астырев, побывавший в 90-х годах XIX века в Иркутской губернии, писал: «Буряты унавоживают часть своих лугов, с этих утугов получается в дождливые годы большой урожай очень хорошего сена и чтобы избежать засухи они «орошают луга при помощи системы каналов. Крестьяне стали перенимать у них способ унавоживания лугов, но «ботугов», т.е. орошенных лугов, у них еще в помине нет» [15, с. 37].

В 1896 году на Всероссийской Нижегородской выставке были продемонстрированы достижения бурят в развитии утужного хозяйства: «В группе сельского хозяйства особое внимание публики привлекают экспонаты, характеризующие хозяйство бурят. Их удобряемые покосы, утуги, расчистка тайги и камня под покосы, искусственное орошение покосов, способы владения и пользования этими утугами – все это представляет для специалистов, да и большой публики глубочайший интерес. Бурятам Иркутской губернии вообще посчастливилось на Нижегородской выставке, как никаким другим инородцам. И можно смело сказать, что выставка сослужила громадную службу в деле ознакомления большой публики с бурятской, да и вообще инородческой группой» [16].

Таким образом, заметное изменение в способы ведения скотоводства внесло внедрение сенокосения, получившее значительное расширение в XIX веке. Это способствовало большей выживаемости скота, улучшению его продуктивности, в целом более быстрому расширенному росту поголовья. Буряты в этот период накопили ценный опыт в создании кормовой базы для скотоводства путем применения практики орошения и удобрения лугов навозом – т.н. утужная система. Этот успешный опыт бурят стали перенимать и местные русские крестьяне.

Список литературы

1. Летописи хоринских бурят. Хроники Тугултур Тобоева и Вандан Юмсунова / пер. Н. Н. Поппе. – М. ; Л. : Изд-во Акад. наук СССР, 1940. – 108 с.
2. Залкинд Е. М. Присоединение Бурятии к России / Залкинд Е. М. – Улан-Удэ, 1958. – 320 с.
3. Материалы высочайше учрежденной под председательством статс-секретаря Куломзина комиссии для исследования землевладения и землепользования в Забайкальской области. Вып. 13. – СПб., 1898.

4. Рукавишников И. А. Очерки хозяйственного быта бурят Селенгинской Даурии / Рукавишников И. А. – Иркутск : [б. и.], 1923. – 39 с.
5. Серебренников И. И. Буряты, их хозяйственный быт и землепользование / Серебренников И. И. – Верхнеудинск : Бурмонголиздат, 1925. – 226 с.
6. Бестужев Н. Бурятское хозяйство // Декабристы в Бурятии. – Верхнеудинск, 1927. – С. 13.
7. Щукин Н. Буряты // Журнал МВД. – 1849. – № 25.
8. Полевые материалы. Информатор Башкуев Будда Васильевич, 1906 г. р., улус Шулута, Аларского района, Усть-Ордынского нац. округа.
9. Кулаков П. Е. Ольхон. Хозяйство и быт бурят Еланцинского и Кутульского ведомств Верхоленского округа Иркутской губернии. – СПб., 1898.
10. Материалы по исследованию землепользования и хозяйственного быта сельского населения Иркутской и Енисейской губерний. Т. 2, вып. 4. – М., 1890.
11. Бестужев И. Очерки Забайкальского хозяйства // Декабристы о Бурятии. – Улан-Удэ, 1975. – С. 146.
12. ГАРБ (Гос. арх. Респ. Бурятия). Ф. 8. Оп. 2. Д. 334.
13. Асалханов И. А. Социально-экономическое развитие юго-восточной Сибири / Асалханов И. А. – Улан-Удэ : Бурят. кн. изд-во, 1963. – 496 с.
14. Асалханов И. А. Влияние вхождения Бурятии в состав России на хозяйственное и общественное развитие бурят // Тр. БКНИИ. – Улан-Удэ, 1959. – Вып. 1. – С. 32.
15. Астырев Н. Бурят-монголы Иркутской губернии // Северный вестн. – 1890. – № 12. – С. 37.
16. Восточное обозрение. – 1896. – 4 окт.

УДК 930.85(571.5)

Цыренова З.Е.

ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА КОРЕННЫХ НАРОДОВ ВОСТОЧНОЙ СИБИРИ В СОВЕТСКИЙ ПЕРИОД: ОПЫТ СОХРАНЕНИЯ И РАЗВИТИЯ

THE TRADITIONAL CULTURE OF THE NOMADS OF THE EASTERN SIBERIA IN SOVIET PERIOD: PRESERVATION AND DEVELOPMENT EXPERIENCE

В статье рассматривается традиционная культура автохтонов Восточной Сибири – бурят, эвенков, тувинцев, хакасов в один из самых противоречивых периодов российской истории – советский. Выясняется содержание советской социалистической культуры (как общегосударственной), взаимодействие традиционной культуры народов с русской. В работу введено большое количество новых, ранее недоступных документов и дана им современная интерпретация.

This article examines the traditional culture of the nomads of Eastern Siberia (e.g. buryats, tuvinians and others) in the Soviet period – one of the most contradictory periods of the history of Russia. The substance of the Soviet Socialist Culture and interaction of aboriginal traditional culture with Russian culture is examined. A great number of new earlier unknown documents are introduced in the paper with modern interpretation.

Ключевые слова: традиционная культура, автохтоны Восточной Сибири, советский период, современная интерпретация.

Key words: traditional culture, nomads of Eastern Siberia, soviet period, modern interpretation.

В последние десятилетия мировое сообщество переживает бум этнического возрождения. Подобные процессы являются своеобразной реакцией этносов против унифицирования ценностей западной цивилизацией независимо от их адаптационных способно-

стей и возможностей. В частности, это нашло отражение в законодательном признании прав коренных народов на исконные территории, на их возобновляемые и невозобновляемые ресурсы в Декларации Международной организации труда (МОТ) 1989 г. «О коренных народах и народах, ведущих племенной образ жизни в независимых странах» [1, с. 5]. Хотя Декларация ратифицирована не всеми государствами, ее положения отмечают качественные изменения норм международного права в отношении коренных народов. Если ранее в его нормах содержалась явная ориентация на ассимиляцию этих народов в доминирующее общество, то теперь признаются их права на контроль над собственными институтами и образом жизни.

Кроме того, в рамках Международного десятилетия коренных народов мира (1995-2004 гг.), объявленного ООН, для мирового сообщества более зримо выявляется проблема ориентации на традиционные этнокультурные институты и механизмы при оценке социальной действительности. Отсюда – необходимость исторического изучения традиционной культуры, ее развитие и сохранение в полиэтническом государстве, к которым относилась имперская Россия, затем – СССР и ныне – РФ, и где в одной из первых в мире попытались решить национальный вопрос.

Историческая ситуация конца XX в. характеризуется сложной этнокультурной обстановкой. Глобальные проблемы современной эпохи становятся противостоянием традиционной и модернизированной (современной) культурам, которые оказывают все возрастающее влияние на ход культурно-исторического процесса. Корни такого противостояния лежат еще в колониальном времени, когда европейские чиновники, будучи твердо уверены в благотворности и полезности своей деятельности для «туземцев» и «аборигенов», искореняли их традиции и верования, которые, по их мнению, были вредны для прогрессивного развития этих народов. Тогда предполагалось, что модернизация подразумевает, прежде всего, внедрение новых, прогрессивных форм деятельности, технологий и идей, является средством ускорения, упрочения и облегчения пути, который все равно предстоит пройти этим народам.

Разрушение многих культур вследствие такой насильственной «модернизации» привело к осознанию порочности подобного подхода, необходимости создания научно обоснованных теорий модернизации, которые можно применить на практике. В середине XX в. многие антропологи делали попытки взвешенного анализа традиционных культур, исходящего из отказа от универсалистской концепции культуры. В частности, группа американских ученых под руководством М. Херсковица в ходе подготовки Всеобщей декларации прав человека, проходившей под эгидой ООН, предложила исходить из того, что в каждой культуре стандарт и ценности имеют особенный характер, поэтому каждый человек имеет право жить согласно тому пониманию свободы, которое принято в его обществе. Возобладала, к сожалению, универсалистская точка зрения, вытекавшая из эволюционистского подхода. И сегодня в Декларации записано, что права человека едины для представителей всех обществ независимо от специфики их традиции. При этом известно, что записанные в декларации права человека представляют собой постулаты, сформулированные именно европейской культурой, и эволюционистская парадигма легла в основу появившихся тогда теорий модернизации.

Все эти проблемы потребовали изучения социальной части комплекса «традиционная культура – коренные народы – общество», в том числе в исторической ретроспективе. Ответом на эти процессы стало появление культурной экологии, исторической этнологии, традициологии, культурологии – своеобразного междисциплинарного научного комплекса, рассматривающего историю, культуру общества, народов.

В данной работе под историческим процессом понимается трансформация традиционной культуры в процессе модернизации. Исторический характер данной работы определяется конкретной методологически обусловленной решаемыми задачами. Среди доступного комплекса методов современной науки выбраны и использованы только те, кото-

рые позволяют осуществить историческое исследование. Означенная дисциплинарность работы определяется кругом источников, среди которых преобладают именно исторические. Формирование государственной политики, особенности ее проведения, результаты и последствия особо рельефно обнаруживают себя в истинных источниках, которые составляют фактологический фундамент исследования.

Осуществленный анализ исследований позволяет в основном высоко оценить многие достижения историографии прошлых лет, одновременно с этим необходимо указать основные недостатки: доминирование идеологических стереотипов; стремление подчеркнуть, главным образом, позитивные стороны национального развития коренных народов бывшего союза, не раскрывая издержек и потерь в его процессе; отсутствие почти освещения несоответствия, пропасти во взглядах на духовную сферу, идеологию, переустройство внутреннего мира человека многонационального государства между разработчиками, плановиками культуры, властью и большинством населения.

В целом, оценивая степень изученности темы, можно сделать вывод о том, что в изучении различных аспектов национального развития, в том числе традиционной культуры, в масштабах страны и сибирского региона имеется серьезный задел. Однако в исследовании культурных процессов на основе новых подходов сделаны первые шаги, а значит, необходима дальнейшая научная разработка проблемы.

Исторические источники, использованные в работе, можно разделить на следующие группы: законодательные акты, делопроизводственная документация, опубликованные статистические сборники и справочники, научные труды по теме, работы этнологов и других специалистов в области национальной культуры, политики, социальной сферы, материалы социологических исследований, описания быта сибирских аборигенов, фольклорное наследие коренного населения Сибири, периодическая печать. При проведении исследования были использованы как ранее введенные в научный оборот, так и новые источники центральных и местных архивов.

Характер, содержание, репрезентативность этих источников во многих отношениях различные, но все они несут значительную информационную нагрузку и в совокупности своей образуют насыщенную основу для изучения процессов культурного развития этносов, сохранения их национальной составляющей духовности народов.

В ноябре 1917 г. большевистским правительством России была выработана государственная национальная политика по защите коренных народов. В соответствии с «Декларацией прав народов России» правительством РСФСР было принято «Временное положение об управлении туземных народностей и племен северных окраин РСФСР». На местах были впервые созданы родовые собрания, родовые Советы, туземные районные съезды и избираемые ими районные исполнительные комитеты. Те несколько послереволюционных лет, в течение которых создавались подобные уникальные документы, проводились прогрессивные мероприятия, означали лишь короткий момент представлений о всесторонне развивающейся, свободной от предрассудков личности и автономной культуре на местах. В основном происходило это из-за наивной веры в революционную и культурно-созидательную силу масс, овеянной романтикой раннего периода.

Выявлялась центральная проблема начального периода культурной политики – создание нового человека советского государства, власть стремилась к переустройству всего внутреннего мира человека. Предполагались создание пролетарской культуры в условиях диктатуры пролетариата, борьба с пережитками буржуазной культуры, критическая переработка и освоение буржуазной науки.

Учитывая полиэтничность России, признавались необходимыми разработка национальной политики и проблем языковой культуры (развитие орфографии, терминологии, литературы и т.д.), национализации школ, подготовка кадров национальной интеллигенции и других [2]. Проблемы, оказавшиеся при их реализации очень сложными, будут на-

ходить в поле зрения партийных, государственных и других структур еще долгие годы, вплоть до конца 60-х годов прошлого века.

В обществе все больше приходили к пониманию того, что революция не ведет за собой автоматического уничтожения всех пороков предшествующего общества. Осознание живости старых традиций отразилось в понятиях, появившихся в середине 20-х годов: быт, жизненный уклад, образ жизни. Кроме того, существовала глубокая пропасть во взглядах на идеологию, социальную сферу и переустройство внутреннего мира человека нового многонационального общества между разработчиками, плановиками культуры, властью и большинством населения, а в документах тех лет все больше прослеживается мотив борьбы, руководство которой взяла на себя партия.

Таким образом, с конца 20-х и до начала 50-х годов культурная политика все больше воспринимается как «культурная революция», ключевыми положениями которой станут:

- отступление в сфере общего образования и переход к быстрому обучению в соответствии с потребностями на перспективу;
- изменение отношения к «буржуазным» специалистам, начало которого было положено Шахтинским «делом» летом 1928 г.;
- социальная подготовка выдвиженцев из пролетариата и коренных народов в российских провинциях, воспитание «красных специалистов»;
- радикализация искусства и науки, необходимость которой подкреплялась аргументами классового противостояния.

Культурная революция становилась одним из элементов классовой борьбы и поскольку «одними разъяснениями и воспитательными мерами невозможно было разрушить вековые устои патриархально-семейного уклада, в интересах скорейшей ликвидации тяжелых пережитков прошлого советское государство, наряду с широкими и разносторонними мерами воспитания, применяло и меры принуждения» [3, с. 51]. Начался насильственный перевод кочевых и полукочевых хозяйств на оседлый образ жизни и их коллективизация. Только в 1932 г. в Бурятии было переведено на оседлость 117 555 хозяйств [4]. Перемены коснулись не только бурят, эвенков, но и тувинцев, хакасов и других коренных народов Восточной Сибири. При этом место оседания вчерашних кочевников выбиралось без учета наличия воды, пашен, близости сенокоса и т.д. Тогда власть не особо заботилась об устойчивости ландшафта к возрастающим антропогенным нагрузкам. Были заброшены многие пастбища, использовавшиеся веками, но оказавшиеся удаленными от центров оседания. В эти же годы проводилось и выселение улусов, хотонов (хуторов), к 1939 г. было выселено 2 273 хозяйства [4]. Признавая величайшие достижения страны, а вместе с ней и коренных народов, нельзя не признать, что этносы были подвергнуты историческому эксперименту, который способствовал утрате связи с традиционным укладом, образом жизни; привел к глубоким изменениям в культуре, которая частично подменялась инородной, частично разрушалась. Духовные сокровища были отчасти отвергнуты, вычеркнуты из национального оборота и сосредоточены в дацанах и музеех.

Война и послевоенный период замедлили, но не остановили духовное и культурное развитие. Бесспорно, идеология проникала во все сферы жизни общества. Накануне войны власть во главе со Сталиным завершает идейную конструкцию, содержащуюся в документах 1934-1938 гг., где соотношение между классово-интернационалистским началом и державно-патриотическим подходом заметно изменилось в пользу последнего. В годы войны великодержавный национализм был поставлен на службу активизации патриотических чувств всех народов СССР.

Явное доминирование державного подхода в идеологической сфере присутствовало в программных записках, которые в 1944-1945 гг. подготовили руководители идеологических и образовательных структур в связи с перспективами послевоенного развития страны. В них подчеркивалась необходимость использования наследия самобытной русской

прогрессивной педагогики, внесшей значительный вклад в сокровищницу мировой педагогической мысли.

Власть и Сталин, безусловно, преследовали определенную политическую цель. В русских, как имперском этносе, вождь искал укорененности своего режима, но не только это. Его, очевидно, тревожили связанные с возможными неблагоприятными для режима и строя перспективы культурно-национального развития нерусских народов. Война вызвала у них новые приливы этнической самооценности, породила надежды на послабления в сфере национальных отношений. Национальное же никак не торопилось соединяться с интернациональным, как этого требовал классовый подход. Следовательно, согласно диалектике режима во главе со Сталиным, требовалось ликвидировать одну из двух противоречивых сторон, приведя национально-культурную сферу к общему, великорусскому знаменателю теперь, а не в коммунистическом завтра.

Эта идея через два-три года в небывалых масштабах захлестнет общество, культуру, науку. А с 1947 г. «холодная война» станет топливом для разжигания новой, подготовленной волны национализма. Одним из ярких ее проявлений станет навязчивое разоблачение так называемого космополитизма, развернувшееся с конца 1948 г. В начале 50-х годов Сталин вновь своеобразно обратился к национальному содержанию в послевоенной идеологии в статье «Относительно марксизма в языкознании». Используя критику идеи академика Н. Марра о «классовости» языка, он представил нацию в качестве наиболее важного фактора современной истории и революционной борьбы. Несмотря на то, что в статье не было ни слова о приоритетности русского языка или об ущемлении прав языка и культуры народов СССР, последствия для них складывались не лучшим образом. В программах для системы образования уменьшаются часы на изучение родного языка, литературы, а попытки воспрепятствования данным действиям быстро пресекались центром, причем и после смерти вождя.

Время Хрущева принесло не только «оттепель». Идеологическая система в тот период живо реагировала на проявления национальных настроений в среде интеллигенции. Кроме того, Хрущев, увлеченный созданием программы коммунистического строительства, заявил в 1961 г. об отказе «консервирования национальных различий» [5, с. 15-16, 51]. Это и другие дилетантские высказывания стали сигналом к подавлению всплеска различных проявлений национально-культурной жизни.

Логическим завершением на практике явилась разработка положения в Законе «Об укреплении связи школы с жизнью и о дальнейшем развитии системы народного образования в стране» (1958 г.), по которому объявлялось, что изучение родного языка и обучение детей в школах на родном языке – дело добровольное. Постоянно и особо подчеркивалось, что «овладению в совершенстве местным и русским языком нужно уделить самое серьезное внимание». И вновь противоречие: слова верные, а практические меры были иными. Происходил радикальный пересмотр учебных программ и планов. Национальные школы всех типов переводили на русский язык обучения, сохранив родной язык только как предмет, изучавшийся на добровольной основе.

Наука, осуществляя национальную, языковую политику партии и государства, утверждала, что «в условиях социализма могут происходить частичные процессы добровольного слияния небольших этнических и экстерриториальных национальных групп, вкрапленных в крупные социалистические нации, с этими национальностями. Особенно важным в этом процессе является усвоение сливающимися этнографическим и экстерриториальными национальными группами языка крупной передовой социалистической нации, среди которых эти группы живут». Кроме того, «языковая консолидация» не есть естественный процесс, «сближение и расцвет наций протекают не стихийно, а планомерно... в нашем многонациональном государстве это осуществляется в процессе единого государственного планирования» [6, с. 31-32].

Предпосылкой осуществления национальной языковой политики Советского государства этих лет служило научное изучение процессов «функционального взаимодействия языков народов Сибири». Разработка проблемы началась по инициативе Института истории, филологии и философии СО АН СССР (г. Новосибирск), но первые работы уже публиковались в начале 60-х годов. В основу разработки проблемы легли «данные переписей населения и специальные научные исследования», которые свидетельствовали об «...изменениях в распределении сфер применения языков народов СССР. Отмечалось широкое и постоянно растущее распространение русского языка в качестве средства межнационального общения и повышения уровня культуры...» [7]. Научное изучение этих процессов, прежде всего, служило идеологическим целям, «по линии политического воспитания трудящихся», а также позволяло «сделать научно обоснованные выводы о целесообразности применения тех или иных языков в обучении и воспитании подрастающего поколения, в политическом и культурном просвещении трудящихся средствами устной пропаганды, печати, радио, TV и т.п... Они способствовали разработке теоретических проблем современного развития национальных отношений» [7, л. 95]. На основании подобных научно-методических установок были даны рекомендации гуманитарным научным учреждениям обратить внимание «на актуальность социологических исследований проблемы функционального взаимодействия языков народов СССР на этапе коммунистического строительства. Включение проблематики в планы 1967-1970 гг. и создание тематической социолого-лингвистической группы, отвечающей задачам науки, поставленным XXIII съездом КПСС (1966 г.)» [7, л. 95]. Ссылки на документы данного высшего форума партии не случайны. Именно на съезде прозвучал властный окрик в ответ на обращение научной и творческой интеллигенции к правительству об опасности возвращения сталинизма после отказа от идей «оттепели». Страна "тихо вползала в «застой»".

В официальных документах этот период определялся как «развитой социализм», основными признаками которого назывались «высокая зрелость производительных сил и производственных отношений, высокая степень планомерности, гармоничности в экономике, ... духовной жизни общества»; кроме того, «развитой социализм означал высшую интенсивность интеграционных процессов общественной жизни, ... возрастание социальной однородности общества; дальнейший расцвет и сближение наций и народностей СССР, интернационализацию их образа жизни...» и т.д. [8]. Более того, под влиянием последнего фактора складывалась культурная общность не только отдельных наций (в том числе бурятской, эвенкийской, тувинской, хакасской и т.д.), но и всего советского народа – новой исторической общности людей» [9, с. 212].

Методологически это определялось «диалектическим процессом развития через расцвет к сближению и сближению на базе расцвета», а это, в свою очередь, «являлось важнейшей закономерностью прогресса всех национальных культур СССР» [9, с. 212]. Бурятская культура, также как и эвенкийская, тувинская, хакасская и другие, все больше приобретала черты «общесоветской, интернациональной культуры». Это же проявлялось, прежде всего, в «общности идеологии и методов реалистического отражения действительности» [9, с. 213].

Национальные отношения этого периода характеризовались двумя тенденциями: развитием наций и их сближением, они же распространялись и на национальные культуры. Основой сближения является «широкое и глубокое воздействие русского языка на языки народов СССР» и как следствие этого – «распространение национально-русского двуязычия» [9, с. 13, 16]. Шла помимо естественного влияния русского языка как средства межнационального общения пропаганда протекционистской политики ведущей роли русского языка как составной части общей идеологии интернационализации, слияния и образования новой исторической нации «советский народ».

С позиций унитарного мышления все больше утверждалось мнение о беспрепятственности национальных отношений. Теория межнациональных отношений разрабатывалась

односторонне, а СССР представлялся только как общество дружбы народов, где быстрыми темпами происходит слияние наций и народностей в единый «советский народ». Такой подход к историческому опыту не соответствовал реалиям того периода, препятствовал объективному анализу проблем развития этносов СССР, способствовал утверждению догм, исключал возможность альтернатив в развитии общества. Хронологически это связано с подготовкой и празднованием 50-летия СССР (1971-1972 гг.).

Все больше проявлялось противоречие между ожидаемым свободным этнокультурным развитием и жестким контролем со стороны центральных партийных и государственных структур.

Советское общество в целом стояло на пороге глобальных перемен. Запущенный механизм медленно набирал обороты, возможно, поэтому партийно-государственный строй уже ничего не мог противопоставить в ближайшей перспективе процессам национального сепаратизма, росту национального самосознания и формированию национальных историографий.

Список литературы

1. Наука о культуре и культурная политика / РАО, Гуманит. центр каф. культурологии. – М. : Наука, 1994. – 168 с.
2. НАРБ. Ф. 1п. Оп. 1. Д. 626. Л. 155.
3. Очерки истории культуры Бурятии. [В 2 т.]. Т. 2. – Улан-Удэ : Бурят. кн. изд-во, 1974. – 648 с.
4. Хышектеуева Л. В. Эколого-экономические проблемы выживания коренных этносов Бурятии // Проблемы традиционной культуры народов Байкальского региона : материалы междунар. науч.-практ. конф. (2-3 июля 1999 г.). – Улан-Удэ, 1999. – С. 184-185.
5. Дзюба И. Интернационализм или русификация? : пер. с укр. – Амстердам, 1970. – 308 с.
6. Каммари М. Д. Строительство коммунизма и дальнейшее сближение наций в СССР // Вопр. философии. – 1961. – № 9. – С. 30-43.
7. Рекомендации научно-методического совещания «Проблемы функционального взаимодействия языков народов Сибири» (Новосибирск, 1-2 декабря 1966 г.) // НАРБ. Ф. 1п. Оп. 1. Д. 7422. Л. 94-95.
8. Материалы совещания преподавателей средних специальных учебных заведений (10. 1976) // НАРБ. Ф. 1п. Оп. 1. Д. 8436. Л. 12-13.
9. Культура Бурятии в условиях развитого социализма. – Новосибирск : Наука : Сиб. отд-ние, 1983. – 222 с.

УДК 94(571.54)

Боронова М.М.

РОБЕРТ РУПЕН О БУРЯТСКОЙ ИНТЕЛЛИГЕНЦИИ НАЧАЛА XX ВЕКА

ROBERT RUPEN ON BURYAT INTELLECTUALS AT THE BEGINING OF THE XX CENTURY

В статье представлено описание дореволюционной бурятской интеллигенции в фундаментальном научном труде известного монголоведа Роберта Рупена «Монголы XX века». Проф. Р.Рупен дает яркую и точную характеристику представителям «старой» бурятской интеллигенции, высоко оценивая их вклад в историю монголыязычных народов.

The article describes the pre-revolutionary Buryat intellectuals in the fundamental scientific book «The Mongols of the XX century», written by Robert Rupen. Prof. R.Rupen gives a vivid and accurate description of the "old" Buryat intellectuals's representatives, appreciating their contribution to the history of the Mongolian people.

Ключевые слова: характеристика, интеллигенция, патриоты, общественно-политическая деятельность, европейское образование, ученый, возрождение.

Key words: characterization, intellectuals, patriotic, social and political activity, European education, scientist, revival.

Книга американского профессора Роберта Артура Рупена «Mongols of the Twentieth Century» на сегодняшний день является самым блестящим и основательным исследованием истории монгольских народов в современной зарубежной историографии. Это фундаментальное академическое исследование, вышедшее в свет в 1964 г. в Соединенных Штатах, до сих пор не имеет перевода на русский язык и остается практически недоступным для российских исследователей. Между тем эта работа уже стала признанной классикой мирового монголоведения и получила широкую известность в научных кругах.

В данном труде большое внимание уделяется роли дореволюционной бурятской интеллигенции в истории монгольских народов в XX столетии. В научной литературе советского периода ее часто называли «старой», «националистически настроенной», исповедовавшей идеи буржуазного национализма. Ярлык «буржуазных националистов» неизменно сопровождал образ этой интеллигенции в советский период.

Между тем следует разграничивать понятия «национальное» и «национализм». В первом случае речь идет о праве каждого народа на сохранение своей самобытной национальной культуры, языка, традиций, этнической идентичности. В противовес этому «национализм» – это идеология, утверждающая исключительность, превосходство одной нации над всеми остальными, идеология дискриминации, угнетения и даже геноцида других народов.

В своем фундаментальном научном труде «Монголы XX века» Р. Рупен дает высокую оценку деятельности бурятских интеллигентов начала прошлого века. Он характеризует их как истинных патриотов и лучших сынов своего народа, боровшихся за идеи национального возрождения.

Дореволюционная бурятская интеллигенция получила классическое европейское образование в университетах Казани, Санкт-Петербурга и даже за рубежом. При этом она не оторвалась от своей национальной почвы, активно участвовала в судьбе своего народа. Р. Рупен подчеркивает ее высокую политическую активность, энергию, с которой она решала сложнейшие проблемы выживания этноса в условиях царской России.

В книге «Монголы XX века» показана целая галерея портретов представителей дореволюционной бурятской интеллигенции. В каждой личности Р. Рупен выделяет особые индивидуальные черты. Так, Б.-Д. Очирова он называет “wise man”, отмечая его мудрость и умение сплачивать вокруг себя единомышленников. Автор отмечает большую просветительскую деятельность Б.-Д. Очирова. Он пишет о том, что Б.-Д. Очиров занимался переводами европейской и русской литературы на монгольский язык, чтобы сделать ее доступной для народа. Авторитет его был высок не только у бурят, но и среди русского населения. Р. Рупен дает высокую оценку его общественно-политической деятельности Б.-Д. Очирова, называет его истинным сыном своего народа «...the son of Buryats...» [1, с. 14].

Другого представителя бурятской интеллигенции начала XX в. М.Н. Богданова Р. Рупен описывает как одного из самых образованных представителей национальной интеллигенции «...best educated and the most brilliant of the whole group ...». Он отмечает блестящее образование М.Н. Богданова, полученное им в Томском, а позже в Петербургском, Берлинском и Цюрихском университетах. «Most of his education was in European Russia, and almost unique among the Buryats, he also studied in Berlin and Zürich...» [1, с. 18]. Р. Рупен отмечает особую позицию Богданова, считавшего, что возрождение бурятского народа возможно лишь на основе европейского образования, вследствие чего он становится лидером прозападного направления бурятского национального движения в начале XX века.

Наряду с активной общественно-политической деятельностью Р. Рупен освещает научную работу М.Н. Богданова, называет его ведущим бурятским историком: «...a leading Buryat historian...» [1, с. 41]. Действительно, М.Н. Богданова можно по праву считать основоположником исторического бурятоведения. Он был автором около 50 научных трудов, многочисленных журнально-газетных работ публицистического плана. М.Н. Богданов первым из ученых попытался написать научную историю, о чем свидетельствуют его работы о прошлом бурят, их тесных этнических, культурных и политических связях с монголами, о характере и историческом значении присоединения Бурятии к России. Основные положения и выводы ученого представляли шаг вперед в общественной мысли того периода и не утратили своей научной значимости в наши дни.

Большое внимание в работе Р. Рупена уделено характеристике одного из самых ярких представителей дореволюционной бурятской интеллигенции – Цыбена Жамцарано. Как и другие представители дореволюционной бурятской интеллигенции Ц. Жамцарано получил блестящее европейское образование в Санкт-Петербурге. Однако, как отмечает Р. Рупен, был человеком традиционных взглядов, сохранившим восточный менталитет.

Описывая образ Ц. Жамцарано, Р. Рупен особо подчеркивает его кипучую энергию и романтизм «Jamtsarano, more romantic and more energetic...» [1, с. 19]. Р. Рупен высоко оценивает научную деятельность Ц. Жамцарано. Автор отмечает, что, начиная с 1905 г. статьи, научные сообщения и доклады Жамцарано, отчеты о командировках и экспедициях, а также тексты собранных фольклорных материалов довольно широко публиковались в научных изданиях. Р. Рупен указывает, что в своих научных трудах Ц. Жамцарано отмечал позитивную роль буддизма в национальной консолидации бурят-монголов. Он верил в возрождение былого единства монгольских народов, подчеркивал значимость сохранения единого языка, письменности и культуры.

Оценивая личность Ц. Жамцарано, Р. Рупен отмечает его близость и неразрывную связь с народом, которая являлась неисчерпаемым источником его силы. Жизнь и деятельность Ц. Жамцарано, по мнению автора, показывает, какой мощный потенциал скрывается в недрах народа: «Jamtsarano uncovered the Great Wealth of epic tales and showed that inexhaustible potential strength that hidden in the Buryat Mongolian masses» [1, с. 42].

Большое внимание в работе Р. Рупена уделяется ближайшему другу Ц. Жамцарано – Базару Барадину. Профессор Б. Барадин, питомец Санкт-Петербургского университета, был знатоком тибетского и монгольского языков, санскрита и ряда европейских языков. Он активно занимался просветительской и культурной деятельностью, был крупным писателем, организатором науки и ученым-исследователем. При описании его образа Р. Рупен употребляет эпитеты «sensible», «strict», «witty». Это свидетельствует о том, что Б. Барадин был человеком с трезвым умом, целеустремленным и практичным. «...Jamtsarano's close friend, Baradin was an energetic and intelligent. The Committee for the Study of Central and Eastern Asia subsidized Baradin's intensive study of Buddhism. They supplied Baradin with money and facilities for study of the Tibetan language at St. Petersburg» [1, с. 33].

Б. Барадин, по мнению автора, был человеком энергичным и интеллигентным. Еще студентом он включился в общественно-политическую деятельность, выступая за предоставление бурятам национального самоуправления, развитие самобытной бурятской культуры. Б. Барадин являлся одним из энтузиастов «обновленческого» движения в буддизме, ставившего задачу синтезировать философско-психологические и этические учения буддизма с теорией социализма и с достижениями европейской культуры. Наряду с большой энергией Б. Барадину, отмечает Р. Рупен, была присуща огромная работоспособность и трудолюбие: «... He seemed to be working all day long.» [1, с. 16].

На основе представленных портретов Р. Рупен создает целостный образ бурятской дореволюционной интеллигенции. Мудрость, разносторонняя образованность, энергичность, трезвый прагматизм и даже романтизм – вот те черты, которыми автор наделяет образ дореволюционной бурятской интеллигенции. Он называет ее представителей лучшими

сынами своего народа, истинными патриотами, не боявшимися отстаивать идеи национального возрождения в сложных исторических условиях. Этим людей Р. Рупен называет идеологами национального возрождения: «...These individuals led the Buryat “Renaissance” [1, с. 45].

Таким образом, в работе американского историка Р. Рупена дана высокая оценка роли «старой» дореволюционной бурятской интеллигенции в решении национальных проблем бурятского народа в начале прошлого века. Автор говорит об этой интеллигенции как о ярком общественно-историческом феномене, отмечая ее блестящую образованность и высокую политическую активность. Сочетание данных качеств делало эту интеллигенцию уникальным явлением истории монгольских народов в XX столетии.

Список литературы

1. Rupen, Robert A. Mongols of the Twentieth century / Robert A. Rupen. – Bloomington : Indiana University, 1964.

УДК 34 (091)

Палхаева Е.Н.

ПРАВОВОЕ ПОЛОЖЕНИЕ БУРЯТСКИХ АВТОНОМНЫХ ОКРУГОВ ПОСЛЕ ПРИНЯТИЯ КОНСТИТУЦИИ СССР (1977 Г.), КОНСТИТУЦИИ РСФСР (1978 Г.)

THE LEGAL STATUS OF THE BURYAT AUTONOMOUS REGIONS AFTER ACCEPTANCE CONSTITUTION OF THE USSR (1977), CONSTITUTION OF THE RSFSR (1978)

В статье анализируются изменения правового положения Агинского и Усть-Ордынского Бурятских автономных округов после принятия Конституций СССР, РСФСР (1977 г., 1978 г.) и закона «Об автономных округах РСФСР» от 20 ноября 1980 г.

The paper analyzes changes of a legal status of Aginsky and Ust-Ordynsky Buryat autonomous regions after acceptance of Constitutions of the USSR, RSFSR (1977, 1978) and the law «About autonomous regions of the RSFSR» from November 20, 1980.

Ключевые слова: Конституция СССР, Конституция РСФСР, национально-государственные образования, автономные округа, буряты.

Key words: Constitution of the USSR, Constitution of the RSFSR, national-state formations, autonomous regions, Buryats.

7 октября 1977 г. на внеочередной VII сессии Верховного Совета СССР девятого созыва была принята новая Конституция (Основной закон) СССР, а на внеочередной VII сессии Верховного Совета РСФСР девятого созыва, состоявшейся 12 апреля 1978 г., была принята Конституция РСФСР. В соответствии с Конституциями СССР и РСФСР национальные округа получили статус автономных. С новым статусом они приобрели официальные наименования: Агинский и Усть-Ордынский Бурятские автономные округа. В ст. 88 Конституции СССР и в ст. 84 Конституции РСФСР указывалось, что автономные округа находились в составе края или области, а также предусматривалось, что Закон об автономных округах принимался Верховным Советом союзной республики. По Конституциям СССР (1977) и РСФСР (1978) окружные Советы народных депутатов причислялись к местным органам государственной власти и управления.

Как мы видим, Конституция СССР (1977) и Конституция РСФСР (1978) видоизменили статусы Агинского и Усть-Ордынского Бурятских округов: они впервые перечисляются в Конституции РСФСР, объявляются автономными, имеют гарантированное представительство в высших органах государственной власти СССР, наделяются правом законодательной инициативы, функционируют на базе общероссийского Закона об автономных округах.

В соответствии с Конституцией СССР [2, с. 44; 3] и Конституцией РСФСР [3] 20 ноября 1980 г. Верховный Совет РСФСР принял Закон «Об автономных округах РСФСР» [6], который определил, что автономные округа есть форма советской автономии [5]. В советской политической терминологии понятие «автономный округ» трактуется как национально-государственное образование, которое входит в состав края или области [4, с. 8]. Следовательно, Конституции СССР (1977), РСФСР (1978), Закон «Об автономных округах РСФСР» (1980) провозгласили Агинский и Усть-Ордынский Бурятские округа, которые ранее были административно-территориальными единицами в составе Читинской и Иркутской областей, соответственно национально-государственными образованиями. Впервые в Законе было закреплено положение о том, что при решении вопросов административно-территориального устройства автономных округов обязательно учитываются мнения соответствующих государственных органов автономных округов.

Закон «Об автономных округах РСФСР» довольно четко регламентировал компетенции Советов народных депутатов автономных округов. Для наиболее полного анализа правового статуса Агинского и Усть-Ордынского Бурятских автономных округов рассмотрим основные компетенции Советов:

Компетенции Советов народных депутатов автономных округов в области планирования. Планы экономического и социального развития автономных округов, как и раньше, являлись составными частями планов экономического и социального развития областей, в состав которых входили округа. Советы народных депутатов автономных округов:

- утверждали текущие и перспективные планы развития округов, организовывали и контролировали реализацию этих планов, утверждали отчеты об их выполнении;
- учитывали при разработке планов наказы избирателей, предложения трудовых коллективов, общественных организаций;
- принимали меры по рациональному сочетанию территориального и отраслевого развития, обеспечению сбалансированного роста экономики округов;
- рассматривали представляемые предприятиями, учреждениями и организациями вышестоящего подчинения, кроме оборонных, расположенных на их территориях, проекты планов этих предприятий, в необходимых случаях вносили свои предложения в соответствующие вышестоящие органы;
- утверждали планы предприятий, учреждений и организаций окружного подчинения, принимали меры по укреплению их материально-технической базы;
- принимали по согласованию с вышестоящими органами государственного управления решения об организации, реорганизации или ликвидации предприятий, учреждений и организаций окружного подчинения, вносили в необходимых случаях предложения об организации, реорганизации или ликвидации предприятий вышестоящего подчинения;
- организовывали материально-техническое снабжение предприятий окружного подчинения, а также сбыт производимой ими продукции.

Таким образом, анализируя компетенции Советов народных депутатов автономных округов, можно констатировать, что радикальных изменений в этой сфере управления не было, произошло лишь некоторое расширение прав окружных Советов (например, право рационального сочетания планов территориального и отраслевого развития, учет при разработке текущих и перспективных планов, наказов избирателей, предложений трудовых коллективов и общественных организаций).

Компетенции окружных Советов народных депутатов автономных округов в области бюджетно-финансовой сферы. Закон «Об автономных округах РСФСР» подтвердил положение о том, что бюджеты автономных округов являлись составной частью бюджетов областей. Советы народных депутатов автономных округов:

- утверждали бюджет автономных округов, учитывая при составлении бюджета наказы избирателей;
- утверждали окружной бюджет, размер оборотной кассовой наличности;

- производили разграничения доходов и расходов бюджетов автономных округов между окружными бюджетами и бюджетами районов, входивших в их состав;
- устанавливали бюджеты районов, размеры оборотной кассовой наличности по этим бюджетам;
- утверждали размеры отчислений от государственных налогов и доходов в бюджеты районов окружного подчинения;
- организовывали исполнение окружных бюджетов;
- перераспределяли в необходимых случаях в процессе исполнения бюджета средства окружного бюджета между отраслями хозяйства;
- утверждали отчеты об исполнении окружных бюджетов;
- устанавливали порядок выдачи ссуд из окружных бюджетов на покрытие временных плановых кассовых разрывов по бюджетам районов округов;
- руководили работой по исчислению и взиманию государственных и местных налогов и сборов, при необходимости могли понижать ставки и устанавливать льготы по местным налогам и сборам;
- содействовали работе внутриведомственного финансового контроля.

При анализе полномочий в бюджетно-финансовой сфере становится очевидным, что, сохраняя прямую зависимость от областных бюджетов, окружные Советы получили более расширенные полномочия, направленные на развитие финансово-хозяйственной самостоятельности Агинского и Усть-Ордынского Бурятских автономных округов. Например, округа получили право перераспределять в необходимых случаях средства окружного бюджета между отраслями хозяйства, устанавливать порядок выдачи ссуд из окружных бюджетов на покрытие временных плановых кассовых разрывов по бюджетам районов округов и т.д.

Компетенции окружных Советов народных депутатов бурятских автономных округов в области сельского хозяйства. Закон «Об автономных округах РСФСР» закрепил существовавшую практику прямого, жесткого контроля областных Советов народных депутатов над окружными Советами в сфере сельского хозяйства в современных условиях. Как и прежде, все важнейшие вопросы по агропромышленному комплексу решались под непосредственным руководством областных Советов. Например, плановые задания округов по государственным закупкам сельскохозяйственной продукции и сырья по-прежнему утверждались областными Советами народных депутатов.

В компетенции Советов народных депутатов автономных округов находились следующие вопросы:

- руководство сельским и промышленным хозяйством округов, принятие мер по укреплению материально-технической базы, увеличению производства и повышению качества сельхозпродукции, снижению себестоимости продукции, интенсификации производства, улучшению жилищных и культурно-бытовых условий сельских жителей;
- образование советов агропромышленных объединений;
- рассмотрение основных показателей планов развития предприятий и организаций, входящих в агропромышленные комплексы автономных округов;
- утверждение плановых заданий по государственным закупкам сельскохозяйственной и промышленной продукции районов, сельскохозяйственных предприятий, объединений и организаций окружного подчинения, организация своевременного выполнения ими планов производства и продажи сельхозпродукции государству;
- принятие мер по внедрению в сельскохозяйственное производство достижений науки, техники и передового опыта;
- осуществление контроля за работой заготовительных организаций по закупке, хранению, переработке и реализации сельхозпродукции и сырья;
- осуществление контроля за мелиоративным строительством, обеспечение эффективной эксплуатации мелиоративных сооружений;

- участие в решении вопросов, связанных с определением или изменением производственного направления колхозов, совхозов и других предприятий;
- осуществление контроля за соблюдением уставов колхозов;
- решение вопросов, связанных с созданием межхозяйственных предприятий, объединений в сельском хозяйстве, с их деятельностью, реорганизацией или ликвидацией;
- руководство ветеринарной службой округов; установление в необходимых случаях карантина, обеспечение соблюдения других ветеринарно-санитарных правил;
- обеспечение проведения обязательных мероприятий по борьбе с вредителями, болезнями сельскохозяйственных растений и сорняками.

Таким образом, можно утверждать, что в рассматриваемый период произошла консервация сложившейся ранее практики широких полномочий областных Советов народных депутатов в сфере сельскохозяйственного производства и соответственно ограниченных полномочий окружных Советов народных депутатов. Как мы видим, данное положение было законодательно закреплено в Законе «Об автономных округах РСФСР» от 20 ноября 1980 г. Исходя из ст. 21 Закона окружные Советы народных депутатов наделялись, в основном, функциями исполнительного органа.

Компетенции окружных Советов народных депутатов бурятских автономных округов в области местной промышленности. Законом «Об автономных округах РСФСР» от 20 ноября 1980 г. впервые были юридически закреплены полномочия окружных Советов народных депутатов в сфере местного промышленного производства. Именно в этой области управления произошли значительные изменения. Если ранее все вопросы местной промышленности были в основном в ведении областных Советов народных депутатов, причем компетенции окружных и районных Советов были практически одинаковы, то, по новому закону, основная часть полномочий в данной сфере перешла к окружным Советам народных депутатов, хотя общий контроль все же оставался за областными Советами народных депутатов. Компетенции окружных Советов в области управления местной промышленностью сводились к следующему:

- руководство промышленными предприятиями и объединениями окружного подчинения;
- обеспечение выполнения производственно-финансовых планов;
- контроль за использованием основных фондов и оборотных средств, за качеством выпускаемой продукции;
- утверждение итогов финансово-хозяйственной деятельности, распределение в установленном порядке полученной прибыли;
- осуществление мероприятий по внедрению в производство новой техники и передовой технологии, образование фондов развития местной промышленности;
- распределение продукции промышленных предприятий и объединений окружного подчинения;
- руководство развитием производства товаров народного потребления, организация производства строительных материалов на базе местного сырья, применение санкций за выпуск предприятиями бракованных строительных материалов и изделий;
- оказание помощи расположенным на территории автономных округов промышленным предприятиям, объединениям и организациям вышестоящего подчинения;
- содействие развитию народных художественных промыслов и ремесел.

Сравнивая полномочия Советов народных депутатов автономных округов, закрепленных в Законе «Об автономных округах РСФСР» от 20 ноября 1980 г. с их полномочиями периода 1937-1977 гг. в сфере управления местной промышленностью, мы видим, что в данной области управления произошел переход доминирующих позиций от областных Советов к окружным. Исходя из принятого закона окружные Советы народных депутатов получили сравнительно широкие полномочия и самостоятельность в осуществлении руководящих и контролирующих функций. Например, к компетенции окружных Советов пере-

шли ранее входившие в прерогативу областных Советов полномочия: распределение в установленном порядке полученной прибыли, образование в соответствии с законодательством фондов развития местной промышленности, распределение продукции промышленных предприятий и объединений окружного подчинения, организация производства строительных материалов и т.д. Однако самостоятельность окружных Советов в данной области была ограничена, например, планирование развития местной промышленности осуществлялось областными Советами.

Компетенции окружных Советов народных депутатов автономных округов в области жилищного, коммунального хозяйства и в сфере строительства. В области жилищного и коммунального хозяйства Законом «Об автономных округах РСФСР» от 20 ноября 1980 г. было практически подтверждено существовавшее ранее положение компетенций окружных Советов, которое сводилось к контрольной и исполнительной функциям. Вопросы финансирования и снабжения оставались в компетенции областных Советов. Основные компетенции окружных Советов сводились к следующему:

- руководство жилищным и коммунальным хозяйством, принятие мер по укреплению их материально-технической базы;
- обеспечение сохранности, правильной эксплуатации, капитального и текущего ремонта жилищного фонда;
- организация контроля за состоянием и эксплуатацией ведомственного жилищного фонда;
- организация мероприятий по электрификации водо-, газо-, теплоснабжения и канализации населенных пунктов.

В сфере строительства окружные Советы народных депутатов получили более широкую самостоятельность, в их компетенции было:

- руководство делом градостроительства, архитектуры и комплексной застройки;
- утверждение проектов и схем районной планировки, генеральных планов и проектов детальной планировки населенных пунктов, находящихся на территории автономных округов;
- осуществление контроля за сроками и качеством строительства, ведущегося на территории округов;
- руководство проектами, строительными-монтажными и ремонтно-строительными организациями окружного подчинения.

Таким образом, в области жилищно-коммунального хозяйства окружные Советы остались, как и прежде, лишь исполнительными органами.

В области же строительства, где и раньше у окружных Советов была сравнительная самостоятельность (в основном благодаря местному финансированию, т.е. за счет собственных средств колхозов и совхозов), произошло расширение их полномочий. Так, например, окружные Советы народных депутатов получили право проектировать схемы районной планировки, генеральные планы застройки населенных пунктов.

Компетенции окружных Советов в области дорожного хозяйства и транспорта. Закон «Об автономных округах РСФСР» от 20 ноября 1980 г. сохранил всю полноту полномочий окружных Советов в сфере дорожного хозяйства и транспорта. Как и раньше, самостоятельность окружных Советов в данной области базировалась большей частью на местном финансировании.

Основные компетенции окружных Советов в области дорожного хозяйства и транспорта сводились к следующему:

- обеспечение развития на территории автономных округов сети автомобильных дорог общего пользования и их сохранности;
- руководство строительством, ремонтом, содержанием и эксплуатацией автомобильных дорог местного значения, содействие строительству, содержанию, эксплуатации автомобильных дорог общегосударственного и областного значения;

– привлечение колхозов, совхозов, промышленных, транспортных, строительных и других предприятий к участию в строительстве, реконструкции, ремонте и содержании местных автомобильных дорог;

– обеспечение развития производственной базы ремонтно-строительных и эксплуатационных предприятий и организаций дорожного хозяйства окружного подчинения.

Очевидно, что благодаря относительно самостоятельному финансированию в данной сфере хозяйствования (средства на строительство, ремонт, эксплуатацию автомобильных дорог окружного значения аккумулировались за счет колхозов, совхозов, промышленных, транспортных, строительных и других предприятий) окружные Советы народных депутатов обладали довольно широкими полномочиями и некоторой самостоятельностью.

Конституция СССР 1977 г. и Конституция РСФСР 1978 г. видоизменили статус Усть-Ордынского и Агинского Бурятских округов, которые объявлялись автономными и имели представительство в высших органах государственной власти РСФСР, наделялись правом законодательной инициативы, функционировали на базе Закона «Об автономных округах РСФСР» [1, с.10]. Автономные округа были определены в качестве элементов административно-территориального устройства РСФСР, частью областей, а их планы экономического и социального развития, бюджеты являлись составными частями планов и бюджетов соответствующих областей. Окружные органы власти были включены в единую систему местных органов государственной власти и управления, в которой областные органы власти как вышестоящие были вправе отменять решения окружных властей. Закон «Об автономных округах РСФСР» расширил полномочия окружных Советов народных депутатов, предоставив им некоторую самостоятельность в таких областях управления хозяйством, как бюджетно-финансовая, местная промышленность, строительство, дорожное хозяйство. Однако, несмотря на некоторую модификацию, в 1970-1980-е гг. произошла по существу «консервация» государственно-правового развития автономных округов. Как утверждает исследователь В.А. Кряжков, «есть основания констатировать факт политико-правовой мимикрии: издается Закон «Об автономном образовании», но нет полномочий, обеспечивающих автономию, нет того, что определяло и гарантировало правовой статус, собственно, коренных народов, как малочисленной общности, в отстаивании своих специфических интересов» [5].

Таким образом, принятие новых Конституций СССР и РСФСР привело к определенному изменению правового положения бурятских автономных округов в 1970-1980-х гг. Эти округа перечислялись в Конституции РСФСР, объявлялись автономными и имели свои представительства в высших органах государственной власти РСФСР, наделялись правом законодательной инициативы, функционировали на базе Закона «Об автономных округах». Автономные округа были по сути административно-территориальными единицами областей.

Список литературы

1. Добрынин Н. М. Конституционно-правовые основы отношений края или области с входящими в их состав автономными округами : дис. ... канд. юрид. наук / Добрынин Н. М. – Тюмень, 1998. – 186 с.
2. Конституция (Основной закон) Союза Советских Социалистических Республик. – М. : Политиздат, 1985. – 62 с.
3. Конституция (Основной закон) Российской Советской Федеративной Социалистической Республики. – М. : Совет. Россия, 1979. – 46 с.
4. Краткий политический словарь / [Абаренков В. П. [и др.]. – 6-е изд., доп. – М. : Политиздат, 1989. – 623 с.
5. Кряжков В. А. Статус автономных округов: эволюция и проблема // Рос. Федерация. – 1996. – № 2. – С. 48-50.
6. Об автономных округах РСФСР : закон РСФСР от 20 нояб. 1980 г. // Сборник нормативных актов по советскому государственному праву. – М., 1984.

**ИСКУССТВО БУРЯТСКИХ ВОКАЛИСТОВ КАК ФЕНОМЕН НАЦИОНАЛЬНОЙ
МУЗЫКАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ XX-XXI ВЕКОВ****THE ART OF BURYAT SINGERS AS PHENOMENA
OF NATIONAL MUSICAL CULTURE OF XX-XXI CENTURIES**

Статья представляет собой коллективный портрет бурятской вокальной школы, которая отмечена серьёзными достижениями на евразийском культурном пространстве и начала складываться в 30-е г. XX в. Лучшие её представители – ведущие солисты Бурятского академического театра оперы и балета им. Г. Цыдынжапова – за несколько десятилетий прошли путь от народно-натурального пения до европейского оперно-концертного эталона и вывели вокальное искусство Бурятии на уровень ведущих профессиональных школ мирового уровня.

The article deals with the collective portrait of the Buryat vocal singers began to form in the 30-th years of XX-th century and marked by the important achievements in the Eurasian culture space. During a few ten years the best representative – leading soloists of the Buryat Academian Theatre of Opera and Ballet named after Tsidinzhapov overcame the distance from people's-natural singing to the European opera-concert standard and led out the vocal art of Buryatia towards the level of the word leading professional schools.

Ключевые слова: бурятская вокальная школа, европейский оперно-концертный эталон, международный конкурс.

Key words: Buryat vocal school, European opera-concert standard, international competition.

Редкое собрание голосов, сконцентрированное на территории этнической Бурятии, их эмоциональная окрашенность представляют собой заметное явление для профессионалов и любителей вокального искусства, будучи уникальным, природно-художественным феноменом. Сложившаяся в лоне европейской вокальной традиции, бурятская вокальная школа зарекомендовала себя с некоторых пор на высочайшем профессиональном уровне. «Можно с полной уверенностью говорить о бурятской певческой школе как об одной из сильных в советском оперном искусстве», – считает монгольский композитор Д. Лувсаншарав [1, с. 2].

В качестве наглядного примера существующего явления остановимся подробнее на некоторых его персоналиях. Ярчайший представитель бурятского вокального направления в пору его зарождения, первый профессиональный бурятский бас-*cantante*, народный артист РСФСР Бадма Балдаков (1918–1974) с самородной кантиленой – певучестью и прочными глубокими низами из разряда тех, о которых «ещё Г. Берлиоз говорил, что нигде нельзя услышать таких превосходных басов, как в стране снегов и холода» [Шаляпин, 1960, 21]. Мощная энергетика певца как некоего «психического тока» в виде флюидов, излучающихся из его артистического нутра, проецировалась на исполнении им ролей Хана в музыкальной драме «Баир» П. Берлинского и Бумал-хана в опере «Энхэ-Булат батор» М. Фролова. В классическом же наследии исполнял партии Мефистофеля в «Фаусте» Ш. Гуно, Мельника в «Русалке» А. Даргомыжского, Гремина в «Евгении Онегине» П. Чайковского и многих других. Репертуар певца, включавший народные песни «*Байсын шулуун хүндэ юм*» («Тяжёл камень скалы»), «*Хадаһаа үндэрхэн*» («Выше гор») и другие, тепло встречали как на родине, так и в братской Монголии. Для характеристики такого голоса в бурятском языке пользуются определением «*уянгатай хоолой*» (выразительный, «красноречивый» голос) [2, с. 109].

В процессе творческой деятельности Б. Балдаков проявил также себя в качестве

композитора, написав около полутора десятков собственных вокальных сочинений, среди которых песня-романс *«Инагни, шамдаа»* («Тебе, любимая»), признанная в 2001 г. «песней века» республики за беспрецедентную популярность не только у певцов, но и просто у любителей музыки.

Певческую даровитость он унаследовал от своего отца Милентия Николаевича – простого крестьянина, голос которого, по воспоминаниям односельчан, разносился далеко по округе. Мальчиком он самостоятельно научился играть на балалайке, любимым же произведением оказалась песня Варяжского гостя из оперы Н. Римского-Корсакова *«Садко»*, во вздымающемся рокоте оркестра которой с пластинки патефона слышал прибор родного Байкала, сжатого цепью гранитных гор [3, с. 8].

Его современница и партнёрша по сцене – обладательница лирического сопрано, будущая народная артистка РСФСР Надежда Петрова (1919-2010) прошла большой путь от улусной девушки до профессиональной певицы, являясь выразительницей национально-ориентального колорита в обаятельных по своей незатейливости женских образах.

Сценический шарм певицы определялся особой грацией и женственностью в сочетании с изюминками проявления народного характера. По завершении артистической карьеры она стала превосходным преподавателем вокала в Улан-Удэнском музыкальном училище.

В детстве за высокие показатели в работе её мама, колхозная доярка Саажин Халмашкеевна, была премирована гитарой, затем балалайкой и патефоном с несколькими пластинками – диковинками для любой сельской семьи. С сопровождения под гитару собственного пения начиналось музыкальное увлечение девушки – заводили улусных посиделок, обернувшееся впоследствии участием в художественной самодеятельности и поступлением в Улан-Удэнское театральное училище [4, с. 11].

Заслуженный артист РСФСР Абида Арсаланов (1918–2002) впечатлял оперного слушателя красотой голоса, вокальным мастерством, чувством образа, а также душевностью интерпретации размеренно-протяжных народных песен. Он тонко ощущал и на широком льющемся дыхании выводил мягким лирическим тенором красивого тембра с почти безграничным диапазоном мелодические взлёты с их красочными переливами и причудливыми трелями в самом высоком регистре под аккомпанемент лимбы. В партиях Сказителя и кузнеца Дархана в *«Энхэ-Булат-Баторе»* М. Фролова, Гостя в *«Баире»* П. Берлинского, юноши Долодэ в *«Братьях»* Д. Аюшеева, инженера Нарандая в лирико-комической опере Б. Ямпилова *«У истока родника»* ощущалось естественное погружение актёра в стихию народного мелоса с сохранением к тому же специфического аромата фонетики родного языка.

Заслуженная артистка РСФСР Клавдия Гомбоева-Языкова (1915–1989) обладала лирико-драматическим сопрано красивого тембра. Её актёрская индивидуальность складывалась из высокой дикционной культуры, академической точности музыкального текста в слиянии с удачной внешностью певицы. В прошлом сельский библиотечарь и активистка художественной самодеятельности, К.И. Гомбоева-Языкова успешно освоила оперные партии Татьяны (*«Евгений Онегин»* П.Чайковского), Наташи (*«Русалка»* А. Даргомыжского), Маргариты (*«Фауст»* Ш. Гуно) – всего более 30-ти.

Певческую традицию она вынесла из семьи, в которой родители Иван Семёнович и Агния Гавриловна вместе с братьями: Петром, Павлом и Иннокентием музицировали дома русские, бурятские и украинские песни под аккомпанемент гитары с балалайкой [5, с. 8-9].

Подобно оперному ансамблю Ф.И. Шаляпин – А. В. Нежданова – Л. В. Собинов, создавшему в советском музыкальном театре эталон трактовки оперной классики, было положено начало сценическим традициям благодаря Б. М. Балдакову – К. И. Гомбоевой-Языковой – А. А. Арсаланову уже на бурятских подмостках: в постановках *«Евгения Онегина»* П. И. Чайковского, *«Фауста»* Ш. Гуно и *«Русалки»* А.С. Даргомыжского. Вернее

сказать, наличие этого вокального терцета обусловило появление классических спектаклей в репертуаре национальной оперной труппы.

На фундаменте, заложенном первым поколением бурятских певцов, неисчерпаемую силу набрал мощный талант народного артиста СССР Лхасарана Линховоина (1924–1980) и определил в значительной мере дальнейший тонус бурятской оперы. Ему был доступен широкий спектр градаций выразительности, будь то трагический размах, углублённый лиризм или острый сарказм.

На международную арену Л. Линховоин вышел ещё студентом II курса Ленинградской консерватории (далее – ЛОЛГК), став дипломантом I-го Всемирного фестиваля молодёжи в Праге в 1947 г., участником III-го молодёжного форума в Берлине в 1951 г. В 1967 г. он достойно представлял бурятское певческое искусство в странах Африки. Впереди его ожидали слушатели Юго-Восточной Азии, Польши, Объединённых Арабских Эмиратов.

Усвоивший манеру старинных певцов, он искусно пел народные песни с богатой интонационной окраской, свободным речитированием, раскованностью метrorитмики и воспроизводил ориентальный колорит, коренившийся на прочном усвоении традиций их интерпретации с глубокого детства. Отсюда невольно складывался синтез высокой европейской школы с певческими традициями бурят. Его репертуар включал образцы как размеренно-протяжной песни «*Үниэн сагаан ботогон*» («Сиротка – белый верблюжонок»), так и подвижной «*Хурин хээр*» («Конь гнедой»). Певческая манера исполнения вместе с самими способностями достались Л. Линховоину от отца: в агинских степях ещё хранится память, как народный просветитель и заслуженный учитель БурАССР Лодон Линховоевич восхищал в молодости земляков мастерским исполнением народной песни.

Обладательница красивейшего колоратурного сопрано – солистка республиканской филармонии, народная артистка РСФСР Чимита Шанюшкина (1927–2005) являлась певицей широкого профиля с национально-характерным уклоном. Для обогащения своего певческого арсенала она обратилась, по настоянию признанных знатоков фольклора И.А. Моисеева и Т.Е. Гергесовой, к натуральным приёмам старинных народных образцов: «*Үниэн сагаан ботогон*» («Сиротка – белый верблюжонок»), «*Барбагайн шэнээн байхадам*» («В детстве моём») и с успехом затем пропагандировала песенный репертуар народов мира наряду с бурятскими народными и эстрадными образцами как в самых разных уголках СССР, так и за пределами страны.

Тягу к пению Ч.Г. Шанюшкина заимствовала от матери Буни Хоргановны, которая вместе с сёстрами были первыми певуньями на селе и таёжными зимними вечерами исполняли протяжные песни под аккомпанемент хура [6, с. 217].

За сорок лет театральных выступлений солиста оперы, народный артист РСФСР Саян Раднаев (Ян-Вентун) – сын потомственного китайского овощевода, эмигранта (род. 1935) приобрёл колоссальный профессиональный опыт и мастерство, умение передавать экспрессию и трагедийный пафос образа. Опыт, полученный певцом в работе над партиями драматического баритона Яго и Амонасро, Аттилы и Шакловитого, Риголетто и Эскамильо, проявился впоследствии при исполнении им национального репертуара.

Народный артист РСФСР Владимир Буруев (Ян-Чинфан) – сын китайского эмигранта-золотодобытчика (1936–1999) – впечатлял слушателя в партиях «благородного баритона»: Онегина, Жермона, Валентина, Елецкого, Роберта. Убедительность интерпретации артиста исходила от врождённого комплекса: мягкости бархатного тембра его голоса, кропотливой и вдумчивой работы над образами, потребности черпать из окружающей действительности вдохновение.

Первые музыкальные впечатления будущего певца складывались от патефонных пластинок, на которых в семье слушали записи С. Лемешева. Мама Акулина Яковлевна увлекательно рассказывала занимательные эпизоды из биографий корифеев российского певческого искусства Ф. Шаляпина, Л. Собинова, сама пела под аккомпанемент балалайки

старинные русские народные песни. Из попытки подражания им начал складываться доморощенный дуэт с будущим народным артистом РСФСР Саяном Раднаевым, исполнявший русскую народную песню «Запрягу я тройку борзых» и пр. Решение же получить профессию оперного певца пришло после трансляции по уличному репродуктору бурятского фольклорного источника «Хадаһаа үндэрхэн» («Выше гор») К. Гомбоевой-Языковой, состоявшейся к тому времени уже как солистки оперы [7, с. 206].

Другой бурятский бас, также народный артист СССР Ким Базарсадаев (1939–2002) производил на слушателя впечатление «бурятского Шаляпина» из-за сходства в «жонглировании» обертонами (прямо-таки «по-шаляпински»), т. е. по способности рисования вокальными средствами образов героев, певческого «написания» их характеристик. Его редкостный голос представлял искусство республики в странах Юго-Восточной Азии, Скандинавии и т. д.

Вокальные способности певец унаследовал от отца – сельского учителя Базар-Садо Иванова, задушевно исполнявшего народные песни. Из семейного гнезда Базарсадаевых вышли сын Саян (род. 1960) – выпускник ЛОЛГК, ныне солист-бас ансамбля песни и пляски Ленинградского военного округа и дочь Эржена (род. 1968) – меццо-сопрано, солистка БГАТОиБ после окончания Нижегородской консерватории.

Дарования Л.Л. Линховоина, К.И. Базарсадаева и Л.С. Шоболова как лучших учеников-бурят профессора ЛОЛГК И.И. Плешакова ярчайшим образом проявились в постановке в 1976 г. режиссёром А. Дольским музыкальной драмы «Хованщина» М. Мусоргского, требующей от актёров вокального мастерства с углублённым проникновением в музыкальную драматургию и широкими обобщениями в трактовке образов.

В использовании немногочисленного арсенала выразительных средств К. Базарсадаеву – исполнителю партии предводителя раскольников Досифея удалось донести до публики то «суровое спокойствие, что скрывает огненное сердце» [8, с. 142]. Актёрской удачей в его интерпретации является также, на взгляд критики, способность уловить в судьбе своего героя нечто идентичное исторической памяти народа и пропустить её через себя. Автор передовицы музыкального журнала считает К. Базарсадаева «самым впечатляющим Досифеем, слышанным когда-либо», отмечая «богатую амплитуду его образных преломлений. А главное – его достижение подлинного синтеза выразительных средств, когда богатое и разнообразное звучание голоса диктовало характер осанки, поз, мимики» [9, с. 6].

Достойным сыном своего отца-самодура предстал горячий, бессердечный и самодовольный Андрей – Дугаржап Дашиев (1939–2003), отмеченный здесь высоким вокальным и сценическим мастерством. Гармоничный комплекс его самородных данных, сплавленный в единое целое высоким профессионализмом, беспримерной одухотворённостью трактовки образа и неуёмной созидательной потребностью с настроем на поиск делал певца принадлежностью если не мировой вокальной элиты, то СССР.

Поистине универсальным был репертуар Д. Дашиева, позволявший ему демонстрировать широчайшую амплитуду исполнительских возможностей в ведущих теноровых партиях, включая вершинные: Хозе в «Кармен» Ж. Бизе, Калаф в «Турандот» и Каварадосси в «Тоске» Дж. Пуччини, Манрико в «Трубадуре», Радамес в «Аиде» и Отелло в одноимённой опере Дж. Верди, Герман в «Пиковой даме» П. Чайковского – объёмных, психологически насыщенных с большим диапазоном, развёрнутым мелосом, спонтанной смелой декламационности, богатой нюансировкой. В них слушателю были явлены свобода интонирования вокального материала, его цельная драматургическая выстроенность актёром, яркий артистизм. Каждая новая работа певца воспринималась зрителями как художественное откровение мастера, обладающего отменной техникой владения голосом, артистичностью, истинным вдохновением, страстью. Говоря о вокальном искусстве Д. Дашиева, специалисты подчеркивали в первую очередь нерасторжимое единство вокальной и сценической стороны его артистического нутра.

Чутким проникновением в стихию народного мелоса отличалось исполнение Д. Дашиевым старинных песен со звучной красотой бурятского языка. Его певческая даровитость проявилась когда, выступая ребёнком на чабанской стоянке перед стадом боргойских овец, он уже был убеждён в том, что его слушательская аудитория сравняется в будущем с густотой леса, окружающего родное селение Хан-Уула [10, с. 9].

Особая одухотворённость тембра голоса примадонны БГАТОиБ Галины Шойдагбаевой (род.1953), «заставляет замирать сердца благодаря той редкой породе, что физически воздействует на слушателя, посягая на самые тонкие резонаторы души». Феномен её суперсопрано сродни итальянскому происхождению с естественной и свободной манерой *bel canto*, отшлифованный к тому же в процессе профессионального становления.

Специалисты по вокалу называют певицу королевой звука: безукоризненная пластика тембровых звучаний, лишённая земного притяжения красота оберегают её от суетности, обыденности. Так, вероятно, звучали голоса великих жриц во время священнодействия. В сюжете тех опер, которые больше всего близки Г. Шойдагбаевой: голос, пронзающий оболочку быта и разрывающий пути реальности, знает эти чувства – прорицания, медитации, полёта. И находит себя там, где человеческая жизнь граничит с мгновениями инобытия: в песне об иве и молитве Дездемоны («Отелло»), в первой ликующе-просветлённой арии мадам Баттерфляй, в заключительном дуэте «Аиды», в плаче княгини Ярославны («Князь Игорь»), сопрановой партии «Реквиема» Верди, в мажорном хорале, венчающем «Иоланту» Чайковского [11, с. 21].

Пение окружало девочку с глубокого детства и воспринималось естественной потребностью семьи – родители Бадмажап Гармаевич и Хандажап Цыреновна исполняли в быту и на праздниках старинные народные песни. Из семейного гнезда Шойдагбаевых вышла Татьяна – обладательница колоритного меццо-сопрано, ставшая по примеру старшей сестры по окончании ЛОЛГК ведущей солисткой БГАТОиБ.

Воспитанница Н.К. Петровой – заслуженная артистка РФ Ольга Аюрова (род. 1952) – певица с интеллектом и темпераментом. По завершении ЛОЛГК она завоевала в 1984 г. в Ереване I премию II-го Всесоюзного конкурса вокалистов им. М. Глинки по разделу «камерное исполнительство» и спецприз за исполнение глинкайских произведений, выявив в романсе «Только узнал я тебя» заключительного гала-концерта лирическое упоение, естественное изящество вокальных нюансов и пластичность фразировки, заложенные в нём. С дипломом VIII-го Международного конкурса им.Чайковского в Москве 1986 г. певица успешно представляла певческое искусство Бурятии, а также в оперном фестивале памяти Шаляпина в Казани и в I-ом Всероссийском фестивале «Молодые голоса и молодой балет России».

Вокальный имидж республики на публичных показах в Москве и Ленинграде 1989 г. был явлен богатой певческой палитрой целого созвездия бурятских певцов: Г. Шойдагбаева – Д. Дашиев – О. Аюрова со сплетением их роскошных голосов в «Аиде» Дж. Верди.

Образ Амнерис, к примеру, в этом спектакле создан О. Аюровой тончайшими градациями её меццо-сопрано, проникающего в душу своим завораживающим тембром – ярким в *solo* и сохраняющим индивидуальность в ансамблях. Её органичное поведение проявлялось в спектакле в высокомерии и властности наследницы трона египетских фараонов, проступавших через притворную ласковость в вокальных и речевых интонациях, в сдерживании гнева и ревнивых подозрений при снисходительном общении с нищей рабыней.

Свою музыкальность О. Аюрова проявляла с детства: дом был полон звуков балалайки, мандолины, гитары, разными инструментами владел отец Дашидондок Жимбиевич [12, с. 4]. Это же родовое гнездо дало миру ещё одну певицу Валентину Цыдыпову (род.1955) – солистку трёх оперных трупп: Улан-Удэ, Новосибирска, С.-Петербурга, неоднократную участницу триумфальных гастролей Мариинского театра по странам Европы,

Азии и Америки, обладательницу элегантного вокального стиля, основой которого является мягкое, бархатное звучание – *messa di voce* – искусство усиливать или ослаблять звук на одном дыхании её *spinto*¹.

В гастрольном турне по Франции собкор газеты «Культура» «помимо достоинств парижской постановки «Мадам Баттерфляй» (в «Опера-Бастий» – Н.Ц.) отметил и настоящее чудо в лице исполнительницы заглавной партии – солистки Мариинского театра В. Цыдыповой, имевшей феноменальный успех у публики и очаровавшей самых взыскательных меломанов. Кроме вокального совершенства и изящества интерпретации партии на итальянском языке ей удалось обрести органичность и свободу в авангардной, необычной для неё сценографии Р. Уилсона. Богатство и красочность голоса в слиянии со сдержанной, но выразительной пластикой позволили певице достичь невероятно широкого эмоционально-психологического объема. Было ощущение, что образ Баттерфляй Пуччини и Уилсон создали специально для неё» [13, с. 11].

В выборе артистической профессии есть доля сопричастности её отца Еши-Доржи Цыдыпова, которому в своё время довелось оказаться актёром театральной массовки I-ой декады.

Теноровый цех БГАТОиБ из 7-ми солистов по главе с Д. Дашиевым считался в 90-е гг. XX в. сильнейшим в России. Стабилизирующую надёжность придавало ей наличие лидировавших по совокупности данных выпускников МОЛГК: народного артиста РФ Вячеслава Бальжинимаева (род.1949) и заслуженного артиста РФ (1947-2001) Болота Бороева.

Искусство Б. Бороева представляло собой драгоценный сплав голоса с вдохновенным мастерством и, проникая в сердце слушателя, задевало самые сокровенные его струны. За период продолжительной работы в театре певец создал яркие и убедительные образы в оперных партиях мировой классики. В небольшом монологе Сказителя из «Энхэ-Булат батора» М. Фролова, он передавал очарование и оригинальность бурятской песни, идущей из толщи веков. Тембр певца, коррелировавший с эмоциональными состояниями эпизода, вводил в пространство высокой поэзии, поднимая над суетой и бытом. Рост актёрского чувства вполне осязаемо преодолевал здесь статику мизансцены от тихих и простых сказительных интонаций до медитации и полёта, полных магии языка и вольной стихии мелоса.

Вячеслава Бальжинимаева природа наделила богатыми данными – его голос легко звучит в полном диапазоне, отличается ровностью регистров, свободными верхними нотами и насыщенными низами. Яркий представитель бурятского вокального искусства, он исполнял теноровые партии преимущественно в операх Дж. Верди и Дж. Пуччини.

Таким образом, коллективный портрет первенцев бурятского вокала составляют выходцы из крестьянского сословия, пришедшие в профессию через участие в художественной самодеятельности и учёбу в средних и высших специальных учебных заведениях. Начальный этап их профессионального становления в пору коллективизации и становления Советской власти в стране отмечен наличием в быту у сельчан музыкальных инструментов: гитар, балалаек, мандолин и хуров, а также механических приспособлений в виде радиорепродукторов и патефонов с пластинками. Навыки домашнего музицирования с возможностью приобщения к очагам музыкальной культуры посредством радио, телевидения и других источников звука способствовали формированию у них музыкального мышления уже европейского склада с верной интонационно-ладовой и ритмической дисциплиной. Природный фактор в виде живописных степных и таёжных просторов явился лишь благодатным фоном для дальнейшего развития их музыкальных и вокальных навыков.

¹ *Spinto* – от ит. *spingere* – «понуждать», «толкать», также *lirico spinto*. Высокий лирический голос (тенор или сопрано), способный на сильное и проникновенное звучание в драматических кульминациях

Список литературы

1. Болдохонов К. Искусство бурятских артистов – высоко // Правда Бурятии. – 1990. – 29 мая.
2. Линховоин Л. Л. Память сердца // Байкал. – 1976. – № 2. – С. 108-122.
3. Цибудеева Н. Вступительная статья // Арии, романсы и песни из репертуара Б. М. Балдакова. – Улан-Удэ, 2008. – С. 5.
4. Цибудеева Н. Жизнь как песня // Бурятия. – 2009. – 25 июня. – С. 11.
5. Куницын О. И. Клавдия Гомбоева-Языкова : очерк жизни и творчества / Куницын О. И. – Улан-Удэ : ИПК ВСГАКИ, 2004. – 35 с.
6. Цибудеева Н. Соловушка с берегов Байкала // Вершины. – Улан-Удэ, 2006. – № 1. – С. 216-220.
7. Цибудеева Н. Влюблённость в искусство вокала // Вершины. – Улан-Удэ, 2005. – № 5-6. – С. 206-211.
8. Асафьев Б. В. Об опере : избр. ст. / Асафьев Б. В. – Л. : Музыка, 1985. – 343 с.
9. Нестьева М. И. Внимание оперной культуре. За круглым столом редакции // Совет. музыка. – 1986. – № 10. – С. 15.
10. Цибудеева Н. Золотой голос Бурятии // Правда Бурятии. – 2009. – 15 мая. – С. 9.
11. Коробков С. Воображаемое интервью для чиновников и меломанов // Театрал. жизнь. – 1989. – № 15. – С. 21.
12. Якунаева Т. Большое видится на расстоянии... // Правда Бурятии. – 1992. – 4 дек. – С. 4.
13. Игнатов В. Мадам Баттерфляй из Улан-Удэ // Совет. культура. – 1994. – 12 февр.

УДК 93/94

Гельман В.А., Митупов К. Б-М.

РАЗВИТИЕ ПРЕДПРИНИМАТЕЛЬСТВА В БУРЯТИИ

THE DEVELOPMENT OF ENTREPRENEURSHIP IN BURYATIA

Статья рассматривает актуальную современную проблему – формирование и взаимодействие с властными структурами новой социальной группы предпринимателей. Авторы анализируют место и роль бизнеса в реформируемом обществе, изменение динамики региональной политики к предпринимательству, факторы, способствующие достижению взаимовыгодных отношений власти и предпринимателей для развития региона.

The paper considers an actual modern problem – formation and interaction of new social group of businessmen with authorities. The author analyses a place and a business role in the reformed society, changes of dynamics of a regional policy on business, factors contributed to mutually beneficial relationships between authorities and businessmen for the purpose of region development.

Ключевые слова: предпринимательство; реформы; инфраструктура поддержки предпринимательства; динамика развития.

Key words: entrepreneurship; infrastructure of business support; development dynamic.

Прошедшее двадцатилетие реформ в Российской Федерации привнесло большие изменения в политическую, экономическую жизнь страны, отразились они и на социальной структуре общества. Возникли предпосылки для развития и формирования в обществе новых социальных групп, таких как предприниматели.

Предприниматели на современном этапе в России вновь оказались в центре внимания государственной власти. Рассматривая формирование предпринимателей как нового социаль-

ного слоя российского общества после кризиса 2008 года, можно говорить о том, что российский бизнес оправляется после этого удара и вновь стремится к освоению экономического пространства не только в России, но и зарубежья.

Изменения коснулись, прежде всего, роли современного предпринимателя от посредника-торговца (до 2000 г.) до производителя (после 2000 г.). Все это отразилось на общественном мнении: от негативного в конце восьмидесятых, начало девяностых до безразлично-пассивных в двухтысячных. Предприниматели как зеркало нашего общества показывают наиболее оптимальные пути развития в экономике и политике.

Формирование среднего класса за счет предпринимателей было подорвано двумя кризисами 1998 и 2008 годов. И теперь никто не застрахован, что процветающий сегодня предприниматель не будет завтра разорен. Уверенности и стабильности – вот чего не хватает на этот день в России. И то, что власть заговорила о проблемах предпринимателей, внушает оптимизм, что предприниматель получит поддержку со стороны государства, которая будет его гарантией и защитой. Нам давно уже пора понять, что развитие предпринимателей как производителей, хозяина своего дела, не только подымет его благосостояние, но и даст новые рабочие места, налоги в казну и выступит локомотивом, который выведет экономику страны из тупика и застоя.

Кончилось время того, что все принадлежало всем, а значит никому! Пора прийти реальному хозяину, который подымет предприятия из разрухи, подстегнет своей инициативой экономический и политический процесс реформ. Заставит людей ценить себя, свои возможности, способности, избавит их от иждивенчества и инфантильности.

Мы отходим от того, что государство полностью должна опекать всю предпринимательскую деятельность, все контролировать, и приходим к тому, что главные функции государства – это поддержка и гарант предпринимателей.

Общественное мнение должно быть призвано на сторону нового социального слоя, так как оно может заставить власть к более решительным действиям в обновлении экономической и политической жизни. А этого нужно добиваться, прежде всего, на местах, в региональных парламентах, через законодательные инициативы. Поэтому созданы и активно функционируют общественные организации предпринимателей: Союз промышленников и предпринимателей Республики Бурятия, Торгово-промышленная палата Республики Бурятия, Ремесленная палата Республики Бурятия, Общество защиты прав налогоплательщиков, Независимая ассоциация предпринимателей, Общероссийская общественная организация малого и среднего предпринимательства «ОПОРА РОССИИ». Между общественными организациями и Министерством экономики РБ заключены соглашения о взаимном сотрудничестве, направленные на решение вопросов социально-экономического развития Республики Бурятия.

Большинство предпринимателей понимают, что защита их интересов есть задача политическая, где формирование системы закона по развитию частного бизнеса с изменением налоговой политики, реформирование банковской – кредитной сферы, со снятием административных барьеров и препонов могут осуществляться лишь политическими средствами. И действия государственного аппарата определяют мотивацию их поведения. Для создания благоприятного имиджа необходимо создать стабильную демократическую государственную систему с устойчивой экономикой, внутренней и внешней политикой. Тогда лишь общество перестанет бояться за свое будущее, станет терпимее и спокойнее относиться к различным социальным группам, в том числе и к предпринимателям. Огромное, если не решающее значение на становление предпринимателей имеет стиль и характер воспитания ребенка в семье. Воспитывая инициативность, творческий подход к жизни, чувство достоинства и уверенности в себе, мы помогаем вырастить тех людей, кто не боится взять власть в свои руки, истинных граждан страны, а это уже задача общества. Для выявления предпринимательских способностей, для их развития с получением необходимых знаний и воплощением в проектах, необходимо не только участие отдельных людей,

структур, а государственное участие и поддержка. Ведь портрет современного бизнесмена – это отражение нашего общества.

В Бурятии, как в центре, так и на местах, наблюдается экономический подъем местной промышленности, все это влечет к более тесным интеграционным связям с ближайшими соседями. Возрастает роль мелкого и среднего бизнеса, который непосредственно и составляет основу местной, региональной экономики.

Растет число предпринимателей-производителей, развивающие свои производства, а для сбыта продукции выходящие на рынки Иркутской, Амурской, Красноярской и других Российских областей, а также на рынки Китая, Монголии. Но нельзя не отметить и негативных тенденций того, что из Сибири, в том числе и Бурятии, происходит вывоз природных богатств за рубеж, таких как лес, полудрагоценные камни, редкие минералы, руды, ценных видов флоры и фауны по демпинговым ценам. Превращение в сырьевой придаток более развитых регионов и стран не отвечает нашим и российским национальным интересам. Привлечение инвестиций в реальные секторы экономики, удаление бюрократических барьеров и препонов, техническое перевооружение предприятий, привлечение творческого потенциала и активных людей в политику и экономику, в том числе и из предпринимателей, поможет переломить данные негативные тенденции. Это мнение подтверждается в ходе проведенного опроса и в нашей республике, где при ответе на вопрос «В чем, на ваш взгляд, могла бы заключаться помощь предпринимателям со стороны государства?» Варианты ответов отображены в таблице 1 (в процентном отношении).

Таблица 1

| | 2004 | 2008 |
|---|--------|-------|
| 1. защита от коррупции | 20,0 % | 21% |
| 2. предоставление банковских кредитов | 19,7% | 18,9% |
| 3. поддержка в борьбе с бюрократизмом | 15,6 % | 14,8% |
| 4. защита от недобросовестной конкуренции | 10,7 % | 12,1% |
| 5. помощь по внешнеэкономическим связям | 7,8 % | 9,3% |
| 6. помощь в организации выставок | 7,7 % | 6,5% |
| 7. информация о ситуации | 7,1 % | 6,8% |
| 8. поиск партнеров для совместной работы | 5,6 % | 7% |
| 9. арбитражные услуги | 4,2 % | 2,4% |
| 10. другое | 1,5 % | 1,1% |

Как видим, главная помощь заключается, прежде всего, в устранении коррупции, бюрократических барьеров, помощь при предоставлении банковских кредитов, законодательная поддержка и протекционистская политика. В срезе двух опросов изменения проходят незначительные, но на 1,5 % изменились параметры ответов, указывающих на помощь по внешнеэкономическим связям и поиск партнеров для совместной работы, это связано с выходом на рынки Монголии и Китая.

Предприниматели в последнее время активно вовлекаются в социально-экономические, политические отношения с властью и обществом. Развитие мелкого и среднего предпринимательства, это реальный выход из тупика, причем поддержка не посреднического, а реального производителя. В течение последних лет сформирована инфраструктура поддержки предпринимательства, включающая следующие объекты: Центр правовой защиты предпринимателей, Фонд поддержки малого предпринимательства Республики Бурятия, Центр поддержки предприятий «Макон», Центр инноваций и поддержки предпринимательства «Икар» Кабанского района, Фонд поддержки предпринимательства г. Гусиноозерск, Бизнес-инкубатор «Развитие», студенческий бизнес-инкубатор при ВСГТУ, «Школа бизнеса» на базе факультета экономики и управления БГУ. В настоящее время для предпринимателей предусмотрены различные меры поддержки – гранты начинающим предпринимателям, субсидирование части затрат, связанных с уплатой процентов по кредитам, увеличение активов Гарантийного фонда и так далее. По набору этих мер поддержки Бурятия находится в десятке ре-

гионов-лидеров. Субъекты малого бизнеса могут рассчитывать на разные виды субсидирования – по лизинговым договорам, аренде, кредитам, за технологическое присоединение, банковским гарантиям и тому подобному. В Бурятии в прошлом году по всем видам субсидий было заключено 288 договоров, за счет республиканского и федерального бюджета субъектам малого предпринимательства было оказано субсидий на сумму 99,7 млн. рублей, в том числе – 34,7 млн. рублей по мероприятию «Лучший проект начинающего предпринимателя». Сформирован в Бурятии Гарантийный (залоговый) фонд – из средств этого фонда обеспечиваются кредитные и лизинговые договоры субъектов малого бизнеса [1].

Все это заставляет предпринимателей активно работать, устанавливать связи с партнерами, открывать предприятия. Но на сегодняшний день местная власть старается помогать налаживать, расширять, в том числе и межгосударственные политические связи, для поддержки экономических проектов местных предпринимателей. В 2009 год Бурятия по отношению к малому и среднему бизнесу закончила на неплохих позициях в Сибирском Федеральном округе и даже России. Если в большинстве регионов число малых и средних предприятий за прошлый год заметно сократилось, то в Бурятии год окончила ростом. Так, число малых и средних предприятий увеличилось на 21 %, до 7075 субъектов, число индивидуальных предприятий возросло на 8 %, до 30 тысяч. По данным статистики, в сфере малого бизнеса в республике занято 137 тыс. человек, а это 31 % от числа всех занятых [2].

Однако достигнутый уровень развития малого и среднего предпринимательства в республике еще недостаточен.

Факторами, сдерживающими развитие малого и среднего предпринимательства, являются:

- недоступность общеэкономических и специализированных консультаций в связи с дисбалансом размещения информационных ресурсов и рынка консультационных услуг;
- недостаток собственных финансовых ресурсов и затрудненный доступ к разным источникам финансирования;
- высокие издержки при "вхождении на рынок" для начинающих субъектов малого предпринимательства, в том числе высокая арендная плата за нежилые помещения;
- отсутствие системы сбыта, неэффективная маркетинговая политика;
- высокие издержки выхода на внешние рынки;
- недостаток квалифицированных кадров;
- низкий уровень инициативы со стороны местных предпринимателей.

В целях усиления наметившейся тенденции к развитию малого и среднего предпринимательства необходима активизация действий исполнительных органов государственной власти Республики Бурятия и органов местного самоуправления в части его поддержки и преодоления сдерживающих факторов.

Обращаясь к оценке факторов, мешающих предпринимателям плодотворно работать в Республике Бурятия, мы можем рассмотреть это на срезе двух опросов, проведенных в 2004 и 2008 годах. На вопрос респондентам: «Что, на ваш взгляд, в наибольшей степени препятствует развитию предпринимательства в Бурятии?» получены следующие ответы в таблице 2 (%).

Таблица №2

| № | Варианты ответов | 2004 год | 2008 год |
|---|---|----------|----------|
| 1 | Высокие ставки налогов | 37,0 | 42,4 |
| 2 | Неразбериха в законах и нормативных актах | 35,8 | 31,9 |
| 3 | Бюрократизм и некомпетентность чиновников | 36,9 | 43,9 |
| 4 | Общая социальная и политическая нестабильность в обществе | 26,4 | 31,6 |
| 5 | Большой риск подвергнуться вымогательству, рэкету | 23,8 | 19,3 |
| 6 | Нечестные методы конкуренции | 14,1 | 14,1 |

| | | | |
|---|--|------|------|
| 7 | Ненадежность партнеров | 9,5 | 9,2 |
| 8 | Коррупция и взяточничество в государственных органах | 33,7 | 39,2 |
| 9 | Негативное отношение части населения к предпринимательству | 6,5 | 10,8 |

В результате опроса выявлены те же проблемы, что и в целом по России. Главные претензии направлены к властным структурам, упор делается на отсутствие порядка в правовой, социально-экономической сфере. Особый акцент сделан на несовершенство налоговой политики и некомпетентность людей, занимающих высокие посты. Первоначально надо создать стабильную демократическую государственную систему с устойчивой экономикой и внутренней и внешней политикой. И лишь тогда общество перестанет бояться за свое будущее и станет терпимей и спокойней относиться к различным социальным группам. В настоящее время развитие малого и среднего предпринимательства в стране идет медленно и противоречиво. Определенный импульс этому процессу может придать эффективная государственная поддержка этого сектора экономики республиканской властью.

Прошло то время, когда бизнес сам пробивал дорогу в жизнь, в сегодняшних условиях необходима государственная помощь и поддержка экономических инициатив предпринимателей. Главная задача – это не мешать развитию предпринимательства, сделать все возможное для того, чтобы оно крепко встало на ноги, поощрять его развитие для формирования из него среднего слоя, главной поддержки любого государства. А наше общество должно осознать, что предпринимательство является одним из важнейших факторов формирования и развития экономики с рыночным механизмом хозяйствования, в котором есть место и государственному регулированию. Без развитого предпринимательства, для широкомасштабного становления которого срочно надо создавать соответствующие экономические, политические, социальные, правовые и другие условия, без которых Бурятия не выйти из экономического кризиса и не встать на путь устойчивого хозяйственного прогресса, не войти в российскую экономику в качестве равного субъекта региональных отношений.

Список литературы

1. До 1 марта предприниматели Бурятии могут предложить властям свои способы поддержки бизнеса // ИА "ВостокТелеИнформ". – Режим доступа : www.vt-inform.ru (дата обращения: 19.02.2012).
2. Бурятия-2010 : стат. ежегодник № 01-01-13. – Улан-Удэ : Госкомстат РБ, 2010. – С. 171-172.
3. Республиканская целевая программа государственной поддержки и развития малого предпринимательства на 2008-2012 годы : Постановление Правительства Респ. Бурятия от 25 дек. 2007 г. № 419 // Республика Бурятия [Электронный ресурс] : офиц. портал органов гос. власти. – Режим доступа : egov-buryatia.ru (дата обращения: 20.01.2012).

ОБРАЗОВАНИЕ В СФЕРЕ КУЛЬТУРЫ И ИСКУССТВ

УДК 159.9

Найдакова В.Ц.

КАТАРСИС И ЕГО НОВЕЙШИЙ АСПЕКТ – АРТ-ТЕРАПИЯ

A NEW APPROACH TO CATHARSIS – ART THERAPY

В статье рассматривается актуальное понятие «арт-терапия». Автор считает, что этот феномен имеет глубокие корни, идущие из античности, от явления катарсис. В.Ц. Наيداкова приводит разные версии трактовки этого явления и подтверждает это различными примерами из истории искусства.

The paper considers the actual notion of art therapy. The author considers that this phenomenon has had deep roots from antiquity, namely from catharsis. The author V. Naidakova gives different variants of interpretation of this phenomenon and confirms it by examples from history of art.

Ключевые слова: арт-терапия, катарсис, роль искусства, танц-терапия, музыкотерапия.

Key words: art therapy, catharsis, role of art, dance therapy, music therapy.

Еще в античные времена многие любители прекрасного испытывали на себе огромное воздействие произведений искусства. В Афинах такие любители могли часами любоваться мастерством, с каким были исполнены скульптурные изображения олимпийских богов и богинь – Зевса, Геры, Аполлона, Афродиты, Артемиды, Ареса и статуй великих мифологических героев: Геракла, Одиссея, Тезея.

На празднествах, посвященных богу Дионису, еще в дотеатральное время слушателей трагического хора волновали страдания юного бога, рожденного от смертной женщины и Зевса. Хор вокально и пластически воспроизводил злоключения Диониса от рождения до отрочества. Музыка и хороводные танцы увлекали всех участников праздника, заставляли сопереживать и радоваться. А когда в конце VI в. до н.э. трагический хор вышел на оркестру и корифей хора стал вести диалоги с единственным актером – драматургом, который был и композитором, и автором музыки, зрители как зачарованные воспринимали действия трагедийного спектакля – началась эра профессионального хороводного театра в античной Греции.

Спектакли по произведениям великих трагиков: Эсхила, Софокла, Еврипида имели огромное значение для афинской общественности, ибо просвещали, воспитывали и окультуривали зрителей, вдохновляли на благородные дела. Афинский правитель второй половины V века Перикл выдавал представителям бедных слоев населения специальные металлические жетоны для приобретения ими билетов на спектакли. А в IV в. до н.э. великий мыслитель древнего мира Аристотель, изучив все написанное драматургами, писателями произведения, разделил их по жанрам и впервые определил теоретически их воздействие на зрителей. Именно тогда прозвучало в его «Поэтике» слово катарсис, то есть очищение. Что вкладывал Аристотель в термин «очищение» – долгое время было неясно.

Начиная с середины XVI в. возникла одна из версий термина катарсис как этическая. По ней восприятие трагического спектакля вызывало в зрителях сострадание и страх за судьбу героев. Зритель, сострадавая, начинал осознавать сложность жизненных ситуаций, освобождался внутри себя от негативных низменных чувств, облагораживался, то есть очищался нравственно. В XVIII веке к этой этической версии присоединился немецкий мыслитель Лессинг, он пространно объяснил, какие нравственные процессы происходят с

людьми, пережившими катарсис под воздействием высокого искусства. Близок к взглядам Лессинга был Целлер со своей эстетико-этической теорией. На рубеже XIX – XX вв. возникла интеллектуалистическая (религиозная) версия катарсиса, как просвещающая зрителя, раскрывающая ему мистический сакральный смысл древнейших мистерий, на основе которых возник в VI – V вв. до н.э. профессиональный античный театр.

Однако, наиболее широкое распространение получила в XX в. третья версия катарсиса – медицинская, возникшая еще в XIX в. и связанная с именем ученого Бернайса. Эта версия истолковывала катарсис-очищение, как исцеление: нравственное, духовное, нередко и физическое.

Русский советский психолог Л.С. Выготский объяснял в своей книге «Психология искусства» катарсис, как сильную реакцию внутреннего мира человека на восприятие им искусства, где эстетическое сливается с этическим, восторг и восхищение высочайшим мастерством исполнителя изливается в финале в глубокое чувство благодарности и почитания. История искусств знает много таких примеров. Так в конце XIX в. ореолом огромного почитания было окружено искусство великой русской актрисы Малого театра Марии Николаевны Ермоловой, потрясавшей зрителей в героико-трагических ролях. К примеру, когда М.Н. Ермолова играла роль Жанны Д'Арк в одноименной драме Ф. Шиллера, зрители получали огромный душевный подъем, и по окончании спектакля молодая часть зрителей, договорившись с извозчиком, впряглась в карету актрисы и везла ее через всю Москву до дома. Тут, как видим, выразилось многое – и глубокая благодарность актрисе за вдохновенное искусство, и внутреннее очищение, пережитое зрителями, вернувшее, пусть хоть на время, веру в светлое в трудной жизни. Нечто подобное случилось и в минувшем XX в. с великой советской балериной Галиной Улановой во время гастролей балета Большого театра в Лондоне в 1956 г. Восторг, восхищение, охватившие зрительный зал, были так сильны, что английские зрители, по окончании спектакля «Жизель», попросили выйти из легковой машины шофера, не дали завести мотор и так – на холостом ходу, привезли Уланову в отель [2].

Подобные сильные проявления зрительской реакции на высокое искусство свидетельствуют о катарсисе, в результате которого происходят благотворные процессы, очищающие внутренний мир человека, возвышающие его и облагораживающие. Происходящие при этом психические процессы близки по своей сути к медицинской версии Бернайса, которая сегодня проявляется в обществе как арт-терапия. Привожу несколько фактов этого явления: два – извлеченные из публикаций литературных, и один из сегодняшней реальности.

Известный русский прозаик XIX в. Глеб Иванович Успенский один из своих рассказов озаглавил «Выпрямила», где повествуется о бедном уездном сельском учителе Тяпушкине, которому посчастливилось однажды оказаться на некоторое время в Париже и посетить Лувр. Был он на тот момент в плохом состоянии духа, ничто не радовало его. Он чувствовал в душе тяжесть, усталость. И войдя в Лувр, почти машинально обошел многие залы замечательного музея изобразительных искусств. И вдруг остановился как вкопанный в большой комнате перед статуей Венеры Милосской. Остановился пораженный, не осознавая пока чем и почему. Он чувствовал, что с ним «случилась большая радость». Ведь только что, идя по улице, он ощущал себя «скомканной в руке перчаткой». И вдруг что-то «дуло в глубину его искалеченного существа» и выпрямило его. Он как бы проснулся. И Тяпушкин «в оба глаза» смотрел на великое произведение древнего искусства, пытаясь понять, почему ему стало так радостно на душе. Венера Милосская стала для него «каменной загадкой». И с этого момента сельский учитель почти неосознанно стал следить за собой и требовать от себя безукоризненного поведения везде, где бы ни был. Он не хотел потерять счастье ощущать себя человеком.

Встреча с великим произведением художественного творчества влило в него большую энергию любви к человеку как прекрасному творению природы и веру в то, что человек может совершенствоваться сам, что перед ним открыта такая перспектива.

Он и раньше уважал свое жизненное призвание – быть учителем, учить крестьянских и мещанских детей, делать их грамотными, открывать им богатство и красоту жизни. Но в то же время видел и чувствовал как высокомерно относятся к сельскому учителю чиновники, купцы, начальство уездное и разные обеспеченные сословия. Чувствовал, что унижен, и это временами сгибало его прямую, еще нестарую спину. Впереди не было просвета. И вот теперь бывая каждый день в знаменитом музее, он незаметно для себя ощутил мощь искусства, могущество разума человека, почувствовал на себе творческую энергию великих художников, много рассказавших ему своими картинами и скульптурами о человеке, его назначении. И в душе бедного сельского учителя конца XIX века вспыхнуло желание помогать простым людям, просвещать и учить добру, милосердию, выпрямлять их души.

Поразившая его своей красотой, гармонией и внутренней свободой, Венера Милосская заставила его поглядеть на себя другими глазами. Его плечи были втянуты в тело, согбенная была спина выпрямилась. Он почувствовал себя другим, сильным человеком. И прощаясь с Лувром, с его бесценными экспонатами, учитель знал, как дальше ему двигаться в той незавидной жизни. Он понял истинные ценности в человеческой жизни.

Второй случай. В 60 – 70-х гг. XX века в многонациональной советской стране звучали имена ряда мастеров искусств отдельных республик. Среди них: Роза Рымбаева, Георг Отц, Малика Сабирова, Муслим Магомаев, Махмуд Эсамбаев и наши, бурятские: Лхасаран Линховоин, Лариса Сахьянова и многие другие.

Когда в Улан-Удэ приехал с гастролями народный артист СССР Махмуд Эсамбаев, он имел большой успех. Отточенность его танцев, которые имели свой сюжет и были превосходны по содержанию, вызывала восхищение зрителей, заполнивших зал нашего Театра оперы и балета. Успех был безоговорочный. В газете «Правда Бурятии» появилась статья народного поэта Бурятии Николая Дамдинова – «Танцор-философ, танцор-поэт».

Я искала тогда и нашла в центральных газетах одобрительные статьи и рецензии о концертах Махмуда Эсамбаева. Один материал потряс меня, я стала приводить этот факт на лекциях по теории драмы, объясняя студентам, что означает термин «катарсис». В одном из журналов был помещен очерк о силе воздействия танца М. Эсамбаева. Подросток лет 16-ти, пережив неожиданно сильный стресс, вдруг потерял дар речи. Слышал, понимал, но ответить не мог. Родители обратились к врачам, но результата это не дало. И вот случай. В город, где проживал подросток, а это был Херсон, приехал с концертом М. Эсамбаев. Подросток вместе с родными тоже пошел на концерт. Эсамбаев был в ударе в тот вечер. Номер за номером получал большие аплодисменты. Подросток в восторге следил за выступлением танцора, и когда Эсамбаев исполнял ритуальный танец «Макумба», это так захватило зрителей, что подросток вскочил на ноги и вдруг закричал: «Браво! Махмуд!». К нему неожиданно вернулась речь. На это обратили внимание все, кто знал, что мальчик перестал говорить. Это тот самый случай, когда воздействие большого яркого искусства возымело на пострадавшего от стресса подростка целительную мощь, почти магию, что-то сильное, отрицательное, заклонило у человека центры речи, он замолк, а огромная радость, восторг от выступления танцовщика вытолкнули клин, который замкнул его речь и он заговорил, закричал. Это для конца 70-х гг. был факт очень известный, а для нас сегодня – это арт-терапия. Автор материала в Интернете – Нашхоев Р. в статье «Танцовщик Махмуд Эсамбаев – легенда XX века» так и пишет: «Актер-танцовщик оказался в роли врача-исцелителя». Арт-терапия, явление еще не изученное, но сегодня оно проявляется и надо накапливать подобные факты и изучать со всех сторон.

Третий случай. Это выпускница Театра танца ВСГАКИ – Екатерина Белоусова. Во Владивостоке она создала небольшую танцевальную группу, ставила танцы в современ-

ном стиле, занялась шоу-бизнесом и вдруг, работая, ставя танцы, она ощутила, что танец действует оздоравливающе на человека утомившегося, потерявшего интерес к жизни. Что сами движения заставляют организм крепнуть. Белоусова стала в связи с этим читать эзотерические издания, купила 10 книг Крайона и теперь она уже укрепились теоретически. Крайдон помог. Катя Белоусова ушла из заочной аспирантуры (два года я занималась с нею, с перерывами). Ушла, поняв, что ей надо писать не диссертацию о танце модерн, а создать на основе своей практики – методические пособия, позволяющие понять, что и как действует в данс-терапии. Как видим, к арт-терапии тянутся люди, имеющие от природы необходимые способности к целительству. Кто-то лечит своим искусством, не осознавая этого. А кто-то осознанно изучает и знает методики этого дела.

Список литературы

1. Аристотель. Поэтика / Аристотель. – М. : Гослитиздат, 1957. – 320 с.
2. Львов-Анохин Б. Галина Уланова / Б. Львов-Анохин. – М. : Искусство, 1970. – 280 с.
3. Успенский Г. И. Выпрямила // Сочинения. – Т. 2. – С. 211-233.
4. Нашхоев Р. Танцовщик Махмуд Эсамбаев – легенда XX века [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.mkchr.com/main.mhtml?Part=29&PubID=880> (дата обращения: 15.02.2012).

УДК 398.21: 152.34

Кукарев Н. С.

АРХЕТИПИЧЕСКИЕ ПЕРЕЖИВАНИЯ МУЖЧИНЫ В ПРОЦЕССЕ ИНДИВИДУАЦИИ И ПСИХОТЕРАПЕВТИЧЕСКАЯ РАБОТА С НИМИ НА ОСНОВЕ ВОЛШЕБНОЙ СКАЗКИ

ARCHETYPAL EXPERIENCES OF THE MAN IN THE PROCESS OF INDIVIDUATION AND PSYCHOTHERAPEUTIC WORK WITH THEM ON THE BASIS OF FAIRY TALE

Статья посвящена анализу символических форм сказок. На примере «Сказки о Лиловой бане, Лиловом городе и Масуде» автор делает попытку выявить заложенный в ней запас филогенетического опыта, анализирует ее символический смысл. В этой сказке показано фемининное отношение к жизни героя, важность осознания своей собственной уникальной личности и предопределенной ей целостности.

This article analyzes the symbolic forms of fairy tales. On the example of "Tales of the purple bath, Purple City, and Massoud" the author makes an attempt to reveal its phylogenetic experience, analyzes its symbolic meaning. This tale shows the feminine attitude to the hero's life, the importance of understanding his own unique personality and integrity.

Ключевые слова: архетип, сказка, сказкотерапия, символизм, анима.

Key words: archetype, fairy tale, fairy tale therapy, symbolism, anima.

Сказки в символической форме содержат знания человека о себе самом, о закономерностях антропо и социогенеза. Исследуемая «Сказка о Лиловой бане, Лиловом городе и Масуде» – мужская, и цели ее истолкования – выявление заложенного в ней запаса филогенетического опыта и выяснение его символического опыта и смысла.

Главный герой сказки Масуд находится в возрасте, когда пришел срок расставания с отчим домом и начала собственного пути по жизни. В то давнее время, когда возникла эта сказка, сведения о других землях и странах, их диковинках и обычаях несли странники, путешественники, купцы, а не телевизионный экран. И вот однажды купец-путешественник, сидевший среди гостей Масуда, рассказал ему о городе, который зовется Лило-

вым, о жителях этого города, часть которых ходит в лиловых одеждах и о необычной Лиловой бане. Слушая рассказ купца, Масуд слышит зов судьбы, он отправляется на поиск этого города, над которым доминирует лиловый цвет. Посмотрим, что связано с лиловым цветом, что влечет Масуда?

Лиловый или фиолетовый цвет многозначен: это цвет, который не так просто понять. С ним связаны чувствительность и эротика. Х. Клар Гейдельберг в своих этнографических экспедициях установил, что фиолетовый цвет является самым любимым среди народов Среднего и Дальнего Востока, где чувственная возбудимость и стремление к эротике выражены ярко и наглядно.

Макс Люшер связывает с фиолетовым цветом идентификацию, «все, что я думаю и хочу, должно соответствовать действительности... Тот, кто отдает предпочтение фиолетовому цвету, тот хотел бы магических взаимоотношений. Он желает быть околдованным, но он хотел бы и сам обладать колдовской силой и внушительным шармом, так как в магической идентификации уничтожается противоположность между субъектом и объектом. Фиолетовый цвет – это может быть идентификация как эротическое слияние, или как интуитивно-чувственное понимание» [5, с. 197].

Фиолетовый может также символизировать процесс психического развития личности (индивидуацию), связанный с появлением интересов в области межличностного общения, духовных потребностей, стремлением привлечь к себе внимание и достичь особого положения в обществе.

Лиловый (фиолетовый) является смесью красного и синего цветов. Красный и синий – мужской и женский – активный и пассивный, как две противоположности, интегрирующие в фиолетовом цвете. Николай Кузанский создал для фиолетового цвета утвердившееся понятие «*coincidentia oppositorum*», что означает соединение или гармония противоположностей.

Масуд отправляется искать Лиловый город с тем опытом, который он получил в родном доме. В состав этого «багажа» входят материальные ценности, верные слуги, рациональность, рассудительность, творческое начало, проявляющиеся в музыкальных упражнениях и пении. Можно сказать, что он имеет набор жизненных ценностей, характерных для юношей его круга, но ... Масуд хочет большего. Он желает войти в Лиловую баню, о которой ему никто не может рассказать, потому что новый опыт и знания приобретаются только через испытания, проживание их в действительности, а не через интеллектуальный словесный пересказ. Пересказ другого – это знания слов о чем-то, но не сущности самого явления.

Когда личность встречается с Трансцендентным, она должна быть готова к этой встрече, а герой сказки пока еще не готов, им руководит эротика и гиперсексуальность. «Я хочу войти в баню, испытать все наслаждения», – говорит Масуд. Но Лиловая баня имеет совсем иное назначение. Функциональное назначение бани связано с вхождением в воду и символикой воды. Это очищение и преображение, рождение нового, как в христианском обряде крещения. Неготовность к изменению и ложная мотивация при контакте с водой приводят к растерянности, мысли и ощущения расплываются, человек растворяется в грезах, погружается в себя. Масуд, оказавшись в сакральном пространстве Лиловой бани, пытается применить к нему старый опыт, знания и мораль. Три красавицы, которых увидел Масуд, воспринимаются им как земные девушки, от которых он ждет наслаждения.

Мотив трех женских персонажей характерен для сказок и мифов: это суд Париса, связанный с выбором одной из трех богинь; три богини – судьбы: Норны, Парки, Мойры – персонажи скандинавской, римской и греческой мифологии. Кем бы ни были юные прекрасные девушки из Лиловой бани, они посланцы «иного мира» и природа их не физическая, но Масуд не понимает этого. Он желает последовательно сексуально насладиться каждой из трех девушек, и здесь появляется тип его отношения не только к реальной женщине, но и собственной аниме.

Три девушки являются персонификацией анимы Масуда. По словам К. Г. Юнга, анима «является материей для всех божественных или полубожественных образов, от языческих богинь для пресвятой девы Марии, от соискателя Чаши Грааля до святого» [4, с. 133]. Анима подпускает нас к себе так близко, как мы этого захотим, но она предупреждает, что за это придется заплатить. Так в сказке девушки-анима говорят Масуду: «Три дня ты наш гость, а потом мы будем поступать так, как сами захотим». Герой сказки не увидел (не понял) духовную природу встретившегося ему образа, имеющего энергетический заряд огромной силы, прикосновение к которому связано с опасным риском. За свою слепоту он получил не дар, а потерю не только духовного, но и повседневного мира, в котором существует отчий дом, номер в гостинице, слуги и... привычная жизнь.

Отметим, что само сексуальное влечение к женщине и эротическая связь с ней не несут осуждения и наказания. Все дело в том, что Масуд хочет найти в сексуальной стороне жизни то, что в ней отсутствует – духовность, с которой связан ряд высших понятий: связь с высшей силой, любовь, истина, цель и предназначение жизни. Проводником в духовном развитии мужчины является его анима, она раскрывает высшие ценности и вносит гармонию в ход его бытия. М.-Л. фон Франц говорит: «Она [анима] дает мужчине ощущение значительности всего совершающегося в его жизни и становится вдохновительницей его творческих фантазий. Ну а то, как данный мужчина реагирует на аниму, зависит от его внутренней установки» [7, с. 294].

Масуд не воспользовался предоставленной ему возможностью и очутился в пустыне. Очень часто в мифе, сказке ищущий герой оказывается в пустыне, чтобы пройти ее и найти то, что он ищет. В пустыне легко можно заблудиться, там путника подстерегают ловушки, там большая разница температур – жарко днем и холодно ночью. Для Масуда оказаться в пустыне не только испытание, но и возможность вернуться к себе, обратиться к внутреннему миру. Пустыня дает возможность остаться одному, а внешняя изоляция активизирует внутриспсихическую жизнь (бессознательное). С символизмом пустыни связано представление о ней как наиболее благоприятном месте для пробуждения духовности и божественного откровения.

Блуждание по пустыне – это не только новые встречи-испытания Масуда, главное – это форма обучения и самопознания, то, что Фрэйд называл «Учиться на практике».

Во время первой встречи со старушкой и ее красавицей-дочкой Масуд опасается красавицы. Он уже знает, что за внешней красотой, телом, от которого разум может померкнуть, скрывается ловушка. Кроме зрения, а именно зрительное восприятие является ведущим у мужчины при первоначальном общении с женщиной, существуют другие каналы воздействия, например, запах. Запах и обоняние – это зона, расположенная ниже зрительной на оси эволюции, она более характерна для млекопитающих, а не для человека. «Запах женщины» стал роковым для Масуда, он вдохнул его, потерял сознание и... опять очутился в пустыне.

Новая встреча происходит у дома из лилового стекла, возле которого сидели мужчины и женщины в лиловых одеждах и пили вино. Они предложили Масуду вина и попросили рассказать о себе. Масуд сел, выпил, начал рассказ, потом еще добавил вина и... опять потерял сознание, а очнувшись, оказался в пустыне.

На внешнем бытовом уровне прочтения этого эпизода сказки можно сказать, что в ней содержится предупреждение о необходимости контроля за принятым алкоголем. Другой, глубинный смысл открывают идеи аналитической и трансперсональной психологии. К. Г. Юнг в письме Биллу Вильсону, одному из основателей Ассоциации анонимных алкоголиков, писал: «Страсть к алкоголю на самом низком уровне равносильна духовной жажде целостности нашего бытия или, выражаясь языком средневековья, единения с Богом... Понимаете, на латыни «алкоголь» – это *spiritus*, и вы можете употреблять одно и то же слово и для выражения высшего религиозного переживания и для самого отвратительного яда. Поэтому здесь может помочь точная формула «*spiritus contra spiritum*» [3, с. 35].

Мысль К. Г. Юнга созвучна выводам трансперсональной психологии. Один из ее ведущих теоретиков и практиков Станислав Гроф отмечал, что основной проблемой алкоголизма и наркомании является нужда в трансцендентном, поиск переживания космического единства. В проведенных им сеансах психоделической психотерапии алкоголики давали самый высокий показатель мистических переживаний; после работы Станиславом Грофом они осознавали, что стремились к трансценденции, а не к наркотической интоксикации. Алкоголь и наркотики – это суррогат космического единства. Герою сказки Масуду и реальному человеку важно не зависнуть в этой стадии, а, осознав, пройти ее.

Придя в себя и проблуждав в пустыне четыре дня, Масуд увидел стремящегося и коня. Лошадь – это символ, который часто встречается в мифах и сказках. Конь выполняет функцию передвижения, пространственного перемещения. Но Эго–комплекс Масуда не знает цели, к которой следует направить коня. Галопом лошади управляет не он, а стремящийся, и сам конь не слушает седока, а скачет так, как и куда захочет, пока не сбрасывает Масуда. После падения он опять теряет сознание.

В этой неуправляемой скачке коня просматриваются необузданные страсти и инстинкты. Анима всегда присутствует и констелируется в психологии мужчины, где действуют эмоции и страсти.

Она усиливает, преувеличивает все эмоциональные отношения к жизненным событиям, планам на будущее, женщинам. В этом эпизоде сказки показано фемининное отношение к жизни героя. Развитие и движение по пути индивидуации предполагает противопоставление незрелому и регрессивному способу растворения в страстях размышление над ними. Следует подумать и задать вопрос, какую они преследуют цель? Целью развития личности является процесс становления сознательного и осознание своей собственной уникальной личности и предопределенной ей целостности.

В подтверждение предложенного значения символики этого сказочного эпизода процитирую юнгианского аналитика Герхарда Адлера: «Конь и всадник – это первый проблеск далекой цели-целостности. Они выражают собой идею, которая трансцендирует теперь уровень сознания, но, в то же время действует и как указатель, и как направляющая сила. Они проявляют зачастую кажущийся произвольным процесс индивидуации, то есть процесс, когда «самость» пытается защитить себя от определенных ограничивающих идей и комплексов, страхов и страстей эго. Под этим углом зрения психологический процесс жизни предстает как творческое выражение напряжения между двумя полюсами: с одной стороны – эмпирического эго..., а с другой стороны – «самость», окончательная и вечная *eidos* цельности, человек целостный» [2, с. 195–196].

Вероятно, несмотря на внешнюю случайность жизненных ситуаций, которые проживает в пустыне Масуд, они имеют внутреннюю логику и цель, а не являются безвольным шатанием «без руля и без ветрил». Скитание по пустыне – это процесс личностного роста по пути к целостности и зрелости. То, что этот процесс идет позитивно, показывает встреча Масуда со старцем.

После встречи Масуд получает дар – это мудрый старец, которому известно не только настоящее, но и прошлое и будущее. Мудрый старец – это архетип Самости, его появление связано с интеграцией фемининной части души Масуда. С позиции аналитической психологии К. Г. Юнга, старец-мудрец есть персонификация мужского духа. В мужской психологии позитивная анима как проводник на пути индивидуации связана с мудрым старцем, как дочь с отцом. Фигура мудрого старца берет на себя роль гуру, духовного учителя. «Старец-мудрец» появляется в снах в облике волшебника, доктора, священника, учителя, профессора, дедушки или кого-либо еще, обладающего авторитетом. Архетип духа в образе человека, карлика или животного всегда под рукой, когда необходимо понимание, самоанализ, добрый совет, планирование и т.д., но своих ресурсов на это человеку не хватает. И тогда архетип компенсирует такое состояние духовного дефицита определенным содержанием, призванным заполнить пустоту» [8, с. 210].

Старец-отшельник (архетип Самости) переносит ситуацию Масуда, его Эго в область коллективного бессознательного. Он поясняет все бывшие встречи героя сказки и говорит о том, что произойдет с ним в ближайшем будущем. Через образ отшельника-старца Самость обращается к Масуду, через этот архетип он получает и предостережение, и указание устоять перед искушением – заключить в объятия красивую женщину. Масуд должен не только устоять, он должен задушить эту женщину. Оставим на какое-то время эпизод удушения, а отметим, что наш герой подошел в своем развитии к очередному этапу. На его голову садится сокол и этим как бы метит его избранничество, солнечную, царственную природу. В эпизоде с сорока женами бывшего шаха, доставшимся Масуду, в сказке второй раз возникает число – сорок. Вначале, перед тем как войти в Лиловую баню, Масуд говорит своему слуге: «Жди меня сорок дней. Выйду я – хорошо, не выйду – делай все, что тебе заблагорассудится. Ну я пошел!». Число сорок связано с испытанием, преодолением страстей, блужданием души, оно появляется в преддверии инициации. Первый раз это число связано с входом в иной мир. Второй – на выходе из него. Возвращение в реальность – сложный и опасный процесс, можно вернуться одним из многих других жителей – немым, в лиловых одеждах и навсегда связанным с пространством этого города. Чтобы изменить течение событий, нужно отойти от формулы «что со мной произошло», к осмыслению «кем я хочу стать». Масуду нужно пройти испытание-инициацию, преодолеть свое «эго» и связанные с ним установки рационального осмысления происходящего; необходимо не поддаваться всему, от чего он испытывает очарование, соблазн, страх, но следовать по пути индивидуации, подсказанному архетипом старца-отшельника. Эпизод сказки удушения женщины равнозначен варианту других сказок, в которых герой должен прыгнуть в кипящее молоко и появиться в новом качестве. Удушение женщины – это деперсонализация архетипа, процесс исчезновения негативной анимы, ее интеграция с целостной душой. В художественной литературе, мифологии, сказках негативная анима представлена коварными феями, колдуньями, русалками, образами роковых женщин. В реальных отношениях полов – это проекция негативной анимы мужчины на встречающихся на его пути современниц. Как правило, эротическая привлекательность, страстность этих отношений не приводит к счастью, а, наоборот, содержит много неприятностей, потерь, даже смерть, что представляется злым роком, злой судьбой.

Масуд потому и герой, что он не зависает на этой стадии анимы, движется по пути индивидуации, переходит к позитивной стороне анимы как «мудрой девы», воплощающей идею жизни, духовности, мудрости и красоты.

В конце сказки Масуд находит клад – символическое указание на верно пройденный путь. Он становится сначала шахским зятем, а вскоре – падишахом. У него трон, семья, дети. Это говорит о позитивном процессе индивидуации первой половины жизни, достижении таких задач этого периода, как самостоятельность, формирование сильного эго, обретения статуса взрослого, вступление в роль родителя, профессиональная и общественная зрелость.

Чтение и обсуждение этой сказки можно рекомендовать молодым мужчинам, так как развитие ее сюжета дает представление о путях глубинного протекания мужского процесса индивидуации и его связи с различными женскими архетипами.

Рассуждая с клиентом об этой сказке, мы можем поставить вопросы о цели жизни мужчины на разных уровнях: бытовом, социальном, духовном. Исследовать опасности и ловушки жизненного пути. Особенно следует остановиться на роли духовности в мужском варианте развития, на таких качествах, как-то: воля, сознание, формирование знаний о законах мира и жизни, в которых живешь. Предупредить о ложных путях поиска целостности и духовности в сексе, алкоголе, наркотиках, материальных ценностях и обратить внимание на поиск смысла и духовности в собственной душе.

Список литературы

1. Сказка о Лиловой бане, Лиловом городе и Масуде // Персидские сказки. – Екатеринбург 2007. – С. 196–207.
2. Адлер Г. Лекции по аналитической психологии / Г. Адлер. – М. : Рефл-бук, 1996. – 280 с.
3. Вудман М. Страсть к совершенству: юнгианское понимание зависимости / М. Вудман. – М. : Класс, 2006. – 272 с.
4. Джонсон Р. Мы. Источник и предназначение романтической любви / Р. Джонсон. – М. : Гиль-Эстель, 1998. – 158 с.
5. Драгунский В. В. Цветовой личностный тест : практ. пособие / В. В. Драгунский. – Минск : Харвест, 1999. – 448 с.
6. Керлот Х. Э. Словарь символов / Х. Э. Керлот. – М. : REFL-book, 1994. – 608 с.
7. Франц М.-Л. фон. Психология сказки / М.-Л. фон Франц. – СПб. : БСК, 1998. – 360 с.
8. Юнг К. Г. К феноменологии духа в сказке // Юнг К. Г. Дух Меркурий. – М. : Канон, 1996. – С. 199–252.

УДК 615.8:613:793

Ромм В.В.

ВОЗМОЖНОСТИ БОРЬБЫ С ГИПОДИНАМИЕЙ СРЕДСТВАМИ ТАНЦТЕРАПИИ HYPODYNAMIA TREATMENT BY MEANS OF DANCE THERAPY

Гиподинамия (недостаточная физическая активность) является значимым фактором развития сахарного диабета, дегенеративных заболеваний суставов, остеохондроза и даже простой простуды. Очень уж обездвиженной стала наша жизнь. Технический прогресс, призванный облегчить нашу жизнь, несёт угрозы здоровью. Автор статьи предлагает использовать для профилактики и лечения гиподинамии танец.

Hypodynamia (insufficient physical activity) is the significant factor of development of diabetes, degenerate diseases of joints, an osteochondrosis and a cold. Our life became immobilized. The technical progress that makes our life easier is harmful for the health. The author suggests to use dance for hypodynamia prophylaxis and treatment

Ключевые слова: гиподинамия, танец, движение, лечебная физкультура, мышцы, возраст, детство, юношество, заболевания, лечение.

Key words: hypodynamia, dance, movement, physiotherapy exercises, muscles, age, childhood, youth, disease, treatment.

В XX-XXI веках самым распространенным заболеванием стала гиподинамия. Гиподинамия – это низкая физическая активность. Недостаточная физическая активность является значимым фактором развития сахарного диабета, дегенеративных заболеваний суставов, остеохондроза и даже простой простуды

Очень уж обездвиженной стала наша жизнь. Технический прогресс, призванный облегчить нашу жизнь, несёт угрозы здоровью. Да, появилась возможность поднимать большие тяжести, передвигаться по земле, по воде, по воздуху с большими скоростями. Но это всё делает не человек, а машины. Человек же всё меньше двигается, всё больше слабеет. В детстве и в подростковом возрасте, когда так важно движение, ребёнок неподвижно сидит за школьной партой практически все одиннадцать лет. Затем еще пять-шесть лет такой же неподвижности в ВУЗе. Дальнейшая жизнь и работа человека тоже не требует физического напряжения. От движущихся нагрузок его освобождают различные механизмы и машины. Весь технический прогресс направлен на то, чтобы облегчить жизнь, помочь человеку. Но эффект в конечном счёте сказался на здоровье.

В середине XX века, когда начали говорить о гиподинамии как о заболевании, это воспринималось с недоверием. Это заболевание в общественном мнении считалось не очень серьёзным. Но время показало пагубность такой недооценки.

Человеческий организм рассчитан на движение. Недостаток движения вызывает расбалансировку всех систем организма, возникновение множества заболеваний.

Длительная гиподинамия, уменьшая нагрузки на костный аппарат, сопровождается нарушением минерального и белкового обменов. Это приводит к остеопорозу и снижению прочности всей костной ткани.

От гиподинамии теряется аппетит, ухудшается пищеварение, не укрепляются суставы, становятся хрупкими стенки кровеносных сосудов, не тренируется сердце, возникают проблемы с давлением, дыханием, появляется одышка и т.д. Гиподинамия ведет к снижению иммунитета – защитных сил организма.

Это заболевание не знает временных градаций. Оно приходит грозным врагом каждого возраста. Недостаточность движения очень опасна в самом раннем и раннем детском возрасте, в подростковом и юношеском, взрослом и пожилом возрастах.

Казалось бы, лечение или профилактика не составляет труда. Достаточно вернуть двигательный фактор человеку и болезнь начинает быстро отступать. При лечении этого заболевания вся сложность в том, чтобы заставить пациента достаточно двигаться. И здесь танец мог бы идеально подойти.

Раз мы говорим о танце как о лекарстве, то следует внимательно подбирать и дозировать это лекарство. При подборе танцев следует учитывать характер танцев, их содержательность, темп, пластическую наполненность, которые должны соответствовать возрасту. Следует помнить и о степени тренированности пациента и увеличивать нагрузки постепенно. Надо помнить и то, что гиподинамия бывает разная, её вызывают разные причины, разные ситуативные и жизненные обстоятельства.

Гиподинамия может быть вынужденной. Но одно дело, когда причина кроется в заболевании. Иная – если связана с малоподвижным (сидячим) образом жизни. Состояние пониженной двигательной активности может быть обусловлено и общей мышечной слабостью. Эта мышечная слабость может быть следствием ограничения движения в условиях ограниченного пространства или влиянием слишком большого комфорта...

Естественно, что совершенно разные рецепты и рекомендации должны быть тем, кто обездвижен серьёзным заболеванием. Совершенно иной подход должен быть к тем, кто не хочет и не любит двигаться, кто находится в ограниченном пространстве, кто страдает мышечной слабостью.

На протяжении жизни человека последовательно сменяются различные периоды развития. И все они должны быть обеспечены достаточным количеством двигательной активности. Самый ранний период – пренатальный или перинатальный (внутриутробный) этап. Учёные различают на ранних этапах развития человека, две фазы: пренатальную (антенатальную), перинатальную (интранатальную) фазы. После рождения наступает ранний постнатальный (первые годы жизни), детский, подростковый, юношеский, их сменяют периоды зрелости и старения.

Над проблемой развития и состояния на разных этапах внутриутробного плода работают генетики, гинекологи, акушеры, неонатологи, педиатры, эндокринологи, психологи, неврологи и специалисты многих других направлений. Много хлопот доставляет матери слишком большая активность плода. Но несравнимо больше опасений вызывает низкая активность или вовсе отсутствие движений плода. Как заставить ещё не родившегося ребёнка танцевать? Это вопрос очень сложный. Может в будущем мы найдём способы. Но пока наших знаний для этого явно недостаточно.

Поэтому в книге требования к ещё не родившемуся ребёнку мы обращаем к его матери. Говорим о танцах для беременных, о женских танцах. Следует повторить, что гиподинамия, недостаток движения губителен как для матери, так и для ребёнка. Во все периоды беременности для будущей мамы важно участие арттерапии, всех её аспектов. Буду-

щая мать должна быть окружена красотой, смотреть прекрасные картины, слушать мелодичную музыку, танцевать приятные танцы.

Ранний детский возраст

Возраст существует одновременно как абсолютное, количественное, понятие (календарный возраст, время жизни от рождения) и как этап в процессе физического и психологического развития.

В период от рождения и до года надо следовать рекомендациям врача и никакой в обычном понимании привычной танцевальной дополнительной нагрузки давать не следует. В первые месяцы ребёнку надо помогать двигаться, научить двигать ручками, ножками, дать почувствовать свои органы движения. Постепенно ребёнок начинает получать удовольствие от самого движения, от возможности двигаться.

Ранний детский возраст (период от 1 года до 3-х лет)

Со дня рождения человека начинается неонатальная (постнатальная) фаза развития. Наиболее значительные прогрессивные изменения форм и функциональных возможностей организма происходят именно в первые периоды жизни ребёнка. В частности, рост после рождения до периода возрастного созревания увеличивается в 3-4 раза, вес – в 20-30 раз, жизненная ёмкость легких – в 5-10 раз, ударный объем сердца – в 20-30 раз и более, показатели силовых способностей – в 50 раз и более.

Ранний детский возраст называют ещё и ясельным возрастом. В это время уже детей принимают в ясельные группы детских садов. Можно приветствовать появление хореографов в дошкольных детских учреждениях, но я категорически против сценических танцев в ясельном возрасте. В этом возрасте ни о какой координации, сознательном движении ребёнка не может идти речи. С ним можно играть, заставлять его бегать, прыгать, изображать животных, людей и т. д. Сцена, конкурс, соревнование вносят свои жёсткие требования, ограничения, рамки, что ребёнок ещё не может выполнить в силу своих возрастных особенностей и это может очень вредно сказаться на здоровье ребёнка, его формировании, росте и т.д. К сожалению, на концертах и всевозможных любительских спектаклях сегодняшней России достаточно часто можно увидеть на сцене детей ясельного возраста.

Дошкольный период (от 3 до 7 лет)

В это время большинство детей начинает посещать детский сад, приучается и привыкает жить в коллективе. *«В это время начинается первое физиологическое вытяжение, отчетливо увеличивается длина конечностей, углубляется рельеф лица, при этом нарастание массы тела несколько замедляется. Постепенно выпадают молочные зубы и начинается рост постоянных. К концу периода заканчивается дифференцировка строения различных внутренних органов, а иммунная (система) защита уже достигает известной зрелости. Интенсивно развивается интеллект, усложняется игровая деятельность»* [1, с. 15].

В этом возрасте очень полезен игровой танец. Даже классический танец, который считается самым полезным для здоровья, надо использовать очень осторожно. Лучше всего ограничиться партерной гимнастикой. Я противник увлечения в этом возрасте народными танцами. Особенно опасно показывать топотушки и дробушки русского танца. Это может очень вредно сказаться на позвоночнике, остановить рост ребёнка, привести к развитию непропорциональности, провоцировать головные боли и т.д.

Младший школьный возраст (7-11 лет)

«Уже начинается четкий половой деморфизм физического развития. Быстро развиваются сложнейшие координационные движения мелких мышц, благодаря чему возможно письмо. Улучшается память, повышается интеллект. Обучение в школе дисциплинирует детей, стимулирует их самостоятельность и волевые качества, расширяет круг интересов. Дети начинают жить интересами коллектива. Происходит замена молочных зубов на постоянные. Возрастают нагрузки на нервную систему и психику, ребе-

нок меньшее время проводит на воздухе, часто нарушается режим питания... Увеличивается число детей с избыточным питанием (тучность и ожирение)» [1, с. 15].

В младшем школьном возрасте возможно и даже нужно повышать требовательность к качеству исполнения, совершенствованию, содержательности танцев. Тем не менее, и здесь желательно заниматься не просто танцем, а во все танцы вводить игровой элемент. Это должны быть танцы-игры. В эти танцы-игры может входить весь спектр существующей танцевальной палитры – от народных и бытовых танцев до классических. Но в случае с классическим танцем также не следует чрезмерно ужесточать требовательность. Даже этой краткой справки достаточно, чтобы понять, насколько в этом возрасте необходимо движение, танец. Ведь танец – идеальное лекарство против тучности и ожирения.

Подростковый возраст (11-12 до 16-17 лет)

Современная наука определяет подростковый возраст в зависимости от страны (региона проживания) и культурно-национальных особенностей, а также пола (от 12-14 до 15-17 лет).

Старший школьный возраст (с 12 до 18 лет) иногда называют отрочеством. Происходит резкое изменение функции эндокринных желез. Для девочек – это период бурного полового созревания. Для юношей – его начало. *«Это самый трудный период психологического развития, формирование воли, сознательности, гражданственности, нравственности. Нередко это драматический пересмотр всей системы жизненных ценностей, отношения к себе, к родителям, к сверстникам и обществу в целом. А здесь и крайние суждения и крайние поступки, стремление к самоутверждению и конфликтам; особенно при нарушении физического и полового развития при неустойчивости вегетативной регуляции с возникновением иногда тяжело переносимых расстройств сосудистого тонуса, а также заболеваний щитовидной железы» [1, с. 15-16].*

От 10 до 17 лет никаких ограничений в требовательности не должно быть. Хорошо, если юноша или девушка занимается специально народными, классическими или спортивными танцами. Но если не занимаются, то восполнить танцевальный дефицит призваны массовые или так называемые бытовые танцы. И здесь неважно: какого они стиля, направления, национальности. Главное, чтобы их подростку нравилось танцевать, чтобы он и она их танцевали.

Используя объективные закономерности физического развития человека и танец, можно, в принципе, так воздействовать на ребёнка, чтобы обеспечить гармоническое совершенствование форм и функций организма, повысить работоспособность. Это, в свою очередь, может повлиять в будущем даже на сроки естественного старения, увеличить творческое долголетие человека.

В этом разделе, говоря о танцевальном противодействии двигательной и движенческой недостаточности и спасению от гиподинамии, я не делаю никаких, кроме возрастных, ограничений в выборе танцевального репертуара. Но это справедливо только на первом этапе гиподинамии, пока она не привела к тем или иным заболеваниям. Фактически в этом разделе говорится о профилактике здоровья. Ведь гиподинамия может стать причиной очень серьёзных заболеваний позвоночника, опорно-двигательного аппарата, сердца, желудка и других органов. Например, именно гиподинамию называют основной причиной проблем сердечно-сосудистой системы.

Медицинская наука говорит, что эластичность и крепость стенок кровеносных сосудов формируется только при физических нагрузках. Если таковых нет, то нечего удивляться ранним инфарктам и другим заболеваниям кровеносной системы.

Самые полезные для профилактики и лечения аэробные нагрузки – небольшой или средней интенсивности физические упражнения, выполняемые в течение довольно длительного временного отрезка – бег, плавание, ходьба на лыжах и т.д. Танцы – классический пример аэробных нагрузок. При аэробных нагрузках в гораздо меньшей степени изменяются мышцы, но существенно увеличиваются возможности многих систем организма.

Известна истина, что болезнь легче предупредить, чем вылечить. Предупреждение болезней, их профилактика – самая важная задача для общества. И в этом отношении танец наиболее эффективен.

В данном случае, когда мы говорим об отрицательном влиянии гиподинамии на сердечно-сосудистую систему, наиважнейшим делом является предупреждение, профилактика. Это должно быть главным. Естественно, для этого годится любое движение или спорт. Но для спортивных игр нужны спортивные снаряды, нужны спортивные площадки, для плавания нужен бассейн, для лыж нужен снег, для горных лыж – горы и так далее. Для занятий танцем ничего не нужно. Танец, безусловно, способен спасти и спасает многих от этой чумы XX века. Танец – самый действенный и доступный всем способ борьбы с гиподинамией и предупреждения серьезных заболеваний сердечно-сосудистой системы.

Пожалуй, так можно сказать практически обо всех заболеваниях. Когда эти заболевания уже наступили, то танцевальное лечение следует принимать избирательно. Об этом я буду говорить в соответствующих главах.

Поскольку речь идёт о гиподинамии, то все танцы здесь годятся и хороши. Главное условие, чтобы эти танцы нравились исполнителю, чтобы они доставляли удовольствие, чтобы эти танцы можно было танцевать каждый день.

Действие естественных законов проявляется в зависимости от социальных условий жизни и деятельности человека, в силу чего его физическое развитие обусловлено часто в решающей мере именно социальными факторами. В зависимости от всей совокупности факторов и условий, влияющих на физическое развитие, оно может приобретать различный характер – быть всесторонним и гармоничным, либо ограниченным и дисгармоничным.

Танец может стать решающим фактором спасения от гиподинамии.

Список литературы

Ваганов П. Д. Периоды детского возраста // Медицинский науч. и учеб.-метод. журн. – 2005. – № 28. – С. 13–20.

УДК 793:378

Каржаубаева А.И.

О РОЛИ ПРЕПОДАВАТЕЛЯ В ФОРМИРОВАНИИ ПРОФЕССИОНАЛЬНОЙ НАПРАВЛЕННОСТИ ЛИЧНОСТИ СТУДЕНТА-ХОРЕОГРАФА

ON THE ROLE OF EDUCATORS IN FORMING THE PROFESSIONAL ORIENTATION OF A STUDENT-CHOREOGRAPHER

Статья посвящена проблеме становления студента-хореографа. Проследив творческий и педагогический путь преподавателя ВСГАКИ Л.И. Протасовой, автор отмечает, что роль педагога-хореографа незаменима в формировании профессиональной направленности будущих специалистов.

The article deals with the problem of formation of a student-choreographer. Observing creative and pedagogical path of educator of ESSACA L.Protasova, the author notes that the role of the teacher-choreographer is indispensable in the formation of a professional orientation of future specialists.

Ключевые слова: хореографическое образование, профессиональная направленность специалиста, преподаватели вуза.

Key words: choreographic education, professional orientation of a specialist, educators of higher professional establishments.

Одним из основных компонентов, определяющих творческую личность, является установка человека на созидательную деятельность, способность к творчеству и органичную потребность в нем. Формирование творческой личности – одна из задач высшего образования. В условиях поиска новых моделей образовательных и воспитательных систем, специалисты обращают внимание на личностно-ориентированное обучение, которое предполагает создание условий для развития личностных свойств субъекта обучения на основе принятых гуманистических ценностей. Личностно-ориентированное обучение направлено на становление личности, умеющей реализовывать собственный творческий потенциал. Личностный рост человека сопровождается развитием нравственного начала, развитием чувства внутренней сопричастности личности к своему делу, учебе, работе, профессии, другим людям, социуму.

Важной характеристикой личности является её профессиональная направленность, которая активно формируется во время обучения в вузе. С целью формирования профессиональной направленности личности применяются различные методики и технологии, но какими бы инновационными они ни были, определяющим фактором влияния на личность студента остаётся личность преподавателя. Творческая личность педагога, обладающего багажом профессиональных знаний и опыта, умело применяющего образовательные технологии в учебном процессе, способна повлиять на профессиональную направленность творческой личности студента.

В основе профессиональной подготовки хореографа лежит классический танец. Классический танец изучается на протяжении всего обучения студентов в вузе. Творческое развитие студента-хореографа начинается с изучения отдельных элементов и комбинаций, традиций мировых школ и творчеством ведущих мастеров современной хореографии. Во время обучения он не только овладевает навыками работы над хореографическим произведением, но и овладевает способами профессионального мышления. На этом основополагающем этапе формирования хореографа важно встретить настоящего учителя. Гармоничное сочетание качеств хореографа-профессионала и педагога характерно для Ларисы Иннокентьевны Протасовой, настоящего наставника, пользующегося неизменным уважением у студентов ВСГАКИ. Способность активно влиять на профессиональную направленность студентов формировалась у Ларисы Протасовой на протяжении её творческой и педагогической деятельности.

Безупречным академизмом танца Л. Протасова обязана Ленинградскому хореографическому училищу, где ее педагогами были Е. Н. Громова, Н. В. Беликова. Балерина является достойной представительницей ленинградской «вагановской» школы в балете Буртии. У нее можно было поучиться отточенности движений классического танца и высокой профессиональной культуре. Природные актерские способности, тонкий музыкальный слух, сценическая внешность позволили создать Ларисе Протасовой незабываемые образы на сцене театра. «Мне всегда нравилось танцевать партии, насыщенные внутренней психологической динамикой. Среди них – Эсмеральда. Или партия Жизели – игровая, большой диапазон эмоций, чувств, богатая в пластическом рисунке. Довольно поздно я получила партии Марии в «Бахчисарайском фонтане», Китри в «Дон Кихоте», Гаянэ и Нунэ, но это были удачные сценические редакции и решения, и в моей жизни они стали радостными... Я уж не говорю об остальном репертуаре, а ведь были «Авось» Рыбникова, «Владыка джунглей» Корнакова, «Лик богини» Ирдынеева, камерный балет «Коррида» на музыку Л. Ди Меола, одноактный «Фейерверк» Генделя, концертный репертуар «Панедерос», Танец басков из «Пламени Парижа»...», – вспоминает Лариса Иннокентьевна [1].

С первых выступлений на сцене театра она привлекала внимание зрителей своим высоким профессионализмом, пластичностью и точностью движений, прозрачной ясностью танца. Ее танец был узнаваем; она легко танцевала как классический, так и характерный танец. При всей легкости и технической свободе Л. Протасова всегда стремилась понять характер своих героинь, прочувствовать образы, чтобы потом донести это видение

зрителям. С большим уважением и любовью Л. Протасова отзывается о своих партнерах по сцене, балетмейстерах: «Безупречным партнером был Петр Тимофеевич Абашеев. В скольких ситуациях он чутко приходил на помощь. После одного из представлений «Большого вальса» он сказал мне с удивлением: «У тебя, Лариса, в разных сценах даже глаза становятся разными, молодец! Не только в «Красавице Ангаре» мне нравилось выходить к публике, но и в других постановках с нашей, бурятской тематикой, в постановках А. Батубаевой – «Вечный огонь», «Сын Земли», «Гэсэр». В связи с этим дорог был мне комплимент, сказанный композитором Жигжитом Батуевым: «Ты – певица моих балетов!» Так он неординарно и как бы шутливо выразился... Вместе с Васильевым, Сыдыкбаевым мы объездили всю Бурятию. Замечательными партнерами были Андреев, Муруев, Ганженко, потом – Мергенов, Слава Васильев. И с Павленко было много выступлений. Что касается балетмейстеров, то кроме спектаклей Аллы Батубаевой я с интересом танцевала в постановках Олега Игнатьева. В особенности памятными в моей биографии, конечно, были и остаются «Эсмеральда», которую ставил Хараев, «Тщетная предосторожность» – Громов, «Золушка» – Батубаева...» [1].

Богатый опыт исполнительства позволил Ларисе Иннокентьевне заняться педагогической деятельностью. С детства мечтая стать учительницей, она реализовала свои педагогические способности, став педагогом классического танца. С 1966 года она – педагог классического танца в Улан-Удэнском хореографическом училище. За сорок лет ею подготовлена целая плеяда талантливых учеников. Ученицы Ларисы Иннокентьевны имеют почетные звания и работают в театрах Иркутска, Хабаровска, Улан-Удэ, Москвы, Санкт-Петербурга, Кызыла, Якутска, Израиля.

Большое мастерство, трудолюбие, постоянная жажда знаний, учеба в Государственном институте театрального искусства позволили Л. И. Протасовой обобщить свой опыт и знания и стать специалистом высокой квалификации. Прекрасно владея методикой преподавания классического танца, она огромное внимание уделяет развитию творческих способностей и личностных качеств своих учеников. В 1998 году Л. И. Протасова была приглашена в Южную Корею в г. Пусан, где она оказывала методическую помощь хореографической школе и участвовала в постановке балета «Жизель» А. Адана.

В 1997-2003 гг. Лариса Иннокентьевна являлась художественным руководителем хореографического училища. Под ее руководством внедрялись инновационные технологии в образовательный процесс, совершенствовалась методика преподавания. Она была одним из организаторов межрегиональной научно-практической конференции «Национальная хореография: проблемы и перспективы развития», состоявшейся в ноябре 2001 г., в которой приняли участие педагоги Новосибирска, Красноярска, Читы, Иркутска, Владивостока. К 40-летию Улан-Удэнского хореографического училища (2002 г.) были исполнены три балета: «Щелкунчик», «Спящая красавица» и «Небесная Дева-Лебедь», хореография Г. Майорова. В 2003 году училище стало организатором фестиваля детских хореографических коллективов «Алтан-Булаг» («Золотые родники»). В нем участвовали самодеятельные детские коллективы Агинского Бурятского национального округа, учащиеся школ искусств Кяхты, Гусинозерска, Окинского и Иволгинского районов Бурятии, Республики Алтай, Иркутской области, хореографического училища Красноярска. Деятельность училища и Ларисы Иннокентьевны получила высокую оценку на страницах газеты «Бурятия» (30 сентября 2003 г.) и журнала «Балет». Автор Евгения Коптелова, заслуженный работник культуры РФ, ведущий специалист Отдела образования Министерства культуры РФ отмечала: «Сегодня это единственное среднее профессиональное хореографическое образовательное учреждение в Российской Федерации. Его уникальность – в репертуарном багаже: семь балетов... Несомненный рост училища связан еще и с тем, что в течение последних шести лет художественное руководство осуществляет народная артистка Республики Бурятия Л. И. Протасова, человек высокообразованный, имеющий два высших образования – театральное (режиссерское) и хореографическое. Да и сцену она знает

не по учебникам – около двадцати восьми лет танцевала в балетной труппе Бурятского театра. И вот уже сорок лет занимается педагогической деятельностью».

Неоценимую помощь Лариса Иннокентьевна оказывает хореографам Восточной Сибири и Дальнего Востока, участвует в работе курсов повышения квалификации и семинаров, которые организует Республиканский центр народного творчества и Восточно-Сибирская государственная академия культуры и искусств.

Лариса Иннокентьевна занимается большой репетиционной и постановочной работой. В 1999 году под ее руководством был поставлен балет П. И. Чайковского «Щелкунчик», хореография В. Вайнонена. Ею была осуществлена сценическая редакция и постановка балета П. И. Чайковского «Спящая красавица» (хореография М. Петипа) для гастролей на Тайвань.

В 2003 году Л. И. Протасова была приглашена возглавить открывшуюся при Институте танца ВСГАКИ кафедру педагогики балета. К аттестации академии она подготовила документы на лицензирование по специальности 050700 «Педагогика балета». В марте 2006 года кафедра педагогики балета сделала свой первый выпуск, руководителем которого являлась Лариса Иннокентьевна. Государственная аттестационная комиссия под председательством профессора Академии русского балета им. А. Я. Вагановой Э. В. Кокориной отметила «достаточно высокий уровень творческого потенциала выпускников». Все работы были защищены на «отлично». Среди выпускников ВСГАКИ педагоги Улан-Удэнского хореографического училища: Л. Г. Пермьякова (заслуженная артистка Респ. Бурятия, ныне заслуженный работник культуры Российской Федерации, художественный руководитель Бурятского хореографического колледжа), В. В. Кожевников (заслуженный артист Российской Федерации и Республики Бурятия, лауреат Государственной премии Бурятии), Дамбаев Б. Ц. (заслуженный артист Российской Федерации и Республики Бурятия, лауреат Государственной премии Бурятии), Л. Г. Мергенёва (преподаватель БРХК), Т. Н. Пахарева (преподаватель Института танца кафедры хореографии ВСГАКИ), Е. Г. Кожемяченко.

Л. И. Протасова – кандидат искусствоведения. В своей диссертации, выполненной под научным руководством профессора В. Ц. Найдаковой, она исследовала историю, этапы развития бурятского национального профессионального балета, взаимодействие национальной традиции и классического танца. В 2005 году ею написано учебно-методическое пособие, получившее гриф УМО, «Классический танец – первый год обучения». Она является участницей республиканских, межрегиональных, всероссийских и международных научно-практических конференций.

Возглавляя кафедру педагогики балета во ВСГАКИ, Л. И. Протасова оказывает методическую помощь молодым педагогам. Лариса Иннокентьевна плодотворно работает в академии. Все свои знания и опыт она передает студентам, развивая профессиональную направленность каждого из них. Личное влияние преподавателя на студентов является одним из важных факторов, влияющих на качество обучения.

Список литературы

1. Протасова Л. И. Балерина – призвание и судьба / беседу с Л. И. Протасовой записала Н. Гончикова // Бурятия. – 1998. – 24 марта.
2. Шмакова Ю. А. Проблемы формирования профессиональной направленности личности будущего преподавателя-хореографа // Вестн. Моск. гос. у-та культуры и искусств. – 2010. – № 2. – С.179-183.
3. Шутенко Е. Н. Проблема самореализации в вузовском обучении // Высш. образование в России. – 2012. – № 1. – С. 41-45.

АКСИОЛОГИЧЕСКИЙ ПОДХОД К КОММУНИКАТИВНОМУ ОБРАЗОВАНИЮ БИБЛИОТЕЧНЫХ СПЕЦИАЛИСТОВ

AXIOLOGICAL APPROACH TO COMMUNICATIVE EDUCATION OF LIBRARY SPECIALISTS

Раскрываются аксиологические ракурсы коммуникативного образования в высшей библиотечной школе, намечаются ориентиры на ценностные установки в личностном и профессиональном развитии библиотечных специалистов.

Axiological aspects of communicative education at library higher educational establishments are described, orientation to value categories in personal and professional development of library specialists is outlined.

Ключевые слова: аксиологический подход, коммуникативное библиотечное образование, ценностные категории: общение, принятие себя и другого, культура общения, коммуникативная компетентность.

Key words: axiological approach, communicative library education, value categories: communication, self-perception and perception of others, communication culture, communicative competence

Неотъемлемым и важнейшим компонентом в подготовке специалистов высшей школы является коммуникативный.

Матьяш О.И., преподаватель коммуникативных дисциплин ряда университетов США и России, отмечает, что в американских вузах с каждым годом все более расширяется и утверждается коммуникативная составляющая в системе общего и профессионального высшего образования. Ссылаясь на зарубежные источники, автор отмечает, что «коммуникативное образование нередко так и называют «образованием XXI века», «специалисты убеждают, что коммуникативным дисциплинам должно отводиться в вузах «центральное место» [1, с. 43].

О.И. Матьяш, исходя из реалий отечественной высшей школы, недооценивающей роль коммуникативного образования, попыталась обосновать актуальность данной проблемы. Ее положения носят универсальный характер и в полной мере могут быть экстраполированы на подготовку к профессиональной коммуникации библиотечных специалистов [1, с. 42-49].

Изучив на практике опыт психологической подготовки библиотекарей в США, Э.Р. Сукиасян делает аргументированный вывод: американские коллеги хорошо понимают, что сама по себе библиотечная школа представляет собой большой практикум по коммуникации. «И объясняют они это просто: библиотечная профессия – не только профессиональные знания и умения, но прежде всего – мастерство общения с людьми. Его-то и необходимо воспитывать в студентах» [2, с. 239-240].

Освещение вопросов организации коммуникативного образования библиотечных кадров в библиотечных школах США находим и во многих статьях нового сборника Э.Р. Сукиасяна «Библиотечная профессия и кадровый менеджмент» [3].

Д.К. Равинский, рассматривая опыт американских публичных библиотек, отмечает, что «компьюнити» (соседская община) использует библиотеку в борьбе за свое экономическое процветание в качестве полезного ресурса и места общения [4, с. 27-30].

Существуют и другие подходы к роли общения в деятельности публичной библиотеки Америки. Так, директор одной из библиотек небольшого городка Майрон Вики, автор книг-бестселлеров, считает, что: «Библиотека не среда для общения. Человек может зайти сюда в любое время, но не обязан вступать в пространные разговоры, если у него

нет на это желания. Это зависит от него самого. Если ему хочется поговорить, он может это делать хоть целый день. Если он хочет оставаться наедине с собой, библиотека дает ему и эту возможность. Многие люди, особенно предпочитающие одиночество и не очень уверенные в себе, ценят библиотеку именно за это сочетание уединенности и публичности, за возможность побыть среди людей без необходимости поддерживать с ними общение» [5, с. 39].

Создание в библиотеке возможности для читателя уединиться, т.е. организовать, на мой взгляд, молчаливого общения, также требует от библиотекаря науки и искусства в сфере коммуникации, т.е. наличие коммуникативного образования.

Образование состоит из процессов обучения и воспитания. Обучение включает содержание, формы, методы. В его процессе решается ряд задач: целенаправленное повышение уровня знаний, информативности, освоение, развитие разнообразных навыков, умений, усвоение социального опыта.

Воспитание – это целенаправленное формирование, развитие личности.

В итоге коммуникативного обучения и воспитания у библиотекаря должна быть сформирована культура общения и коммуникативная компетентность [6].

Термин «образование» происходит от слова «образ». Следовательно, итогом коммуникативного образования является сформированный образ коммуникативного человека.

Образ коммуникативного библиотекаря представлен в моей монографии «Библиотечное общение как феномен исследования» [6, с. 73-76].

В отечественном библиотековедении назрела актуальная проблема: социальное противоречие между потребностью библиотечной практики в коммуникативном специалисте и отсутствии целенаправленного коммуникативного образования библиотечных кадров.

Предпосылками коммуникативного образования отечественных библиотекарей являются:

- библиотеки трансформируются в центры общения, межкультурной коммуникации;
- возрастает значимость коммуникативной функции библиотеки и коммуникативной роли библиотекаря;
- повышается ценность живого общения в библиотеке с одной стороны, а с другой – виртуального взаимодействия с удаленными пользователями;
- на библиотеку как на социальный институт возлагается миссия в социализации читателей, в частности, коммуникативной социализации;
- расширяется круг субъектов социального взаимодействия с библиотекой: социальных партнеров, пользователей, читателей, членов местного сообщества и т.д.

Одним из ведущих подходов к образованию, в частности коммуникативному, следует считать аксиологический или ценностный подход, т.к. он может решить проблему гуманизации образования.

Термин коммуникация переводится с латинского как общий, общность. Общение – это ценность, объединяющая людей, она должна стать внутренней установкой личности библиотекаря на Другого человека как субъекта взаимодействия, подтверждением значимости сказанному служит следующее высказывание Е.Ю. Гениевой: «Мы забываем, что наши пользователи – как и любая человеческая особь – нуждаются не только в информации, но и в нормальном человеческом общении, во внимании, в широком смысле – в помощи со стороны социальных институтов, в приобретении культурного пространства, которое облегчит им вхождение в сложные проблемы современного мира» [7, с. 6].

Коммуникативное образование должно вестись по подготовке библиотекарей к традиционному (живому общению) и он-лайновому.

В библиотековедении получают широкое распространение феномены с прилагательными «живой»: «живая библиотека», «живое общение», «живая среда обитания в библиотеке» и др.

В Толковом словаре русского языка Кузнецова даются следующие трактовки понятия «живой»: такой, который живет, обладает жизнью; полный жизненных сил, жизнерадостный; настоящий, подлинный, действительный; существует, имеется. Его синонимами являются: активный, актуальный, деятельный, животрепещущий, жив, курилка, легкий на подъем, подвижный, энергичный и многое другое.

Одной из серьезных проблем современного человека является одиночество (в слове Ушакова оно интерпретируется как состояние одинокого человека). Человеку одному свойственны дефицит в удовлетворении насущной потребности в Другом, в живом общении с ним.

Аксиологическое содержание коммуникативного образования должно быть ориентировано на формирование у библиотекаря системы ценностей, касающихся его образа (Я-концепции) и образа Другого (Вы-концепции), общения – «живого» и виртуального общения, этико-нравственных ценностей и др., которые определяют эффективность выстраиваемых в общении отношений и поведения.

«Наличие у человека потребности в общении делает общение и связанное с ним отношение к людям одной из ведущих ценностей человека» – сказано в одном из фундаментальных пособий последних лет по психологии общения и межличностных отношений [8, с. 33].

Библиотекари в процессе общения должны создавать ценностные смыслы (о различных видах культуры, культуры чтения, общения, информационной, этической, и др. видов культуры), т.е. оно должно быть развивающим. По мнению К.Р. Роджерса, для развивающего общения важны четыре условия для человека: 1) конгруэнтность (точное соответствие нашего опыта и его осознания); 2) принятие себя таким, каков ты есть; 3) принятие другого (понимание мыслей и чувств собеседника, теплое расположение к нему как к человеку, имеющему безусловную ценность, независимую от его состояния, поведения или чувств; не осуждение другого, а соглашение с тем, что он есть); 4) эмпатическое понимание («понять страх, гнев или смущение другого, как будто они ваши собственные, но все же без вашего собственного страха, гнева или смущения, связанных с ними») [9].

Так как человек воспринимает, реагирует, оценивает происходящее прежде всего через эмоции, а затем уже посредством разума, важно артикулировать внимание в коммуникативном образовании на развитие эмоционального интеллекта [EQ], под которым понимаются навыки человека осознавать свои и чужие эмоции и навыки управлять и теми и другими.

Наряду с эмоциональным интеллектом специалисты определяют способности человека к эффективному общению, к оптимальному решению задач в процессе общения, как социальный, коммуникативный, эмоционально-коммуникативные интеллекты.

Специалист может обладать навыками общения, но не использовать их преднамеренно во взаимодействии с Другим, к которому испытывает предубеждение, пренебрежение, антипатию, и другие негативные чувства. Таким образом, налицо восприятие и отношение к Другому как к не-ценности.

Прагматичный подход к коммуникативному образованию, распространенный в США, целесообразно дополнить аксиологическим, с целью формирования и развития у специалистов ценностных ориентаций: на общение, на себя, на Другого, на этико-нравственные ценности и т.д., ибо они существенно влияют на повышение результативности профессионального и коммуникативного образования, на развитие личностного роста специалистов, на эффективность профессиональной деятельности.

В заключение отмечу, что коммуникативное образование библиотекарей должно базироваться на знании и учете специфики библиотечного общения (многоаспектно она отражена в работах С.А. Езовой и многих других авторов).

Список литературы

1. Матяш О. И. О ценности коммуникативного образования // Ректор вуза. – 2011. – № 10. – С. 42-49.
2. Сукиасян Э. Р. Библиотечная профессия. Кадры. Непрерывное образование : сб. ст. и докл. / Э. Р. Сукиасян. – М. : ФАИР-ПРЕСС, 2004. – 448 с.
3. Сукиасян Э. Р. Библиотечная профессия и кадровый менеджмент : избр. ст. 2004–2011 гг. / Э. Р. Сукиасян. – СПб. : Профессия, 2011. – 430 с.
4. Равинский Д. К. Не быть увядающей фиалкой. Публичные библиотеки США: проблемы и достижения // Библ. дело. – 2005. – № 5. – С. 27-30.
5. Майрон В. Десять жизней Дьюи. Наследники кота из библиотеки, который потряс весь мир / Вики Майрон. – М. : Центрполиграф, 2011. – 348 с.
6. Езова С. А. Библиотечное общение как феномен исследования : монография / С. А. Езова. – М. : Либерия – Бибинформ, 2007. – 160 с.
7. Гениева Е. Библиотека как институт модернизации Ноев ковчег цивилизации // Библ. дело. – 2011. – № 21. – С. 2-8.
8. Ильин Е. П. Психология общения и межличностных отношений / Е. П. Ильин. – СПб. : Питер, 2009. – 576 с. : ил. – (Серия «Мастера психологии»).
9. Роджерс К. Р. Взгляд на психотерапию. Становление человека / К. Р. Роджерс ; пер. с англ., общ. ред. и предисл. Исениной. – М. : Прогресс, 1994. – 480 с.

ИССЛЕДОВАНИЯ МОЛОДЫХ УЧЕНЫХ

УДК 239 : 633 (86. 31)

Ратка Релич

ИСТОКИ ЭЗОТЕРИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ В БЕЛОМ ШАМАНИЗМЕ: ИСТОРИКО-КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ

A HISTORICAL AND CULTURAL ANALYSIS OF THE ORIGIN OF THE ESOTERIC CULTURE IN WHITE SHAMANISM

В исследовании делается научная попытка определить истоки белого шаманизма и самой шаманской эзотерики, ее связи с индоиранской культурной традицией и традицией неарийского коренного населения Индии, на основе археологических материалов и исследований Д. Н. Дугарова.

The author makes a scientific attempt to explain the origin of the white shamanism, and shamanistic ezoterics, its connection with IndoIranian cultural tradition and the tradition of the non Aryan native population of India based on D.N. Dugarov's archeological studies.

Ключевые слова: тэнгэрианство, белый шаманизм, индоиранская и индоарийская ведическая традиция, цивилизация Инда, истоки медитации

Key words: tengerism, white shamanism, IndoIranian and Indoaryan Vedic Tradition, Indus civilization, origin of meditation practice

Новейшие исследования культуры древней политеистической религии Центральной Азии под названием тэнгэрианство или «белый шаманизм», представляющую культ Неба (бурят. тэнгэри), распространенную в южных степях и лесах Сибири и Монголии, в древневедической религии почитали под названием «Небо-Земля» (санскр. *dyāvāpṛthivī*) [10, с. 9], указывают на то, что тэнгэрианство, возможно, не происходит от аборигенских прото-тюркско-монгольских народов, что его принесли в Центральную Азию извне [6]. Понятие *tēngri* до сих пор появляется в фразе *Tanggri ta' Ala'*, которая теперь употребляется в некоторых районах Афганистана,¹ означая верховного Бога Ислама. Современные афганские аскеты, наследники шаманов, пользуются техниками экстаза, практикуя вхождение в транс, их считают «святыми людьми, которых тронула рука Аллаха», при своих кампаниях читают Коран, а в молитвах обращаются к Аллаху [14]. Известно, что самый древний культ Неба (тэнгэри) был у Шумерских народов в Месопотамии. Археологические раскопки в городе Ур в нижней Месопотамии (3 тысячелетие до н.э.) показывают, что с 16 до 13 столетия до н.э. существовало огромное мощное царство гуритского государства Митанни, которое в начале II-го тысячелетия до н.э. столкнулось с приходом индоевропейских арийских племен с севера Черного и Каспийского морей, и они с собой принесли культ индоиранских ведических богов Индры, Варуны, Митры, Насатья и других [6]. Этому свидетельствует факт, что в 1906 г. в Малой Азии возле места Богаз Куй (тюрк. *Boğaz Köyü*), возле Анкары, найден архив хетских правителей, содержащий академический текст контракта между Хетами и правителем государства Митанни, в котором правитель Митанни дает клятву перед древними индоиранскими божествами Митрой, Варуной, Индрой. Очевидно, жители государства Митанни были носителями древневедических культурных преданий [9, с. 67]. В 13 столетии до н.э. значительная часть Гурритско-Митаннской армии во главе с арийцами покинули Ближний Восток и направились в Цен-

¹Этнографически, Афганистан принадлежит к региону Центральной Азии, и здешний шаманизм, происходивший от древних тюрков, проявляет характеристики шаманских традиций, которые до сих пор упражняются в некоторых районах Узбекистана, Туркменистана и Монголии.

тральную Азию, Северо-Западный Китай и Южную Сибирь, где с 12 по 9 столетия до н.э. они создали культуру Карасук, которой принадлежат археологические раскопки с 8 по 3 столетия до н.э., связанные с культом Марала¹ – точнее культурой этносов Монголии и Байкальского региона [8, с. 382]. В течение этой эпохи большое количество наскальных рисунков появилось в лесо-степных краях Южного Казахстана, Монголии, Китая и Байкальского региона, где находятся многочисленные рисунки, изображающие военные колесницы² Ближнего Востока [2, с. 69], найденные в Западной Монголии, которые датируются серединой 1 тысячелетия до н.э., и образы фантастических «рогатых», часто фаллических антропоморфических существ, высеченных или нарисованных на стенах скал. Согласно Д.-Н.С. Дугарову, тэнгэрианство пришло в эти края в позднебронзовом веке – ранней железной эры от кочевых народов индоиранцев, что эту древнюю религию переняли более 3000 лет назад аборигены и тюркско-монгольские племена Бурятии, Якутии и народы Саяно-Алтая [6]. Вследствие этих утверждений предлагаем рассмотреть связь между тэнгэрианством и ведической религией, что связано с судьбой самых арийцев Индии. Ведическая мифология содержит очень важное положение в исследовании культуры религий. Ее самый древний исток представляет ранний период в эволюции религии и является основой персонификации и культа природы, чем какой-либо другой литературный памятник в мире. Основы, на которых эта мифология опирается, до сих пор сохранились, что все объекты природы, окружающие человека, наделены душой и считаются сакральными. Все, что поражало душу или что считалось способным иметь хорошее или плохое влияние на человека, в ведическое время становилось объектом культовых действий. Самый важный источник культа ведических богов – древнейший литературный памятник «Ригведа» (санскр. ṛgveda), которому принадлежит множество богов, олицетворяющих духов объектов Земли и Неба. Кроме культа богов, поклонялись духам предков, а также некоторым неживым предметам, что указывает на анимистические, тотемические и шаманистские элементы ведической религии. Материал Атхарваведы в основном содержит домашние и магические ритуалы, которые относятся к миру духов и демонов. Атхарваведа (санскр. atharvaveda) намного древнее Ригведы [10, с. 2-4]. Хронологию ведической литературы очень трудно определить. Макс Мюллер (нем. Max Müller), ведущий индолог своего времени, считает, что поскольку единственное число, точно определяемое начало индийской истории есть рождение Будды, около 500 до н.э., что ведическая культура и литература имеют начало с 1200 по 1000 до н.э. Б. Г. Тилак и Г. Якоби переносят это время в более поздний период – от 4000 до н.э., но их хронология в этом вопросе критикуется [9, с. 104]. Арийцы вошли в Индию около 1500 до н.э., прибыв, наверное, из Центральной Азии [17, с. 54],³ где столкнулись с древней, высоко развитой культурой под названием «Цивилизация Инда», начало которой невозможно точно определить [4, с. 15]. История культуры цивилизации Инда длилась приблизительно от 2500 до 1500 до н.э. Многие ученые считают, что ее уничтожили индоарийцы [17, с. 52]. Из культуры Инда остались замечательные серии печатей, открытые в археологических раскопках 1924 г., исписанных на идеографическом письме [16, с. 107],⁴ которое до сих пор невозможно расшифровать, пока можно только угадывать и пытаться определить его значение [4, с. 19]. В науке несколько попы-

¹ Культ марала до сих пор широко распространен в бурятском и монгольском шаманизме, а также в тибетской религии Бон-по, чьи шаманы и священнослужители носят рогатый головной убор из рогов оленя, что символизирует их способность «полета души».

² Культ коня у тюркско-монгольских народов уходит в глубокую древность и, возможно, имеет индоиранское и индоевропейское происхождение.

³ Существует много теории о происхождении арийцев, которые до сих пор не определили родину индоарийцев, т.е. индоевропейцев. Самые популярные теории указывают, что их родина находилась в китайском Туркестане или Центральной Азии.

⁴ Письмо имело около 270 знаков (иногда дается список от 396 знаков), скорее всего пиктографического происхождения с идеографическими или символическими значениями.

ток сделано, чтобы прочесть печати долины Инда, но ни одна до сих пор не имела результата. Печати имели функцию, означающую принадлежность, а иногда служили амулетами. В основном они представляли животных, в частности лошадей [21, с. 12]¹ и линарные линии, на некоторых печатях изображена свастика [13, с. 184],² что указывает на неарийское ее происхождение, видимо, арийцы ее включили в число сакральных символов позже, после ознакомления с культурой Инда [16, с. 102]. Эта великая цивилизация расширялась от северо-запада Индии до Гуджарата на юге, от восточного Пенджаба на севере, до Синдха на западе, до границ страны Уттар Прадеш на востоке. Ее городами были Мохэнджо Даро на реке Инд и Хараппа на реке Рави [17, с. 51]. Самое интересное и значительное божество, изображенное на печатях культуры Хараппа – «рогатый бог». Его изображали в положении сидя в медитации с возбужденным фаллосом.³ Божество носит особый головной убор из двух рогов бизона, которые будто вырастают из его головы. Иногда его окружают животные, его лицо имеет жестокий вид, звериный взгляд. Сэр Джон Маршалл (англ. Sir John Marshall), знаменитый археолог, работающий на раскопках долины Инда, назвал это божество Прото-Шива (санскр. Śiva), и это имя вообще принято, потому что, действительно, рогатый бог Инда имел много общего с Шивой в позднем индуизме, который часто представлялся как божество плодородия под названием Пашупати (санскр. paśupati), Господ зверей [4, с. 23]. Шива в эзотерическом индуизме, и в йогической и тантрической традиции считается величайшим йогином, божеством йогингов – (санскр. yogīśvara, mahāyogin – «государь йогингов»), что указывает на факт, что медитация имела свои истоки еще из культуры древней цивилизации Инда [9, с. 65]. Наряду с исследованиями Маршалла, самые ранние следы деятельности йоги встречаются в археологических раскопках в Мохэнджо Даро и в долине Инда, также со стороны сэра Мортимер Вилера (англ. Sir Mortimer Wheeler), причем фигурки «рогатого бога» в медитации принадлежат периоду III-го тысячелетия до н.э. Иногда рогатое божество стоит между ветвями дерева Пипал (лат. Ficus Religiosa), которое считалось сакральным, как и сегодня в индуизме и буддизме, поскольку под ним Будда достиг просветления [4, с. 23]. Фигурки рогатых божеств находятся также и в Европе, во Франции, в пещере Лэ Труа Феррер (франц. Les Trois Freres), как знаменитая картина, изображающая образ антропоморфного существа, одетого в шкуру животного с рогами, возможно, представляющего великого знахаря, мага или шамана, имеющего связь с сакральными силами. В Англии также найден рогатый череп с пробитыми дырами, предполагаем, что его одевали как головной убор, а также в Дании найдена печать, изображающая рогатого шамана, которого окружают животные (лит. Gundestrup) [3, с. 129]. Все это напоминает некоторые формы головных уборов, одеваемых современными шаманами в Сибири и в других местах [16, с. 38]. Дизайн печати Инда указывает на то, что йогины имели, вероятно, высокое положение в обществе, возможно, им даже поклонялись [21, с. 11]. Возможно, видения у первобытных шаманов трансформировались в позднейшие усовершенствованные формы йоги. Правоподобно считать, что предисторический человек имел веру в жизнь после смерти, начиная практику самоконтроля, берущего начало от форм первобытной йоги [17, с. 41]. Йогины и независимые учителя вне брахманического общества в ведические времена были знакомы под названием Шраманы (санскр. «śramaṇa», корень глагола ŚRAM – «усилие, труд, аскетизм», палий. sāmāna – «практикующий аскетизм, аскет», название, принадлежащее также буддийским монахам) [15, с. 1096].⁴ Из ранних источников видно, что индийские правители были недовольны

¹ Присутствие изображений лошадей на печатях приводит к трактовке, что города долины Инда, Хараппа и Мохэнджо Даро были с арийским населением, потому что Индия не знала коня до приезда арийцев.

² (бурят. хаас тэмдэг) Символизирует движение созвездия Большой Медведицы.

³ Одна из главных характеристик религии долины Инда – культ Матери-Богини и фаллический культ.

⁴ Некоторые ученые поясняют значение русского слова «шаман», тунгусского происхождения, обозначающего жреца, шамана. Хотя по этому вопросу ведутся споры, по моему мнению, связь между

службой священнослужителей Брахманов,¹ что их ритуалы оказались пустыми, вследствие чего правители искали Шраманов за мощных союзников и советников, ибо ритуал без чувств холодный, а доктрины без сострадания сухие [17, с. 14]. Во многих Упанишадах² находятся диалоги между правителями и йогинами, и некоторые из них авторы ранних Упанишад. Шраманы и йогины поселились далеко в лесах, собирая вокруг себя несколько учеников [21, с. 13]. Поэтому получили название Рши (санскр. ṛṣi) или «лесные философы». Они заложили основу метафизики, абстрактной мысли и практики йоги. Индуизм всегда был высоко синкретичным и постоянно ассимилировал в себя разные учения. Шраманская ветвь в Индии основана самостоятельно и свободна от развитых брахманических религиозных форм. Общей связывающей характеристикой всех йогов и шраманов была практика аскетизма, медитации, не-насилия, йогического дыхания и физических упражнений, что приводило к переживаниям мистического опыта. Самая главная характеристика мистиков – подтверждение их непрерывной связи с трансцендентным [18, с. 11]. Некоторые из них были первобытными целителями, другие чародеями, колдунами, но большинство Шраманов были путешествующими аскетами или целителями [21, с. 15]. В ведической литературе так называемые «лесные книги» (санскр. āraṇyaka) относятся к этим лесным отшельникам и находятся в конце текстов «Брахманах» (санскр. brāhmaṇa). Мирозрение, находящееся в этих текстах, не принадлежит к арийской культурной традиции, но они выросли в брахманическую культуру и стали неотъемлемой частью индусского мирозрения. В Араньяках находим стремление к освобождению от ритуальных обрядов, как важность понимания внутреннего смысла ритуалов, что особенно выражено в философии Упанишадах в рамках текстов Араньяка под названием Веданта (санскр. vedānta), означая «конец, смысл Вед» [9, с. 91-93]. Согласно древневедическому тексту Шатапатхабрахмане (санскр. Śatapathabrāhmaṇa), лесные аскеты достигли свои видения и мистический опыт через аскетизм (санскр. Śram – усилие, труд, аскетизм) и тапас (санскр. tapas – жара, боль, аскетизм), поэтому их называют Рши, поскольку выводили усилие с помощью аскетизма [11, с. 286]. Они – авторы и хранители ведической культуры в виде гимн и магических и ритуальных заклинаний, которые не записывались, а переносились устным творчеством. Их имена упоминаются в списках авторов заклинаний (санскр. anukramāṇī), которые находятся в текстах Брахмана и Веданга (санскр. vedāṅga) [9, с. 74].³ Древневедические мудрецы представлялись в виде группы из семьи Рши (санскр. saptārṣi), которые считались божествами, которым относятся семь звезд созвездия Большой Медведицы [10, с. 144]. В бурятском шаманизме находим ту же популярную «магическую семерку» – семь старцев (бурят. долоон үбгэд) или семь богов (бурят. долоон бурхан) – семь видимых звезд созвездия Большая Медведица, чей образ одновременно присутствует в сказочном фольклоре, эпосе шаманской, буддийской, индуистской и ведической мифологии. В эпосе «Тэсэр» это созвездие относится к семи черным кузнецам, сыновьям небесного кузнеца Хожирой [1, с. 177]. Роль мудреца-поэта в древневедическом жертвенном ритуале в корреляции между микрокосмосом и макрокосмосом, между ритуальным и мифологическим мирами, между человеком и божественным порядком [12, с. 202], где тайный порядок вещей в Космосе (санскр. Ṛta) представляет скрытую истину – Брахман [9, с. 73]. Согласно французскому индологу Л. Рэноу (франц. L. Renou), в древневедической мифологии упо-

значениями данных терминов хотя бы с лингвистической точки зрения существует, и, возможно, имеет одно и то же значение.

¹ Санскр. brāhmaṇa – самая высшая «каста» священнослужителей в индусской иерархии общества, состоит из четыре касты, т.е. слоев общества.

² Слово Упанишад означает «сидеть рядом, сидеть у ног учителя». Это «диалог» или «отношение» под названием «скрытая, тайная наука» (санскр. gahasya – «тайна»), это ведические слои текстов, находящиеся в конце Вед.

³ Санскр. vedāṅga – «лиimbus Вед»; мощная литература (Сутры – санскр. sūtra), не считавшаяся частью Вед, служила для правильного проведения ведических ритуалов.

минается «уход» и «путешествие» внутри концепта йоги, что указывает на «полет души», как при шаманских путешествиях. Рши-поэт должен открыть дорогу к Брахману, он ищет дорогу к нему, прося богов показать ее ему: санскр. «hari rathe sudhura yoge.../ indra priyā kṛṇuhi/» «О Индра, сделай так, чтобы упрягать «коней», чтобы «путешествие» осуществилось» [12, с. 204]. Мысли ведических поэтов «влеченные конями» (санскр. *aśvayogāh*), где Огонь – Агни в образе коня имеет роль посредника между мирами. Согласно Атхарваведе, через силу Огня (Агни) ведические мудрецы, аскеты приобретали субтильное тело, с которым осуществляли путешествия в другой мир [10, с. 165-166]. В бурятском и монгольском шаманизме, а также и в буддизме существует понятие «конь-ветер» (бурят. хии морин), означающее личную психическую энергетическую, с помощью которого шаманы совершают свои дела и путешествия [13, с. 15]. Существовало несколько попыток определить следы шаманизма в Ригведе, но до сих пор в большинстве случаев они оказались недостоверными. По английскому индологу М. Уитзелу (англ. Michael Witzel), элементы шаманизма встречаются в некоторых гимнах Ригведы, особенно посвященных богу Сома (санскр. *Soma*, иран. Наома) – «нектарь, напиток богов, дающий ясновидение, бессмертие», указывая на характеристики Центральноазиатского шаманизма. Само растение Сома/Хаома относится к элементам лечения и магии в связи с ведическим богом Индрой. Во всей ведической и постведической мифологии встречается элемент, указывающий на неотъемлемый признак бога Индры, его способность «превращения» в человеческую форму с целью, чтобы помочь или советовать людям, выступая в роли шамана. В Ригведе существуют гимны под названием Атмастути (санскр. *ātmastuti* – «гимны самохвалы»), представляющие воплощение Бога в человеке, связанные с шаманскими сеансами, в которых ведический Рши выступает в роли Бога, на что упоминает фраза Малиновского: «Что древневедический Рши имеет в виду, говоря: «Я – Индра и Варуна». Здесь представляются данные божества, но говорящий – человек, что указывает на ясные элементы медиумизма, причем голос Рши превращается в «голос Индры», т.е. Индра говорит через мудреца. Образ Индры указывает на Центральноазиатские элементы в Ригведе, причем видно, что его позже сделали арийским божеством [19]. Кто были люди, создавшие культуру Инда? Некоторые индийские историки считают, что это были арийцы – сочинители Ригведы, но это спорно [4, с. 24].¹ Возможно, дравиды, коренное население Индии, которые до прихода арийцев из Центральной Азии приехали на юг в регион Инда [17, с. 52]. Язык письма Инда скорее всего оказывается ранней версией дравидского языка и многие из фигурок, изображенные на печатях, связываются с позднейшими дравидскими концепциями плодородия, основанными на анимизме [21, с. 14]. Также религиозная культура Хараппы имеет много схожего с индуизмом, который теперь очень популярен в дравидских землях Южной Индии [4, с. 25]. Большая часть дравидских богов стала частью позднейшего индуизма, изменена под влиянием Брахманизма. Дравидские божества местного происхождения – это в основном хозяева местностей, духи и души умерших людей, и они в основном представляют женские божества [7, с. 10], к которым относится тантрический культ Шакти (санскр. *śakti*) и йогини (санскр. *yoginī*). Йогини, наверное, были жрицами, в которых верили, что в них вселяется Богиня, манифестируемая в виде Кали, Дурги и т. д. (санскр. *Kālī, Durgā*), а позже они развились до статуса божеств. Возможно, они представляют следы архаическо-магическо-эзотерических культурных традиций племени Мунда и Дравидов Центральной Индии, чьи формы религии доминировали шаманистскими мировоззрениями и культом предков. Все женские духи олицетворяя Шакти [5, с. 214],² идентифици-

¹ Из археологических раскопок видно, что в это время Северо-западная Индия была местом встречи многих рас, включая монголоидного, прото-австралоидного и европейского типов.

² Согласно Дж. Маршаллу, культ Шакти (женский аспект бога Шивы – Богиня) начал развиваться в Индии из так называемого культа Матери-Богини, близко связанного с культом Прото-Шивы. *Śiva* и *Śakti*, как

руются с шаманскими жрецами, которые играли важную роль в религиях неарийских народов. Духи природы, модифицированные в йогини, олицетворяют сверхъестественные силы, связанные с шаманской практикой и магией первобытных жителей Индии, в обрядах которых чаще всего принимали участие женщины [5, с. 294-296]. Некоторые традиции тантрийских Сиддх¹ имеют ясные шаманские элементы, где йогини исцеляют себя от болезни с помощью мантры,² но существовал также случай, когда шаманы принимали посвящение в традицию Сиддх. Между аборигенскими племенами Индии санскритское слово «Бхагат» (санскр. bhagat) означает шамана, колдуна, чародея, ведуна, медиума и данный термин, в первую очередь, относится в Индии к поклонникам Богини [20, с. 298].

В заключение отметим, что практика медитации и экстатические приемы берут начало не от индоарийцев, а от цивилизации Инда, что фаллические культы «рогатых божеств» в Индии и Центральной Азии указывают на сложность проблемы происхождения «белого» шаманства, поэтому данная проблематика требует дальнейшего научного исследования.

Список литературы

1. Жуковская Н. Л. Кочевники Монголии. Культура. Традиция. Символика / Жуковская Н. Л. – М. : Вост. лит., 2002. – 247 с.
2. Дугаров Д. С. Исторические корни белого шаманства / Дугаров Д. С. – М. : Наука, 1991. – 297 с.
3. Aldhouse-Green M. & S. The Quest for the Shaman / Aldhouse-Green M. & S. – London : Thames & Hudson Ltd., 2005. – 233 p.
4. Basham L. The Wonder that was India / Basham L. – London : Sidgwick and Jackson, 1954. – 568 p.
5. Brighenti F. Śakti Cult in Orissa / Brighenti F. – New Delhi : D K Printworld Pvt. Ltd., 2001. – 321 p.
6. Dugarov D. S. The Origin of Central Asian White Shamanism [Электронный ресурс] / Dugarov D. S. – Режим доступа : <http://tengeri.ucoz.ru> (дата обращения: 17.05.10).
7. Elmore W. T. Dravidian Gods in Modern Hinduism / Elmore W. T. – New Delhi : Asian Educational Services, 1995. – 163 p.
8. Ermakov, D. Бөө & Бön. Ancient Shamanic Traditions of Siberia and Tibet in their Relation to the Teachings of a Central Asian Buddha / Ermakov, D. – Kathmandu : Vajra Publications, 2007. – 827 p.
9. Katičić R. Stara indijska književnost / Katičić R. – Zagreb : Nakladni zavod МН, 1973. – 419 s.
10. Macdonell A. A. Vedic Mythology / Macdonell A. A. – Delhi : Motilal Banarsidas, 2002. – 189 p.
11. Mitchiner J. E. Traditions of the Seven Ṛṣis / Mitchiner J. E. – Delhi : Motilal Banarsidas, 1982. – 350 p.
12. Oguibenine B. Essays on Vedic and Indo-European Culture / Oguibenine B. – New Delhi : Motilal Banarsidas, 1998. – 257 p.
13. Sarangerel. Riding Windhorses. A Journey into the Heart of Mongolian Shamanism. Richester / Sarangerel. – Vermont : Destiny books, 2000. – 210 p.
14. Sidky M. H. Malang, Sufis, and Mystics: An Ethnographic and Historical Study of Shamanism in Afghanistan. The Ohio State University, Columbus [Электронный ресурс]. – Ре-

двойные божества были, согласно Маршаллу, главными божествами неарийских жителей «цивилизации Инда».

¹ Сиддха или Сиддхайогин (санскр. siddha, siddhayogin – «совершенный, достигший совершенства») – в индуизме и буддизме название аскетических йогинов.

² Мантра (санскр. mantra). В основном востоковеды толкуют понятие мантра как «молитву, заклинание, мистический слог». Но мантра не должна исключительно быть молитвой в религиозном смысле, она – сила (санскр. mantraśakti), которая одаётся в любую цель, можно повредить или убить с помощью мантры.

жим доступа : http://isohunt.com/torrent_details/90461857/vedas?tab=summary (дата обращения: 08.09.10).

15. Sir Monier Williams. A Sanskrit – English Dictionary / Sir Monier Williams. – New Delhi : Motilal Banarsidas, 1997. – 1333 p.

16. Sir Mortimer Wheeler. The Indus Civilization. / Sir Mortimer Wheeler. – London : Cambridge University Press, 1968. – 144 p.

17. Smart N. The World's Religions. / Smart N. – London : Cambridge University Press, 1989. – 576 p.

18. Spencer S. Mysticism in World Religion. / Spencer S. – London : George Allen & Unwin Ltd., 1966. – 363 p.

19. Thompson G. Shamanism in the Ṛgveda and its Central Asian Antecedents [Электронный ресурс] / Thompson G. – Режим доступа : http://isohunt.com/torrent_details/90461857/vedas?tab=summary (дата обращения: 08.09.10).

20. White D. G. The Alchemical Body. Siddha Traditions in Medieval India / White D.G. – Chicago & London : University of Chicago Press, 1996. – 596 p.

21. Worthington V. A. A History of Yoga. / Worthington V. A. – London : Arkana, 1989. – 196 p.

УДК 391

Очиров В.О.

ОСОБЕННОСТИ ДОСВАДЕБНОГО ПЕРИОДА ЖИЗНИ БУРЯТСКОГО МАЛЬЧИКА

PECULIARITIES OF PRE-WEDDING PERIOD IN THE LIFE OF BURYAT BOY

Статья посвящена особенностям жизни бурятского мальчика в досвадебный период. Рассмотрен процесс социальной самоидентификации бурятского мальчика.

The article concerns the peculiarities of the life of Buryat boy in pre-wedding period. The process of social self-identification of Buryat boy is considered.

Ключевые слова: мальчик, детство, отрочество, совершеннолетие, калым, мужчина.
Key words: boy, childhood, adolescence, adulthood, bride money, man.

В традиционном обществе бурят важным событием в жизни каждого мужчины, его семьи и всего рода являлось рождение ребенка. Недаром, в основе большинства свадебных благопожеланий, направленных в адрес супругов, лежит идея, связанная с чадородием. Непосредственно само рождение ребенка встречалось весьма радостно, в особенности, если ребенок, появившийся на свет, был мужского пола. Сын воспринимался как опора и помощник, гарант спокойной старости родителей, к тому же счет поколений велся по мужской линии. Помимо этого, дети мужского пола с момента рождения зачислялись в состав общины, и при переделах покосных угодий получали земельный надел [1, с. 57].

В честь рождения ребенка устраивался праздник, который сопровождался благопожеланиями и подарками. Если рождался мальчик, полагалось колоть бычка, если девочка – барана. Мальчику обычно дарили мужские вещи: седло, лук со стрелами, нож.

Во время обряда укладывания в колыбель ребенка нарекали именем. Выбор имени был весьма важным делом. Считалось, что имя оказывает воздействие на будущее человека, поэтому детям давали имена с положительным значением. Среди мужских имен были распространены такие как Батор (богатырь), Жаргал (счастье), Алдар (слава) и т.д. Давали имена, носящие характер благопожелания: Мэргэн (меткий), Сэсэн (мудрый). Если ребенок часто болел, запрещалось называть его по имени, ему придумывали прозвище с негативной информацией. Бытовало суеверие, что злые духи не будут обращать внимание на ребенка с такими именами как Хазагай (кривой), Хабтагар (плоский, широкий), Тэнэг

(глупый), Улаан (красный); Сагаан (белый) и др. Чтобы обмануть злых духов, использовались в качестве имен названия животных: Тугал (теленка), Булган (соболь), Хэрмэн (белка). Считалось, что такие имена как Тумэр (железо), Балта (молот) отпугивают злых духов. Были распространены имена тибетского происхождения Галсан, Содном, Ринчин, обычно они давались ламами. Наряду с именем, данным ламой, ребенок имел и второе имя, которым его нарекали родители, родственники или уважаемые в семье старики. Христианизация и совместное проживание с русским населением способствовали распространению русских имен среди бурят, которые видоизменялись на бурятский лад, например, Михаил – Михуули, Мяхуули; Василий – Башиила, Башли, Павел – Пайбал. К тому же бытовало мнение, что чуждые русские имена отпугивают злых духов.

К колыбели мальчика у бурят по традиции привязывались мужские атрибуты в виде уменьшенных копий молотка, ножа или стрелы. Все эти предметы оберегали новорожденного и защищали внутреннее пространство колыбели от злых духов. Стоит отметить, что колыбель у бурят передавалась по мужской линии (от родителей мужа).

В младшем возрасте родители одинаково одаривали детей любовью и заботой, различий в воспитании мальчиков и девочек практически не существовало. Не было существенных различий и в одежде мальчиков и девочек, летом они носили рубашки и штанишки, а зимой – дэгэл (шуба). Схожи были и прически, волосы младенцам не стригли до года. По поводу первого пострига ребенка устраивался большой праздник, звали в дом родственников, которые одаривали ребенка подарками. Каждый из прибывших гостей должен был отрезать у ребенка клочок волос так, чтобы на макушке головы оставался хохолок (таким образом стригли мальчиков). Иногда обряд первой стрижки проводил лама, найжи (покровитель) ребенка. Мальчикам же, которые должны были стать ламами, волосы стригли наголо, без остатка. После проведения обряда первой стрижки волос, мальчик начинал пользоваться большими привилегиями в семье, нежели девочка. По сведениям Басаевой К.Д., в семьях, где было мало мальчиков, им дозволялось: «Курить трубку, а в праздничные дни давали чашку с тарасуном». Первые постриги младенца являлись началом его социализации в бурятском обществе. Знаменовали его переход в следующую возрастную группу из фазы младенчества в фазу детства, к тому же у детей намечались половые различия. Именно с этого момента, родители начинали усиленно заниматься подготовкой детей к взрослой жизни.

Игрушки у мальчиков были самодельными в виде деревянных лопаток, вилок, а также самодельных ружей, луков и стрел. В результате чего мальчики учились пользоваться этими предметами, знакомились с технологией их изготовления, начинали выполнять несложные трудовые действия, связанные с мужской работой. Таким образом, в этих детских играх отражалось разделение труда и обязанностей по половым признакам.

В 9 лет у детей вновь менялась прическа. Девочкам волосы уже не срезали, а заплетали их в косички. Мальчики начинали отращивать волосы на макушке и на затылке, а вокруг сбривали, данное внешнее изменение символизировало начало отрочества [2, с. 140]. Стоит отметить, что вплоть до конца XIX в. бурятские мужчины носили косу (гээзэгэ), у них были длинные волосы, однако в последующем распространяется мода на короткую стрижку по русскому образцу. Казакам-бурятам, охранявшим границы, также полагалось вовсе сбривать волосы [12, с. 48]. В отрочестве у мальчиков появляются мужские атрибуты, элементы одежды, маркирующие половые различия: нож в ножнах, трубка, кисет.

По мнению Галдановой Г.Р., период «...детства завершался к 10 годам, а отрочество к 13-14 годам, а в 15 лет уже могли вступать в брачные отношения». В отрочестве мальчиков все больше начинают притягивать к мужским видам деятельности, они соревнуются в национальной борьбе, стрельбе из лука, конных скачках. На данной стадии развития у детей намечается гендерная сегрегация (разделение общения и деятельности по половому признаку). Мальчики начинают избегать общения с девочками, предпочитая общаться со сверстниками своего пола. Как и в большинстве древних обществ, у бурят муж-

ская социализация была одновременно вертикальной (взрослые мужчины формируют мальчиков) и горизонтальной (общество сверстников как институт социализации мальчиков). Именно в мальчишеских группах происходил процесс формирования и закрепления норм и стереотипов, с которыми обычно ассоциируется понятие маскулинности¹.

В старину у бурят был широко распространен детский труд. Это было связано, во-первых, с важностью передачи детям с ранних лет необходимых знаний и навыков о хозяйственной жизни; во-вторых, дети являлись дополнительной рабочей силой в хозяйстве; и в-третьих, это способствовало физическому развитию мальчиков.

Одной из главных отраслей хозяйственной жизни бурят было скотоводство, являвшееся основным источником жизни. Поэтому родители старались передать весь свой опыт и знания о скотоводстве своим детям. С малолетства мальчиков учили, как правильно ухаживать за скотом: знать места тебеневки, правильно выбирать пастбище; знать нормы кормления скота, знакомили с повадками скота; учили пользоваться традиционными средствами передвижения: телеги, сани; с 6-7 лет мальчики начинали ездить верхом на лошади, правильно ухаживать за ней (учились запрягать и распрягать ее); обучали подготавливать скот к гону и отелу, способам лечения скота от болезней, разделывать тушу скота в период забоя; оказывали посильную помощь в строительстве помещений для скота и т. д. [14, с. 22-49].

Буряты, живущие в районах Предбайкалья, активно занимались земледелием, с раннего возраста бурятские мальчики начинали участвовать в полевых, сенокосных и уборочных работах. С 8-9 лет они занимались жатвой, погоняли лошадей при обмолоте снопов. Более сложную работу доверяли мальчикам 12-13 лет, они мололи зерно, убирали соломку.

Таким образом, постепенно шел процесс ознакомления мальчика с орудиями труда, транспортными средствами, методами работы, они приобретали практические знания о содержании сельскохозяйственных работ.

Бурятские мужчины славились тем, что являлись искусными охотниками, звероловами, меткими стрелками. Их очень рано обучали обращаться с ружьем, к 9-12 годам они хорошо стреляли из лука. Будучи еще подростками, мальчики сопровождали взрослых мужчин на охоте. В старину во времена существования масштабных облавных охот (зэгэ-тэ-аба, аба-хайдак) подростки активно участвовали в них, где воспитывали в себе выносливость, дисциплину, умение ориентироваться во времени и пространстве. Поскольку успех охоты зависел от слаженных, синхронных, коллективных действий, где каждый облавщик от мало до велика обязан был соблюдать строгую дисциплину, а сама облава должна была выступать как единый организм. По мнению С. Г. Жамбаловой, первое участие молодого человека в облавной охоте маркировало его переход в категорию взрослых мужчин и входило в инициационный комплекс [13, с. 107].

В процессе обучения охотничьему ремеслу мальчики овладевали навыками охоты на птиц, крупных хищников, копытных животных. Шло знакомство молодых охотников с повадками зверей и птиц, с правилами безопасности во время охоты, учили пользоваться огнестрельным оружием, ставить капканы, ловушки (петли, ледянки, плашки, силки, ямы), определять следы зверей. А также знакомили с тем, как обрабатывать и транспортировать продукции промысла.

Поскольку в Бурятии расположено множество рек и озер, то свое развитие получило и рыболовство. Бурятские мальчики 11-12 лет принимали участие в рыбном промысле, а в 14-16 лет являлись пайщиками рыболовной артели. Мальчики узнавали, какие породы рыб водятся в реках и озерах, пути их миграции, знакомились со способами добычи рыбы,

¹ Маскулинность (от лат. masculinus, мужской) — комплекс телесных, психических и поведенческих особенностей (вторичных половых признаков), рассматриваемых как мужские (то есть внешне отличающих мужчину от женщины или самца от самки у животных).

различными приметам, указывающими, где и когда лучше ловить рыбу, с приемами обработки рыбы.

В социализации ребенка, наряду с половой принадлежностью, имело значение и социальное происхождение ребенка. Так, например, до второй половины XIX века в бурятских школах проходили обучение только мальчики, которые, как правило, были из зажиточных слоев общества. Некоторые семьи приглашали домой образованных бурят, политических ссыльных, которые за плату обучали детей русской грамоте, однако и это могли позволить себе немногие.

Старо-монгольской письменности учили в основном в дацанских школах, где проходили обучение только мальчики. Срок обучения составлял 10-20 лет. С 7-9-летнего возраста мальчика отдавали в дацан, где он изучал основы философии буддизма. В дацанах шла подготовка астрологов – зурхайчи, специалистов-медиков, затем молодые ламы сдавали выпускные экзамены. После этого они проводили духовные службы, читали молитвы во время хуралов; проводили диспуты-состязания. Некоторые молодые ламы продолжали обучение при больших монастырях, в том числе в Монголии, Тибете.

Буддийским монахам было запрещено иметь семью. С точки зрения буддизма, семья и женщина воспринимались как преграда на пути буддиста, и чтобы достичь высокого духовного совершенства, буддийский монах должен был избавиться от всяческого влечения к женщине.

Что касается мирян, то юноша достигал брачного возраста в 15-16 лет, в этом возрасте он являлся помощником отца во всех хозяйственных делах. Но обыкновенно мужчины женились в возрасте 18-25 лет, однако, ввиду существования платы калыма за невесту, возраст у мужчин, вступающих в брак, варьировался. Так, например, малоимущие и менее состоятельные буряты, сначала копили средства для уплаты калыма, а затем вступали в брак, в среднем это происходило в 25-30 лет. У зажиточных бурят брак расценивался как выгодная экономическая сделка. Имели место и ранние браки, когда родители мальчика, желая пораньше заполучить в дом помощницу, женили сыновей в 9-12-летнем возрасте.

В уплате калыма и проведении свадьбы участвовал весь родственник коллектив, особенно старались помочь те, у кого имелись сыновья, в последующем они могли рассчитывать на ответную помощь. Однако основные расходы ложились на плечи отца жениха.

Калым был под силу не всем, особенно беднякам, поэтому чтобы избежать уплаты калыма, бедняки вступали в брак с женщинами, обладающими физическими недостатками или женились на вдовах. Калым не платился и в случае, когда мужчина становился примаком и переходил жить в дом жены. В данном случае, мужчина фактически переходил в род жены и признавал ее доминирующее положение, что являлось для мужчины унижительным в условиях патриархального общества. Стоит отметить, что примак не претендовал на имущество жены и ее родителей, никакими наследственными правами примак не наделялся, поэтому статус примака для мужчины являлся ущербным.

Иногда бедняки на продолжительный срок нанимались на работу к богатому хозяину, тот в свою очередь обязывался, уплатив калым, женить батрака, дать скот, иногда построить дом или юрту. Некоторые бедняки, из-за отсутствия возможности уплатить калым, на добровольных началах принимали крещение и отправлялись в русские деревни, где вступали в брак с русскими девушками. Другой причиной крещения бедняков было то, что новокрещенные на определенный срок освобождались от уплаты податей в казну. В конце XIX в. широкое распространение получила практика похищения невест, освобождавшая от уплаты калыма.

Интересным фактом является то, что на протяжении всего XIX века у бурят наблюдалась картина роста холостяков среди беднейшей части населения, основной причиной такого роста являлась традиция платить калым. Встречались старики-бобыли, никогда не бывшие женатыми, никогда не имевшие своего дома и «своей животины, всю жизнь про-

маявшиеся по работникам» [3, с. 300]. По этому поводу Георги писал: «Старики-богачи у бурят имеют несколько жен, а много молодых бедняков не имеют ни одной» [4, с. 41].

Подтверждение факта роста холостяков по причине высокой стоимости калыма можно встретить и в архивном материале: «Раньше, когда калым дорогой был, больше половины мужчин так и не женившись, померли. Когда богатый бурят по три жены имел, бедный не имел ни одной, поэтому большая убыль населения» [5].

Кроме того в архивных делах указывается и на то, что низкий уровень рождаемости детей женского пола повлек за собой «дефицит невест», что соответственно также сказывалось на стоимости калыма [6]. Согласно статистическим сведениям, численность мужчин превосходила численность женщин, об этом свидетельствуют ниже приведенные данные. Например, в Тункинской инородной управе за 1855 год число мужских душ насчитывало 1553, число женских душ – 1388 [7]. К февралю 1869 года численность инородцев по Кудинскому ведомству составляло: 6315 душ мужского пола, 5425 душ женского пола [8]. По переписи 1880 года, по всей Иркутской Бурятии именно в Иркутском округе бурят: муж. – 15660 ч., жен. – 14645 ч.; Нижнеудинском округе: муж. – 745, жен. – 442 чел.; Верхотенском округе: муж. – 13227, жен. – 12643» [7]. Таким образом, численное соотношение полов показывает, что беднейшая часть мужского населения была обречена остаться без жены и потомства.

Важнейшим этапом в жизни как мужчины, так и женщины являлось создание семьи. Первым шагом в ее создании являлся выбор невесты или жениха, при этой процедуре особое внимание обращали на родословную парня или девушки, «не было ли среди предков умалишенных, хронических больных, бездетных, пьяниц, калек» [9; с. 30]. В старину говорили: «Если худой род, дети – умны не будут, от свиньи – поросенок, от выдры – выдренок» [10].

Кроме того, учитывались личные качества молодых. По воззрениям бурят, настоящий мужчина должен был обладать девятью науками «эрдэм»:

Искусством охотника-следопыта;

Искусством меткой стрельбы из лука;

Искусством мастерить по дереву (уран дархан);

Обладать мастерством изготовления конских пут из сыромятной кожи;

Знать кузнечное дело;

Уметь плести 8-мистержневую плетку;

Владеть техникой национальной борьбы (бухэ барилдаан);

Уметь укрощать и обучать лошадь для турниров;

Уметь переламывать с одного удара позвоночную кость скотины (һээр шааха).

Идеал бурятского мужчины характеризовали «девять доблестей настоящего мужчины».

Превыше всего – согласие.

В море – пловец.

На войне – богатырь.

В учении – глубина мысли.

Во власти – отсутствие лукавства.

В работе – мастерство.

В речах – мудрость.

На чужбине – непоколебимость.

В стрельбе – меткость [11, с. 141].

Следовательно, настоящий мужчина, в понимании бурят, должен был быть всесторонне развитым, мужественным и здоровым человеком.

По традиции, договор о браке заключался старшими – родителями или ближайшими родственниками жениха и невесты. Однако, во второй половине XIX в. происходило

отступление от патриархальных традиций, и в вопросах брака начинали прислушиваться к мнению и желанию жениха, как человека, на плечи которого ложилась ответственность за продолжение и будущее рода. Вступление молодого человека в брачные отношения являлось отправной точкой на пути его становления в качестве мужчины-хозяина и отца семейства.

Таким образом, бурятские мальчики, в отличие от девочек, с самого момента рождения занимали более привилегированное положение в семье. Дети мужского пола имели монопольное право на получение школьного образования, так как в бурятском обществе бытовало мнение, что обучение девочек совсем необязательное дело, в силу того, что основное поле их деятельности ограничивалось узко домашним хозяйством, семьей. В рассматриваемый период наблюдается общая тенденция роста холостяков среди беднейшей части населения по причине их неспособности платить дорогостоящий калым. В период от рождения до совершеннолетия в жизни бурятского мальчика происходил важный процесс мужской социализации и формирования мужского самосознания.

Список литературы

1. Басаева К. Д. Брак и семья у бурят / Басаева К. Д. – Улан-Удэ : Бурят. кн. изд-во, 1991. – 192 с.
2. Галданова Г. Р. Закаменские буряты : ист.-этногр. очерки (вторая половина XIX в. – первая половина XX в.) / Галданова Г. Р. – Новосибирск : Наука, Сиб. отд-ние, 1992. – 183 с.
3. История Бурят-Монгольской АССР. Т. 1 / под ред. А. П. Окладникова. – Улан-Удэ : Бурмонгиз, 1951. – 574 с.
4. Гирченко В. Русские и иностранные путешественники XVII, XVIII и первой половине XIX вв. о бурят-монголах / Гирченко В. – Улан-Удэ : [б. и.], 1939. – 92 с.
5. ГАРБ. Ф. 362. Оп. 1. Д. 4. Л. 4 об.
6. ГАРБ. Ф. 362. Оп. 1. Д. 4. Л. 5 об.
7. ГАРБ. Ф. 362. Оп. 1. Д. 9. Л. 6 об.
8. ГАРБ. Ф. 362. Оп. 1. Д. 9. Л. 1.
9. Балдаев С. П. Бурятские свадебные обряды / Балдаев С. П. – Улан-Удэ : Бурят. кн. изд-во, 1959. – 180 с.
10. ГАРБ. Ф. 362. Оп. 1. Д. 16. Л. 11 об.
11. Хамаганов М. П. Очерки бурятской афористической поэзии / Хамаганов М. П. – Улан-Удэ : Бурят. кн. изд-во, 1959. – 155 с.
12. Бадмаева Р. Д. Бурятский народный костюм / Бадмаева Р. Д. – Улан-Удэ : Бурят. кн. изд-во, 1987. – 142 с.
13. Жамбалова С. Г. Традиционная охота бурят / Жамбалова С. Г. – Новосибирск : Наука, Сиб. отд-ние, 1991. – 174 с.
14. Батуева И. Б. Буряты на рубеже XIX-XX веков / Батуева И. Б. – Улан-Удэ : [б. и.], 1992. – 74 с.

УДК 024

Ринчинова Ю.С.

ТЕРАПЕВТИЧЕСКИЙ ПОТЕНЦИАЛ ЧТЕНИЯ РЕЛИГИОЗНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

THE THERAPEUTIC POTENTIAL OF READING RELIGIOUS LITERATURE

В статье рассматривается место и роль чтения в обретении психического здоровья. Выявлены факторы, оказывающие негативное влияние на качество жизни. Анализируется психокоррекционный потенциал библиотерапии. Сделана попытка выделить библиотерапевтический эффект чтения религиозной литературы.

The paper considers the role and place of reading in the acquisition of mental health. Negative factors that influenced on quality of life are considered. The author analyzes the psycho-correctional potential of the Bible therapy and makes an attempt to describe the Bible therapy effect of reading religious literature.

Ключевые слова: здоровье, психическое здоровье, концепция жизни, библиотерапия.

Key words: health, mental health, concept of life, Bible therapy

Развитие цивилизации в XXI веке привело к таким последствиям, как гиперурбанизация, глобальный экологический кризис, нарастающий спад производства, скопление не реализованных товаров на рынке, падение цен, крушение системы взаимных расчетов, крах банковских систем, разорение промышленных и торговых фирм, резкий скачок безработицы, а в целом – к ухудшению условий безопасности жизнедеятельности человека.

Для того, чтобы справиться с физическими и умственными нагрузками, быть успешным, необходимо обладать крепким здоровьем. Именно здоровье – одна из важнейших общечеловеческих ценностей, так как является определяющим фактором качества жизни.

Концепция жизни как субъективное упорядочение и оценка индивидом окружающей объективной среды и его возможностей в этой среде, знание и опыт, социокультурные и индивидуальные стереотипы мышления и поведения, обеспечивает представление человека о жизни в целом, о его месте в обществе и культуре. Она формируется под влиянием условий повседневной жизнедеятельности, воспитания и образования. Концепция жизни позволяет личности на уровне образа жизни определять текущие условия жизнедеятельности, оценивать реальные и потенциальные возможности для реализации индивидом жизненных планов в этих условиях; судить о последствиях реализации в социокультурном контексте.

Борзенков В.Г., анализируя понятие «жизнь», описывает дескриптивный, атрибутивный и сущностный подходы. В первом случае исследователи (физиологи, биологи К. Бернар, Д. Тейлор, Н. Грин, У. Стаут) выделяют некоторые общие характеристики живых существ (организация, способность к воспроизведению, развитие, смерть, питание, обмен веществ, рост, раздражимость и т.д.). При атрибутивном подходе авторы (В.С. Троицкий) делают попытку выделить коренные, внутренние свойства, или атрибуты, качественно отличающие их от субъектов неживой природы (обмен веществ, самовоспроизведение и саморегуляцию, способность создавать и хранить информацию). Сущностный подход заключается в поиске самой важной характеристики жизни (Дж.Б.С. Холдей, Р. Шендрик). В первой половине XX века господствовало понимание жизни как процесса активного и целесообразного поддержания той специфической материальной структуры, формой проявления которой является сама эта активность. С развитием кибернетики жизнь стали определять через понятие информации, появилась идея о семиотической природе жизни (жизнь как текст). К началу XXI века ученые пришли к пониманию, что жизнь – это материальная система, подчиняющаяся всем известным законам физики и химии, и одновременно – система, обладающая внутренне присущими ей свойствами осмысленности и целенаправленности [1].

На наш взгляд, понятие «жизнь» можно трактовать как рационально осмысленное состояние объекта, взаимодействующего с окружающей средой.

Бесперывная борьба за выживание требует немалых затрат жизненных сил. Принято рассматривать проблему здоровья с двух позиций – материалистической (естественнонаучная формулировка, в приоритете – физиологические аспекты здоровья) и гуманистической (акцент на внутреннем, нравственном бытии). Если говорить о человеке как биосоциальном существе, то ценность жизни будет заключаться в материалистическом толковании; если же человек – это носитель индивидуального начала, самораскрывающе-

гося в контекстах социальных отношений, то в первую очередь для него важно удовлетворение нематериальных потребностей.

Российское государство гарантирует каждому гражданину право на охрану здоровья путем обеспечения нормальных условий труда, безопасной экологической среды, защиты от некачественных и фальсифицированных продуктов питания, фармацевтической продукции.

В то же время существует много факторов, которые препятствуют поддержанию работоспособности [6]:

- Абсолютный органический вред;
- Вред жизни как нематериальному благу;
- Относительный органический вред;
- Вред здоровью как нематериальному благу;
- Моральный вред.

Для поддержания в норме психического здоровья разработано множество психотерапевтических методик. «Психотерапия – это, с одной стороны, мировоззрение и практическая философия жизни, с другой стороны – система практических психологических приемов и технологий достижения поставленных целей» [8]. Психотерапия, в рамках гуманитарного знания, позволяет выявлять и работать с личностными проблемами пациентов.

Частью психотерапии является библиотерапия, которая имеет свои особые средства воздействия, опирается на мощный целостно-духовный потенциал мировой художественной литературы. «Библиотерапия – это психотерапия словом, заключенным в художественную форму» [3].

В 2009 году по заказу National Year of Reading было проведено исследование, опрошено 4323 респондента, из которых 86% уверены, что чтение улучшает настроение. Почти 2/3 респондентов читают для того, чтобы забыть о своих проблемах. 82% читают, чтобы расслабиться: 1/3 респондентов сложно заснуть, не почитав перед этим. Интересно, что только 29% читают для того, чтобы получить информацию. Таким образом, популярность чтения основывается преимущественно на стремлении к удовольствию и отдыху, а не на потребности в обучении. Чтение чаще всего ассоциируется с книгами, но только около половины респондентов назвали их любимым чтением. Более трети опрошенных предпочитает журналы и газеты, 9% больше всего любит читать в сети и 4% нравятся электронные книги – способы чтения меняются разительно. Категория “Murder Mystery” с 30% возглавила список “чтения, заставляющего чувствовать себя лучше”, следом за ним – категория “Romance”. Поэзия оказалась самой непопулярной, социальные сети стали в этом списке предпоследними (только 9%). Газеты возглавили список самого разочаровывающего чтения: 18% респондентов заявили, что новости депрессивны [7].

Предметом нашего исследования выступает чтение религиозной литературы. Возможно, она имеет достаточный потенциал в решении психологических проблем людей, которые не всегда имеют возможность обратиться за помощью к друзьям, или специалистам. Такая литература доступна, сравнительно недорога, и позволяет сделать выводы, избежав нотаций.

Переживая период экономического спада, современная американская индустрия стала переключаться на работу против наркомании и алкоголизма. Однако и в этой области появилась «конкуренция» в лице представителей духовенства. «Целый ряд религиозных школ предлагает учебные программы для получения формальной степени по широкому спектру психиатрических специальностей» [5]. Такие специалисты могут быть более открытыми для включения в терапевтическую практику духовных идей, и гонорар их значительно скромнее. В 90-х годах XX века шли оживленные дебаты о том, должно ли консультирование, опирающееся на веру, строиться исключительно на религиозных учениях, или включать и более широкое мировосприятие.

Среди конфессиональных групп нет единства в вопросе о духовном исцелении. Так, последователи течения «Свидетели Иеговы» не признают исцеления верой [4]. Члены

«мистической» секты «Странствующие христиане» избегают обращения к помощи врачей, больных при любом заболевании накрывают красной подушкой, в силу чего их стали называть «красноподушечниками» [2]. Е.Е. Ермакова в качестве объекта своего исследования выбрала христиан веры евангельской, пятидесятников – представителей одного из протестантских течений. У них отсутствуют какие-либо запреты на обращение к официальной медицине, кроме аборт. Но на первое место они ставят возможность исцеления верой во Христа. Исцеление дает пятидесятникам ощущение личной и достоверной причастности к Богу и кругу единоверцев; т.е. божественное исцеление служит доказательством существования Бога. Верующие могут получить исцеление через молитву, наложение рук и елепомазание. Молитва произносится вслух, и она может быть совершена не только служителями, но и простыми прихожанами, без возложения рук и елепомазания. Все молитвы являются импровизацией.

Буддийские тексты (сутры и мантры) также могут быть рассмотрены с библиотерапевтической точки зрения, для этого мы используем термин «библиотерапия буддизма». Сутры есть афоризмы или краткие изречения Будды, философские и нравственные положения Учения, они предназначены для чтения и совершения благих деяний на пользу живых существ. Мантры служат практическим целям людей: против нечистой силы, против ожога, укуса собаки, при тяжбе, при кошмарных снах, для тренировки, укрепления ума и т.п.

Считается, что ценность и значимость мантр зависит не только от слов, составляющих заклинание, сколько от веры и силы воли чтеца, причем значение придается интонациям, повторениям ритуальных жестов. Ведь буддизм – это «внутренняя идея, это концепция, учение, которое помогает трансформировать сознание и личность изнутри».

Таким образом, книга занимает немаловажное место в жизни человека, она дает не только информацию и знания, но и излечение от психических и соматических болезней. Чтение помогает организму оставаться молодым, находиться в тонусе, бороться с унынием и горестями.

Дальнейшее изучение феномена взаимосвязи религиозной убежденности и психического здоровья позволит заинтересованным сформулировать конкретные методики работы. Чтение литературы помогает приобрести ценный опыт самопознания, прожить разные жизни; оно излечивает душевные и телесные страдания. Религиозная литература в этом контексте рассмотрена как один из путей приобщения общества к гуманитарным ценностям на уровне конфессиональной принадлежности.

Список литературы

1. Борзенков В. Г. Понятие «жизнь» в философии науки XXI века // Человек. – 2007. – № 2. – С. 5-17.
2. Ермакова Е. Е. Исцеление в среде христиан веры евангельской // Этногр. обозрение. – 2011. – № 3. – С. 31–39.
3. Карпова Н. Л. От гуманистической к гуманитарной психологии и психотерапии // Изв. Южного Федер. ун-та. Техн. науки. – 2005. – Т. 51, № 7. – С. 8-10.
4. Свидетели Иеговы в России. Отношение к медицинскому лечению [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.jw-russia.org/osi/medical.htm> (дата обращения: 11.03.2012).
5. Эндрюс Л. М. Религия бросает вызов психологии // Соц. и гуманитар. науки : РЖ Науковедение, Сер. 8. – 1996. – № 2. – С. 22-25.
6. Яковлев С. Д. Вред жизни, здоровью и психическому благополучию : теоретический анализ // Рос. юрид. журн. – 2006. – № 4. – С. 122-128.
7. О пользе чтения [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://knigogolik.ru/2009/04/153/> (дата обращения: 11.03.2012).
8. Макаров В. Миссия психотерапии: сегодня и завтра [Электронный ресурс] / Макаров В. – Режим доступа : <http://www.psynavigator.ru/articles.php?code=49> (дата обращения: 11.03.2012).

РОЛЬ БИЗНЕС-ОБРАЗОВАНИЯ В РАЗВИТИИ ДЕЛОВОЙ КУЛЬТУРЫ

THE ROLE OF BUSINESS – EDUCATION IN THE DEVELOPMENT OF BUSINESS CULTURE

В статье рассматривается бизнес-образование, его этапы развития и влияние на деловую культуру. Высшее учебное заведение как один из этапов бизнес-образования. Влияние бизнес-школ на деловую культуру.

The article deals with the business-education, its stages of development and the impact on business culture. Higher educational establishment is one of the stages of business-education. The influence of business schools on business culture is analyzed.

Ключевые слова: бизнес-образование, бизнес-школы, менеджер, деловая культура, бизнес-тренеры.

Key words: business-education, business schools, manager, business culture, business trainers.

Двадцатый век и начало двадцать первого века – это период расцвета концепции интеграционных процессов в условиях глобализации, активно меняющегося мира, формирования новых человеческих взаимоотношений.

Глобализация и постоянные трансформации экономической ситуации в мире приводят к постоянному изменению требований к специалистам, представленным на рынке труда. Слабая вовлеченность системы высшего образования в рынок привели к тому, что требования к образовательному процессу видоизменяются без участия высших учебных заведений. Многие ВУЗы разрабатывают учебные программы совместно с работодателями, таким образом пытаются подстроиться под требования рынка.

Бизнес-образование возникло примерно в 1901 году в США. Первыми степень MBA (Master of Business Administration) получили выпускники бизнес-школы Дортмутского колледжа штата Нью-Хэмпшир. Эта квалификация получила большое распространение и известность за счет того, что дисциплины, преподававшиеся в бизнес-школе, были связаны с потребностями и нуждами рынка. В Европе первая бизнес-школа была открыта в 1967 году в Великобритании в Лондоне и Манчестере. Много позже бизнес-школы открываются в Германии, Франции и других странах Европы. Это связано, прежде всего, с тем, что системы среднего и высшего образования в Европе и Англии существенно отличались.

В России бизнес-образование появилось примерно в 1990-х годах. В это время были созданы две первые бизнес-школы при Министерстве внешнеэкономических связей и в Академии народного хозяйства. Вскоре к ним присоединились МИРБИС и школа бизнеса в МГИМО.

На данный момент в России имеются более 100 бизнес-школ и более 300 обучающих программ.

Модификации бизнес-образования достаточно широки – от образования школьников и первого высшего образования до повышения квалификации руководителей высшего звена корпораций. Тем не менее, основной упор делается на подготовку управленческих кадров, на образование после получения высшего образования, то есть в обучении бизнесу и менеджменту тех, кто уже получил первое высшее (или средне-специальное) образование и намерен посвятить себя предпринимательской или управленческой карьере.

По мнению директора программы Высшей школы международного бизнеса при Академии народного хозяйства при правительстве России профессора А.А. Шамова: «бизнес-образование – это система программ, преподавателей, школ, организаций по подго-

товке людей, умеющих организовать производство. Причем производство здесь рассматривается не в узком его понимании, а в широком смысле» [4].

Более узкое определение термина дает В.Л. Попов, профессор кафедры менеджмента и маркетинга Пермского государственного технологического университета, исполнительный директор Пермского корпоративного университета: «Бизнес-образование – это образование делу, образование, которое готовит организаторов, менеджеров» [4].

По нашему мнению, бизнес-образование – это междисциплинарная область образования для дополнительной подготовки и переподготовки людей практическим навыкам и умениям в сфере практического управления и предпринимательства.

Работа менеджера в организации и особенности управленческой деятельности требуют определенных личных качеств у управленца.

Формирование личностных качеств, жизненной позиции и мировоззрения рассматривается нами с точки зрения развития личности менеджера, что предполагает следующие качества: энергичность, инициативность, надежность, уверенность в суждениях, способность к творчеству, гибкость, быстроту мышления, мужество, уверенность в себе и т.п. Огромное значение имеет ответственность перед обществом, понимание и принятие этических и нравственных стандартов и готовность их придерживаться. Формирование и развитие личностных качеств управленца происходит путем принятия человеком и обществом в целом определенных ценностей. Ценности делятся на: – экзистенциальные (жизнь, здоровье, любовь, и т.д.); – социальные (семья, народ, государство и т.д.); – юридические (закон и порядок, правовая защищенность и т.д.); – политические (политическая свобода, ответственность, патриотизм и т.д.); – нравственные и т.д.

Существуют также отрицательные качества, противостоящие вышеназванным ценностям, такие как жадность, паразитизм, агрессивность, манипулирование и т.д., присущие управленцам и предпринимателям всего мира. Так, в книге П.Н. Шихирева и Р. Андерсон «Акулы» и «дельфины» (психология и этика российско-американского делового партнерства) делается сравнительный анализ деловых отношений и деловой культуры России и Америки. Выделенные «акулы» и «дельфины» – это два типа предпринимателей, два типа поведения в бизнесе, зло и добро.

Совокупность приемов, методов и принципов ведения бизнеса с помощью правовых норм, действующих в стране, а также моральных и нравственных установок для реализации предпринимательства называется деловой культурой предпринимательства.

В Бурятии в настоящее время 4 государственных вуза, 2 коммерческих и 9 филиалов различных вузов России, причем во всех этих учебных заведениях, кроме Улан-Удэнского института железнодорожного транспорта, ведется обучение менеджеров. Соответственно особых проблем с преподавательским составом и кадрами в Бурятии нет.

При этом руководители многих организаций, проводящих для своих работников тренинги, стараются приглашать бизнес-тренеров из других городов России, предпочтительно из Москвы. Так, по словам коммерческого директора фирмы ООО «Торговый дом Бурятия знак-ойл» Токаревой Н.В.: «Мы приглашали тренера из Владивостока. Нам порекомендовали его наши поставщики. Наш тренер учил нас правильно продавать нефтепродукты и машинные масла. После его тренинга наши продажи выросли на 20 %. Генеральный директор был доволен, а у нас увеличилась заработная плата».

Отсюда мы делаем следующие выводы:

1. Если вузы хотят развивать направление бизнес-школ, то для этого они должны привлекать в преподаватели специалистов, которые добились реальных результатов в своей деятельности (например, повышения продаж).

2. Непрерывно повышать квалификацию собственных преподавателей, делая упор на практическое применение конкретных бизнес-проектов.

3. Бизнес-тренер, работая с коммерческой компанией, рискует своей репутацией, компания, вкладывая деньги в обучение своих сотрудников, хочет получить дополнитель-

ную гарантированную прибыль. Тренер рискует потерять контракты в будущем, если он не оправдает надежды заказчика. Риски вузов, по сравнению с бизнес-тренером, низки. Неудачи выпускников всегда можно списать на плохую ситуацию на рынке труда, кризис в экономике, на низкую мотивацию при обучении самих выпускников.

4. В привычном понимании, бизнес-школы должны находить возможности взаимодействия с реальным бизнесом. На примере ООО «Торговый дом Бурятия знак-ойл» мы видим обратный процесс, когда, поставщик привлекает отдельного представителя бизнес-школы с целью повышения уровня продаж своего дистрибьютора. Таким образом, в жизни находят применение наиболее эффективные приёмы, сформированные в стенах бизнес-школ. Так, идеи, сформированные в бизнес-школах, оказывают влияние на деловую культуру. Важно, чтобы этот процесс не был односторонним, чтобы бизнес-тренеры, научившиеся применять наиболее эффективные практики, возвращали и закрепляли их в среде бизнес-образования.

5. Бизнес-тренеры, в отличие от бизнес-школы, решают меньшее число задач. Цель бизнес-тренера состоит в увеличении прибыли работающего коммерческого предприятия путём проведения тренингов с опытными сотрудниками. Вуз дает более широкое образование, которое применяется для построения нового бизнеса и освоения новых рынков.

Помимо практических навыков предпринимательской деятельности, одна из задач вуза прививать моральные и этические ценности, что способствует развитию деловой культуры в целом.

Список литературы

1. Андерсон Р. «Акулы» и «дельфины»: Психология и этика российско-американского делового партнерства / Андерсон Р., Шихирев П. – М.: Дело Лтд, 1994. – 208 с.

2. Лалетин Д. А. Культурология: учеб. пособие / Д. А. Лалетин. – Воронеж: ВГПУ, 2008. – 264 с.

3. Шихирев П. Н. Введение в российскую деловую культуру / Шихирев П. Н. – М., 2000. – 203 с.

4. Сущность бизнес-образования и его место в системе образования Российской Федерации // Finobraz.ru [Электронный ресурс]: портал о деловом образовании. – Режим доступа: http://www.finobraz.ru/Business_Study/25/2/ (дата обращения: 17.02.2012).

УДК 785.11

Коркина Д.Л.

О НЕКОТОРЫХ ОСОБЕННОСТЯХ ДРАМАТУРГИИ ТРЕТЬЕЙ СИМФОНИИ В. УСОВИЧА

SOME FEATURES OF THE DRAMATURGY OF THE THIRD SYMPHONY OF V. USOVICH

Данная статья посвящена Третьей симфонии В. А. Усовича, которая является одним из значительных симфонических произведений бурятской музыки. Автор статьи исследует структуру и средства музыкальной выразительности симфонии. Кроме того, представлен драматургический анализ и обозначена роль симфонии в истории бурятской профессиональной музыки.

This article deals with the Third Symphony of V. A. Usovich. The Third Symphony is one of the major symphonic compositions of Buryat music. The author examines the structure and means of musical expressiveness of the Symphony. In addition, the author submits dramaturgic analysis and identifies the role of the Symphony in the history of the Buryat professional music.

Ключевые слова: музыка, Бурятия, В. А. Усович, композитор, симфония, оркестр.

Key words: music, Buryatia, V. A. Usovich, composer, symphony, orchestra.

Третья Симфония, как указывает О. И. Куницын, является «одним из наиболее значительных произведений в творчестве Усовича в начале 1980-х годов» [1, 72].

Композитор не дал Симфонии программного названия, предоставив слушателю самому раскрывать для себя содержание музыки. Несомненно, она привлекает внимание своей эмоциональностью, напряжённостью развития, яркими контрастами. Однако в её образном строе можно ощутить и понятийные концепции – сближение Запада и Востока (композитор органично сочетает европейское и азиатское (бурятское) музыкальные начала), а также и напряжённый диалог личности и судьбы (влияние окружающего мира), за которым остаётся решающее слово.

Симфония представляет собой трёхчастный цикл, продолжительностью около 40 минут. Крайние части цикла построены по сонатной схеме, средняя – трёхчастна.

Вступление (*Allegro, g-moll*), открывающее Первую часть Симфонии, состоит из двух разделов. Первый складывается из вопросительных хореических интонаций струнных (унисон с октавной дублировкой), из которых во втором разделе сложится тема Вступления, и вертикальной секунды *d-e* во всех регистрах деревянных и медных, поддержанной тремоло литавр и восьмыми ударных. После ускоряющихся репетиций вначале струнных (тон *g*), затем деревянных (вертикальная секунда *d-e*), медных (вертикальное созвучие *d-e-fis*) и ударных начинается второй раздел, в котором с возрастающей динамикой в стреттном проведении и поочерёдным включением всех инструментов оркестра излагается тема Вступления. Хореические интонации темы, построенной на хроматической гамме, складываются из импульсивных затактов, в большинстве случаев от первой ступени *g-moll*. Достижение в каждой последующей фразе более высокого звука, быстрый темп и синкопированный ритм придают ей устремлённый и энергичный характер. Тема Вступления в дальнейшем будет встречаться во всех разделах части и, являясь, таким образом, лейттемой, объединяет форму и выражает основную мысль-вопрос, к которой композитор неоднократно возвращается:

[Allegro ♩ = 160]

Главная партия определяет основную тональность Первой части – *a-moll* и состоит из трёх элементов. Первый из них – это волевые призывные квартовые интонации валторн и труб в среднем регистре, усложнённые вертикальными секундами и оstinатный пунктирно-синкопированный ритм, являющийся ритмической основой для дальнейшего изложения Главной партии, для разработки и репризы Первой части. Как думается, данное ритмическое *ostinato* олицетворяет в Симфонии стремительный темп современной жизни, в потоке которой человек не может разрешить самые главные вопросы своего существования в мире.

Второй элемент – собственно тема Главной партии, состоящая из трёх восходящих мотивов. Особой выразительностью обладает заключительный мотив, опевающий первую ступень *a-moll* – мотив, на котором будет основана кульминация Главной партии. Тему

вначале излагают скрипки в сопровождении пунктирно-синкопированного ритма первого элемента у валторн, виолончелей и литавр:



Далее в пунктирно-синкопированный ритм включаются альты, фаготы, тромбоны и в группе деревянных постепенно складывается мелодия, основанная на минорной пентатонике (3223) с устоем *a* – третий элемент Главной партии.

Вместо Связующей партии дана краткая связка, построенная на восходящих секундовых интонациях деревянных и медных инструментов и секундовых созвучий в пунктирном ритме.

Побочная партия складывается из двух тем, изложенных в *c-moll*. Первая из них носит характер сосредоточенного размышления. Единого дыхания тема из череды предъиктов и размеренного движения четвертями проводится в унисоне струнных и медных (*mezzo forte*):



Изящная мелодия второй темы, звучащая в высоком регистре флейты в среднем разделе Побочной партии, воспринимается словно лирическое воспоминание:



Заключительная партия сочетает тематический материал Вступления и синкопированные восходящие квартовые интонации Главной партии. Постепенно разряжающаяся фактура вытесняется синкопированным оstinатным ритмом виолончелей и литавр, с которого начинается разработка.

Разработка – это фугато на тему Вступления. Стрелтное изложение темы идут в различных тональностях и звучат в сопровождении оstinатного пунктирного ритма низ-

ких струнных и фагота. Тональный план разработки следует выразить следующей схемой: *c-f-b-es-e-a-d-f-C-g-c-d-g-c-f-b-es-as-a-f*, из которой следует, что преимущественное соотношение тональностей – кварто-квинтовое. В схеме очевидны черты репризности, и, таким образом, разработка имеет трёхчастную репризную форму.

Кроме стреттного развития темы в разработке используются также такие полифонические приёмы развития, как проведение темы в обращении (затакт тромбонов и тубы), в увеличении (у медно-духовых кроме труб) и в уменьшении (фаготы и контрабасы). Постепенно в полифоническую фактуру вклиниваются у струнных интонации первой темы Побочной партии. Таким образом, первоначальный образный конфликт импульсивной Главной и сосредоточенной Побочной партии в контрапунктном проведении тем *tutti fortissimo* достигает в данном разделе своей наивысшей точки. В кульминация разработки интонации темы Вступления в аккордовом усложнении группой медных, заканчивающиеся нисходящими фразами, чередуются с напряжёнными восходящими секундовыми интонациями первой темы Побочной партии струнными. «Диалог», как представляется, олицетворяет собой борьбу двух образов – доходящий до крайней степени напряжения вопрос и философски уравновешенный ответ судьбы.

В динамической репризе Главная партия представлена одновременным изложением трёх своих элементов, последовательно представленных в экспозиции: тема Главной партии у гобоя полифонически сочетается с пентатоническими фразами флейт и кларнета в сопровождении синкопированного ритма ударных. Кульминация Главной партии так же, как и в экспозиции построена на заключительном мотиве темы (*tutti fortissimo*).

Побочная партия начинается с изящной темы среднего раздела в партии скрипок. Приобретая тональное единство, тема Побочной партии звучит в главной тональности *a-moll*. Другую – тему сосредоточенного размышления – излагает вначале тромбон, а затем в терцовом усложнении – флейты, кларнеты, трубы и скрипки.

Заключительная партия первой части ведётся группой медных и фаготов и построена на синкопированных призывных квартовых интонациях Главной партии.

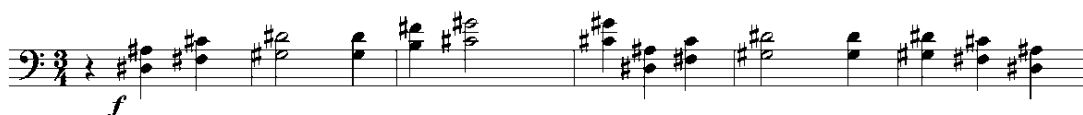
Кода, в которой вместо традиционного успокоения первоначальный «вопрос» достигает своей наивысшей напряжённой точки (*tutti forte*), построена на теме Вступления, усложнённой аккордовым изложением и синкопированным пунктирным ритмом фаготов, ударных и низких струнных, чем и завершается Первая часть.

Вторая часть (*Andantino, 3/4, d-moll*), в отличие от динамичной и импульсивной Первой части, носит отрешённо-созерцательный характер и в ней более отчётливо ощущается бурятское национально начало. Мелодия импровизационного склада, построенная на ангемитонном звукоряде *d-f-g-a-c*, изложена группой деревянных и несколько напоминает пасторальный наигрыш. Во вступление органично вплетается основная тема части, первое проведение которой отдано группе деревянных и пиццикато первых скрипок.

Тема состоит из трёх фраз, каждая из которых является звеном (восходящий скачок с заполнением) нисходящей хроматической секвенции. Ходы на квинту и малую септиму, а также октавные дублировки темы на фоне квартового органного пункта низких струнных (вертикальная кварта *a-d*) подчёркивают некоторую архаичность, пространственную глубину и сдержанность. Но вместе с тем, встречающиеся в мелодическом движении уменьшённая кварта и малая секунда придают ей словно бы несколько надломленный характер:



В среднем разделе Второй части вводится новая тема – более мужественная и решительная:



Тема среднего раздела в низком регистре у фаготов, альтов и виолончелей пиццикато в параллельном движении чистыми квинтами построена на ангемитонном звукоряде *gis-ais-cis-dis-fis*. Восходящий затакт к устойчивым тонам сильной доли, преобладание восходящего движения придают ей уверенно-утверждающий характер. После проведения темы следует полифонический эпизод, в котором гармонический план обогащён введением новых пентатонических звукорядов от следующих тонов: *gis-a-b-cis-d-fis-h-des-d-es-g-e-f-g-as*.

Стреттное изложение темы, образующее полиладовость, постепенно увеличивающийся состав инструментов создают некоторое напряжение, что приводит к кульминации, совпадающее с репризой. Реприза, насыщенная введением темы, ритмически и интонационно напоминающей тему Вступления ко Второй части, возвращает основную тональность части – *d-moll*. Тема эта звучит в своём основном виде и в зеркальном отражении в полифоническом сочетании с основной темой Второй части:



Заключение построено на тематическом материале вступления и является её неточным зеркальным отражением. Звучность постепенно уменьшается, состав инструментов уменьшается, разряжая фактуру, интервалами мотивов сужается – часть заканчивается на том, с чего началась – сольный мотив флейты пикколо.

Контрастом к созерцательному характеру Второй части звучит активное и энергичное начало Третьей части Симфонии. Вновь возвращается образ движения, связанный с пунктирно-синкопированным ритмом Главной партии Первой части. Тема Главной партии Третьей части содержит в себе ту же внутреннюю целеустремлённую пульсацию. Синкопы, акценты, а также штрих *marcato* в унисоне струнных инструментов отражают мужественный и динамичный характер темы. Кроме того, она перекликается и с темой Вступления Первой части. Общие черты заключены в интонационной и ладовой стороне мелодии:



Тема Главной партии Третьей части построена на интонациях темы Вступления. Во-первых, это восходящий малосекундовый ход от I ко II низкой ступени, характерной для фригийского лада. Во-вторых, восходящий ход на большую секунду от I ко II «дезальтерированной» ступени *G-dur* или *g-moll* с возвращением к основному тону. В-третьих, восходящее движение на малую терцию от I к III ступени *g-moll*. А также, нисходящий поступенный трихорд от III к I ступени *g-moll*, за которым следует восходящий скачок на малую сексту с нижним вспомогательным звуком. Примечательно, что в теме сохраняется тот же порядок интонаций, а также последовательность местных мелодических вершин. Интонационное родство тем наглядно представлено в следующей схеме:



Ладовая структура темы, так же как и тема Вступления Первой части, основана на миноро-мажорной системе *g-moll*, кроме того, лад усложнён альтерацией – понижением II ступени:



Заключительный мотив темы построен на звуках уменьшенного септаккорда – *fis-a-c-es*. В дальнейшем данный аккорд будет неоднократно возвращаться в напряжённых, драматических эпизодах.

Особенность формы Третьей части заключается в том, что она не имеет разработки. Вместо специального раздела композитор разрабатывает темы (Главную и Побочную) сразу после их изложения. Так, разработка темы Главной партии Финала начинается после первого же её проведения и представляет собой фугато на четыре, развивающих Главную, темы, для которых свойственно отсутствие ясного устоя, а также тональная неопределённость. Фактура фугато состоит из двух пластов. Первый пласт связан с секвенцированием вычлененных мотивов двух первых тактов темы в партии струнных инструментов и репетиционными, секундовыми, а также восходящими и нисходящими тетрахордовыми интонациями шестнадцатых:



Второй пласт – темы фугато в партии медных инструментов, общим ядром которых являются интонации темы Вступления. Первая тема (условно А) является доминирующей

и впервые звучит в партии первой трубы. С темой Вступления её объединяет восходящий затактовый малосекундовый ход, восходящее движение на большую секунду и восходящий скачок к первой доле с изменением интервала: вместо малой сексты – уменьшенная квинта:



Начало второй темы фугато – в партии второй трубы (условно В) звучит как зеркальное обращение первой темы, поскольку интонации темы Вступления изменяют своё направление с восходящего на нисходящее:



Далее в партии первого тромбона проходит третья тема фугато (условно С), имеющая менее самостоятельный характер. Она построена на интонациях второй темы (В), но также включает в себя движение по звукам уменьшенного септаккорда (*g-b-cis-e*):



И, наконец, в октавном удвоении в партии третьего тромбона и тубы вступает четвертая тема фугато (условно D), также содержащая интонации Вступления:



Тональность, как и устой, тем фугато трудно определить и они скорее напоминают мелодико-ритмические образования. Каждая тема, за исключением последней, неоднократно повторяется, образуя, контрапункты:

| | | | | | |
|-------------|---------------|---------------|---------------|---------------|-----------------|
| Tr-be I | A от <i>g</i> | A от <i>g</i> | A от <i>g</i> | | A от <i>f</i> |
| Tr-be II | | B от <i>f</i> | | A от <i>g</i> | B от <i>a b</i> |
| Cor. I, III | | | | A от <i>c</i> | A от <i>c</i> |
| Cor. II, IV | | | | B от <i>b</i> | C от <i>a</i> |
| Tr-ne I | | | | | A от <i>g</i> |
| Tr-ne II | | | | | C от <i>e</i> |
| Tr-ni III | | | C от <i>e</i> | C от <i>e</i> | D от <i>g</i> |
| Tuba | | | | | |

Фугато заканчивается проведением Главной партии в группе медных инструментов в утолщении: в вертикали звучит уменьшенный септаккорд (*fis-a-c-es*). Кульминация построена на мотиве первого такта Главной партии, которая вначале проходит в группе медных, затем *tutti* оркестра и далее переключается между группами медных и струнных с деревянными. В данном эпизоде, кроме уменьшенных септаккордов композитор использует также и кластеры. Так, вместе с уменьшённым септаккордом *e-g-b-des* звучит малотерцовый аккорд от *h* с расщеплённой (повышенной) терцией. А далее, к тому же септаккорду добавлено мажорное трезвучие от *a* и созвучие *h-c-d*.

В ц. 9 уменьшенный септаккорд деревянных *fis-a-c-es* выполняет функцию модулирующего аккорда к *d-moll* – тональности Побочной партии экспозиции. Динамика снижается до *mezzo piano*, уменьшенный септаккорд разрешается в квартквинтаккорд I ступени и первый гобой излагает напевную, напоминающую бурятскую народную мелодию, тему, построенную на ангемитонном ряде *d-f-g-a-c*:

The musical score consists of two systems of piano notation. The first system (measures 9-12) features a melodic line in the right hand with a dynamic marking of *mp*. The left hand provides a harmonic accompaniment with chords. The second system (measures 13-14) continues the melodic line, with a *cresc.* marking in the right hand and a *sf* marking in the left hand. The key signature has two flats, and the time signature is 4/4.

Трели флейт и кларнета и трёхзвучный мотив (VII-III-I ступени) создают звукоизобразительный эффект «щебетания птиц» и ассоциируются в слуховом восприятии с образами и картинами бурятской природы. Композитор использует здесь красочные гармонические сочетания, такие как, септаккорды с внедрёнными секундой, квартой или секстой, а натуральный минор помогает избежать острых полутоновых тяготений. Некоторое гармоническое напряжение даёт септаккорд пониженной второй ступени, но добавленная к нему секста несколько смягчает фонизм аккорда.

Резкие аккорды *sf tutti* оркестра, которые образуют по вертикали уменьшенные септаккорды (*e-g-b-des*, *d-f-gis-h* и *fis-a-c-es*) обрывают развёртывание темы Побочной партии. Следующая за аккордами разработка темы, как и разработка темы Главной партии, вновь изложена в форме фугато. Тематическое развитие достигается при помощи политонального стреттного проведения темы Побочной партии (причём иногда вступление темы сдвигается с первой доли на третью), а также полифонического её объединения с темами фугато Главной партии.

Tutti достигает *fortissimo* и Побочная партия завершается на увеличенном трезвучии *d-fis-ais*. Данный аккорд, по аналогии с уменьшенным септаккордом перед Побочной партией, является модулирующим аккордом и разрешается в основной для Третьей части лад *g-min-moll*.

Реприза начинается с проведения темы Главной партии. Но особое внимание в репризе привлекает не она. По мере развёртывания музыкальной мысли, главная партия воспринимается как предъикт – образный и тональный – к масштабному звучанию темы Побочной партии в *g-moll*. Тема предстаёт в октавном удвоении струнной группы *fortissimo* в высоком и среднем регистрах на фоне аккордов деревянных и медных:

The musical score consists of two systems of piano notation. The first system (measures 15-18) features a melodic line in the right hand with a dynamic marking of *ff*. The left hand provides a harmonic accompaniment with chords. The second system (measures 19-20) continues the melodic line, with a *ff* marking in the right hand and a *ff* marking in the left hand. The key signature has two flats, and the time signature is 4/4.

Кульминация приводит к драматургической развязке Симфонии – к коде, в которой вместо утвердительного ответа на вопрос, поставленный в начале симфонии в теме Вступления, автор ставит многоточие, и вопрос остаётся без ответа. Кода построена на теме Побочной партии Первой части, изложенной в *B-dur* в группе деревянных, а, далее, в *G-dur* в

партии первых скрипок на фоне аккордов всей струнной группы. Эпизод может восприниматься как воплощение образа мечты, которая никогда не сможет стать реальностью. Постепенно динамика снижается до *ppp* и Симфония завершается звуками, с которых началась – *g-as-e*.

Для драматургии Третьей Симфонии характерны следующие особенности. Во-первых, все части объединены единым тематическим зерном – темой Вступления, скрепляющим в единое целое весь цикл. Во-вторых, развитие основано на конфликте «вопрос – ответ», что может быть трактовано с различных позиций. В-третьих, сближение Запада с Востоком композитор выражает интонационными и гармоническими средствами, характерными для европейской и народной бурятской музыки.

Симфония представляет интерес и для последующих поколений, поскольку заключённые в ней философские мысли и идеи об отношениях человека и окружающего мира не потеряют своей актуальности. Данное произведение, написанное с мастерством, является одним из наиболее значительных симфонических сочинений, созданных в Бурятии в XX в.

Список литературы

1. Куницын О. И. Бурятская музыкальная литература. Вып. 3 / Куницын О. И. – Улан-Удэ : Бурят. кн. изд-во, 2007. – 164 с.
2. Куницын О. И. Выразительные средства бурятской профессиональной музыки / Куницын О. И. – Улан-Удэ : Изд.-полигр. комплекс ВСГАКИ, 1999. – 142 с.
3. Русинова О. А. «Симфонический концерт» // Правда Бурятии. – 1982. – 23 апр.
4. Усович В. А. Третья симфония [Ноты] / В. А. Усович. – Партитура. – Рукопись из архива композитора.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Амгаланова Мария Викторовна – кандидат культурологии, доцент кафедры культурологии ФГБОУ ВПО ВСГАКИ (amgalanova@rambler.ru)

Батуева Ирина Батоевна – доктор исторических наук, профессор, декан Гуманитарно-культурологического факультета ФГБОУ ВПО ВСГАКИ (i.batueva@mail.ru)

Боронова Маргарита Максимовна – доктор исторических наук, доцент кафедры истории Бурятии ФГБОУ ВПО БГУ (mboronova@yandex.ru)

Бояк Татьяна Николаевна – доктор социологических наук, профессор, директор Института Социально-культурной деятельности, наследия и туризма ФГБОУ ВПО ВСГАКИ

Гельман Вячеслав Александрович – кандидат социологических наук, доцент кафедры культурологии и социокультурной антропологии ВСГУТУ (wigdan@mail.ru)

Езова Светлана Андреевна – кандидат педагогических наук, профессор кафедры библиотечно-информационных ресурсов ФГБОУ ВПО ВСГАКИ

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

Казначеев Влаиль Петрович – доктор медицинских наук, академик РАМН, профессор, президент Западно-Сибирского отделения Международной Славянской Академии наук, образования, искусств и культуры (г. Новосибирск)

Кан-оол Айланмаа Хомушкуевна – заместитель директора по учебной работе ГОУ СПО Кызылского колледжа искусств им. А. Б. Чыргал-оола, соискатель кафедры этномузыкального наследия Новосибирской государственной консерватории (академии) им. М. И. Глинки

Каржаубаева Аралтай Исаевна – доцент кафедры хореографии ФГБОУ ВПО ВСГАКИ

Коркина Дарья Леонидовна – преподаватель кафедры хорового дирижирования, музыкального образования и звукорежиссуры Института музыки ФГБОУ ВПО ВСГАКИ; аспирант ФГБОУ ВПО ВСГАКИ

Кукарев Николай Сергеевич – кандидат педагогических наук, доцент кафедры документоведения, библиотекovedения, библиографии ПГИИК, доцент кафедры психологии Уральского гуманитарного института (УГИ)

Митупов Константин Бато-Мункич – доктор исторических наук, профессор кафедры истории Отечества ФГБОУ ВПО БГУ

Найдакова Валентина Цыреновна – доктор искусствоведения, профессор ФГБОУ ВПО ВСГАКИ

Нимаев Даба-Цырен Дамбаевич – доктор исторических наук, доцент, старший научный сотрудник отдела истории, этнологии и социологии ИМБТ СО РАН (imbt@burinfo.ru)

Нимаева Ирина Бальжинимаевна – кандидат педагогических наук, доцент кафедры иностранных языков и общей лингвистики ФГБОУ ВПО ВСГАКИ

Очиров Виталий Олегович – аспирант ФГБОУ ВПО ВСГАКИ (oskar_86@mail.ru)

Палхаева Елизавета Николаевна – кандидат исторических наук, доцент, ведущая кафедрой истории Отечества ФГБОУ ВПО БГУ

Ратка Релич – аспирантка кафедры культурологии ФГБОУ ВПО ВСГАКИ (Республика Хорватия)

Ринчинова Юлия Сергеевна – кандидат социологических наук, старший преподаватель кафедры библиотечно-информационных ресурсов ФГБОУ ВПО ВСГАКИ (Rinchinovauliya@mail.ru)

Ромм Валерий Владимирович – доктор культурологии, профессор Новосибирской государственной консерватории (академии) им. М.И. Глинки

Рупышева Людмила Эрдэмовна – старший преподаватель кафедры иностранных языков и общей лингвистики ФГБОУ ВПО ВСГАКИ (rupyshev@mail.ru.)

Федотова Наталья Петровна – старший преподаватель кафедры маркетинга и менеджмента социально-культурной сферы ФГБОУ ВПО ВСГАКИ; аспирант ФГБОУ ВПО ВСГАКИ

Хилханов Доржи Львович – доктор социологических наук, профессор, проректор по научной работе ФГБОУ ВПО ВСГАКИ

Цибудеева Надежда Циденовна – кандидат искусствоведения, старший преподаватель кафедры истории и теории музыки ФГБОУ ВПО ВСГАКИ

Цыренова Зинаида Егоровна – доктор исторических наук, доцент кафедры истории России ФГБОУ ВПО БГУ